В. Л. Кожевниковъ.

1992

БУДДИЗМЪ

ВЪ СРАВНЕНІИ СЪ ХРИСТІАНСТВОМЪ.

Томъ I.

Священныя книги буддизма: происхожденіе, составъ и характерныя черты ихъ.

Жизнь и легенда Будды.

ПЕТРОГРАДЪ.
Типографія М. Меркушева. Невскій пр., 8.
1916.

Петроградъ. Дозволено военной цензурой 20-го мая 1916 г.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Томъ I.

стр.

ПРЕДИСЛОВІЕ . III—X

ВВЕДЕНІЕ

I. Значеніе сравнительнаго изученія религій вообще и въ примѣненіи къ христіанству . . . . . 1—6

II. Соприженіе буддизма съ христіанствомъ новѣйшею критикою и сочувствіе буддизму на Западѣ; буддофильская пропаганда. Важность изученія буддизма . . 6—29

Священныя книги буддизма.

III. Очеркъ исторіи священныхъ книгъ буддизма . . 29—92

IV. Составъ и характерныя черты буддійскихъ священныхъ книгъ . . . . . 92—154

Жизнь и легенда Будды.

V. 1. Обзоръ источниковъ жизнеописанія Готамо-Будды и легенды о немъ; свойства ихъ, взаимоотношенія и сравнительная цѣнность . . . . . 155—186

V. 2. Повѣсти о перевоплощеніяхъ Будды и ихъ значеніе въ исторіи развитія буддизма . . . . 186—234

V. 3. Прологъ буддійскаго благовѣстія. пребываніе Будды на небѣ Тушиты: приготовленія къ воплощенію; условія его; проповѣдь богамъ и программа предстоящей земной дѣятельности . . 234—277

V. 4. Историческія данныя о происхожденіи и рожденіи Готамо-Будды . . . . 277—304

V. 5. Происхожденіе легенды о рожденіи Будды. Предзнаменованія и пророчества . . . . 304—353

V. 6. Дѣтство и юность Будды; домашняя и школьная жизнь. Очерки индусской системы воспитанія и обученія.—Брачная жизнь Будды . . 353—385

V. 7. Духовный кризисъ въ жизни Будды. Отказъ отъ свѣтской жизни; бѣгство въ пустыню . . 385—406

Стр.

V. 8. Въ поискахъ философской мудрости. Очеркъ состоянія индусской философіи во времена Будды . . . . . 406—444

V. 9. Аскетическій періодъ жизни Будды. Индусскій аскетизмъ въ до-буддійскій періодъ; аскетизмъ джайнъ. Аскетическія переживанія Будды; признаніе имъ недостаточности аскетизма какъ самодовлѣющей цѣли; переходъ къ „срединному пути“ умѣренности . . . . . 445—557

V. 10. Внутренняя борьба за овладѣніе высшею мудростью. Искушенія духомъ зла Марою; побѣда надъ нимъ. „Просвѣтлѣніе“ Будды.—Значеніе этого процесса и событія для судьбы буддизма . . . . . 557—633

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предлагаемая работа выросла изъ ряда лекцій, читанныхъ въ Москвѣ, въ 1908—9 г.г., сначала—на собраніяхъ «Кружка ищущихъ христіанскаго просвѣщенія», а затѣмъ—на публичныхъ чтеніяхъ для студентовъ высшихъ учебныхъ заведеній и слушательницъ женскихъ курсовъ, въ залѣ Медвѣдниковской Гимназіи. Приступая къ исполненію высказаннаго нѣкоторыми лицами желанія видѣть эти лекціи напечатанными, я первоначально намѣревался ограничиться лишь небольшими добавленіями къ нимъ, преимущественно библіографическаго свойства. Но, по мѣрѣ углубленія въ работу, выяснилась необходимость расширенія ея въ двухъ направленіяхъ, а именно: во-1), разсмотрѣніемъ связи между характеромъ, жизнью и дѣятельностью Будды и общими условіями предшествующей и современной ему индусской культуры, а во-2), включеніемъ въ изложеніе возможно большаго количества данныхъ, почерпнутыхъ непосредственно изъ столь обширной, но еще столь мало извѣстной и трудно доступной буддійской словесности. То и другое предписывалось и характеромъ работы по существу, и нѣкоторыми соображеніями сторонняго свойства. Какъ ни велики для изслѣдователя исторіи и ученія буддизма трудности одолѣнія огромнаго предлежащаго матеріала, онѣ все же, думается, уступаютъ первенство иной трудности, усвоенію того своеобразнаго духовнаго настроенія, которое вызвало буддизмъ и опредѣлило его направленіе и судьбу. Настроеніе это настолько отлично отъ преобладающаго европейскаго міро- и жизневоззрѣнія и даже противоположно ему; всѣ идеи, съ которыми приходится здѣсь разбираться, всѣ способы разсужденія и выводы изъ нихъ, всѣ предположенія и предрасположенія въ области мысли и чувства настолько не схожи съ обычными намъ, что нельзя не согласиться съ мнѣніемъ

Уоррена по этому поводу: «пока остаешься въ области этого міровоззрѣнія и жизнепониманія, чувствуешь себя непрерывно какъ бы блуждающимъ въ какой-то фантастической, зачарованной странѣ». Недостаточно уяснить себѣ происхожденіе своеобразностей буддизма: надо, насколько для иноземца возможно, сблизиться съ ними путемъ частаго и долгаго общенія, чтобы, хотя до нѣкоторой степени, сродниться съ ними и въ такомъ конгеніальномъ воспріятіи и сліяніи получить разгадку ихъ вычурной на видъ, но едва постижимой тайны.

Въ этомъ-то смыслѣ и представлялось необходимымъ вышеупомянутое, двойное расширеніе и углубленіе избранной темы изслѣдованія: изложеніе жизни и дѣятельности Будды потребовало выполненія на фонѣ общеиндусской культуры, ибо только такимъ образомъ можно было выяснить происхожденіе буддизма и опредѣлить, въ какой мѣрѣ онъ является твореніемъ личной геніальности своего основателя, и въ какой—слѣдствіемъ совокупности предшествовавшихъ ему или окружавшихъ его условій; включеніе же въ работу обильныхъ текстовъ изъ первоисточниковъ оказывалось необходимымъ для того, чтобы, при посредствѣ ихъ, можно было свыкнуться съ самою атмосферою буддійскаго міровоззрѣнія и жизнепониманія, освоиться и сжиться съ нею гораздо ближе и интимнѣе, чѣмъ это возможно при замѣнѣ свидѣтельства самихъ памятниковъ далекихъ вѣковъ пересказомъ ихъ въ современномъ духѣ и современною намъ рѣчью.

Выполненіе этого условія работы должно казаться русскому разслѣдователю буддизма тѣмъ необходимѣе, что, за исключеніемъ знатоковъ-оріенталистовъ, большинству русской читающей публики, несмотря на замѣчающійся въ ней интересъ къ буддизму, произведенія буддійской словесности остаются трудно доступными или совсѣмъ недоступными, за неимѣніемъ въ русскихъ изданіяхъ такихъ сборниковъ буддійскихъ текстовъ, какъ Warren, Buddhism in translations, Seidenstücker, Pâli-Buddhismus или Dutoit, Leben Buddha's, а наши общедоступныя сочиненія о буддизмѣ, за очень немногими исключеніями [1]), обнаруживаютъ далеко недостаточное знакомство

[1]) Даже солидному труду проф. А. И. Введенскаго, Религіозное сознаніе язычества. Т. I, въ отдѣлѣ о буддизмѣ можно было бы пожелать болѣе детальнаго обращенія къ первоисточникамъ. Что касается статей „Христіанская религія и буддизмъ" (Миссіонерск. Обозр. 1911 г.), то при составленіи ихъ авторъ нашелъ возможнымъ обойтись даже безъ

съ первоисточниками какъ ученія буддизма, такъ и его исторіи. Между тѣмъ обиліе появляющихся за послѣднее время популярно-изложенныхъ книгъ, въ которыхъ, какъ, напримѣръ, въ касающихся необуддизма и теософіи, идеи и тенденціи первоначальнаго буддизма нерѣдко передаются въ очень неточномъ, а иногда и въ совсѣмъ превратномъ видѣ, создаетъ для читателей, незнакомыхъ съ памятниками буддійской словесности, серіозную опасность получить искаженное понятіе о подлинномъ буддизмѣ,—обстоятельство тѣмъ болѣе важное, что увлеченіе необуддизмомъ и въ особенности теософіей, во многомъ соприкасающеюся съ буддизмомъ, начинаетъ получать у насъ, по примѣру Запада, уже и не малое практическое, жизненное значеніе. Вотъ почему лать, въ связи съ изложеніемъ жизни и дѣятельности Будды, обильныя выдержки непосредственно изъ обширной сокровищницы буддійской словесности представлялось автору не безполезной и своевременной задачей, и главнымъ образомъ ради заполненія этого пробѣла въ русской литературѣ о буддизмѣ, онъ и рѣшился на самостоятельную попытку дать обзоръ жизни и дѣятельности Будды послѣ образцовой по научной основательности и классической по содержательной сжатости изложенія книги Ольденберга и еще болѣе краткихъ, но знатоками предмета написанныхъ очерковъ Рисъ-Дэвидса и Пишеля.

Добавочнымъ побужденіемъ къ моей работѣ было желаніе противодѣйствовать вышеуказаннымъ, объективнымъ способомъ тѣмъ грубо ошибочнымъ представленіямъ о сходствѣ буддизма съ христіанствомъ и о вліяніи перваго на второе, которыя находятъ такое широкое и нерѣдко сочувственное распространеніе, благодаря массѣ непрерывно умножающихся книгъ и книженокъ на эту «пикантную» тему. Послѣ обильныхъ апологетическихъ произведеній, имъ противопоставляемыхъ, мнѣ казалось все же, что наилучшимъ опроверженіемъ относящихся сюда недоумѣній и заблужденій можетъ быть не столько вновь и вновь повторяемое разъясненіе хорошо извѣстныхъ идей и тенденцій христіанства, сколько точное, на первоисточникахъ основанное ознакомленіе съ буддизмомъ въ его подлинныхъ чертахъ, непринаряженныхъ и неподмалеванныхъ

собраній рѣчей Будды, изданныхъ въ переводахъ Рисъ-Дэвидсомъ, Нейманномъ и другими. Очень старательную попытку широкаго использованія памятниковъ буддійской словесности должно привѣтствовать въ лицѣ книги Д. В. Горохова. Буддизмъ и Христіанство. Кіевъ 1914.

необуддійскою и иною пропагандою. Вотъ почему свое сравненіе буддизма съ христіанствомъ я, насколько умѣлъ, старался проводить не путемъ сопоставленія мелкихъ деталей и не полемическимъ обличеніемъ буддизма, а путемъ разоблаченія его существенныхъ основъ, тенденцій и цѣлей, настолько противоположныхъ христіанскимъ, что послѣ освоенія съ ними вопросъ о мелкихъ аналогіяхъ и случайныхъ, самобытно возникавшихъ совпаденіяхъ въ нѣкоторыхъ частностяхъ, представляется уже лишеннымъ значенія. Къ сожалѣнію, не всѣдѣ оказалось возможнымъ ввести въ описаніе жизни Будды и санги нѣкоторые, относящіеся къ данному вопросу параллельные экскурсы въ область христіанской церковной исторіи; нѣкоторые обзоры этого рода (напримѣръ: христіанской монашеской организаціи, христіанской аскетики сравнительно съ буддійскою, отношеній Церкви къ мірянамъ и женщинѣ) пришлось, по причинѣ ихъ объема, отнести въ отдѣлъ приложеній къ III-й части.

Первые два тома моей работы обнимаютъ собою обзоръ матеріаловъ, положенныхъ въ ея основу, а затѣмъ жизнь и легенду Будды и очеркъ организаціи, быта и духовной жизни созданной имъ общины. Если въ ходѣ изложенія я позволилъ себѣ слить описаніе жизни Будды съ описаніемъ санги, то сдѣлалъ это въ силу неразрывной связи творенія Будды, его общины, съ судьбою ея творца, и потому, что безъ разсмотрѣнія этого видимаго, конкретнаго созданія Будды изученіе и самой его жизни лишилось бы своего главнаго содержанія и интереса. Въ отличіе отъ преобладающаго у многихъ писателей о буддизмѣ пренебрежительнаго отношенія къ легендарной сторонѣ жизнеописаній Будды, я счелъ нужнымъ подвергнуть ее тщательному разсмотрѣнію, въ виду того, что для исторической судьбы буддизма и его трансформацій изъ атеистической нравственной доктрины въ религіозную систему легендарныя сказанія и представленія о Буддѣ имѣли ничуть не менѣе, а, вѣрнѣе, даже болѣе важное значеніе, нежели крайне скудныя историческія данныя о его личности и жизни. Насколько реальныя черты важны для опредѣленія буддизма, каковъ онъ *былъ* первоначально, настолько же легендарныя черты важны для уясненія его дальнѣйшей эволюціи, для того, чтобы понять какимъ, и почему такимъ, онъ *сталъ* впослѣдствіи. Особенное вниманіе старался я обратить на исторію возникновенія и развитія буддійской общины и ея внѣшней

и внутренней организаціи, такъ какъ въ литературѣ о буддизмѣ, даже и западной, эта сторона его до сихъ поръ оставалась сравнительно мало разработанною.

Что касается ученія Будды, то генезисъ, развитіе и анализъ его, такъ же, какъ и сравненіе его основныхъ началъ и тенденцій съ христіанскими, составитъ содержаніе третьей и послѣдней части моего труда, подготовляемой къ печати. Если не дожидаясь ея окончанія, я рѣшаюсь выпустить въ свѣтъ два первыхъ тома своей работы, то дѣлаю это отчасти во вниманіе къ своему возрасту и состоянію здоровья, отчасти же и потому, что издаваемое сейчасъ, по плану и содержанію, представляетъ, думается, достаточно законченное, самостоятельное цѣлое, причемъ однако я просилъ бы имѣть въ виду, что встрѣчающееся въ двухъ первыхъ частяхъ попутно съ жизнеописаніемъ Будды изложеніе нѣкоторыхъ сторонъ его ученія носитъ, въ соотвѣтствіи съ планомъ работы, характеръ изложенія, не исчерпывающаго темы, а лишь предварительнаго и эпизодическаго.

Мнѣ остается повиниться предъ моими читателями въ тѣхъ недостаткахъ и ошибкахъ, къ которымъ невольно могло приводить незнаніе мною палійскаго языка [1]). Какъ ни велико въ настоящее время количество буддійскихъ текстовъ, переведенныхъ на европейскіе языки, и какими бы мастерами дѣла ни были выполнены эти переводы, имъ все же не замѣнить, конечно, достоинства подлинниковъ. Извѣстны трудности точной передачи обозначенія цѣлаго ряда буддійскихъ понятій, нерѣдко совсѣмъ неподдающихся рессурсамъ европейской терминологіи; извѣстны и широкія расхожденія даже лучшихъ оріенталистовъ въ истолкованіи такихъ терминовъ. Въ полной мѣрѣ ясна, слѣдовательно, для меня отвѣтственность изслѣдователя, лишеннаго возможности провѣрить детали своей работы непосредственно по подлиннымъ текстамъ. Если тѣмъ не менѣе, послѣ долгихъ колебаній, я все же рѣшился издать свой трудъ, то лишь потому, что обиліе другихъ книгъ, возникшихъ при сходныхъ и даже худшихъ условіяхъ, размножило ошибочныя свѣдѣнія и ложныя представленія о буддизмѣ до такой степени, что противопоставить имъ обзоръ жизни и дѣятельности Будды на основаніи возможно болѣе

[1]) Опечатки и ошибки въ транскрипціи санскритскихъ и палійскихъ словъ прошу исправить по указателямъ, приложеннымъ къ книгѣ.

полнаго подбора и старательнаго использованія первоисточниковъ, хотя бы и не въ оригиналѣ, представлялось задачею не безполезною и своевременною, впредь до того момента, когда какъ это было бы желательно, за ту же тему взялся бы кто-либо изъ вполнѣ компетентныхъ въ области буддійской словесности нашихъ почтенныхъ ученыхъ оріенталистовъ.

—

Буддизмъ въ сравненіи съ христіанствомъ *).

I.

Значеніе сравнительнаго изученія религій вообще и въ примѣненіи къ христіанству.

ПРОГРЕССУ историко-критическаго пониманія религіи во второй половинѣ XIX вѣка, несомнѣнно, въ значительной степени содѣйствовало сравнительное изученіе религіи. Позднее развитіе этой области знанія объясняется сложностью необходимой, предшествующей ей, подготовки. Собираніе, детальное изученіе и критическая обработка огромнаго, разнообразнѣйшаго лингвистическаго, археологическаго и этнографическаго матеріала потребовали долгаго времени и напряженнаго труда прежде, чѣмъ начала слагаться та новая отрасль знанія, которая получила на Западѣ назва-

*) Предлагаемыя статьи составляютъ рядъ лекцій, читанныхъ сокращенно, въ Москвѣ, въ 1908—9 гг., сначала—на собраніяхъ „Кружка ищущихъ христіанскаго просвѣщенія", а затѣмъ—на публичныхъ чтеніяхъ для студентовъ высшихъ учебныхъ заведеній и слушательницъ женскихъ курсовъ въ залѣ Медвѣдниковской гимназіи. Благосклонный пріемъ, оказанный этимъ чтеніямъ, побуждаетъ сохранить въ существенныхъ чертахъ, и въ настоящихъ статьяхъ планъ и первоначальную форму изложенія; присоединяемыя же подстрочныя примѣчанія имѣютъ главнымъ образомъ цѣлью ознакомить лицъ, незанимавшихся спеціальнымъ изученіемъ буддизма, съ его не легко доступными источниками и библіографіей. Отнюдь не претендуя на исчерпывающую полноту, я полагаю, однако, что указанія на важнѣйшіе матеріалы и критическіе труды даны въ степени, достаточной для обозначенной цѣли.

ніе сравнительной науки о религіяхъ и которую, примѣняясь къ духу русскаго народнаго пониманія, позволю себѣ называть сравнительнымъ вѣроведѣніемъ.

Но если велики были труды, велика оказалась и ихъ награда. Только этимъ путемъ могли быть исправлены преобладавшія до тѣхъ поръ произвольныя и поверхностныя точки зрѣнія на религію: отвлеченно-деистическая и тенденціозно-раціоналистическая. Деизмъ, умозрительно, безъ справокъ съ дѣйствительностью и съ исторіей, строившій на поверхностныхъ нравственныхъ соображеніяхъ свою узкую, безжизненную схему будто бы «естественной» религіи и огульно относившій все, невмѣщавшееся въ его формулу, къ суевѣріямъ, искаженіямъ или разсчетамъ заинтересованныхъ лицъ,—деизмъ, уже и раньше обличенный Юмомъ съ философской стороны и Гердеромъ—съ исторической, пошелся окончательно почвы при соприкосновеніи съ точными данными сравнительнаго вѣроведѣнія. Предполагаемая первоначальная «естественная» религія оказалась совершенно неестественной гипотезой претубѣжденныхъ умовъ новѣйшихъ временъ, а бо́льшая часть того, что выдавалось за выдумку, искаженіе или злоупотребленіе, предстало въ видѣ естественныхъ, а иногда и единственныхъ исторически-возможныхъ отвѣтовъ на дѣйствительныя потребности соотвѣтствующей поры развитія человѣчества.

Съ другой стороны, тѣмъ же путемъ, безъ полемическаго задора, опровергаемый одними фактами историческаго опыта, палъ длинный рядъ тенденціозныхъ предубѣжденій раціонализма относительно религіи. Развитіе вѣрованій, ученія и устройства церкви, культа и религіозной нравственности оказались далеко не такими простыми и стройными, какими ихъ изображали въ систематическомъ построеніи философскихъ умовъ. Явленія эти пришлось изучать не по заранѣе предначертанной, отвлеченной и тенденціозной схемѣ, а реально, шагъ за шагомъ, наблюдательнымъ и сравнительнымъ историческимъ методомъ.

Отъ этихъ новыхъ научныхъ пріемовъ изслѣдованія общее пониманіе и оцѣнка религіи значительно выиграли. Съ непререкаемою убѣдительностью выяснилась прежде всего повсемѣстная и неуничтожимая *психологическая* потребность въ религіозномъ началѣ. И этимъ всемірно засвидѣтельствованнымъ фактомъ установилась *самобытность и первоначальность* тѣхъ духовныхъ запросовъ, которые составляютъ жизненный

нервъ всѣхъ религій; установилась, иными словами, *независимость* ихъ происхожденія отъ философіи и науки съ одной стороны и отъ чистой этики—съ другой. Обнаружилось, что религія не есть выводъ, не есть постулатъ научнаго знанія или нравственности, не есть и замѣна (суррогатъ) или подмѣна (фальсификатъ) ихъ, а что она—своеобразная, самобытная, цѣлостная, самодовлѣющая сторона человѣческаго духа. Очевидно стало, что она обнимаетъ собою, конечно, высшіе вопросы и знанія, и нравственности, но не исчерпываетъ ими оцѣнки своего содержанія, въ которомъ все это—лишь части болѣе емкаго цѣлаго. Цѣлое же, съ своей самобытной точки зрѣнія, изъясняетъ и обнимаетъ всѣ стороны человѣка, міра и жизни въ самомъ величавомъ изъ обобщеній, а именно: не въ механическомъ только сопоставленіи, а въ *органическомъ* объединеніи понятій, ощущеній и (что особенно важно!) активныхъ переживаній начала Божественнаго.

Такимъ образомъ совершенно невозможнымъ стало *научно* поддерживать любимыя мысли «просвѣщенія» XVIII вѣка и воинствующаго невѣрія XIX-го, будто религія есть личное созданіе отдѣльныхъ мудрецовъ, либо кастовое—жрецовъ, и что своимъ успѣхомъ она обязана съ одной стороны—невѣжеству, а съ другой — его эксплоатаціи политическимъ или инымъ разсчетомъ. Выяснилось, наоборотъ, воспитательно-образовательное, просвѣтительное и нравственно-облагораживающее значеніе всѣхъ тѣхъ религій, что могутъ быть названы всемірно-историческими. Сравненіе же ихъ съ другими, только мѣстными, узко-національными или мелко-партійными, сектантскими обличило пристрастность пріема, еще и теперь нерѣдкаго въ противурелигіозной полемикѣ: ставить достоинство *всѣхъ* религій въ идейномъ и нравственномъ отношеніяхъ приблизительно на одинъ и тотъ же уровень.

Выяснилась, наконецъ, способность религіознаго начала къ росту и видоизмѣненію повсюду, но въ предѣлахъ очень различныхъ, смотря по свойствамъ каждой религіи. И это сравненіе духовнаго богатства отдѣльныхъ религій и ихъ способности развиваться и соотвѣтствовать росту цивилизаціи привело къ новой, уже *общекультурной* переоцѣнкѣ значенія религій примѣнительно не къ одному прошлому, но и къ настоящему и будущему. Религія, разсматривавшаяся раньше вѣрующими какъ сплошное, всецѣло сверхъестественное явленіе въ еврействѣ и христіанствѣ, и какъ почти сплошное за-

блужденіе въ остальныхъ случаяхъ, а невѣрующими — какъ явленіе вообще отрицательнаго или лишь временно-терпимаго свойства, — религія, не утрачивая, въ смыслѣ Божественнаго Откровенія, своего исключительнаго значенія, получила отнынѣ новую оцѣнку и въ общемъ культурно-историческомъ процессѣ, какъ необходимая его часть и даже какъ его величайшая, умственно-просвѣтительная и нравственно-воспитательная сила.

И еще разъ, лицомъ къ лицу съ этимъ свидѣтельствомъ племенъ и вѣковъ, для ума дѣйствительно просвѣщеннаго и непредубѣжденнаго стало невозможнымъ, безъ риска быть исторически-отсталымъ въ сужденіи, говорить въ наши дни о религіи, какъ о чемъ-то призрачномъ, лишенномъ реальнаго содержанія, или какъ объ отжившемъ, либо обреченномъ на близкую смерть. «Сумерки боговъ», такъ давно уже возвѣщенные тусклымъ «просвѣщеніемъ» односторонняго раціонализма и приземистаго матеріализма, «сумерки боговъ» для душъ вдумчивыхъ, «горѣ имѣющихъ сердца», — не переходъ въ ночь отчаянія, въ непроглядную тьму невѣрія! Это только предразсвѣтныя полутѣни, это лишь сквозистые утренніе туманы умовъ и сердецъ, жаждущихъ свѣта, пробивающихся изъ цебрей сомнѣній на просторъ, къ яснои зарѣ незакатнаго солнца истины и правды!..

Результаты сравнительнаго изученія религій оказались *въ общемъ* выводѣ благопріятными для христіанства. Именно благодаря ближайшему ознакомленію съ другими вѣрованіями, особенно ярко выяснилась и цѣнность христіанства по существу, и величіе его исторической задачи, и его огромныя культурныя заслуги, настолько, что, по замѣчанію очень свободомыслящаго знатока сравнительнаго вѣровѣдѣнія, Гаппеля, высшей похвалой для не-христіанскихъ религій остается ихъ совпаденіе въ чемъ-либо съ христіанствомъ [1]). Если въ индусскихъ Ведахъ и Упанишадахъ, въ египетской «Книгѣ Мертвыхъ», въ ассиро-вавилонскихъ гимнахъ и мноахъ, въ парсійской Авестѣ и буддійской Трипитакѣ мы, среди человѣческаго и даже (вспомнивая бойкое слово Ницше) среди «слишкомъ ужъ человѣческаго», научились различать вѣяніе божественнаго, — то, рядомъ съ этимъ полусвѣтомъ, съ этою полутѣнью, потуденное сіяніе «Свѣта Тихаго», Евангелія Спасителя міра разливается еще ярче, еще шире, еще теплѣе и живописѣе.

[1]) Happel. Das Christenthum und die heutige vergleichende Religionswissenschaft. Leipzig, 1882. 23.

Но, рядомъ съ крупными научными пріобрѣтеніями, вытекающими изъ серьезнаго сравнительнаго разслѣдованія исторіи религій, должно отмѣтить и нѣкоторыя опасныя злоупотребленія методомъ этой отрасли знанія. Они нерѣдки среди противниковъ христіанства, преслѣдующихъ полемическія цѣли, въ боевой литературѣ невѣрія. Безцеремонно понадергавши рядъ безсвязныхъ историческихъ фактовъ и придавши имъ тенденціозное освѣщеніе, ими пользуются для поверхностныхъ сравненій, отождествленій или противопоставленій съ христіанствомъ, съ явнымъ намѣреніемъ дискредитировать его. Сравнительно съ этой памфлетной литературой, способной дѣйствовать *лишь на умы научно-неопытные и незрѣлые*, несравненно большую опасность представляютъ разсужденія того же рода, когда они облекаются въ форму спокойнаго, популярно-научнаго изложенія въ произведеніяхъ писателей, отрицательно относящихся ко всякой религіозности и потому неспособныхъ по существу правильно понять психологическую сторону обсуждаемаго предмета.

Наконецъ, несомнѣнно, даже у очень почтенныхъ ученыхъ представителей сравнительнаго вѣровѣдѣнія часто встрѣчается преувеличенная склонность къ уравнительнымъ взглядамъ на различныя формы проявленія религіознаго начала и, сообразно съ этимъ, неоцѣнка значенія элемента чистой вѣры и Откровенія при переоцѣнкѣ факторовъ антропологическихъ и историческихъ въ процессѣ развитія религіи. Новѣйшіе споры о «панвавилонизмѣ», о «языческихъ христахъ», о «Христѣ, какъ миѳѣ», показали, до какихъ жалкихъ крайностей можно дойти въ этомъ направленіи. Мнѣнія этого рода вызваны, впрочемъ, во многихъ случаяхъ не религіознымъ отрицаніемъ, а, наоборотъ, желаніемъ возвысить, идеализировать даже несовершенныя проявленія религіозной потребности. Не даромъ у Макса Мюллера, склоннаго къ упомянутой тенденціи, вырвалось искреннее восклицаніе: «не жаль отдать цѣлую жизнь за открытіе одного религіознаго ведическаго гимна!» [2]). Глубоко цѣня столь благоговѣйное отношеніе даже къ несовершеннымъ порывамъ души человѣческой къ Невѣдомому Богу, мы не должны, однако, простирать это настроеніе до уравненія какихъ бы то ни было духовныхъ сокровищъ съ «безцѣннымъ бисеромъ» Христомъ,

[2]) M. Müller. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. I, 200.

съ тою евангельскою жемчужиною, ради которой (но только ради ея, а не чего-либо иного!) стоитъ отказаться отъ всѣхъ драгоцѣнностей міра, лишь бы пріобрѣсти ее одну.

II.

Сближеніе буддизма съ христіанствомъ новѣйшею критикою и современное сочувствіе буддизму на Западѣ.—Буддофильская пропаганда.—Важность изученія буддизма въ наше время.

Очень важнымъ и поучительнымъ примѣромъ отчасти неумышленнаго заблужденія, а иногда и завѣдомо ложнаго вывода относительно христіанства на основаніи будто бы данныхъ сравнительнаго вѣровѣдѣнія можетъ служить очень распространенное приравниваніе буддизма къ христіанству или, наоборотъ, послѣдняго къ первому. «Кажущіяся сходства», говоритъ Бартелеми де Сентъ-Илеръ, «не преминули обмануть не только враговъ христіанской вѣры, но даже и самихъ вѣрующихъ» [1]). Примѣромъ такого недоразумѣнія въ давно минувшія времена является сказаніе о Варлаамѣ и Іоасафѣ, пользовавшееся въ своихъ легендарныхъ переработкахъ такимъ исключительнымъ успѣхомъ на Востокѣ и Западѣ, что его, по справедливости, должно признать самою распространенною и наиболѣе устойчивою по долговременному успѣху повѣстью въ цѣлой всемірной литературѣ [2]). Въ основѣ разсказа, долго, но ошибочно приписывавшагося Іоанну Дамаскину [3]), лежатъ, какъ теперь выяснено, преданія о жизни Будды, которыми авторъ сказанія воспользовался для прославленія отшельническаго, подвижническаго образа жизни и для привлекательнаго изложенія нравственныхъ и догматически-апологетическихъ по-

[1]) Barthelemy de St. Hilaire. Le Bouddha et sa religion. Paris. 1862, p. 181.

[2]) Исторія и библіографія „Повѣсти“ даны Liebrecht'омъ, Die Quellen des Barlaam und Josaphat въ Jahrbücher f. roman. u. engl. Litteratur. 1862. II, 314 ff; Braunholtz'омъ, Die erste nichtchristliche Parabel des Barl. u. Josaph., ihre Herkunft u. Verbreitung. Halle, 1884: Zottenberg'омъ, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph. Paris, 1886 и Kuhn'омъ, Barlaam u. Joasaph. Eine bibliographisch—litterargeschichtliche Studie. München, 1893. См. также Krumbacher. Gesch. d. byzantin. Litteratur. München, 1891, 466—469 и 886—891 второго изданія, и Macdonald. The story of B. a J. Buddhism and Christianity. Calcutta. 1895.

[3]) Zottenberg, 35, 77, Krumbacher (1 Aufl.), 173, 467. Migne P. G. XCVI, 859 sqq. включилъ „Повѣсть“ въ творенія I. Дамаскина.

ученій. Оправдательная вѣроятность для соединенія индусской фабулы съ христіанскимъ аскетическимъ жизневоззрѣніемъ почерпалась при этомъ изъ апокрифическихъ сказаній о раннемъ проникновеніи апостольскаго ученія въ «великую страну Индію» [4]): характерныя индусскія языческія черты въ переработкахъ «Повѣсти» отходили на задній планъ и блѣднѣли, а сходныя съ христіанскими подчеркивались и были использованы, въ идеализированной формѣ, настолько удачно въ назидательномъ смыслѣ, что длинный рядъ поколѣній на Востокѣ и Западѣ не переставалъ поучаться этимъ, изумительнымъ по духовной красотѣ сказаніемъ, которое, какъ бы въ благодарность за такую любовь, недавно обнаружило сокрытую въ немъ драгоцѣнность,—греческую редакцію древнѣйшей изъ дошедшихъ до насъ апологій христіанства противъ язычества, Аристидовой [5]).

Ничего общаго съ этой благонамѣренно-наивной, на исторической неосвѣдомленности основанной переработкой буддійскаго матеріала въ христіанскомъ смыслѣ не имѣютъ современныя, сознательныя сближенія двухъ религій. Совпаденія въ нѣкоторыхъ положеніяхъ ученій, преимущественно въ ихъ нравственной сторонѣ, произвели глубокое впечатлѣніе даже на нѣкоторыхъ серьезныхъ знатоковъ восточной литературы. Одни, какъ М. Мюллеръ [6]) и Рисъ-Дэвидсъ [7]), стали приписывать

[4]) „Дѣянія ап. Ѳомы“ у Lepsius. Apokryphische Apostelgeschichten. Braunschweig. 1883. 345 ff. О возможности вліянія буддійскихъ сказаній на „Дѣянія ап. Ѳомы“, возникшія, по Лепсіусу, въ гностическихъ кругахъ восточной Сиріи, см. Van den Bergh van Eysinga. Indische Einflüsse auf evangel. Erzählungen. Göttingen. 1904. 89. Ср. Medlycott. India and the Apostle Thomas, with a critical Analysis of the Acta Thomae. London. 1905. Guidi. St. Thomas et l'Inde. Louvain, 1906. По исторіи христіанъ „ѳомистовъ“ въ Индіи—Mackenzie. Christianity in Travencore. Trivandrum, 1904 и Germann. Die Kirche der Thomaschristen. Gütersloh, 1877; для уясненія возможности связи „Дѣяній ап. Ѳомы“ съ сирійскими источниками см. Rae. History of the Syrian Church in India. London, 1892. Hough. History of Christianity in India. 1859. Kaye. Christiany in India 1859.

[5]) Въ главахъ 26—27 „Повѣсти“ она вложена въ уста языческаго отшельника Нахора. Тождество этой рѣчи съ Аристидовой раскрыто Робинзономъ послѣ находки Р. Гаррисомъ (въ 1889 г.) сирійскаго текста „Апологіи“ (1-е изд. Cambridge 1891); см. новую обработку этого вопроса во-2-мъ изданіи Гарриса и Робинзона 1893, 100—112 и соотвѣтствующія мѣста въ трудахъ Seeberg'a, Hennecke и др.

[6]) M. Müller. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. 203, 226—7. Essays. II. 291.

[7]) Rhys Davids. Buddhism. London, 1890, 9.

буддизму на дальнемъ Востокѣ роль будто бы параллельную христіанству [8]); другіе, какъ Кёппенъ [9]),—сводятъ различіе между двумя ученіями только на своеобразное пониманіе любви: а третьи, какъ, напримѣръ, философъ Гартманнъ [10]), готовы даже отдавать предпочтеніе «человѣкобогу-Буддѣ» передъ богочеловѣкомъ-Христомъ» [11]).

Въ наиболѣе рѣшительной и систематической формѣ попытка сближенія была сдѣлана лейпцигскимъ профессоромъ Руд. Зейделемъ, сначала—въ книгѣ „Евангеліе Іисуса въ его отношеніяхъ къ легендѣ о Буддѣ и къ его ученію», а затѣмъ, добавочно, въ брошюрѣ «Легенда о Буддѣ и жизнь Іисуса по евангеліямъ; переизслѣдованіе ихъ взаимоотношеній» [12]). Авторъ, длиннымъ рядомъ очень слабо обоснованныхъ сопоставленій, преимущественно мелкихъ, біографическихъ подробностей, и пренебрегая, наоборотъ, очень крупными различіями, старается убѣдить въ, будто бы «поразительномъ тожествѣ» многихъ сторонъ въ повѣствованіяхъ о Буддѣ и о Христѣ и приходитъ къ слѣдующему поразительному выводу: какая-то, на первоначальныхъ документахъ основанная переработка біографіи Будды, въ періодъ проникновенія буддизма въ Переднюю Азію [13]), попала въ руки какого-нибудь христіанскаго

[8]) M. Müller. Einleitung. 128, Essay. II, 222, 232. Mythologie comparée, 467.

[9]) Köppen. Die Religion des Buddha. Berlin. 1857. I, 449.

[10]) Hartmann. Das religiose Bewusstsein. 3. 481, 482. [11]) Idem 355.

[12]) R. Seydel. Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha—Sage und Buddha—Lehre, mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise Leipzig, 1882.—Die Buddha—Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien. Erneute Prüfung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Leipzig. 1884.

[13]) Очеркъ сношеній между Индіей и побережьями Средиземнаго моря данъ Зейделемъ въ его первой книгѣ, 305 ff., какъ доказательство возможности его предположенія; но авторъ не приводитъ ни единаго факта, который устанавливалъ бы общеніе христіанъ съ буддистами или знакомство ихъ съ какими либо произведеніями буддійской словесности. Цѣнныя добавленія о сношеніяхъ тѣхъ же мѣстностей съ Индіей даетъ Van den Bergh van Eysinga. Indische Einflüsse... 79—90. Болѣе осторожный, чѣмъ Зейдель, авторъ приходитъ къ заключенію, что приводимые факты повышаютъ до нѣкоторой степени вѣроятность предположенія о возможности вліянія буддизма на бактрійскія и сирійскія мѣстности. 90. Ср. вышеуказанный трудъ Rae о сирійской церкви въ Индіи, статью Вебера, Die Verbindungen Indiens mit den Ländern im Westen въ его Indische Skizzen. Berlin, 1857 и Metzger. Materiaux pour servir à l'histoire des origines orientales du christianisme. Paris, 1906.

поэта и стала, въ его передѣлкѣ на христіанскій ладъ, однимъ изъ прототиповъ евангелій, о которыхъ, какъ о многочисленныхъ жизнеописаніяхъ Христа, упоминаетъ евангелистъ Лука [14]). По этой смѣлой гипотезѣ, «евангелисты (будто бы) знали и использовали не непосредственно самую легенду о Буддѣ, а христіанское поэтическое евангеліе, въ которомъ многія буддійскія темы получили буддійское же обрамленіе» [15]). Этотъ буддійскій источникъ, поясняетъ далѣе Зейдель, «обходитъ все специфически - индусское, все чувственное и пустое, все освящаетъ, углубляетъ и одухотворяетъ въ христіанскомъ смыслѣ» [16]). И вотъ, этотъ-то первоисточникъ, до лейпцигскаго профессора (кстати сказать—дилетанта въ области библейской критики), никѣмъ даже и не подозрѣвавшійся, былъ будто бы переработанъ св. Матоеемъ и Лукою, каждымъ по своему, до того пункта, гдѣ обрываются древніе матеріалы біографіи Будды [17]). Авторъ 4-го евангелія нашелъ здѣсь будто бы «формы, достойныя возвышеннаго содержанія своего идеализма», тогда какъ «св. Маркъ обличаетъ знакомство съ буддійскимъ первоисточникомъ лишь краткими намеками, да поблекшими остатками воспоминаній». Исчезновеніе же самого первоисточника объясняется его непригодностью послѣ состоявшейся переработки [18]).

Книга Зейделя надѣлала много шуму, особенно въ такъ называемыхъ широкихъ кругахъ читающей публики, гдѣ эффектные парадоксы автора доставили ему большой успѣхъ среди вольнодумцевъ и возбудили немалую тревогу между вѣрующими: вашингтонскій профессоръ апологетики Айкенъ увѣряетъ, будто гипотеза о вліяніи буддійскихъ суттъ на евангелія поколебала вѣру многихъ въ Америкѣ [19]); успѣхъ въ этой странѣ книги Эдмундса [20]) на тему, сходную съ Зейделевой, даетъ этому свидѣтельству нѣкоторое подтвержденіе, также.

[14]) Seydel. Die Buddhalegende. 75, 76 и 25.

[15]) Тамъ же. 25. [16]) Тамъ же 24.

[17]) Seydel. Das Evangelium. 304—305. [18]) Тамъ же.

[19]) Aiken. The Dhamma of Gotama; the Buddha and the Gospel of Jesus the Christ. A Critical Enquiry into the alleged Relations of Buddhism and Primitive Christianity. Boston. 1900, p. VII.

[20]) Edmunds. Buddhist and Christian Gospels now first compared from the Originals. 4-е изданіе (Philadelphia 1908—1909. 2 vls) вышло въ сотрудничествѣ съ японскимъ профессоромъ Анесаки. Есть нѣмец. и франц. переводы.

какъ и бесѣды Гопкинса съ протестантскимъ духовенствомъ о грозящей будто бы христіанству съ этой стороны опасности [21]). Какъ бы то ни было, поднятый вопросъ вызвалъ цѣлую литературу; у Зейделя нашлись послѣдователи и подражатели [22]), очень различные какъ по серьезности и компетентности, такъ и по степени сочувствія его гипотезѣ. Надъ нею призадумались было такіе знатоки Индіи (но, спѣшимъ добавить! — не христіанства), какъ Максъ Мюллеръ, Эдмундъ Гарди и Кернъ; съ другой стороны Отто Пфлейдереръ, уже въ своемъ трудѣ «Религія и религіи» признавшій буддизмъ за одинъ изъ источниковъ христіанства въ обще-психологическомъ и культурно-историческомъ смыслѣ. въ другой своей работѣ «О первохристіанствѣ» нашелъ буддійскія параллели къ повѣствованіямъ ев. Луки о дѣтствѣ Христа «настолько поразительными, что ихъ нельзя (будто бы) считать за простую случайность и слѣдуетъ объяснять какою-нибудь исторической связью». Шмидель пошелъ дальше и объявилъ зависимость текстовъ Луки и Іоанна отъ буддизма «за фактъ возможный», а зависимость повѣствованій позднѣйшихъ апокрифическихъ евангелій о дѣтствѣ Христа и о Пресвятой Дѣвѣ Маріи отъ того же источника за «фактъ неоспоримый!» [23]). Сильвэнъ Леви, на публичныхъ чтеніяхъ въ парижскомъ Музеѣ Гюимэ, защищая мысль о проникновеніи буддійской пропаганды въ Египетъ и Палестину во времена появленія Спасителя, позволилъ себѣ легкомысленное восклицаніе: «весь міръ, какъ будто слился въ общемъ порывѣ осуществить подвигъ спасенія по благословенію буддизма!» [24]). Философы Летурно [25]) и Реторэ находили, что христіанство «многое позаимствовало изъ буддизма, болѣе. нежели изъ какой-либо иной религіи» [26]), а Планге,

[21]) Hopkins. Christ in India; перепечатана въ India Old and New (Yale Bicentennial Publications).

[22]) Обзоръ ихъ—у Pavolino. Buddismo. Milano. 1898 и у Van den Bergh van Eysinga.

[23]) Schmiedel. Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen. 1906, 31.

[24]) Sylvain Lévi. La formation religieuse de l'Inde (Conférences au Musee Guimet, 1907).

[25]) Letourneau. L'évolution religieuse dans les diverses râces humaines. Paris, 1892, 444, ср. 465.

[26]) Réthoré. Science des religions. Paris, 1894, 162, 163, 169. Для автора анонимной книги Bible-Folklore, ch. 12, p. 129, нѣтъ даже „никакой возможности отстаивать независимость христіанства отъ буддизма"!

возобновляя легковѣсные пріемы забытыхъ книжекъ Жаколльо (Les Fils de Dieu) по сближенію Христа съ Кришной. превращаетъ и самого Спасителя въ индуса! [27]).

Совсѣмъ иначе отнеслось къ гипотезѣ Зейделя большинство знатоковъ затронутаго вопроса: многіе богословы (Пюпьеръ, Цеклеръ, Бендеръ, Гольцманъ и др.) и оріенталисты (Кюненъ [28]), Ольденбергъ, Рис-Дэвидсъ [29]), Лавалле Пуссенъ [30]),

[27]) Plange. Christus — ein Inder. Stuttgart, 1907. Миссіонеръ Дильгеръ (Krischna oder Christus, Basel, 1904), наоборотъ, выступаетъ съ противоположнымъ утвержденіемъ, будто легенда о Кришнѣ заимствована индусами у христіанъ. Ту же мысль считаетъ вѣроятною Келлогъ. Буддизмъ и христіанство, 2 изд., Кіевъ, 1894. 122 – 3, и даже Эдмундсъ, Buddhist and Christian Gospels, 4 edit. Philadelphia, 1908. I, 147. Ср. Nève. Les elements étrangers du mythe et du culte indien de Krichna. Paris, 1876. Веберъ, особенно настаивавшій на признаніи христіанскаго вліянія Бгагавадгиту, сознавалъ, однако, что фактическаго доказательства этому пока не имѣется. Weber. Sanscrit Litterature, 238. Противъ заимствованій Гиты изъ христіанства высказались М. Мюллеръ, Natural Religion, 1888, 97, 99, 100, Muir, Metrical Translations from Sanskrit Writers, p. XII, Monier Williams, Indian Wisdom, 153—4 и другіе.

[28]) „Сходства эти совѣмъ не въ состояніи дать твердой основы... Утверждаемое Зейделемъ буддійское вліяніе на евангеліе кажется, для меня по крайней мѣрѣ, въ высшей степени сомнительнымъ". Kuenen. National Religions and Universal Religions. 1883, 362, 363.

[29]) „Безъ старательнаго изслѣдованія можно лишь въ очень малой степени полагаться на сходство, хотя бы и кажущееся на первый взглядъ близкимъ, между текстами палійскихъ питакъ и новозавѣтными. Правда, многія мѣста въ этихъ писаніяхъ могутъ показаться сходными по тенденціи. Но когда, на основаніи такихъ сходствъ, нѣкоторые писатели дѣлаютъ поспѣшное заключеніе о существованіи здѣсь какой-либо исторической связи между повѣствованіями и о томъ. что заимствованія должно признать сдѣланными Новымъ Завѣтомъ, какъ памятникомъ позднѣйшимъ, я осмѣливаюсь думать, что эти писатели ошибаются. Мнѣ кажется, что здѣсь нѣтъ даже и малѣйшей доказанной наличности какой бы то ни было исторической связи между двумя документами: тамъ же, гдѣ сходство оказывается реальнымъ, оно происходитъ не изъ заимствованія какою-либо изъ сторонъ, а только изъ сходныхъ условій, среди которыхъ развивались оба движенія... Отсутствіе какой бы то ни было исторической связи между Нов. Завѣтомъ и палійскими Питаками всегда представлялось мнѣ настолько яснымъ, что о ней безполезно и говорить"... Buddhist Suttas transl. by Rhys Davids. Introduction to Tevigga—Sutta. Sacred Books of the East. XI, 165, Oxford, 1900.

[30]) „Разумѣется, я считаю неосторожнымъ отрицать возможность извѣстности буддійской легенды на Западѣ до нашей эры: но я смотрю какъ на ребяческую затѣю на попытку установленія даже самаго скром-

Ревиль и др.) осудили лейпцигскаго профессора за легкомысленное отношеніе къ столь отвѣтственному положенію, уличили его въ недостаточномъ знаніи источниковъ, въ противорѣчіяхъ и крайнихъ преувеличеніяхъ и, въ лучшемъ случаѣ, сожалѣли о томъ, что столько остроумія и учености потрачено на задачу, заранѣе осужденную на провалъ. Справедливость этого приговора ясна для каждаго освѣдомленнаго лица, не одержимаго превзятымъ предубѣжденіемъ или страстью къ развѣнчанію идеаловъ христіанскаго преданія. Тому, кто имѣетъ возможность самостоятельно разобраться въ объемистой массѣ относящихся сюда священныхъ книгъ Востока, тому не трудно убѣдиться, что почти всѣ предполагаемыя тожества въ жизнеописаніяхъ Будды и въ евангеліяхъ — вовсе не тожества, а по большей мѣрѣ, да и то лишь въ сравнительно рѣдкихъ случаяхъ, — не болѣе, какъ аналогіи, притомъ почти всегда лишь отдаленныя, и что самыя сходства въ отдѣльныхъ чертахъ таковы, что они должны быть объясняемы не заимствованіемъ, а самостоятельнымъ, естественнымъ для обѣихъ сторонъ возникновеніемъ, при сохраненіи, къ тому же, каждою своихъ самобытныхъ особенностей [31]).

Во всякомъ случаѣ, обстоятельствомъ первостепенной важности остается фактъ молчанія христіанскихъ писателей о буддизмѣ, за исключеніемъ Климента александрійскаго, Іеронима, да, въ крайнемъ случаѣ, двухъ, очень неопредѣленныхъ текстовъ изъ такъ называемыхъ Климентовыхъ «Recognitiones». Климентъ александрійскій могъ кое-что слышать о буддистахъ отъ бывавшихъ въ Индіи (гдѣ уже Пантенъ будто бы видалъ евангеліе отъ Матоея) или почерпнуть смутныя свѣдѣнія о нихъ у Мегасоена, либо Александра Полигистора, имъ упоминаемыхъ: но отъ него самого мы слышимъ только, что тѣ изъ индусовъ, которые слѣдуютъ предписаніямъ Будды, чтутъ его за святость, какъ бога, да то, что ихъ лѣсные отшельники, «саманы», ведутъ аскетическій образъ жизни [32]). Заключать

наго предположенія относительно заимствованій, которыя, не будучи a-priorno невозможными, никогда однако же не могутъ стать вѣроятными и еще менѣе—достовѣрными". De la Vallee Poussin. Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique. Paris, 1909, 5.

[31]) Кромъ вышеприведенныхъ отзывовъ Кюэнена и Рисъ-Давидса см. сходный у М. Мюллера. Natural Religion. 1888, 99, 100 и Windisch Buddhas Geburt. Leipzig, 1908, 212 ff.

[32]) Stromat. I, 15.

отсюда о присутствіи буддійскихъ писаній въ александрійской библіотекѣ [33]) или о вліяніи ихъ, да притомъ еще въ болѣе раннюю пору, на первохристіанство нѣтъ никакихъ основаній. Точно также нельзя вывести ничего подобнаго изъ неопредѣленнаго указанія Іеронима на вѣру нѣкоторыхъ индусовъ въ рожденіе Будды отъ дѣвы. Еще меньшее значеніе можетъ имѣть предполагаемая «ранняя христіанская похвала буддизму», то есть, встрѣчающееся въ псевдо-Климентовыхъ «Recognitiones» описаніе «обитающихъ въ концахъ земли сересовъ» и «индійскихъ бактрійцевъ», не знающихъ будто бы безнравственности и преступленій, воздержныхъ, богобоязливыхъ и не имѣющихъ ни идоловъ, ни храмовъ [34]). Неосновательна также и попытка сближенія эссеевъ съ буддистами, которую не рѣшается поддерживать даже такой усердный сторонникъ всевозможныхъ сближеній, какъ Эдмундсъ [35]). Крайне шаткими, наконецъ, надо признать и догадки о воздѣйствіи буддійскихъ ученій на гностиковъ [36]). Старательное и непредубѣжденное разсмотрѣніе всѣхъ усилій доказать, что Новый Завѣтъ обязанъ чѣмъ-то буддизму, должно, по мнѣнію даже такого непристрастнаго къ христіанству знатока буддизма, какъ Рисъ Дэвидсъ, привести къ заключенію, что всѣ попытки этого рода «противны правиламъ здравой исторической критики».

[33]) Какъ этого „очень бы хотѣлось" Эдмундсу, Buddhist and Christian Gospels. I, 145.

[34]) Clemen. Recognitiones. VIII, 48 и IX, 19. Цельзъ называетъ „сересовъ" атеистами. Origen. Cont. Cels. VII, 62.

[35]) „Если и былъ въ эссействѣ буддійскій элементъ, его несомнѣнно преодолѣвали другія вліянія... Связь между эссействомъ и буддизмомъ не доказана; она только возможна". Edmunds, 135–136.

[36]) Намеки встрѣчаются уже у Баура и Ренана; подробнѣе—у Garbe. Philosophy of Ancient India. Chicago, 1897, 48 и въ статьѣ Кеннеди о Базилидѣ и буддизмѣ въ Journal of the R. Asiatic Society, 1902. Основаніемъ предположеній служитъ главнымъ образомъ текстъ Ипполита Philosophum. VII, 14 о Базилидѣ, сравниваемый съ первою суттою первой части рѣчей Будды такъ называемаго „Пространнаго Сборника": Die Reden Gotamo Buddho's aus der längeren Sammlung Dighanikayo des Pali—Kanons übersetzt von Neumann. I B. München. 1907, 25—28. Другое указаніе на буддійское вліяніе усматривали въ замѣчаніи Philosophum. VIII, 3 о томъ, что докеты учили, будто Христосъ пришелъ для того, чтобы уничтожить странствованіе душъ (перевоплощеніе). По этому послѣднему вопросу см. Милославскій. Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства. Казань, 1873.

Къ сожалѣнію, разбираться въ подобныхъ детальныхъ историческихъ вопросахъ по первоисточникамъ—задача вообще не легкая, а для большинства прямо непосильная. Вотъ почему фальшивые выводы въ такихъ случаяхъ и представляютъ немалую опасность, въ особенности, когда они прикрываются именами извѣстныхъ ученыхъ или литературныхъ и иныхъ знаменитостей. Въ этомъ смыслѣ несомнѣнно вводитъ въ заблужденіе многихъ излюбленный пріемъ разныхъ западныхъ публицистовъ, а у насъ Л. Н. Толстого, сближать историческое и нравственное значеніе Христа съ личностью и ученіемъ Будды либо Конфуція, словно между этими почтенными мудрецами и Учителемъ изъ Назарета нѣтъ никакой существенной разницы.

Не довольствуясь такимъ косвеннымъ развѣнчаніемъ христіанства, другіе сторонники буддизма выступили съ открытою проповѣдью его, какъ замѣны самого христіанства, для современной цивилизаціи. Предрасположеніе къ буддизму на Западѣ создалось въ значительной степени благодаря философскому ученію Шопенгауэра и Гартманна, ученію, отъ котораго, несомнѣнно, вѣетъ холодомъ буддійскаго пессимизма. На этой почвѣ, въ сочетаніи съ подлинной индусской метафизикой, стали за послѣднее время появляться опыты построенія уже цѣлой религіозно-нравственной системы, предназначаемой для замѣны собою христіанства. Таковы, напримѣръ, произведенія Теодора Шульце [37]) «Веданта и Буддизмъ, какъ ферменты для будущаго возрожденія религіознаго сознанія въ предѣлахъ европейской культуры (Лейпцигъ)» и «Религія Будущаго», выдержавшая уже три изданія. Исходя изъ положенія, будто «основы христіанства отжили свой вѣкъ, а христіанскія церкви держатся только помощью полицейскаго государства, сочувствіемъ женщинъ, да силою Дарвинова закона наслѣдственности» [38]), авторъ заблаговременно «озаботился заготовить новыя обоснованія для болѣе полнаго и свободнаго религіознаго сознанія, приспособленнаго къ потребностямъ высокой современной культуры». Такія основы, по его мнѣнію, даетъ индусская философія въ ея этической переработкѣ буддизмомъ [39]); ей-то и предстоитъ обновить ветшающее европейское міровоззрѣніе послѣ окончательнаго

[37]) О немъ см. Plungst. Ein deutscher Buddhist. 2 Aufl. Stuttgart, 1901.

[38]) Schultze. Vedanta und Buddhismus, 5

[39]) Тамъ-же, Vorwort, V.

упраздненія въ немъ христіанскаго начала [40]). Къ числу извѣстныхъ писателей и ученыхъ, увлекающихся въ томъ же смыслѣ буддизмомъ, принадлежатъ: одинъ изъ заслуженнѣйшихъ знатоковъ и переводчиковъ буддійскихъ священныхъ писаній К. Э. Неймашъ и американецъ Павелъ Карусъ, увѣряющій, будто «евангеліе Будды есть то небесное благовѣстіе, которое сама истина возвѣщаетъ людямъ въ сердцахъ ихъ» [41]).

Много содѣйствовало возрожденію сочувствія къ буддизму въ Индіи и успѣху его въ Европѣ Теософическое Общество, Основанное въ 1875 г. полковникомъ Олькоттомъ и пресловутою г-жею Блаватскою и влачившее жалкое существованіе, пока оно ограничивало сферу своей дѣятельности Соединенными Штатами Америки [42]). Общество быстро окрѣпло, какъ только перенесло ее въ Индію (1879 г.) и вступило въ тѣсную связь съ индуизмомъ и буддизмомъ. Въ 1884 г. оно имѣло 99 отдѣленій, въ 1890 г. уже 241 [43]), а къ концу 1905 г. 579 (причемъ приростъ двухъ послѣднихъ лѣтъ выразился открытіемъ 116 отдѣловъ) [44]), разсѣянныхъ по 41 странамъ и объединяемыхъ центральною организаціею, пребывающею въ Адіарѣ, предмѣстьѣ Мадраса [45]). Объявивши своею цѣлью достиженіе истины и установленіе всемірнаго братства людей, при «полной свободѣ мнѣній и вѣротерпимости», но «съ противодѣйствіемъ всякому догматизму, ханжеству, суевѣрію и довѣрчивости», эта «Религія Мудрости», какъ она себя величаетъ, претендуетъ сочетать положительную науку Запада съ тайными знаніями древняго и новаго Востока, причемъ нрав-

[40]) Тамъ-же, 109.

[41]) P. Carus. Die Religionslehre der Buddhisten. Leipzig, Buddhistischer Missions-Verlag (s. an.), 2.

[42]) Объ этомъ откровенно повѣствуетъ президентъ Общества Олькоттъ въ своей подробной Исторіи его: Olcott. Old Diary Leaves The true History of the Theosophical Society. 3 vls. New-York and London. 1895—1904. т. I, pass., и „Наглядная таблица роста Общества". 482.

[43]) Тамъ-же, и Old. What is Theosophy. A Handbook for Inquirers into the Wisdom—Religion. 2 ed. London, 1892, 13—14.

[44]) По отчету президента на 3-мъ (Парижскомъ) конгрессѣ 1906 г. Transactions of the 3-d Annual Congress of the Federation of European Sections of the Theos. Soc. held at Paris 1906. London, 1907, 29. Сверхъ указаннаго числа отдѣловъ, 186 отдѣловъ, основанныхъ въ разное время, распались, а 85 отошли въ расколъ, вызванный Inddeомъ (тамъ же). На 1-мъ Амстердамскомъ конгрессѣ участвовало до 500 членовъ. Transactions of the First Annual Congress. Amsterdam, 1896, 3—12.

[45]) 3-d Congress, 30.

ственное ученіе свое заимствуетъ преимущественно изъ буддизма, а философскіе элементы частію оттуда же и еще болѣе изъ другихъ индусскихъ системъ. Признавая превосходство теософіи надъ индуизмомъ и буддизмомъ [46]), Общество тѣмъ не менѣе вступило въ тѣсную связь съ представителями послѣдняго на Цейлонѣ: Олькоттъ добился расширенія правъ для буддійскаго культа и духовенства [47]), увѣщавалъ буддистовъ энергично стоять за свои священныя преданія, исправлять ихъ искаженія и организовать обученіе молодежи въ храмахъ для предупрежденія опасности для Цейлона «стать въ будущемъ невѣрующимъ или же христіанскимъ» [48]). Учрежденъ былъ фондъ для содѣйствія нуждамъ буддизма: возстановлено публичное, торжественное празднованіе дня рожденія Готамы; начались публичныя чтенія теософовъ въ пользу буддизма и полемическія выступленія ихъ сочленовъ изъ среды туземнаго духовенства противъ христіанства [49]). Въ 1881 г., послѣ долгихъ и упорныхъ преній съ неподатливыми на новшества цейлонскими начетчиками, былъ изданъ составленный Олькоттомъ «Буддійскій Катехизисъ», приспособленный для сингалезскихъ школъ и введенный въ нихъ, по одобреніи его верховнымъ жрецомъ Сумангалою и другими учеными монахами, благодаря чему это, далеко не-правовѣрное изложеніе буддійскаго ученія, получило широкое распространеніе на Цейлонѣ, въ Индіи, Бирманіи, Японіи, Австраліи, Америкѣ и Европѣ [50]).

Обновляя будто бы духовную жизнь Индіи новыми общечеловѣческими вѣяніями [51]), теософы позаботились и о прак-

[46]) Jinarajadasa. The Bhagavad—Gita въ Transactions of the First Ann. Congress, 114: „въ теософіи мы находимъ несравненно болѣе благородный идеалъ, чѣмъ въ индуизмѣ или буддизмѣ".

[47]) Old Diary Leaves. III, 112 sqq. 134 sqq.

[48]) Тамъ-же, III, 136—138, 355—356: «лучше ужъ прямо переходите въ христіанство, чѣмъ пить водку и ѣсть рыбу, вопреки заповѣди Будды!» воскликнулъ въ одномъ изъ своихъ обращеній къ туземцамъ Олькоттъ.

[49]) Тамъ-же, III, 359 и Clarke. Theosophy; its Teaching, Marvels and true Character. London, 1892, 83—86.

[50]) Olcott. Old Diary Leaves. II, 298—303, III, 351, 259 Объ исторіи этого катехизиса см. рецензію его въ запискахъ Восточнаго Отдѣленія Имп. Русс. Археологич. Общества. Т. I. 1887, 331 и слѣд.

[51]) Transactions of the 1 Congress. Annie Besant. Presidential Address 57 и рефератъ Tarapore, Theosophical Work in India въ Transactions of the 3d Congress, 357 sqq.

тическомъ подъемѣ международнаго престижа буддизма. И поддержку панбуддійскому катехизису введенъ былъ панбуддійскій флагъ, «призванный (будто-бы) стать для буддійскаго міра тѣмъ же, чѣмъ былъ крестъ для христіанскаго и полумѣсяцъ для Ислама» [52]). Таковы были первые шаги къ выполненію «отчаянно-трудной, но все-же небезнадежной задачи объединенія сѣвернаго и южнаго буддизма», проектъ осуществленія которой Олькоттъ представилъ на обсужденіе японскаго собора буддійскаго духовенства [53]).

Буддофильская пропаганда теософовъ не замедлила перепестись и въ Европу. Въ нѣмецкомъ, англійскомъ и французскомъ переводахъ Олькоттовъ «Катехизисъ» явился первымъ опытомъ распространенія обновленнаго буддизма въ популярной формѣ въ европейскомъ обществѣ. Опытъ удался сверхъ ожиданій: въ переводахъ на 20 языковъ (считая и восточные) [54]) изданія слѣдовали за изданіями и вызвали подражаніе, составленное бикшу (монахомъ) Субгадрой [55]), также не разъ повторенное; въ 1904 г. вышелъ и третій катехизисъ, Бруно Фрейданка [56]). Годомъ раньше сформировалось «Буддійское Общество въ Германіи», поставившее себѣ цѣлью «ознакомленіе съ буддизмомъ и распространеніе его въ нѣмецкихъ странахъ». Къ нему примыкаютъ «Лейпцигскій Буддійскій Миссіонерскій Кружокъ» съ книгоиздательствомъ и книжнымъ складомъ. Общество принимаетъ въ члены всѣхъ сочувствующихъ буддизму, не стѣсняясь ихъ принадлежностью къ той или иной «старой» вѣрѣ. Зато проповѣдь «новой», то есть обновленнаго буддизма, ведется очень энергично и самоувѣренно. Мотивы привлеченія къ ней раскрыты въ перечисленныхъ нами катехизисахъ. Тѣмъ, кто не способенъ видѣть цѣли жизни

[52]) Olcott. Old Diary Leaves. III. 350. 351. [53]) Old. Theosophy. 22.

[54]) Olcott. II, 302—3. Русскій переводъ Буткевича: Харьковъ, 1888.

[55]) Subhadra Bhikschu. Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotamo. Nach den heiligen Schriften der südlichen Buddhisten *zum Gebrauche für Europäer* zusammengestellt... 1-е изданіе Leipzig, 1888, 3-е Braunschweig, 1892. Олькоттъ, II, 303, называетъ это произведеніе плагіатомъ своего, но въ дѣйствительности различіе между ними большое. Упомянемъ еще о „Буддійскомъ Катехизисѣ; переводъ съ монгольскаго", изданномъ въ 1902 въ С.-Петербургѣ и не преслѣдующемъ никакихъ агитаторскихъ цѣлей.

[56]) Bruno Freydank. Kleiner buddhistischer Katechismus. Ein Hülfsbuchlein zum ersten Studium des Buddhismus. Leipzig, 1904.

только въ матерьяльномъ прогрессѣ, и кого не удовлетворяютъ съ одной стороны омертвѣвшая догматика религій, а съ другой—отрицательные выводы современнаго знанія, — тѣмъ предлагается здѣсь, будто бы очищенное отъ суевѣрій и дѣтскихъ грезъ прошлаго, ученіе, свободное отъ догматовъ и формальностей, согласное съ законами природы, съ наукою вообще, съ Дарвиновой теоріей развитія въ частности, одинаково удовлетворяющее запросамъ ума и влеченіямъ сердца [57]). Не забыто и предполагаемое, будто-бы, «поразительное сходство важнѣйшихъ сторонъ жизни Будды и Христа [58]): превосходя развязностью предположеній самого Зейделя, цейлонскій ученый монахъ Субгадра въ своемъ «Катехизисѣ», ссылаясь на то, что за вѣкъ до Р. Хр. буддисты встрѣчались въ бактрійской Александріи, находитъ «очень вѣроятнымъ, что Іисусъ, въ возрастѣ отъ 12 до 30 лѣтъ (періодъ, о которомъ евангелія хранятъ молчаніе), былъ ученикомъ буддійскихъ иноковъ и отъ нихъ воспринялъ духовную мудрость, возвѣщенную Имъ впослѣдствіи Своему народу» [59]),—небылица, которую Нотовичъ [60]) не постыдился подкрѣпить подложнымъ документомъ, за что его постигла жестокая, но вполнѣ заслуженная казнь со стороны ученой критики. «Для западныхъ потомковъ арійцевъ», заключаетъ Субгадра, «настало время снова услыхать и познать неподдѣльное ученіе Будды; оно станетъ для Европы религіей будущаго, которая никогда не прейдетъ, пока будетъ стоять міръ, ибо духъ ея есть сама вѣчная истина, воплотившаяся въ лицѣ просвѣтителя міра, Готамы» [61]).

Ободренные сочувствіемъ европейцевъ, доходившимъ даже до единичныхъ случаевъ открытаго перехода въ буддизмъ [62]), нѣкоторые изъ сыновъ Дальняго Востока стали допускать возможность успѣха буддійской пропаганды въ Америкѣ и Европѣ.

[57]) Subhadra-bhikschu, Vorwort, III—IV и Олькоттъ. Будд. Катехизисъ, вопр. 70, 71, 75, стр. 23 и 25.

[58]) Subhadra. Anmerk. zur Frage 27, S. 11.

[59]) Тамъ-же. Anmerkung zur Frage 59. S. 24.

[60]) Notowitsch. Une lacune dans la vie de Jésus. 1893. Нѣмецкій переводъ: Eine Lücke im Leben Jesu. Stuttgart, 1894.

[61]) Subhadra. Fr. 59. Anmerk.: S. 25.

[62]) Описаніе случая этого рода—Bunltjens. Warum ich Buddhist wurde? Leipzig, s. an. Buddhistischer Verlag. Другой—англичанинъ сэръ Эдуардъ Чемпли: „Русс. Слово". 30 апр. 1909 г. № 98; третій—Ananda Metteyya. Die Anfnahme eines Europäers in die buddhistische Bruderschaft. Leipzig. Buddh. Verlag. s. an.

Японское миссіонерское общество Буккіо — Гаккуваи сдѣлало первый опытъ рекламы сѣвернаго буддизма на Чикагскомъ «Всемірномъ Парламентѣ религій», гдѣ, впрочемъ, выступали видные представители и южнаго буддизма [63]). Небольшая книжка Куроды о Магайянѣ, въ англійскомъ и нѣмецкомъ изданіяхъ, задалась цѣлью повторить для европейцевъ эти «первые уроки въ мудрости сѣвернаго буддизма», «въ твердой увѣренности и радостной надеждѣ на успѣшное развитіе буддійскаго движенія въ Германіи» [64]). Съ несравненно болѣе серьезными «Очерками магайянскаго буддизма» выступилъ недавно ученый японецъ Сузуки для того, чтобы опровергнуть множество ошибочныхъ мнѣній о сѣверной системѣ «со стороны западныхъ критиковъ и толпы читателей, подобныхъ слѣпцамъ, слѣдующимъ за учеными, но слѣпыми же вождями» [65]). Южные буддисты, въ свою очередь, издали цѣлый рядъ рекламныхъ брошюръ, выражающихъ надежду на то, что, по устраненіи недоразумѣній и предубѣжденій, европейцы поймутъ, наконецъ, что «среди религій буддизмъ занимаетъ исключительное, недосягаемое для другихъ системъ положеніе религіи будущаго, которая переживетъ всякій иной свѣтъ» [66]). Мало того, выработанъ уже планъ подготовленія въ десятилѣтній срокъ форменныхъ миссіонеровъ для обращенія Европы къ этому «Свѣту Азіи»! [67]).

Но на чемъ же основываются эти великія надежды? Главный разсчетъ ведется на приспособленіе къ современному западному маловѣрію и невѣрію, причемъ выдвигается на первый планъ и рекламируется все къ нимъ подходящее и, наоборотъ, безцеремонно замалчивается или устраняется то, что въ историческомъ буддизмѣ не соотвѣтствуетъ преобладаю-

[63]) Отмѣтимъ рѣчь Дгармапалы и Сумангалы: („Чемъ обязанъ міръ буддизму?") The World's Parliament of Religions. London. 1893. II, 862 sqq: 894 sqq.

[64]) Kuroda. Mahayana. Die Hauptlehren des nördlichen Buddhismus. Leipzig. Buddhistischer Missions—Verlag. 1904. Vorrede.

[65]) Suzuki. Outlines of Mahayana Buddhism. London, 1907. V, VI, 16. (Съ тѣми же цѣлями написана книга другого японца Ryauon Fujishima. Le Bouddhisme japonais. Paris, 1889, VI—VII: „ученія Магайяны (читаемъ мы здѣсь, p. IX) дали то, къ чему разслѣдованія и умозрѣнія западной философіи привели лишь послѣ тысячелѣтій".

[66]) Bhikkhu Ananda Maitriya. Werth des Buddhismus. Leipzig. Buddhist. Verlag, 6, 12, 18, 19.

[67]) Ananda Metteyya. Die Aufnahme eines Europaers in die buddh. Bruderschaft und die Einführung der Sangha im Abendlande.

щимъ тенденціямъ новѣйшей западной интеллигенціи. Вотъ, какъ рекомендуетъ себя европейцамъ этотъ необуддизмъ: «изъ всѣхъ религій онъ одинъ учитъ наивысшему благу безъ Бога, продолженію бытія безъ души, блаженству безъ неба, святости безъ Спасителя, искупленію однѣми собственными силами, безъ обрядовъ, молитвъ и покаянія, безъ посредства святыхъ и духовенства; онъ учитъ, наконецъ, совершенству, осуществимому уже въ земной жизни» [68]). Какъ на Чикагской «Всемірной выставкѣ религій», такъ и въ агитаціонныхъ брошюрахъ, господа Куроды, Дгармапалы и Ананды Майтрійи усиленно подчеркивали, что буддизмъ признаетъ только законъ естественной необходимости, но не знаетъ Бога-Творца, ни личнаго безсмертія, ни существеннаго значенія молитвъ, ни какого бы то ни было культа. «Если буддизмъ назовутъ религіей безъ Бога и безъ души или просто атеизмомъ», поясняетъ Сузуки, «послѣдователи его не станутъ возражать противъ такого опредѣленія», такъ какъ «понятіе о высшемъ существѣ, стоящемъ выше своихъ созданій и произвольно вмѣшивающемся въ человѣческія дѣла, представляется крайне оскорбительнымъ для буддистовъ» [69]). «Буддизмъ», по характеристикѣ Т. Шульце, «есть не безбожная, а освобожденная отъ Бога религія, и, быть можетъ, единственная въ этомъ родѣ на землѣ» [70]). «Слово религія», поясняетъ Олькоттъ, «непримѣнимо къ буддизму; онъ не религія, а нравственная философія» [71]), «атеистическая этика», по мнѣнію Тильбе [72]). «Буддизмъ», выражаясь смѣлыми, но вѣрными словами Дальке, «въ одинаковой степени противоположенъ всѣмъ другимъ религіямъ: всѣ онѣ— не что иное, какъ разныя формы вѣры: онъ одинъ—облеченное въ стройную форму невѣріе» [73]). «Начало божественнаго откровенія, въ какомъ бы ни было видѣ, ему чуждо: онъ зиждется исключительно на внутреннихъ, духовныхъ условіяхъ человѣческаго существа» [74]).

Отрекомендовавши такимъ образомъ передъ западнымъ безрелигіознымъ раціонализмомъ выгодныя, съ точки зрѣнія послѣдняго, свойства буддизма, его сторонники заботятся далѣе объ устраненіи разныхъ предубѣжденій противъ него. Западныхъ интеллигентовъ, смущающихся тѣмъ, что фактически буддизмъ есть смѣсь какой-то неудобопонятной, таинственной мудрости съ грубымъ суевѣріемъ и идолопоклонствомъ, цейлонскій монахъ Ананда Майтрійя спѣшитъ успокоить, что «буддисты не вѣрятъ въ Бога и изображаютъ не Его, а только своего учителя, которому они не молятся, а лишь воздаютъ ему честь» [75]). Невѣрно и то, что буддизмъ есть будто-бы мистическая, оккультическая религія: все, подающее поводъ къ такому предположенію,—дѣло позднѣйшихъ подлоговъ и искаженій [76]). Послѣдняя точка зрѣнія, хотя, въ общихъ чертахъ, основательная, совершенно невозможна для пропагандистовъ сѣвернаго буддизма (Магайяны), вся система коего такимъ образомъ должна быть признана за искаженіе основного ученія. Поэтому защитники Магайяны, наоборотъ, утверждаютъ, что вопросъ о томъ, есть-ли она подлинное ученіе Будды, не имѣетъ значенія: сѣверная система по духу и основнымъ идеямъ вѣрна основателю дгармы (мудрости), а историческая эволюція внѣшнихъ формъ, съ ихъ мѣстными и временными приспособленіями,—только признакъ прогресивныхъ силъ и богатства внутренняго, сразу неисчерпываемаго, содержанія [77]).

Ставши на такую точку зрѣнія, необуддисты обоихъ толковъ чрезвычайно развязно и произвольно критикуютъ и объясняютъ по-своему и по-новому цѣлыя существенныя сто-

---

[68]) Олькоттъ. Будд. Катехизисъ. Вопр. 128, стр. 50.

[69]) Японецъ Шаку Сойена и цейлонецъ Дгармапала на Чикагскомъ парламентѣ, The World's Parliament of Religions. II, 829 sq. 868; японецъ Горинтоки, тамъ же: I, 544: въ послѣднее время Suzuki, 31. „Буддизмъ", говоритъ онъ (p. 32), „внѣ всякаго сомнѣнія, есть религія безъ души".

[70]) Schultze, Religion der Zukunft. 3 Aufl. 2 Thl. 184.

[71]) Olcott. Buddh. Katechismus. 35 Aufl., 3. Anmerk.

[72]) Tilbe. Dhamma, oder die Moral-Philosophie des Buddha Gotama. Leipzig. s. an. Buddh. Verlag, 3. Эта книжка рангунскаго профессора палійскаго языка, предназначавшаяся для христіанскихъ противобуддійскихъ миссіонеровъ, написана однако такъ, что нѣмецкій переводчикъ ея, Зейденштюккеръ, счелъ ее болѣе пригодной для буддофильской пропаганды. Vorwort. VIII.

[73]) Dahlke. Aufsätze zum Verständniss des Buddhismus. II, 134 f.

[74]) Mac Kechnie. Die Grundgedanken des Buddhismus. Leipzig. 1907 (Verlag der „Buddh. Gesellschaft"), 3.

[75]) Bhikkhu Ananda Maitriya. Der Wert des Buddhismus. Leipzig. Buddh. Verlag. s. an., 6—8. „Молиться о чемъ-нибудь и за кого-нибудь было бы, съ точки зрѣнія буддистовъ глупо; вещи, ими жертвуемыя, и изреченія, нашептываемыя,—только средства сосредоточенія въ созерцаніи того, что должно быть олицетворяемо этими вещами и словами", 8.

[76]) Тамъ-же, 8—9. [77]) Suzuki, 14—16 и Fujishima. VI. VII.

роны стараго ученія, какъ скоро эти послѣднія оказываются несоотвѣтствующими современнымъ западно-европейскимъ вкусамъ. Главныя усилія направлены на устраненіе упрека буддизму въ томъ, что онъ есть «сухая, безспльная, безжизненная философія, апатичная и пессимистическая, клонящаяся къ абсолютному уничтоженію, подходящая, пожалуй, для наклонностей дремотныхъ народовъ Востока, но совершенно непригодная для дѣятельныхъ, энергичныхъ западныхъ націй». Это опредѣленіе Ананда Майтрійя объявляетъ «совершенно ложнымъ и карикатурнымъ»: буддизмъ, сверхъ ожиданія, оказывается «вѣстью не пессимизма, а оптимизма; цѣль его—не абсолютное уничтоженіе, а наша здѣшняя жизнь»! [78]). По Мак-Кехни буддизмъ есть даже «самая оптимистическая изъ всѣхъ религій», требующая не созерцательной жизни (какъ думали до сихъ поръ), а «жизни, полной самою живою, до крайности напряженною дѣятельностью» [79])! Нирвана, по истолкованію японскаго проповѣдника Магайяны, Сузуки, «есть состояніе не вѣчнаго покоя, а источникъ энергіи и интеллигентности», сообразно съ чѣмъ и «жизнь буддиста не есть праздное созерцаніе тщеты и скорби бытія, не монотонное повтореніе суттръ въ монастырскомъ тюремномъ заключеніи, а участіе во всѣхъ отрасляхъ и видахъ жизненной дѣятельности» [80]).

Какъ бы далеко ни уклонялось отъ подлиннаго буддизма это «очищенное» ученіе, оно, несомнѣнно, имѣетъ извѣстную вѣроятность на нѣкоторый успѣхъ среди глубокаго броженія, наблюдаемаго въ духовной жизни Запада. Нѣмецкіе, англійскіе и американскіе буддофилы уже успѣли широко проявить свою энергію въ пропагандѣ. Кромѣ переводовъ священныхъ книгъ буддизма полностью и въ общедоступныхъ извлеченіяхъ, къ услугамъ желающихъ, рядомъ съ объемистыми трудами солидныхъ ученыхъ,—цѣлая литература популярныхъ изложеній исторіи и ученія буддизма и куча агитаціонныхъ, дешевыхъ брошюръ разнообразнаго содержанія [81]) включительно до изящныхъ, портативныхъ сборниковъ буддійскихъ изреченій

[78]) Ananda Maitriya. Der Wert des Buddhismus. 9. 10.

[79]) Mac—Kechnie, 7, 15. [80]) Suzuki, 367—368.

[81]) См. каталоги Theosophical Publishing Society (въ Лондонѣ) и лейпцигскихъ: Buddhistischer Verlag: Buddhistischer Missions-Verein: Verlag der „Buddh. Gesellschaft", и книгоиздательствъ Max Altmann и Hugo Vollrath.

и «Мыслей на каждый день»—«Подражаній Буддѣ» [82]). Очень многочисленны также и періодическія изданія, частію самостоятельныя, частію же, одновременно съ буддизмомъ, пропагандирующія теософію и оккультизмъ [83]).

Вся эта литература, хотя и щеголяетъ въ маскѣ широкой вѣротерпимости, однако, сквозь нее нерѣдко видно нерасположеніе къ христіанству. Иногда его обходятъ молчаніемъ, подъ предлогомъ, что, «вслѣдствіе столькихъ злоупотребленій имъ, одно упоминаніе о немъ ведетъ уже къ печальнымъ недоразумѣніямъ» [84]); иногда прямо заявляютъ, что «религіозныя и нравственныя чувства христіанскихъ хапжей и энтузіастовъ, съ дѣтства зараженныхъ предразсудками, суевѣріями и фанатическими вѣрованіями, дѣлаютъ ихъ неспособными правильно понимать духъ религіи вообще» [85]); а иногда «индусское и тибетское міросозерцаніе, какъ единственно правильно мыслящее о Богѣ, человѣкѣ и природѣ», сразу возводится въ «едино на потребу и для Европы» [86]), чтобы отрезвить ее отъ «ужасовъ христіанской цивилизаціи», какъ выражается какой-то познакомившійся съ нею, а можетъ быть и выдуманный лама [87]). Другой лама призываетъ «всѣхъ просвѣщенныхъ, истинныхъ учениковъ Будды привести на путь спасенія христіанскихъ варваровъ въ Европѣ, еще погруженныхъ въ глубину пропасти религіознаго невѣжества» [88]),—

[82]) The Imitation of Buddha. Quotations from buddhistic Litteratnre for each Day in the Year, compiled by Bowden. London, 1905. Fifth edition. Нѣмецкій переводъ этого „ежедневника" рекомендуетъ его, какъ pendant къ „Подражанію Христу"! Ср. Buddhistisches Vergissmeinnicht von Bruno Freydank.

[83]) Der Buddhist. Deutsche Monatsschrift für Buddhismus съ приложеніемъ Die budd. Welt.—The Buddhist.—The Light of Dharma.—Buddhism. въ Рангонѣ.—Maghabodhi-Society Journal.—Buddhistische Warte. Organ der „Buddh. Gesellschaft".—The Light of the East. Journal of the Buddhist-Text-Society.—Buddhist Review.—Morgenröthe.—The Path.—Theosophical Review (formerly Lucifer).—The Theosophist. (изд. въ Адьярѣ)—The Lotus Journal (для дѣтей и юношества).—Lotusblüthen.—Neue Lotusblüthen hrsg. v. Fr Hartmann.—Theosophie Menenger (изд. Лидбитеромъ).—Theosophisches Leben.

[84]) Lotusblüthen. 1894. Heft XVI, 2. [85]) Suzuki, 16—17.

[86]) Lotusblütten. l. c.

[87]) Die Greuel der „christlichen" Civilisation. Briefe eines buddhistischen Lama aus Tibet, hrsg. v. B. Freydank. Leipzig Buddh. Missionsvarlag.s. an.

[88]) Das „christliche" Barbarenthum in Europa. Von einem Lama, съ предисловіемъ и примѣчаніями Фр. Гартманна. Leipzig. Buddh. Missionsverlag.

призывъ, на который откликаются подъ-часъ и нѣкоторые изъ этихъ «варваровъ», совѣтуя ищущимъ свѣта обратить взоры «къ ученіямъ, еще хранящимъ первоначальную чистоту, прямо на Дальній Востокъ, минуя окольный путь черезъ Палестину, въ поискахъ Спасителя, котораго можно найти только въ собственномъ сердцѣ» [89]).

Не мало содѣйствовала сочувствію къ буддизму пессимистическая поэзія XIX вѣка, настолько широко и художественно воплотившая въ себѣ разочарованіе въ жизни и жажду покоя небытія, что, по мнѣнію одного критика, «смерть составляетъ теперь центральный пунктъ литературнаго созерцанія всѣхъ народовъ» [90]). У такихъ поэтовъ, какъ Леконтъ де-Лиль, Каролина Аккерманъ, Метерлинкъ, Гофманстель, призывъ къ отреченію отъ жизни, къ блаженной нирванѣ звучитъ нерѣдко совсѣмъ буддійскими вдохновеніями. Знаменательнымъ фактомъ надо признать и то, что величайшій изъ творцовъ «новой музыки», Рихардъ Вагнеръ, раздѣлялъ буддійское ученіе о томъ, что «жить—значитъ страдать, и нѣтъ иного пути къ спасенію для человѣка, какъ проникнуться сознаніемъ всеобщаго страданія и сломить въ себѣ волю къ жизни» [91]). Наконецъ, поэма Эдвина Арнольда «Свѣтъ Азіи» создала художественное прославленіе Будды, имѣвшее такой широкій успѣхъ, что, при посѣщеніи авторомъ Цейлона въ 1886 году, буддійское духовенство сочло долгомъ отблагодарить пѣвца Готамы пышнымъ празднествомъ, въ которомъ участвовали тысячи «правовѣрныхъ» [92]).

На какихъ бы сбивчивыхъ и поверхностныхъ понятіяхъ о дѣйствительномъ буддизмѣ ни основывались симпатіи къ нему, онѣ все же достаточно ярко выражены и обильно представлены въ современной литературѣ и въ настроеніи нѣкоторой доли западно-европейскаго общества, а отчасти даже и у насъ. Мы, конечно, считаемъ за фантастическое преувеличеніе, еще 15 лѣтъ тому назадъ сказанныя слова Жюля Буа, будто «въ Парижѣ у Будды есть болѣе ста тысячъ друзей и по меньшей мѣрѣ десять тысячъ адептовъ» [93]); не приписываемъ

[89]) Lotusblüten. XVI, 6—7. 1894.

[90]) Bornstein. Der Tod in der modernen Litteratur. Berlin. S. an. S II.

[91]) Лиштанбержэ. Вагнеръ, какъ поэтъ и мыслитель. Москва. 1895, 264.

[92]) Clarke. Theosophy, 86.

[93]) J. Bois. Les petites religions de Paris. Paris. 1894, 41.

серьезнаго значенія и опытамъ организовать буддійскій культъ въ Musée Guimet, при содѣйствіи экзотическихъ гастролеровъ [94]), проникающихъ, впрочемъ, такъ же какъ и западные буддофилы, уже и въ С.-Петербургъ, гдѣ, если вѣрить газетнымъ слухамъ [95]), предполагается постройка буддійскаго храма. Наивны и даже смѣшны, конечно, мечты о возможности создать изъ буддизма замѣну христіанства, и едва ли нужны довольно часто раздающіяся успокоительныя рѣчи о томъ, что опасность, грозящая второму отъ перваго, призрачная или сильно раздутая [96]). Еще Бартелеми де сентъ-Илеръ сказалъ по сходному поводу: «единственная, но зато огромная услуга, которую можетъ оказать намъ буддизмъ, состоитъ въ томъ, чтобы своимъ грустнымъ контрастомъ съ христіанствомъ подать намъ поводъ еще болѣе цѣнить неоцѣнимое достоинство нашей вѣры» [97]). «Было бы безуміемъ», добавляетъ другой извѣстный оріенталистъ, Бартъ, «обмѣнивать хлѣбъ западной мысли на наркотику буддійскихъ монаховъ!.. Какъ бы ни старались освободить буддизмъ отъ огромнаго балласта его нелѣпостей и свести его на какой-то мистическій позитивизмъ,—нужна невѣроятная способность къ самообольщенію, чтобы извлечь изъ него хотя бы малѣйшую долю для насъ пригоднаго» [98]). Признавая, съ оговорками, которыя будутъ сдѣланы дальше, правильность этихъ суровыхъ приговоровъ, мы принуждены, однако, отмѣтить, что самый фактъ возникновенія вышесказанныхъ ободреній, а также многочисленныя сравненія христіанства съ буддизмомъ и Христа съ Готамой [99]),

[94]) Тамъ же, 47, 63, 69 ss.

[95]) „Новое Время“ № 12228, 28 марта 1910 (статья Меньшикова) и „Русское Слово“ 30 апр. 1909, № 98. Сэръ Эдуардъ Чемпли (говорится въ послѣдней статьѣ), перешедшій въ буддизмъ лѣтъ десять тому назадъ, повѣдалъ будто бы корреспонденту, что въ Петербургѣ и Москвѣ имѣется уже съ сотню сочувствующихъ буддизму и что „интересъ къ нему сталъ за послѣднее время проявляться въ высшихъ кругахъ Петербурга“.

[96]) Такъ—Шнейдевинъ въ рядѣ статей (по поводу книги Т. Шульце) „Die Chancen des buddhistischen Glaubens für Europa“ и двѣ публичныхъ рѣчи берлинскаго профессора Шрёдера „Buddhismus und Christenthum, was sie gemein haben und was sie unterscheidet.“ 1893.

[97]) Barthélémy de St. Hilaire, Le Bouddha et sa religion. 3 éd., 182.

[98]) Barth. Bulletin des religions de l'Inde 1900 p. 35 и 1889 г. p. 22 (отдѣл. оттиски изъ Révue de l'histoire des religions).

[99]) Келлогъ. Буддизмъ и христіанство. Сравненіе легендарной исторіи и ученія Будды съ евангельской исторіей и ученіемъ Господа нашего

сравненія, включающія нерѣдко вопросъ: «который изъ двухъ выше?» или «за кѣмъ намъ слѣдовать?» [100]), причемъ не у всѣхъ, или не во всемъ предпочтеніе отдается христіан-

I. Христа. 2 изд. Кіевъ, 1894, лучшее изъ писаннаго на эту тему не спеціалистами по востоковѣдѣнію. Изъ работъ оріенталистовъ, оставляя въ сторонѣ общія сочиненія по исторіи и ученію буддизма, укажемъ на Monier-Williams. Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism and its contrast with Christianity. London, 1889; Schroeder. Buddhismus und Christenthum: was sie gemein haben und was sie unterscheidet. 1893. K. E. Neumann. Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren. Leipzig, 1891 (авторъ, заслуженный переводчикъ „Рѣчей Будды“ и другихъ памятниковъ будд. литературы, большой буддофилъ, заканчиваетъ свое сравненіе двухъ ученій, однако, афоризмомъ: „idem, sed aliter“). Далѣе, въ разныхъ тонахъ и направленіяхъ,—Edmunds. Buddhist and Christian Gospels. now first compared from the Originals. 4 ed. 2 vls. Philadelphia. 1908—9 (цѣль: „побудить къ уваженію другъ друга и къ ускоренію дня сліянія человѣчества во-едино“. 9). Lillie. The influence of Buddhism on primitive Christianity. London, 1895, 1894. Его же Buddhism in Christendom. or Jesus, the Essene. London, 1889; авторъ очень популяренъ въ теософическихъ и необуддійскихъ кругахъ: Berry. . Christianity and Buddhism; a Comparison and a Contrast. London, 1891: Lacaze. Le buddhisme et le christianisme, въ Revue scientifique XXIX, 1887, p. 273 ss.: Reynolds. Buddhism: a Comparison between Budd. and Christianity. London: Scott. Buddhism and Christianity; a Parallel and a Contrast. Croall Lectures for 1889—90. Edinburgh, 1890. Ehrlich. Buddhismus und Chr. Prag, 1864: Freydank. Buddha und Christus. Eine buddhistische Apologetik. Leipzig, 1903: Mozoomdar. The Oriental Christ. Boston, 1883; Hopkins. Christ in India въ India, old and new. New York, 1901: Ahles. Buddhismus u. Christenthum, 1887: Bunsen. The Angel Messiah of Buddhists, Essenes and Christians. London, 1887: Hardwick. Christ and other Masters. 4 ed. Lond. 1875; Dodds. Mohammed, Buddha and Christ. Lond. 1878; Falke. Buddha, Mohammed, Christus: ein Vergleich der drei Persönlichkeiten und ihrer Religionen. Gütersloh. 1896—7. 2 Bde; книги Зейделя, разсмотрѣнныя выше, и относящаяся къ нимъ полемика; Welzhofer. Buddha, Jesus, Mohammed. Leben und Lehre. Wahrheit und Irrthum. Stuttgart, 1907. Friedrich. Jesus u. Buddha. Dresden 1907; Краснитскій. Буддизмъ и Христіанство. 1893. Іеромонахъ Гурій. Буддизмъ и христіанство въ ихъ ученіи о спасеніи. Казань, 1908. Bertholet. Buddhismus u. Christenthum. Tübingen, 1902: Englert. Christus und Buddha in ihrem himmlischen Vorleben. Wien, 1898; Dryas. Christus oder Budda? Schmiedeberg. Baumann. и друг.

[100]) Напр. Dryas. Christus oder Buddha? Wem sollen wir folgen? или Friedrich. Jesus und Buddha. Dresden, 1907. 19: „Er (Christus) ist im Vergleich mit Buddha der Grössere... Er ist der Grösste, und wird es bleiben!“ Совсѣмъ иначе рѣшается альтернатива въ „Буддійской Апологетикѣ“ Фрейданка, подъ хоръ одобренія нѣсколькихъ газетъ и журналовъ (Reformblätter; Theosophisches Leben; Wahres Leben; Es werde Licht: Vegetarische Warte).

ству [101]),—эти факты, думается намъ, заставляютъ признать, что нѣкоторый сочувственный поворотъ къ буддизму среди лицъ извѣстнаго направленія несомнѣнно существуетъ, что онъ входитъ, какъ одинъ изъ важныхъ ферментовъ, въ составъ современнаго философскаго, нравственнаго и религіознаго броженія и что поэтому съ нимъ надо серьезно считаться, какъ съ явленіемъ не только довольно распространеннымъ, но и глубоко затрогивающимъ существенные вопросы духовной жизни нашего времени.

Независимо отъ всего этого, внимательное отношеніе къ буддизму предписывается уже и тѣмъ, что онъ до сихъ поръ все еще—наиболѣе распространенная изъ религій. Въ семидесятыхъ годахъ прошлаго вѣка буддистовъ числилось будто бы 500 мильоновъ, или 40% всего населенія земного шара, тогда какъ христіане составляли лишь 26%, индусы 13%, магометане 12½%, а евреи около полупроцента [102]). Съ тѣхъ поръ отношеніе это должно было измѣниться, но быть можетъ, въ пользу буддизма же, вслѣдствіе быстраго возрастанія населенія Азіи и въ особенности желтой расы. Намъ небезъизвѣстны какъ шаткость статистическихъ данныхъ, сюда относящихся [103]), такъ и трудность классификаціи религіозныхъ убѣжденій вообще, а въ буддійскомъ мірѣ въ частности; но все же количественный перевѣсъ, хотя бы и номинально причисляющихъ себя къ ученикамъ Готамы надъ послѣдователями другихъ религій—фактъ настолько крупный, что надъ устойчивостью его стоитъ серьезно призадуматься, тѣмъ болѣе, что новѣйшіе политическіе успѣхи желтой расы и ея мечты о духовномъ объединеніи народовъ, ее составляющихъ, придаютъ

[101]) По Вельцгоферу (Buddha, Jesus, Mohammed, 257) въ настоящее время изъ трехъ религій „хуже всего обстоитъ дѣло съ христіанствомъ“; ему-де грозитъ исчезновеніе изъ цивилизованной части человѣчества, если только оно не поспѣшитъ реформировать себя въ духѣ современной культуры! 265.

[102]) Rhys Davids. Buddhism. 14 edit. London. 1890, 3—6.

[103]) По Берггаузу буддистовъ 31,2%; по Blunt'у—450 мильоновъ; по Моньеръ Вильямсу около 100 мил.; по Гапперу только 72½ мил.! Hardy. Der Buddhismus. Münster, 1890, 158—159; по Куннингаму (въ 1854 г.) 222 м.; по М. Мюллеру 455 мил.! Эти огромныя колебанія зависятъ отъ того, считать ли за буддистовъ множество трудно опредѣлимыхъ по вѣрѣ китайцевъ. Legge во введеніи къ его переводу путешествій Фа-Гіена. Oxford. 1886, 5—8 и Copleston. Buddhism. 1908, 5—6.

буддійскому вопросу еще добавочную, новую и существенную важность.

Всѣ эти соображенія, вмѣстѣ взятыя, даютъ, думается намъ, достаточно уважительный поводъ еще разъ разобраться въ вопросѣ о предполагаемомъ сходствѣ между буддизмомъ и христіанствомъ. На тему эту, какъ мы видѣли, написана, правда, уже цѣлая куча книгъ, брошюръ и журнальныхъ статей; но обилію далеко не соотвѣтствуетъ качество: масса тенденціознаго, полемическаго, но мало безпристрастно формулированнаго и, въ литературѣ, предназначаемой для широкаго круга читателей, очень немного выработаннаго въ достаточной мѣрѣ непосредственно по источникамъ. Почти все, что сдѣлано въ этомъ родѣ солиднаго, сокрыто въ объемистыхъ трудахъ или спеціальныхъ изданіяхъ, большинству трудно доступныхъ или совсѣмъ неизвѣстныхъ, самые же матеріалы лишь въ ничтожной части переведены на русскій языкъ. При такихъ обстоятельствахъ дать новую, общедоступную характеристику буддизма въ сравненіи съ христіанствомъ не на основаніи какихъ-либо пересказовъ, а черпая ее изъ первоисточниковъ буддійской литературы, показалось намъ задачею стоющею не малыхъ, необходимыхъ для нея подготовительныхъ трудовъ. Въ виду глубокаго отличія послѣдующаго историческаго буддизма отъ первоначальнаго (не говоря уже о западномъ или къ Западу приспособляемомъ необуддизмѣ), представлялось необходимымъ ограничить характеристику подлиннаго буддизма его древнѣйшими, основными и, вмѣстѣ съ тѣмъ, важнѣйшими чертами, пользуясь фактами и указаніями его дальнѣйшей эволюціи лишь добавочно и притомъ лишь поскольку это необходимо для уясненія коренного, изначальнаго и существеннаго. Въ виду того, что именно древнѣйшее въ буддизмѣ признается за наиболѣе чистое и цѣнное, какъ самими послѣдователями Готамы, такъ и современной философіей и исторической критикой, такое ограниченіе задачи можетъ считаться достаточно оправданнымъ, не говоря уже о громадныхъ осложненіяхъ, къ которымъ привело бы включеніе въ работу разнообразныхъ варіантовъ позднѣйшаго буддизма, изученіе коего во многихъ отношеніяхъ едва началось.

Сосредоточеніе вниманія на первоначальномъ ученіи производительнѣе и въ практическомъ отношеніи, примѣнительно къ вопросу объ использованіи буддійскихъ идей современною культурою, такъ какъ, повторяю, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ тѣмъ, что есть наиболѣе цѣннаго въ буддизмѣ; и уже, конечно, въ крайнемъ случаѣ, только здѣсь, въ первоисточникѣ, а не въ туманномъ лабиринтѣ метафизическихъ сплетеній; Магайяны со всевозможными монгольскими и иными языческими суевѣріями дерзнутъ искать какого то новаго свѣта, способнаго возродить духовную жизнь Запада, даже наиболѣе увлекающіеся изъ современныхъ буддофиловъ. Въ жизнеописаніяхъ Готамы (разумѣется, съ должною разцѣнкою ихъ историческаго и легендарнаго значенія), въ рѣчахъ, поученіяхъ и афоризмахъ, ему приписываемыхъ, и въ другихъ, наиболѣе древнихъ памятникахъ буддійской литературы, постараемся ознакомиться съ существенными чертами «Свѣта Дальней Азіи» и сопоставить ихъ, насколько это возможно, съ соотвѣтствующими чертами «свѣта Христова, просвѣщающаго всѣхъ», чтобы, среди нестройныхъ кликовъ, зовущихъ туда и сюда въ наши смущенные сомнѣніями и колебаніями дни, укрѣпиться въ рѣшеніи величайшей изъ всѣхъ задачъ: гдѣ Истина, и Путь, и Жизнь вѣчная?

III.

Очеркъ исторіи священныхъ книгъ буддизма.

Въ отличіе отъ неподвижнаго, мало измѣнчиваго ислама, въ отличіе отъ христіанства, столь богатаго способностью къ внутреннему развитію и къ разнообразію внѣшнихъ проявленій, при сохраненіи, однако, очень большой опредѣленности въ своихъ основныхъ началахъ, буддизму свойственна не только существенная измѣнчивость въ процессѣ его исторической жизни, но и удивительная неясность и неопредѣленность въ самыхъ важныхъ чертахъ ученія, и притомъ въ такой степени, что точная формулировка этого послѣдняго представляла съ самаго начала огромныя трудности, вслѣдствіи еще болѣе разроставшіяся и неустраненныя, вѣрнѣе—неустранимыя, и до сихъ поръ. Вотъ почему буддизмъ, если его вообще можно назвать религіей, есть самая неопредѣленная изъ религій. «Нельзя», замѣчаетъ Эдмундъ Гарди, «сказать въ двухъ словахъ, что такое буддизмъ: чтобы, какъ слѣдуетъ, познать его отличительныя свойства, полезно даже вовсе отказаться отъ какихъ-бы то ни было распространенныхъ о немъ понятій: одна только исторія его можетъ научить насъ тому, что онъ такое, да и то, строго разсуждая, лишь исторія, взятая въ ея полномъ объемѣ; но тогда стано-

вится яснымъ, что подъ именемъ буддизма должно разумѣть *въ высшей степени различные* образы мыслей и направленій жизни. Тщетны были бы усилія найти такой догматъ, который объединялъ бы всѣхъ буддистовъ прошлаго и настоящаго» [1]).

Къ сожалѣнію, историческое выясненіе буддизма сопряжено, въ свою очередь, съ значительными затрудненіями. «Какъ говорить объ исторической эволюціи буддизма», восклицаетъ Бартъ, «когда у насъ нѣтъ его исторіи, даже въ самомъ скромномъ смыслѣ слова!» [2]). Въ Индіи, гдѣ вообще историческія свидѣтельства современниковъ, за очень немногими исключеніями, не восходятъ выше эпохи Александра Великаго [3]), исторія никогда не могла освободиться отъ преобладающаго воздѣйствія на нее поэтическаго элемента. Даже поздняя (XII в. по Р. Х.) «Кашмирская Хроника» [4]), изъ всей санскритской литературы наиболѣе приближающаяся къ правильному историческому труду [5]), переполнена хаотически перемѣшанными, фантастическими преданіями. Что же касается метрическихъ хроникъ цейлонскихъ, Дипавамзы и Магавамзы (IV и V вв. по Р. Х.) [6]), то эта пестрая, ярко-узорчатая восточная ткань легендъ и сказокъ, сплетающихся съ преданіями старины, можетъ служить превосходнымъ матеріаломъ для разслѣдованія процесса возникновенія и развитія народнаго эпоса [7]), но въ чисто-историческомъ отношеніи представляетъ изъ себя такія темныя, тропическія дебри, разобраться въ которыхъ съ точностью и достовѣрностью почти невозможно даже самой

[1]) Edm. Hardy. Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken dargestellt. Münster i. W. 1890, 2.

[2]) Barth. Bulletin des religions de l'Inde. 1894, p. 36 отд. оттиска.

[3]) V. A. Smith. The Early History of India. 2 ed. Oxford, 1908, 4.

[4]) Kalhana's Rajatarangini, a Chronicle of the Kings of Kasmir, translated with an Introduction, Commentary and Appendices by M. A. Stein. 2 vls. Constable, 1900.

[5]) Smith, 8.

[6]) The Dipavamsa, an ancient buddhist historical Record edited and translated by H. Oldenberg. London, 1879. Магавамза издана и переведена G. Turnour'омъ: первыя 38 главъ—Ceylon, 1837. Другое, полное, изданіе палійскаго текста by H. Sumangala and D. A. de Silva Batuwantuwada. 2 vls. Colombo, 1877—83. Ихъ же переводъ на сингалезскій языкъ. Colombo, 1902. Лучшая критическая работа объ этихъ хроникахъ—W. Geiger. Dipavamsa und Mahavamsa und die geschichtliche Ueberlieferung in Ceylon. Leipzig, 1905. Ср. замѣчанія Рисъ-Дэвидса въ его Buddhist India. Lond., 1903, 277 sqq.

[7]) Geiger, 2—3.

терпѣливой критикѣ. Между тѣмъ, объ исторіи Цейлона мы лучше освѣдомлены, нежели объ исторіи Индіи! Что же сказать послѣ этого о такихъ источникахъ для изученія судьбы буддизма, какъ исторія его, писанная Даранатой [8]), въ позднюю пору, да еще въ Тибетѣ, воспринявшемъ буддизмъ въ самомъ крайнемъ его развитіи, въ формѣ такъ называемаго тантрическаго мистицизма? Это, по словамъ Васильева,—«не исторія, а только документъ, вызывающій на обработку исторіи, сообщающій для нея замѣчательные и рѣдкіе факты», но въ такихъ сложныхъ наслоеніяхъ, что получающійся матеріалъ «способенъ еще болѣе раздуть искру сомнѣній и недоумѣній, которыя едва ли могутъ быть погашены при состояніи нашихъ нынѣшнихъ свѣдѣній о буддизмѣ» [9]). «Буддизмъ», по замѣчанію того же знатока его, «вовсе не чуждъ исторической почвы, потому что видитъ въ исторіи средство къ своему возвеличенію: но общій характеръ жителей востока, которые и донынѣ вѣрятъ во все чудесное, давалъ буддистамъ возможность обращать исторію въ легенду, которая всегда является къ услугамъ религіи, и притомъ стремится все вознести въ древность» [10]).

При такихъ органическихъ недостаткахъ историческихъ памятниковъ приходится за историческими указаніями и разъясненіями обращаться къ документамъ, хранящимъ въ себѣ изложеніе уже самого ученія буддизма. Но, какъ совершенно вѣрно добавляетъ проф. Васильевъ, не одни упомянутыя сочиненія, а и «вся буддійская литература составлялась вышеуказаннымъ способомъ» [11]). Если нѣтъ въ нашемъ распоряженіи послѣдовательнаго и яснаго внѣшняго, историческаго обзора развитія буддизма, то такъ же точно отсутствуетъ упорядоченное и достовѣрное изложеніе постепенной внутренней эволюціи его ученія. Здѣсь, какъ и тамъ, многое перемѣшано, спутано, многое передѣлано и искажено, и все темно и отрывочно. «Можно», говоритъ Де-ла-Валлэ Пуссэнъ, «можно въ нѣкоторыхъ случаяхъ пользоваться обзоромъ системъ по ка-

[8]) Тибетскій текстъ Таранаты изданъ Шифнеромъ: русскій переводъ Васильевымъ, какъ 3-я часть его сочиненія Буддизмъ, его догматы, исторія и литература. Спб. 1869: Дараната. Исторія буддизма въ Индіи: нѣмецкій переводъ: Taranatha's Geschichte des Buddhismus in Indien, übersetzt von Schiefner. Petersburg. 1869.

[9]) Васильевъ. Т. III. Предисловіе. VI, XI, III.

[10]) Тамъ же, VI, VII. [11]) Тамъ же, l. c.

кому-нибудь восточному богословскому своду ихъ, сдѣланному тѣмъ или инымъ славнымъ учителемъ (напр., Будагошею); но въ другихъ случаяхъ приходится самому разбираться въ огромныхъ компиляціяхъ самаго разнороднаго свойства, либо группировать разсѣянныя тамъ и самъ идеи той или другой, плохо опредѣленной секты; или же, наконецъ, остается прибѣгать къ истолкованію изобразительныхъ, археологическихъ памятниковъ. Такимъ образомъ накопляются остроумныя наблюденія, ставятся полезныя показательныя вѣхи, намѣчается, при помощи надписей, нѣкоторое подобіе хронологіи; но нигдѣ вопросы о происхожденіи и развитіи (буддійскаго ученія) не получаютъ положительнаго разрѣшенія» [12]). Вмѣсто изложенія послѣдовательнаго процесса органическаго развитія буддизма, приходится довольствоваться внѣшнимъ, такъ сказать, инвентарнымъ описаніемъ его составныхъ частей, въ томъ разрозненномъ и поврежденномъ видѣ, въ какомъ онѣ дошли до насъ. Но въ такомъ отрывочномъ и безсвязномъ перечнѣ какъ опредѣлить вѣрно и точно сравнительную важность и абсолютную цѣнность входящихъ въ него элементовъ, особенно, если принять во вниманіе, что буддійскимъ сектамъ, какъ, впрочемъ, и вообще индусской религіозной мысли, въ отличіе отъ западной, не свойственна сосредоточенная формулировка ея сущности въ сжатыхъ, опредѣленныхъ выраженіяхъ символовъ вѣры или катехизисовъ. Здѣсь, наоборотъ, всюду—проявленія ненасытнаго порыва соединять всевозможные памятники прошлаго въ общую хаотическую массу, гдѣ, рядомъ съ первоначальными, или будто бы таковыми, текстами ученія и ихъ учеными толкованіями, на каждомъ шагу наталкиваешься на поэтическія легенды, на фантастическія видѣнія, настоящія сказки или мистическія грёзы, объясненіе коихъ, само по себѣ мудрёное [13]), затрудняется для европейца еще самобытными, чуждыми намъ, психологическими и нравственными особенностями восточныхъ расъ.

Подъ гнетущимъ впечатлѣніемъ столькихъ препятствій въ работѣ, а также и въ силу малой еще извѣстности памятниковъ позднѣйшаго буддизма, большинство изслѣдователей со-

[12]) De la Vallee Poussin. Bouddhisme. Paris, 1909, 11—12.

[13]) Вотъ, напр., отзывъ буддиста объ одной изъ сторонъ ученія: „концепція самбогакайи („блаженной плоти Будды“) полна дикихъ фантазій, трудно постижимыхъ для современнаго ума“. Suzuki. Outlines of Mahayana Buddhism, 74.

средоточиваетъ вниманіе на первоначальномъ его ученіи, какъ менѣе сложномъ и болѣе стройномъ и послѣдовательномъ. Однако и тутъ приходиться убѣждаться, что въ буддизмѣ вообще, «съ самаго начала не было внутренняго и внѣшняго единства» [14]). То была первая по древности попытка создать всемірную религію, предназначенную для разныхъ слоевъ общества, для разныхъ временъ и народовъ; и этой универсальности, до нѣкоторой степени, буддизму удалось достигнуть, но не въ томъ смыслѣ, какъ это было осуществлено христіанствомъ: не раскрытіемъ такихъ общечеловѣческихъ, общепріемлемыхъ нравственныхъ и религіозныхъ началъ, на которыхъ способно объединиться большинство людей, а путемъ двойственности и компромисса, путемъ ученія двуликаго и расплывчатаго, либо говорящаго однимъ одно, а другимъ—другое (экзотеризмъ и эзотеризмъ), либо излагающаго будто бы единое ученіе столь туманно и неопредѣленно, что оно оставляетъ широкій просторъ для истолкованій самыхъ разнообразныхъ, расходящихся иногда до настоящихъ противоположностей.

Первоначальный буддизмъ, правда, утверждалъ единство пути спасенія и невозможность какого-либо иного; но послѣдовательнаго и полнаго его осуществленія онъ требовалъ лишь отъ избраннаго круга вѣрующихъ, отъ членовъ монашеской общины (самги); для мірянъ (упасакъ, сочувствующихъ самгѣ, но еще не вступившихъ въ ея обѣты) нравственныя требованія были значительно понижены, былъ допущенъ, какъ увидимъ ниже, цѣлый рядъ очень важныхъ компромиссовъ, даже въ области убѣжденій и обязанностей религіозныхъ. Законченный «буддійскій праведникъ не зависитъ ни отъ кого, кромѣ себя: у него нѣтъ ни творца, ни спасителя, ни помощника; нѣтъ и религіозныхъ обязанностей въ подлинномъ смыслѣ слова; онъ самъ себѣ—свѣтъ и убѣжище; онъ таковъ, каковъ онъ есть, единственно своею собственною (а не Божіею) милостію; у него исключено все то, что, въ другихъ системахъ, преимущественно подразумѣвается подъ религіей». Совсѣмъ иное у буддійскаго мірянина, для котораго допущены остатки и видоизмѣненія старыхъ языческихъ вѣрованій и культовъ и особое ученіе со старымъ раемъ и адомъ, теряющими смыслъ въ подлинномъ, чистомъ буддизмѣ, ибо «для истиннаго уче-

[14]) Hardy. Buddhismus, 2.

ника Будды адъ невозможенъ, а небо безразлично; объ нихъ не говорятъ: система съ раемъ и адомъ это—религія мірянъ», толпы недосмыслящихъ умовъ и мелочныхъ душъ!.. [15]).

Постепенно однако попустительство стало обычнымъ правомъ, которымъ не замедлило воспользоваться большинство, благодаря чему мало пріемлемый въ своемъ чистомъ видѣ буддизмъ главнымъ образомъ и пріобрѣлъ популярность. Съ появленіемъ «системы великаго пути спасенія», Магайяны, терпимое въ силу обычая. уступленное изъ снисхожденія къ человѣческой слабости начинаетъ получать и принципіальное оправданіе: въ противоположность «Малому Пути». Гинайянѣ, дарующему спасеніе только индивидуальное и лишь для немногихъ избранныхъ. «Великій Путь», Магайяна, «стремится къ универсальному. всеобщему спасенію». Сначала она становится въ отрицательное отношеніе къ старой доктринѣ [16]), встрѣтившей ее также враждебно, какъ новшество, «не возвѣщенное Буддою». Но, повидимому, уже во второмъ столѣ-

[15]) Copleston. Buddhism, primitive and present in Magadha and in Ceylon. 2 ed. London, 1908, 63, 62.

[16]) Уже вскорѣ послѣ Асвагоши (жилъ во времена, близкія къ началу христ. эры), впервые употребившаго терминъ „Магайяна“ въ своемъ „Разсужденіи о пробужденіи вѣры въ Магайянѣ“ (Buddha-Carita of Asvgahosha, edited by Cowell. Oxford. Переводъ Cowell'я въ Sacred Books ef t. E. Vol. XLIX. Buddhist Mahayana Texts; другой—Suzuki. Chicago, 1900), споры начали обостряться и достигли высшаго развитія во времена Нагарджуны и Арьядевы (первый—около половины или во второй половинѣ II в. по Р. Х.; второй считается его младшимъ современникомъ. Kern. Manual, 123. Ср. примѣчаніе Васильева къ стр. 75 Даранаты. Біографіи Асвагоши, Нагарджуны и Арьядевы у Васильева. Буддизмъ I. Прибавл. 1, стр. 210 и слл. Ср. Waddell. Buddhism in Tibet, 11. О разногласіяхъ касательно Нагарджуны и о фантастической длинѣ его жизни, по нѣкоторымъ легендамъ до 670 лѣтъ!—Дараната, гл. 15. стр. 80—81, Kern. II, 502 и Beal. The Age of Nagarjuna въ Indian Antiquary, XV. 353). Нагарджуна, говоритъ Дараната, гл. 13, стр. 72, „всего болѣе распространилъ ученіе Магайяны“; почти по всѣмъ источникамъ „только онъ далъ ей начало“. Тамъ же. примѣчаніе Васильева. По Сузуки (Outlines of Mahayana Buddhism 61 sq.) основныя изложенія Магайяны слѣдующія: 1) Асвагоша. Пробужденіе вѣры въ Магайянѣ; 2) Стгирамати (жилъ позднѣе Асвагоши, ранѣе Нагарджуны). Введеніе. въ Магайяну,—небольшой трактатъ, много содѣйствовавшій ея успѣху въ Индіи. Затѣмъ, уже въ противопоставленіе Гинайянѣ,—3) обширный сборникъ Асанги о метафизикѣ Магайяны; 4) написанныя будто бы имъ же, подъ диктовку какого-то миѳологическаго существа. Духовныя степени Іогачары; 5) Изложеніе Священнаго Ученія и 6) Полный Трактатъ о Магайянѣ того же Асанги.

тіи послѣ появленія новаторовъ въ обѣихъ партіяхъ начинаетъ замѣчаться осужденіе взаимнаго нерасположенія [17]), намѣчается уже желательность примиренія. Возможность къ нему дана была въ тенденціи буддизма расширяться до значенія если не всемірной религіи, то всемірнаго «закона мудрости», по опредѣленію царя Ашоки въ его, на скалахъ начертанныхъ эдиктахъ. Эта универсалистическая тенденція съ самаго начала стремилась пробиться сквозь узкіе затворы первобытной иноческой общины избраннаго «малаго стада» Готамы. Такъ, въ Бгаргутской ступѣ [18]), въ этомъ единственномъ въ своемъ родѣ святилищѣ. гдѣ народный геній индусовъ въ живыхъ, разнообразныхъ образахъ воплотилъ религіозный экстазъ своего аскетическаго духа и создалъ какъ бы назидательный обзоръ буддійскаго ученія, начертанный на гранитныхъ громадахъ, надъ всѣми изображеніями и надписями вѣетъ уже одна величавая идея: надежда на спасеніе всего міра всемірнымъ избавителемъ его отъ горя бытія [18a]). Система «Широкаго, великаго Пути», Магайяна вступаетъ въ связь съ этими зачатками универсализма въ древнемъ ученіи и развиваетъ ихъ до преобладающаго значенія. Разномнѣній множество; но, по отзывамъ современниковъ, «различія всѣхъ восемнадцати школъ другъ отъ друга — небольшія, мелочныя: въ главномъ онѣ сходятся» [19]). Въ эту пору (а она очень продолжительная!) Магайяна мирно уживается рядомъ съ Гинайяною, иногда въ однихъ и тѣхъ же монастыряхъ и школахъ [20]). Далѣе она

[17]) Подгорбунскій, 75.

[18]) Она относится къ періоду отъ 200 до 100 г. до Р. Х.; открыта и превосходно описана англійскимъ археологомъ Каннингамомъ: A. Cunningham. The Stupa of Bharhut. London, 1879.

[18a]) Minayeff. 108, 111. [19]) Fa-Hien. Ch. 36, p. 98—99 ed. Legge.

[20]) Такъ, китайскій паломникъ Фа-Гіенъ (399—414 г. по Р. Х.) въ странѣ Пе-тоо (Пенджабъ) видѣлъ монаховъ, изучавшихъ обѣ системы. Fa Hien Records of Buddhistic Kingdoms, transl. by J. Legge. Oxford, 1886. Ch. 15, p. 41; другой примѣръ—Ch. 17, 51—52. Еще во времена Гіуэн-Тсанга (629—645 г.) школа (секта) абгайягиравасиновъ изучала обѣ системы. Hioun-Tsang въ переводѣ Stan. Julien. Voyages des pelérins bouddhistes. Paris, 1853 ss. III, 141. Даже еще позднѣе, въ 671—695 гг., И-Тсингу казалось „невозможнымъ опредѣлить, какую школу нужно относить къ Гинайянѣ и какую къ Магайянѣ“: J-Tsing. A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago, transl. by Takakusu. Oxford. 1896, Introd. p. 14 (ср. General Introduction переводчика, p. XXII—XXIII). „Мы можемъ“, говоритъ благочестивый китаецъ, „разумно слѣдовать обоимъ ученіямъ, и Магайянѣ, и Гинайянѣ, въ послу-

получаетъ надъ первоначальнымъ ученіемъ рѣшительное преобладаніе, удерживаетъ его въ теченіе долгихъ вѣковъ, а въ современномъ буддизмѣ уже осуждаетъ Гинайяну, какъ доктрину узкую и устарѣвшую, сравнительно со своими, будто бы расширенными и прогрессивными задачами и средствами ихъ разрѣшенія. Магайяна уже «не ограничиваетъ себя поученіями одного Будды... безчисленные, благіе законы будд всѣхъ вѣковъ и всѣхъ мѣстностей входятъ въ ея систему, гдѣ бы и когда бы они ни проявлялись, хотя бы даже и подъ личиною пелѣпѣйшихъ суевѣрій» [21]).

Съ этой точки зрѣнія именно двоиственность и историческая непослѣдовательность буддизма ставятся ему въ заслугу его новѣйшими панегпристами. «У буддизма», пишетъ японецъ Фуджишима, «есть двѣ формы, внутренняя и внѣшняя: первая — всегда единая и неизмѣнная, вторая — измѣнчивая, для приспособленія къ обстоятельствамъ... Вотъ почему буддизмъ и можетъ претендовать на славный титулъ всемірной религіи, ибо онъ одинаково подходящъ и для высшихъ классовъ какого бы то ни было общества, и для низшихъ: одни найдутъ въ немъ религію интеллигентности; другіе — религію чувства» [22]). «Ученіе это», признается другой японецъ, Сузуки, «хотя и не было умышленно изложено его основателемъ въ двусмысленныхъ выраженіяхъ и хотя оно не обязано своею шириною темнотѣ или спутанности концепцій. однако оно, все же, слишкомъ обще, емко и многосторонне, а потому и очень способно къ разнообразнымъ, свободнымъ истолкованіямъ его послѣдователями, которые и сообщали ему такое развитіе, какое соотвѣтствовало ихъ потребностямъ и окружающпмъ обстоятельствамъ» [23]).

Если, тѣмъ не менѣе, находятъ возможнымъ говорить объ общности и единствѣ основъ буддизма, то утвержденіе это остается пока недоказаннымъ и, намъ думается, даже вообще недоказуемымъ. Достаточно того, что ни сами буддисты, ни европейскіе знатоки вопроса не могутъ согласиться даже отно-

---

шаніи наставленіямъ всемилостиваго Единаго Почитаемаго и въ размышленіяхъ о великой доктринѣ ничтожества. Если поведеніе наше будетъ хорошо упорядочено и умы наши успокоены, можетъ ли быть проступкомъ послѣдованіе (обоимъ ученіямъ)?“ Ch. 9, p. 51.

[21]) Suzuki. Outlines, 62—63.

[22]) Fujishima. Le bouddhisme japonais. Introd. VII, XI.

[23]) Suzuki. Outlines. 5—7.

сительно самаго коренного, перваго положенія: можно ли считать буддизмъ за религію? Одни имѣютъ мужество признать, что онъ—«только атеистическая нравственная философія» и ничего болѣе [24]). Другіе видятъ въ немъ и философію, и религію [25]): наконецъ, третьи, въ непозволительной игрѣ словами, признаютъ его за усовершенствованную религію, но «освободившуюся отъ Бога» [26]), либо просто «безбожную, атеистическую»! [27]). По однимъ, «буддисты вовсе не вѣрятъ въ Бога», по другимъ. буддизмъ не отрицаетъ опредѣленно вѣры въ Бога или въ боговъ. а только подчеркиваетъ, что вѣра или невѣріе въ Него или въ нихъ не имѣетъ ровно никакого значенія въ рѣшеніи вопроса о спасеніи» [28]); третьи же готовы признать за религію одинъ буддизмъ простонародный [29]).

Важнѣе всего, однако, то, что, несмотря на принципіальное крушеніе въ первоначальномъ буддизмѣ вѣры въ Бога. послѣдователи этого ученія въ его трудно-опредѣлимой мудрости («дхармѣ»), несовпадающей съ обычнымъ представленіемъ о религіи [29a]), почерпаютъ, однако. какъ это подтверждается наблюденіями и признаніями. «особое религіозное ощущеніе, кото-

---

[24]) Tilbe. Dhamma. Leipzig. s. an. 3 и Olcott. Buddhistischer Katechismus. 35 Aufl. 3. Anmerk.

[25]) Subhadra. Katechismus. 3. Aufl. Fr. 1. Anmerk.

[26]) Schultze. Religion der Zukunft. 3 Aufl. 2 Thl.. 184.

[27]) Mac Kechnie. Grundlinien des Buddhismus. Leipzig, 1907, 26. Suzuki. 31—32: „буддизмъ есть религія безъ Бога и безъ души“. Köppen. Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berlin, 1857. I, 214: „буддизмъ—не только атеизмъ безъ Бога, но и атеизмъ безъ природы; на мѣстѣ Брамы и природы у него—пустота и отсутствіе чего либо существеннаго (несущественность, Wesenlosigkeit) или Ничто“.

[28]) Ananda Maytriya. Werth des Buddhismus. 7 M. Kechnie, 27—28.

[29]) Tilbe, 4.

[29a]) Слово „Дгамма“ (говоритъ Рисъ Дэвидсъ. Buddhist-India. 2 impression. London, 1903, 292) очень затруднило и всегда будетъ затруднять переводчиковъ... Этимологически оно тождественно съ латинскимъ словомъ forma... Дгамму переводили словомъ „законъ“; но она никогда не имѣла ни одного изъ тѣхъ разныхъ смысловъ, какіе имѣетъ „законъ“ въ англійскомъ языкѣ. Она скорѣе, если употреблять терминъ въ этомъ направленіи, означаетъ „хорошую форму“ поведенія, согласно съ установленными обычаями. Такимъ образомъ, она никогда не означаетъ въ точности религію, а скорѣе то, что подобаетъ дѣлать человѣку, правильно чувствующему, или же, съ другой стороны, то, что здраво мыслящему человѣку подобаетъ признавать, въ качествѣ убѣжденія. Дгамма—совѣмъ въ сторонѣ отъ всѣхъ вопросовъ ритуала и богословія“.

рое (по словамъ буддистовъ же) значительно исказилось бы, еслибы мы вздумали передать его объектъ понятіемъ Бога или космоса, или какимъ-либо отвлеченнымъ философскимъ терминомъ» [30]). Несомнѣнно также, что это таинственное буддійско-религіозное «Нѣчто», расплывчатые идейные и нравственные контуры коего никакъ не удается очертить устойчиво, настраиваетъ, однако, способныхъ воспринимать его, однородно на пространствѣ долгихъ вѣковъ, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ существенно-важныхъ отношеніяхъ. Невозможно, слѣдовательно, отрицать нѣкоего общаго, однороднаго *эмоціональнаго* воздѣйствія буддизма на его послѣдователей; а это заставляетъ заключать и о наличности извѣстной своеобразной, присущей ему *психологической и этической* основы; но, къ сожалѣнію, остаются безуспѣшными всѣ попытки точнаго опредѣленія *идейнаго* содержанія этого страннаго, духовнаго процесса, обобщающаго буддистовъ, вопреки ихъ остальнымъ различіямъ.

Большинство утверждаетъ, что эта общая основа заключается въ опредѣленіи конечной цѣли ученія, то-есть, въ понятіи о спасеніи, какъ избавленіи отъ страданія [31]); насъ увѣряютъ сами буддисты, что «основныя начала *всѣхъ* школъ сводятся къ слѣдующимъ положеніямъ: 1) все—временно, преходяще; 2) все пусто (безсодержательно); 3) все лишено личной основы (самоосновы), 4) все—таково. каково оно есть (каковымъ оно можетъ быть» [32]). Но, не говоря уже объ отрицательномъ характерѣ и духовной скудости первыхъ трехъ изъ этихъ положеній. по справедливому замѣчанію Эдм. Гарди, «даже и это ученіе о страданіи и избавленіи мѣстами и временами искажалось до настоящей противоположности» [33]), настолько, что сами защитники наличности этой предполагаемой основы панбуддійскаго объединенія принуждены сознаться, что воздвигаемая на ней мудрость получила у позднѣйшихъ буддистовъ «совершенно новое значеніе, независимое отъ свода религіозныхъ ученій, установленныхъ Буддою» [34]).

Но далѣе возникаетъ вопросъ: что такое ученіе самого Будды, и гдѣ, въ какихъ памятникахъ сохранилось оно? Если бы это было извѣстно въ точности, мы могли бы тогда имѣть

[30]) Suzuki, 222.

[31]) Kuroda. Mahayana. Die Hauptlehren des nördlichen Buddhismus. Leipzig. 1904, 45.

[32]) Suzuki, 140. [33]) Hardy. Buddhismus. 2. [34]) Suzuki. 220.

надежную точку для разслѣдованія дальнѣйшей эволюціи буддизма и, вмѣстѣ съ тѣмъ, критерій для сравнительной разцѣнки тѣхъ или иныхъ его варіантовъ. Намъ особенно важно было бы опредѣлить подлинное ученіе Будды и потому еще, что. несмотря на всѣ измѣненія и искаженія, его постигшія, буддисты всѣхъ странъ упорствуютъ во мнѣніи, будто существенное, основное, отъ перваго учителя исходящее въ своихъ главныхъ чертахъ извѣстно, цѣло и общепризнано. Современная ученая критика, однако, чрезвычайно далека отъ такой увѣренности; съ большимъ трудомъ, со множествомъ оговорокъ и сомнѣній, старается она отдѣлить древнѣйшее и, быть можетъ, первоначальное, отъ позднѣйшаго, но почти на каждомъ шагу принуждена сознавать гадательность и отрывочность своихъ выводовъ въ этомъ отношеніи. «Чѣмъ болѣе пытаемся мы устранять затрудненія», пишетъ Кернъ, «тѣмъ болѣе надвигается на насъ подозрѣніе, что подлинный буддизмъ не совпадаетъ *въ точности* съ тѣмъ, который мы имѣемъ въ его каноническихъ книгахъ» [35]). Въ лучшемъ случаѣ, можно допускать только, что «буддизмъ съ самаго начала былъ *въ существенныхъ чертахъ* таковъ, какимъ мы его находимъ выраженнымъ въ Трипитакѣ» [36]); мечтать же о возстановленіи подлиннаго, первоначальнаго въ точности и въ подробностяхъ, за очень немногими исключеніями, нѣтъ никакой возможности.

За всѣми этими оговорками, тѣмъ не менѣе, всякое серьезное ознакомленіе съ буддизмомъ, прошлымъ и настоящимъ, неизбѣжно должно начинаться съ разсмотрѣнія состава его священныхъ писаній, опредѣленія времени ихъ происхожденія и уясненія характерныхъ свойствъ ихъ. Мы не хотимъ сказать, что духовная жизнь буддизма руководилась и руководится однимъ его писаніемъ, и въ немъ и въ воспріятіи его всецѣло воплощается. Буддизму не только не было чуждо, ему, наоборотъ оказалось въ высокой степени свойственно уваженіе и къ священному преданію. Но это послѣднее всегда у него стремилось какъ можно скорѣе запечатлѣть, закрѣпить себя опять-таки въ писаніи же, включеніемъ себя въ канонъ, если не вообще, то, по крайней мѣрѣ, мѣстно, тою или иною школою признаваемый, вслѣдствіе чего писаніе и разросталось такъ непомѣрно изъ поколѣнія въ поколѣніе, въ явное и,

[35]) Kern. Manual of Indian Buddhism. Strassburg, 1896, 50.

[36]) Тамъ-же.

однако, несознаваемое обличеніе подлинности и достовѣрности самого преданія.

Буддизму, кромѣ того, какъ и другимъ религіямъ, несмотря на его идейную, доктринальную противоположность имъ, свойственны очень интенсивныя, внутреннія, субъективныя и коллективныя, мистическія переживанія, хотя и вдохновляемыя ученіями писаній, стоящія съ ними по большей части въ органически унаслѣдованной связи, но тѣмъ не менѣе, въ безчисленныхъ случаяхъ, вытекающія не изъ непосредственнаго изученія писаній, а возникающія и независимо отъ нихъ, въ особенности среди массъ народныхъ, для которыхъ прямое и самостоятельное поученіе изъ первоисточниковъ въ высшей степени трудно или совсѣмъ невозможно. Правильно было замѣчено, что тѣ различія въ пониманіи, воспріятіи и усвоеніи религіозныхъ идей и чувствъ, различія, которыя на разныхъ уровняхъ индивидуальнаго и коллективнаго развитія такъ глубоки даже въ христіанствѣ, расширяются до несоизмѣримыхъ безднъ въ духовномъ мірѣ буддизма, гдѣ утонченныя трудности индусской метафизики, на многія столѣтія опередившей крайніе выводы западно-европейскаго критическаго идеализма, уживаются рядомъ съ грубѣйшимъ язычествомъ и суевѣріемъ первобытно-дѣтскихъ умовъ. Контрасты здѣсь столь велики, что едва ли для самихъ буддистовъ, стоящихъ на такихъ далекихъ другъ отъ друга ступеняхъ развитія, возможно полное взаимопониманіе: европейцамъ же, съ ихъ существенно отличною психологіей и этикой, требуется, для оцѣнки этой сокровенной стороны буддизма, то широкое, сравнительное наблюденіе духовной жизни народныхъ массъ Дальняго Востока, которое пока еще совершенно намъ недоступно и къ которому, быть можетъ, въ недалекомъ будущемъ, окажется уже и поздно приступать, вслѣдствіе быстро подвигающагося процесса саморазложенія буддизма въ его столкновеніяхъ съ осложнившимися требованіями современной культуры, какъ это можно наблюдать, напримѣръ, въ Японіи.

При такихъ обстоятельствахъ, хотя и признавая въ полной мѣрѣ положеніе, что священное писаніе буддизма не исчерпываетъ собою всего содержанія его духовной жизни, мы, тѣмъ не менѣе, принуждены, въ силу вышеизложенныхъ соображеній, признать, что для насъ ознакомленіе съ этимъ своеобразнымъ духовнымъ міромъ связано прежде всего съ вопросами о происхожденіи, содержаніи и свойствахъ его священнаго

канона. Попробуемъ же, въ краткихъ чертахъ, разобраться въ этихъ крайне сложныхъ и спорныхъ вопросахъ.

Самъ Готама-Будда не оставилъ послѣ себя никакихъ писаній, хотя широко распространенное преданіе и приписываетъ ему произнесеніе 84.000 поученій [37]). Сколько бы ихъ, впрочемъ, ни было, они могли быть только устными [38]), такъ какъ въ его время письменность была еще не въ употребленіи у индусовъ. Достойно замѣчанія, что въ Индіи древнѣйшія рукописи—буддійскія: самыя раннія надписи на камнѣ или металлѣ—также буддійскія, и, наконецъ, буддистами же были впервые въ этой странѣ записаны и священныя книги, такъ какъ первое упоминаніе о письмѣ во всей огромной (небуддійской) индусской жреческой литературѣ, мы находимъ въ въ Васишта-дгарма-сутрѣ, одной изъ позднѣйшихъ книгъ закона, гораздо болѣе поздней, чѣмъ многочисленныя свидѣтельства буддійскихъ памятниковъ объ употребленіи письменъ [39]). Тѣмъ не менѣе, и самое раннее изъ этихъ буддійскихъ свидѣтельствъ, въ трактатѣ, называемомъ «Силасами» [40]), въ свою очередь—документъ сравнительно поздняго происхожденія: онъ относится приблизительно къ 450 г. до Р. Х.

Положимъ, въ этомъ памятникѣ рѣчь идетъ объ умѣньи писать, какъ объ искусствѣ уже общедоступномъ [41]), а изъ Винайи (сборника дисциплинарныхъ правилъ для буддійской иноческой общины) мы узнаемъ, что письмо примѣнялось уже

---

[37]) „Цѣлыхъ 84000 отдѣловъ Ученія, изъ сожалѣнія къ сотвореннымъ существамъ, преподалъ Родственникъ Солнца, наипревосходнѣйшій Будда", говоритъ Дипавамза. VI, 92. 95. Въ память о нихъ царь Ашока построилъ будто бы 84000 монастырей (Тамъ же, VII, 10, 11. По другимъ сказаніямъ, Ашока, вмѣсто восьми ступъ, воздвигнутыхъ надъ мощами Будды, рѣшилъ построить 84000 ступъ надъ каждымъ изъ 84000 частей его скелета (согласно вычисленіямъ индусской анатоміи). Fa-Hien. Ch. 23 p. 69 и Note.

[38]) Ученики Готамы назывались „шраваками", то есть, *слушателями*. Во всѣхъ легендахъ о жизни Будды нигдѣ не говорится ни объ одномъ письменномъ памятникѣ, такъ же точно, какъ и въ разсказѣ о вайшалійскомъ соборѣ. Васильевъ. I. 19—20.

[39]) Rhys Davids. Buddhist India. 2 impression. London, 1903. 119.

[40]) Онъ включенъ въ каждый изъ 13 діалоговъ, составляющихъ первую главу перваго отдѣла суттантъ или разговорныхъ рѣчей Будды. Переводъ—въ Рисъ Дэвидсовыхъ Dialogues of Buddha. I, 3—26.

[41]) Игра, недозволенная для членовъ Общины: „отгадываніе *по буквамъ*, чертимымъ въ воздухѣ или на спинѣ товарища".

въ юридическихъ дѣлахъ [42]), а также для корреспонденціи [43]) и, какъ исключеніе изъ другихъ «свѣтскихъ» искусствъ, рекомендовалось для изученія буддійскимъ монахинямъ [44]); упоминается, наконецъ, и о профессіи писца, какъ о занятіи выгодномъ [45]). Не мало, слѣдовательно, уже протекло времени съ тѣхъ поръ, какъ это искусство появилось впервые и успѣло сдѣлаться столь распространеннымъ. И, однако, оно еще и въ эту послѣднюю пору не примѣнялось въ Индіи къ писанію цѣлыхъ книгъ, къ запечатлѣнію цѣлой литературы. Иначе, въ соотвѣтствующихъ памятникахъ послѣдней, къ этому періоду относящихся, должны бы встрѣтиться упоминанія о рукописяхъ, о писаныхъ книгахъ, а между тѣмъ такія указанія совершенно отсутствуютъ: всюду рѣчь не о *записанныхъ*, а о *заученныхъ* текстахъ. Одно изъ правилъ Винайи гласитъ, что Пратимокша, состоящая изъ 227 правилъ общины, должна быть ежемѣсячно «повторяема вслухъ» въ каждомъ иноческомъ общежитіи; а если никто изъ братіи «не знаетъ правилъ наизусть», надо послать одного изъ нихъ въ сосѣднее братство и тамъ «заучить Пратимокшу наизусть, одну, или съ объясненіями» [46]). Ради удобнаго случая заучить даже отъ ученаго мірянина какую нибудь суттанту, рискующую иначе утратиться изъ памяти, монахамъ дозволяется отлучка изъ общежитія и въ пору дождей (когда путешествія запрещались) [47]). Въ Ангуттарѣ Никайѣ упоминается о томъ, что братія охотно слушаетъ и заучиваетъ повторяемыя передъ нею поэтически украшенныя, красиво изложенныя суттанты, но небрежно относится къ болѣе глубокомысленнымъ, но и болѣе труднымъ философскимъ трактатамъ [48]). Наконецъ, выражается жалоба на то, что «бикшу (монахи), сами многое заучившіе (буквально «заслушавшіе») изъ преданія, запомнившіе и ученіе, и правила поведенія, затвердившіе и указатели къ нимъ (т. е. вспомогательныя для памяти таблицы содержанія текстовъ), не заботятся о томъ, чтобы и другіе твердили какую нибудь суттанту, такъ, что если эти монахи сами прейдутъ, то и эти суттанты окажутся подрѣзанными въ корнѣ» [49]).

[42]) Vinaya. IV, 305: преступникъ, внесенный въ *списки* осужденныхъ, не принимается въ члены Общины.

[43]) Vinaya. III, 76. [44]) Тамъ же, IV, 305.

[45]) Тамъ же, I, 77.; IV, 128. [46]) Тамъ же, I, 267.

[47]) Тамъ же. I, 305. [48]) Anguttara Nikayo. III, 107

[49]) Тамъ же, III, 107.

Вотъ почему въ спискѣ условій или, вѣрнѣе, степеней постепеннаго духовнаго роста та же Ангуттара указываетъ не *чтеніе*, а «*повтореніе* (затверживаніе) текста про себя» [50]).

Изъ этихъ любопытныхъ свидѣтельствъ до наглядности ясно, что, хотя искусство писанія уже давно существовало и примѣнялось къ потребностямъ свѣтской жизни, имъ. однако, еще не пользовались для записыванія цѣлыхъ книгъ, а тѣмъ болѣе книгъ священныхъ, сохраненіе коихъ этимъ путемъ почиталось, пожалуй, даже нечестіемъ [51]). Исконнымъ, общепринятымъ въ Индіи способомъ для этого признавалось заучиваніе по слуху, вслѣдъ за читавшимъ наизусть,—способъ, которымъ передавались Веды изъ рода въ родъ въ теченіе долгихъ вѣковъ и который и понынѣ практикуется среди вполнѣ грамотныхъ цейлонскихъ монаховъ для богослужебныхъ обязанностей [52]). Для выработки поражающей европейцевъ тренировки памяти, индусы обладаютъ особыми методами; одинъ изъ нихъ по преимуществу свойственъ буддійскимъ писаніямъ: онъ состоитъ во 1) въ установленіи основныхъ фразъ, предрѣчій, изъ разъ даннаго начала коихъ слѣдуетъ дальнѣйшее изложеніе, а во 2) въ обычаѣ повторенія цѣлыхъ положеній и даже цѣлыхъ отдѣловъ рѣчи или статьи. Слѣдствіемъ такихъ многочисленныхъ повтореній является, по мнѣнію Рисъ-Дэвидса, полная сохранность текста и легкость поправокъ его ошибокъ въ позднѣйшихъ рукописяхъ [53]), вслѣдствіе чего Максъ Мюллеръ полагаетъ, что этотъ способъ передачи текстовъ гарантировалъ въ первобытныя времена точность ихъ редакціи лучше, нежели письменное воспроизведеніе руками малограмотныхъ или невсегда внимательныхъ переписчиковъ. По тѣмъ же соображеніямъ цейлонское духовенство и до сихъ поръ несочувственно относится къ печатанію священныхъ книгъ [54]).

Другою причиною поздняго появленія писанныхъ книгъ въ Индіи было отсутствіе подходящаго матеріала для письма. Откуда бы ни заимствовали свой алфавитъ индусы и какъ бы

[50]) Anguttara Nikayo, V, 136.

[51]) Sacred Books of the East. Vol. XI (Oxford, 1900). Buddhist Suttas transl. by Rhys Davids. Introduction, p. XXII и въ русс. переводѣ Герасимова. Буддійскія сутты. М. 1900, 61.

[52]) Rhys Davids. Buddhism, ed. cit. 10. Note

[53]) Buddhist Suttas. Introd. XXIII; Герасимовъ, 61—62.

[54]) Chevrillon. Sanctuaires et paysages d' Asie. Paris, 1905.

они ни расширяли его постепенно приспособленіями для потребностей своего языка и его измѣнчивыхъ нарѣчій [55]), пользоваться письмомъ для большихъ произведеній, для цѣлыхъ книгъ было затруднительно уже потому, что въ Индіи писали не на черепицахъ, какъ въ Вавилонѣ [56]), не на папирусахъ, какъ Египтѣ, а «выцарапывали» тексты металлическою иглою на кускахъ древесной коры или на сухихъ древесныхъ листьяхъ. Прошли цѣлыя столѣтія прежде, чѣмъ научились изготовлять сравнительно прочныя, широкія пластинки изъ древесной коры или изъ гигантскихъ листьевъ зонтичной пальмы и наводить на эту, все же столь хрупкую поверхность окрашенныя, болѣе разборчивыя черты [57]). Древнѣйшіе до сихъ поръ открытые и разобранные образцы такого рода книгъ, — части рукописи, найденной въ развалинахъ Госингской вигары (т. е. буддійскаго храма) близъ Хотана и относящейся къ порѣ, близкой къ началу христіанской эры: это антологія буддійскихъ стихотворныхъ изреченій, извлеченныхъ изъ каноническихъ текстовъ, но записанныхъ на мѣстномъ діалектѣ, болѣе раннемъ, чѣмъ палійскій, такъ называемымъ харострійскимъ (кашгарскимъ) алфавитомъ, проникшимъ въ сѣверо-западную Индію лѣтъ за 500 до Р. Х. [58]). Достойно замѣчанія, что какъ разъ въ тѣ же времена, къ которымъ относится написаніе этого единственнаго въ своемъ родѣ памятника, то-есть, приблизительно, въ началѣ I вѣка по Р. Х., по свидѣтельству цейлонской хроники Дипавамзы, состоялась будто бы впервые и запись священныхъ буддійскихъ текстовъ на палійскомъ языкѣ, «по рѣшенію собранія мудрыхъ монаховъ, доселѣ передававшихъ устно текстъ трехъ Питакъ и Аттакаты, но замѣтившихъ

[55]) Вопросъ о происхожденіи индусскаго алфавита и понынѣ—открытый; мнѣніе о заимствованіи письменности отъ грековъ (напр. Васильевъ I, 28, и другіе) смѣнялось разными другими гипотезами: отъ сѣверныхъ или южныхъ семитовъ, или же (по Рисъ-Дэвидсу, Buddhist India, 114 sqq.) изъ до-семитской формы письма (аккадійскаго), бывшаго въ употребленіи въ долинѣ Евфрата.

[56]) Образцы письма на черепицахъ или кирпичахъ въ Индіи крайне рѣдки; снимокъ съ одного изъ нихъ, содержащаго какъ разъ буддійскую сутту—у Rhys Davids. Buddhist India. 123.

[57]) Тамъ же, 117—118.

[58]) Тамъ же, 124 и снимокъ на стр. 122. Слѣдующая по древности за этимъ памятникомъ индійская рукопись—несравненно позднѣйшаго времени, IV—V в. по Р. Х. Рукописи, быть можетъ, очень древнія, недавно найденныя въ Туркестанѣ, еще не разобраны.

упадокъ всѣхъ сотворенныхъ вещей и потому постановившихъ заключить тексты въ писанныя книги, дабы мудрость (дгамма) могла сохраняться на долгое время» [59]).

Несмотря на столь явныя доказательства поздняго установленія письменной редакціи южно-буддійскаго канона, его древніе палійскіе комментаторы, такъ же точно, какъ и современные буддисты, твердо вѣрятъ въ то, что священныя книги, вошедшія въ составъ Тройного Собранія («Трехъ Корзинъ», «Трипитаки») содержатъ только подлинныя изреченія и бесѣды самого Будды. Даже по отношенію къ той части Трипитаки (Абгидгармѣ), составленіе которой приписывается другимъ лицамъ и позднѣйшему времени, высказывается мнѣніе, что эти лица только собрали во-едино и сопоставили слова Учителя. Само ученіе, (утверждаютъ правовѣрные) непрерывнымъ рядомъ святыхъ людей, отцовъ буддійской церкви, преемственно передавалось изъ рода въ родъ [60]) и хранилось будто бы въ первоначальной чистотѣ, безъ всякихъ измѣненій въ продолженіе нѣсколькихъ вѣковъ; не разъ еретики дѣлали попытки исказить и подмѣнить священные тексты и ложно истолковать ихъ; но истинные преемники Учителя, по обсужденіи недоразумѣній и заблужденій на соборахъ, всегда обличали ложное, подтверждали подлинное, возстановляли правильное преданіе и отметали всѣ повшества и злоупотребленія текстами, пока послѣдніе не были, наконецъ, закрѣплены письменно, на Цейлонѣ, вышеупомянутымъ образомъ, послѣ чего, среди южныхъ буддистовъ, то-есть сторонниковъ Гинайяны, по крайней мѣрѣ, ученіе сохраняется неизмѣннымъ будто бы и понынѣ [61])!

Совершенную противоположность этой догматической увѣренности буддистовъ въ цѣлости, неповрежденности и неизмѣнности ихъ священнаго писанія представляютъ взгляды на него европейскихъ ученыхъ. Здѣсь критическій скептицизмъ, съ са-

[59]) Dipavamsa (ed. Oldenberg) XX, 19—21.

[60]) „Извѣстны вообще семь преемствъ побѣдоноснаго Учителя, а съ присовокупленіемъ Полуденника (Мадъянтика) считаютъ восемь“, говоритъ Дараната. Исторія буддизма. Введеніе, стр. 4; тамъ же — списокъ „архановъ, защитниковъ религіи“ и другой—„великихъ патріарховъ“.

[61]) Minayeff. Recherches sur le Bouddhisme. Paris, 1894, 13—14 по обзору исторіи буддійскаго канона въ Самантапасадикѣ: Oldenberg. Vinayapitaka. III. 283 sgg. и введеніе въ Сумангалавилазини въ переводѣ Turnour'a.

маго начала очень сильный [62]). доходилъ, одно время, до крайнихъ предѣловъ. Мы не говоримъ уже о разрушительной теоріи Керна, превращавшей жизнеописаніе самого Будды въ эпизоды и варіанты солярныхъ и стеллярныхъ миѳовъ [63]), а слѣдовательно, отнимавшей и всякую историческую достовѣрность у рѣчей, приписываемыхъ Готамѣ. Но даже и несравненно болѣе трезвая критика палійскаго канона нашимъ русскимъ знатокомъ его, Минаевымъ, приходила къ очень отрицательнымъ выводамъ относительно его подлинности и древности: Минаевъ указывалъ на малое количество дошедшихъ до насъ достовѣрныхъ свидѣтельствъ буддійской первоначальной общины о своей исторіи и о своемъ канонѣ, на позднюю пору сохранившихся рукописей, на шаткость данныхъ лингвистическихъ и, наконецъ, на невозможность рѣшить вопросъ: изъ какихъ частей состоялъ канонъ и всегда ли составъ его былъ одинаковъ [64])? Открытія и разслѣдованія послѣднихъ лѣтъ поколебали этотъ крайній скептицизмъ и заставили, по вопросу о древности южно-буддійскихъ священныхъ писаній, вернуться къ болѣе благопріятнымъ для него взглядамъ Ольденберга, Рисъ-Дэвидса и Виндиша [65]). Даже такой недовѣрчивый критикъ, какъ Сенаръ, раньше сильно склонявшійся къ миѳологическимъ увлеченіямъ Керна [66]), впослѣдствіи говорилъ:

[62]) Напр., у Васильева: „трудно, при такомъ хаосѣ, доискаться до истинныхъ историческихъ фактовъ. ...затворимъ слухъ, чтобы не увлечься разсказами проповѣдниковъ (буддійской литературы); вооружимся недовѣрчивостью“... Буддизмъ. I, 32. „Ни объ одномъ изъ трехъ главныхъ фазисовъ исторіи древняго буддизма нельзя говорить положительно“ 35.

[63]) Kern. Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Leipzig. 1882. I 296 ff. Betrachtungen über die Buddhalegende, выводъ изъ коихъ слѣдующій: „Будда легенды не есть историческая личность, а миѳическій образъ (солнцебога)“ 297—8.

[64]) Минаевъ. Новыя разслѣдованія о буддизмѣ. Спб. 1887.

[65]) De la Vallée Poussain. Les Conciles bouddhiques. I, 1. Extrait du „Muséon“. 1905 № 3—4. Louvain.

[66]) Sénart. La légende du Buddha, son caractère et ses origines. 2 éd. Paris. 1882, p. XII—XIII: „надо признать, что въ цѣломъ легенда Будды изображаетъ не дѣйствительную жизнь, хотя бы даже изукрашенную нѣкоторыми выдумками воображенія. Она, въ самой сущности своей, есть эпическое прославленіе извѣстнаго миѳологическаго типа божества, прославленіе, которое народнымъ уваженіемъ вознесено было, какъ ореолъ, на главу основателя секты вполнѣ реальнаго, вполнѣ человѣческаго“. О примѣненіи этого принципа къ отдѣльнымъ фактамъ будетъ сказано ниже.

«нельзя сомнѣваться въ томъ, что Будда дѣйствительно училъ около конца VI вѣка до нашей эры; невозможно сомнѣніе и относительно того, что всѣ главныя черты его ученія и его легенды быстро закрѣпились въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ намъ нынѣ доступны» [67]). Къ тому же выводу приходитъ и другой знатокъ буддійскаго священнаго писанія Де ла Валле Пуссенъ: «хотя легенда Будды», замѣчаетъ онъ, «въ своемъ полномъ составѣ и истинномъ значеніи удостовѣряется лишь поздними документами, однако, она сама по себѣ—легенда древняя; съ другой же стороны должно признать вѣроятнымъ, что въ писаніяхъ Гинайяны, а именно въ палійскомъ канонѣ, единственномъ, которымъ мы обладаемъ полностію въ оригиналѣ, сохранилось и само ученіе, въ формѣ очень архаической» [68]). Вѣрнѣе было бы, впрочемъ, думается намъ, говорить въ данномъ случаѣ не обо всемъ ученіи, а лишь о нѣкоторыхъ чертахъ его.

Какъ бы то ни было, мы видимъ, насколько далеки отъ неразборчивой увѣренности буддистовъ въ подлинности и древности ихъ канона даже наиболѣе благопріятствующіе ему въ этомъ отношеніи взгляды европейскихъ ученыхъ. Не только нѣтъ возможности признавать палійскій канонъ за первоначальный и неизмѣненный въ цѣломъ составѣ, ни отстаивать первобытность дошедшихъ до насъ редакцій его, но даже и къ тѣмъ частямъ его, которыя носятъ наиболѣе древній характеръ, приходится относиться съ большою дозою критическаго недовѣрія; нельзя даже и ихъ признавать цѣликомъ изначальными: приходится и по поводу ихъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ производить переизслѣдованіе какъ идейнаго состава, такъ и формъ, въ которыя онъ облекается, выдѣлять, по мѣрѣ возможности, черты архаическія, иногда даже не оригинально-буддійскія, а почерпнутыя изъ прецедентовъ иного происхожденія, отъ позднѣйшихъ вставокъ и видоизмѣненій [69]).

Но какимъ же образомъ возникъ и сформировался южно-буддійскій каноиъ?

Надо думать, что, пока былъ живъ самъ Учитель, рѣчи

[67]) Sénart. Origines bouddhiques, 5.

[68]) La Vallée Poussin. Bouddhisme, 47.

[69]) Примѣромъ серьезнаго и широко поставленнаго примѣненія такого монографическаго метода могутъ служить работы Виндиша. Mara und Buddha. Leipzig, 1895 и Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig, 1908.

его, вѣроятно, заучивались учениками, быть можетъ, при помощи обычныхъ для этого у индусовъ пріемовъ, вѣрнѣе же, или, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ, простымъ многократнымъ повтореніемъ того, что ему часто приходилось произносить въ одинаковыхъ или сходныхъ выраженіяхъ передъ различными слушателями. Рѣчи такъ называемаго «Пространнаго Собранія» (Дикга-Никайо), ставшія теперь доступными широкому кругу читателей, благодаря дословному переводу Нейманна, даютъ возможность наглядно убѣдиться, до какого невыносимаго для насъ, европейцевъ, обилія доходятъ этого рода повторенія. Пріемъ этотъ былъ, однако, вполнѣ цѣлесообразенъ для запечатлѣнія не только сущности, но и формы поученій въ памяти слушателей неграмотныхъ. Съ другой стороны, первоначальныя, самимъ же Готамою установленныя правила дисциплины исполнялись съ такою же педантичною точностью, благодаря надзору его самого и указанныхъ имъ руководителей общины, старѣйшинъ. Такимъ образомъ, сразу заложена была прочная основа будущаго обязательнаго свода и доктрины, и дисциплины. Въ древнѣйшемъ и наиболѣе достовѣрномъ изъ памятниковъ священной буддійской письменности, въ Книгѣ великой кончины (Магапариниббанасутта) [70]), редактированной въ ея нынѣшнемъ видѣ, вѣроятно не позднѣе конца IV вѣка до Р. Х. [71]), Готама-Будда въ прощальной бесѣдѣ съ учениками говоритъ имъ: «я повѣдалъ вамъ *всю* истину; *ни одной истины не осталось* сокрытой въ зажатой рукѣ Учителя» [72]). Но именно въ силу этого увѣренія, дальнѣйшему самостоятельному развитію авторитетнаго буддійскаго ученія былъ положенъ конецъ. «Если», продолжаетъ Готама, «если кто-либо изъ васъ подумаетъ: «я буду отнынѣ руководителемъ общины (братства—самги),—тотъ будетъ первымъ нарушителемъ моего закона... Истина да будетъ вамъ свѣтомъ и убѣжищемъ!.. нигдѣ не ищите иного убѣжища» [73]). Эта истина, это единственное убѣжище отъ заблужденій, о которомъ говоритъ приближающійся къ смерти Учитель, это—его ученіе, выраженное въ рѣчахъ, тогда еще не записанныхъ, но уже, повидимому, твердо закрѣпленныхъ въ памяти слушателей: «тѣ истины, тѣ правила жизни, что я возгласилъ и установилъ для всѣхъ васъ, они да будутъ вамъ наставникомъ послѣ моей кончины» [74]). Какъ видимъ, въ этихъ словахъ самимъ основателемъ буддійской дгармы (мудрости) уже канонизированы обѣ первоначальныя составныя части будущаго священнаго писанія Дальняго Востока: изложеніе правилъ поведенія (Винайя) и изложеніе доктрины (Сутты).

[70]) Англ. переводъ Рисъ-Дэвидса въ XI томѣ. Sacred Books of the East: Buddhist Suttas; русскій, Герасимова, въ его Буддійскихъ Суттахъ. Москва, 1900.

[71]) Buddhist Suttas. General Introduction, p. X sqq.

[72]) Книга великой кончины. II, §32. стр. 109 русс. перевода и Buddhist Suttas, p. 36.

[73]) Тамъ-же, II, 32—35, стр, 109—110. Budd. Suttas, 32—38.

Позднѣе, когда рѣчи Учителя превратились въ Писаніе, на письменный текстъ перенесли авторитетъ, относившійся первоначально къ устному преданію. Такъ, въ китайскомъ переводѣ индусской поэтической біографіи Будды, написанной Асваго-шею въ I в. по Р. Х., въ уста Готамы вложено уже такое предписаніе: «вы должны почитать Пратимокшу (древнѣйшую часть Винайи) и повиноваться ей, принимая ее какъ бы вашего Учителя» [75]). Да и болѣе древняя Магапариниббанасутта приписываетъ послѣднему слѣдующее правило, какъ рѣшать споры объ ученіи, отъ кого бы таковые ни исходили, отъ отдѣльныхъ ли лицъ, или отъ цѣлыхъ собраній достойнѣйшихъ людей: «безъ похвальбы, безъ пренебреженія, но со вниманіемъ, пусть будутъ прослушаны каждое слово и каждый слогъ; и тогда возьмите Писаніе и сличите сказанное съ правилами Устава; и если тѣ слова несогласны съ Писаніемъ, если они не совпадаютъ съ правилами Устава,... тогда, братія, вы отбросьте тѣ слова» [76]). Такимъ образомъ, будущее значеніе Писанія, какъ авторитета каноническаго, рѣшающаго въ вопросахъ ученія и поведенія, было установлено очень рано, повидимому, еще самимъ Учителемъ.

Единственная оговорка, которую «Совершенный» счелъ нужнымъ сдѣлать относительно ненарушимости этого авторитета, состояла въ томъ, что община, по его кончинѣ, «можетъ, если пожелаетъ, отмѣнить всѣ малыя и неважныя предписанія» [77]). Но, такъ какъ составъ таковыхъ остался невыяс-

[74]) Тамъ-же, VI, 1, стр. 142—143. Budd. Suttas, p. 112.

[75]) Fo-sho-hing-tsan-king. V, 26, v. 2018. Sacred Books of the East. XIX, 296. Oxford, 1883.

[76]) Книга велик. кончины, IV. 8—11, стр. 122—124. Budd. Suttas, p. 67—70.

[77]) Тамъ же, VI, 3, стр. 143. Budd. Suttas, p. 112 и Cullavagga, XI, 1. 8. Sacr. B. XX, 377.

ненным[ъ] [78]), то община предпочла отказаться отъ предоставленной ей въ данномъ случаѣ свободы, рѣшила ничего не отмѣнять и не измѣнять, а «принять всѣ правила въ томъ видѣ, въ какомъ они были (первоначально) изложены (Учителемъ)» [79]).

По преданію, рѣшеніе это состоялось на такъ называемомъ первомъ соборѣ [80]) учениковъ, собравшемся вскорѣ послѣ смерти Готамы въ Раджагрпгѣ (Раджагагѣ) въ Саттапанійскомъ гротѣ [81]), еще понынѣ сохранившемся, и будто бы роскошно приспособленномъ для засѣданій царемъ Магадгы Аджатасатрою [82]). Здѣсь, подъ предсѣдательствомъ Мага-Касьяпы, того самаго «непреклонно-гордаго» брамина, надъ обращеніемъ котораго Буддѣ нѣкогда пришлось потрудиться болѣе, нежели намъ чьимъ-либо инымъ, пять-

[78]) Cullavagga, l. c.

[79]) Cullavaga, XI. 1, 9 и Suttavibhanga, Niussaggiya XV, 1, 2.

[80]) Вопросъ о соборахъ, какъ имѣющій рѣшающее значеніе для исторіи будд. канона, подвергался особенно старательному разслѣдованію, которому однако еще не удалось окончательно разъяснить всѣ относящіяся сюда темныя и противорѣчивыя сказанія. Литература: Васильевъ. I, 37—38, 49 и слд.; Oldenberg во введеніи къ его изданію Винаи-Питаки (London. 1879—83) I p. XV sqq. и къ переводу: Vinaya-Texts въ XIII т. Sacred Books of the East; такъ же въ Introduction to Mahavagga, p. XXVI sqq; и въ Buddhistische Studien, Leipzig, 1898.—Beal. The Buddhist Councils въ Verhandlungen des V Internat. Orientalisten Congresses (перепечатано въ его Abstract of Four Lectures on Buddhist Litterature in China. Lond. 1882).—Kern. Gesch. d. Buddh. II. 288 ff. и Manual of Indian Buddhism, 101 f.— Minayeff. Récherches sur le Bouddhisme, 13 ss.—Suzuki. The First Buddhist Council въ Monist. XIV, 2 (Jan. 1904), p. 253 sqq.—Rhys Davids. Buddhism, 213 sqq.—De la Vallée Poussin. Les Conciles bouddhiques. I. Les deux premiers conciles. Louvain (Extrait du „Muséon". 1905. 3—4)—Franke. The Buddhist Councils. Pali-Text-Society. 1908.

[81]) Описаніе его у Фа-Гіена. Record of Buddhistic kingdoms, ch. 30, p. 85.

[82]) Повѣствованія о 1-мъ соборѣ: Cullavagga, XI, p. 370 sqq. англ. пер.; Sutta-Vibhanga (Vinaya—Pitaka, III—IV ed. Oldenberg, Lond. 1881—2) I, 285 sqq. Maha-bodhi-vamsa, ed. by Strong, Lond. 1891, 85 sqq. Dipavamsa. IV—V. Сѣверныя версіи сказанія—въ Mahavastu, ed. Sénart. Paris, 1882, 69 ss. и въ изданной Шифнеромъ Eine tibetische Lebensbeschreibung Çakyamuni's въ Mémoires d. l'Acad. d. Sc. d. St. Petersbourg. T. VI. 3-e livr. 1849, p. 308. Особый варіантъ изъ китайскихъ источниковъ у Васильева I, 224, примѣч.; разсказъ Гіуэн-тсанга въ Voyages des pélérins I, 136. III, 32; подробная бирманская версія у Bigandet. Vie ou légende de Gaudama. Paris, 1878, ch. 15, p. 335 ss.

сотъ избранныхъ, «испытанныхъ, совершенныхъ архатовъ» (праведниковъ), въ продолженіе семи мѣсяцевъ [83]). трудились надъ провѣркою и закрѣпленіемъ изложенія ученія и правилъ поведенія. Здѣсь, повѣствуетъ Чуллавага. братія торжественно «совмѣстно пропѣла всю Дгамму и Винайю (т. е. правила ученія и поведенія), дабы противники ихъ не успѣли укрѣпиться, а сторонники ослабѣть, и прежде, чѣмъ заключающееся въ Дгаммѣ и Винайѣ не подвергнется забвенію. а отсутствующее въ нихъ не получитъ распространенія» [84]). Для изложенія текстовъ ученія избранъ былъ «ученый Ананда», возлюбленный ученикъ «самого Благословеннаго, вполнѣ заучившій Дгамму и Винайю отъ него самого и потому неспособный впасть въ ошибки» [85]); а для изложенія правилъ поведенія опредѣленъ былъ «могучій памятью Упали» [86]). причемъ, однако, освѣдомленность того и другого была подвергаема провѣркѣ присутствующими. Такъ, по словамъ цейлонской хроники Дипавамзы, собраніемъ «испытанныхъ и отмѣченныхъ Учителемъ, одаренныхъ аналитическими дарованіями, твердостью (убѣжденій), шестью сверхъестественными способностями и великими магическими силами», единодушнымъ признаніемъ «святыхъ и мудрыхъ, вполнѣ обладавшихъ истинною вѣрою», закрѣплена была «вся Дгамма и Винайя въ томъ видѣ. какъ училъ имъ Будда». Они, эти «старѣйшины (тера) и изначальные воспреемники и хранители совершеннѣйшей вѣры, полученной отъ первѣйшаго изъ учителей», они же и «составили первое собраніе писаній, а потому и все ученіе старѣйшинъ (тера-вада) называется первоначальнымъ ученіемъ... Этотъ сборникъ Дгаммы и Винайи полонъ во всѣхъ своихъ частяхъ, благоустроенъ и покровительственно охраняется всевѣдѣніемъ Учителя... Пока не погибнетъ Собраніе это, будетъ зиждется и ученіе Учителя... Никто не можетъ ниспровергнуть его: непоколебимо оно, какъ гора Сиперу. Никакое божество, ни (злой духъ) Мара, ни Брама, ни какое либо существо земное, не въ состояніи найти въ немъ ни малѣйшаго дурно изложеннаго изреченія... Это неумирающее Собраніе Дгаммы и Винайи, это воплощеніе вѣры, подобное самому высочайшему Буддѣ,... это ученіе старѣйшинъ, утвер-

[83]) Гіуэн-тсангъ довольствуется тремя мѣсяцами.

[84]) Cullavagga. XI. 1; 5. [85]) Тамъ же. XI, 3.

[86]) Тамъ же, XI. 7 и Dipavamsa. IV, 8.

жденное на истинно-разумныхъ основаніяхъ, свободное отъ ересей, полное истиннаго смысла, будетъ существовать столь же долго, какъ и самая вѣра. И пока на свѣтѣ будутъ святые ученики Буддовой вѣры, всѣ они будутъ признавать и первый соборъ Дгармы, соборъ пятисотъ благородныхъ, верховныхъ старѣйшинъ» [87]).

Вотъ въ какомъ законченно-догматическомъ тонѣ рисуетъ намъ буддійскій эпосъ совершенство и непререкаемый авторитетъ канона, будто бы разъ навсегда опредѣленнаго и завершеннаго въ Раджагригѣ: здѣсь установлены не только составъ священнаго писанія, не только содержаніе его, но и внѣшнее выраженіе. Насколько буддизму, въ противорѣчіе съ самимъ собою, доступно вообще понятіе о боговдохновленности, оно, можно сказать, нашло здѣсь свое наиболѣе яркое проявленіе, хотя и неоправдываемое ни принципами ученія, ни историческою судьбою его, да и самого свода священнаго писанія. И однако, какъ ни высокопарны приведенныя рѣчи, какъ ни опровергнуты онѣ дѣйствительностью, все же онѣ, въ общемъ, вѣрно передаютъ отношеніе къ канону самихъ буддистовъ, по крайней мѣрѣ южныхъ, которые искренне вѣрили, и еще вѣрятъ и понынѣ, въ совпаденіе первоначальнаго «ученія старѣйшинъ» (тера-вады) съ нынѣшнимъ палійскимъ текстомъ.

Тѣмъ не менѣе, мы имѣемъ здѣсь дѣло, несомнѣнно, съ очень грубымъ заблужденіемъ, и вотъ почему: во-1-хъ, указанныя въ Дипавамзѣ составныя части тера-вады (ученія старѣишинъ), такъ называемыя «анги» (подраздѣленія Писанія сообразно съ его содержаніемъ), не совпадаютъ съ составомъ нынѣшней Винаи и Сутта-Питаки [88]); во-2-хъ, нѣкоторыя части канона въ его настоящемъ видѣ носятъ несомнѣнные признаки позднѣйшаго происхожденія. Такова, прежде всего, цѣлая послѣдняя часть Тройного Собранія (Трипитаки) Абгидгарма, о которой не упоминается ни въ спискѣ, сохранившемся въ Дипавамзѣ, ни въ древнѣйшихъ повѣствованіяхъ о первомъ соборѣ. Сѣверные буддисты, еще со времени Будагоши, усиливались втиснуть всѣ свои позднѣйшія священныя книги въ рамки однихъ девяти древнихъ подраздѣленій Писанія [89]) или же съ прибавленіемъ къ нимъ трехъ добавочныхъ отдѣловъ, такъ называемый нидань, авадань и упадешъ [90]); но эти старанія должны быть признаны настолько же неуспѣшными, насколько и произвольными, ибо, хотя въ палійскомъ канонѣ и есть произведенія, которыя подошли бы подъ типъ нидань и авадань, однако эти послѣднія въ немъ за особый отдѣлъ Писанія не считаются; что же касается упадешъ, то онѣ, являясь изложеніемъ эзотерическихъ ученій, несравненно позднѣйшаго, такъ называемаго тантрійскаго періода, совершенно несвойственны первоначальному буддизму и включеніе ихъ въ древній канонъ сторонниками магайяны есть грубѣйшій анахронизмъ.

Точно также не могло быть въ немъ мѣста и всей третьей части Трипитаки, Абгидгармѣ [91]). Вопреки молчанію о ней древнѣйшихъ повѣствованій о первомъ соборѣ, послѣдователи магайяны, основывающейся именно на ученіяхъ Абгидгармы, утверждали, будто и она была уже провозглашена и признана на Раджигрійскомъ совѣщаніи. Будагоша, не упоминающій о ней вовсе въ своемъ описаніи этого послѣдняго, въ другомъ сочиненіи сообщаетъ, что самъ Будда излагалъ эту питаку

[87]) Dipavamsa. IV, 9—26.

[88]) Ихъ девять по палійскому исчисленію: 1) Сутты—цѣльныя повѣствованія или собранія стиховъ, связанныхъ общею темою; 2) джейя, пѣсни—смѣсь стиховъ съ прозою; 3) вейя-карана, изложеніе всей Абгидгаммы-Питаки, суттъ, не содержащихъ въ себѣ стихотворныхъ изреченій (гатъ), и всѣхъ другихъ „словъ“ Будды, не входящихъ въ составъ остальныхъ восьми разрядовъ; 4) гатты—изреченія въ стихахъ; 5) удаины—лирическія изреченія въ прозѣ и стихахъ, „создавшіяся подъ вдохновеніемъ радостнаго настроенія“; 6) итивутакки собраніе поученій (числомъ 101), начинающихся словами: „такъ говорилъ Будда“; 7) джатаки—повѣсти о прежнихъ воплощеніяхъ Будды; 8) абгутадгамма—разсказы о таинственныхъ и чудесныхъ событіяхъ; 9) ведалла—особый родъ пространныхъ поученій. Kern. Manual, 7 (по Sumangala-Vilasini I, 23 sq. и по палійскому словарю Чайльдерса).

[89]) Такъ, напр., въ „Лотосѣ истиннаго закона“: „слова моихъ повелѣній были обвародованы въ *девяти* отдѣлахъ“. Saddharma—Puṇḍarika or the Lotus of the True Law, transl. by Kern. (Sacr. B. XXI. Oxford, 1884), ch. II, v. 48: а въ стихѣ 44-мъ перечислены нѣкоторые изъ этихъ разрядовъ, p. 44—45.

[90]) Вотъ 12 сѣверно-буддійскихъ дгармаправаканъ (подраздѣленій), соотвѣтствующихъ, приблизительно, девяти южнымъ, палійскимъ: 1) сутра; 2) джейя, 3) віакарана, 4) гата, 5) удана, 6) нидана, 7) авадана, 8) итіукта, 9) джатака, 10) вайпулія, 11) адбгутадгарма и 12) упадеша. Hodgson. Essays on the Language, Literature and Religion of Nepal and Tibet. London. 1874, p. 14. Васильевъ. I, 109. Burnouf. Introduction à l'histoire du buddhisme indien, p. 15 ss.

[91]) Исторія Абгидгармы изложена въ книгѣ Kâtha-vatthuppakaraṇa-aṭṭhakathâ.

богамъ на небѣ, намекая этимъ на то, что и она составляетъ несомнѣнно часть первоначальнаго ученія [92]). Гіуэн-Тсангъ также относитъ ее къ порѣ перваго собора, а изложеніе ея вручаетъ его предсѣдателю Касьяпѣ [93]), тогда какъ въ бирманскомъ повѣствованіи докладчикомъ оказывается Анарудда [94]). Однако и содержаніе, и форма изложенія Абгидгармы слишкомъ ясно показываютъ, что составляющіе ее философскіе трактаты и комментаріи—значительно позднѣйшаго происхожденія. Они, говоритъ Васильевъ, «не могли быть первымъ произведеніемъ буддійской литературы, потому что излагаютъ религію въ такой обработанной системѣ, разбираютъ предметы и термины религіозные до такой утонченности, какую никакъ нельзя предполагать на первыхъ порахъ... Сочиненные въ IV столѣтіи послѣ Будды, какъ многія данныя въ этомъ насъ удостовѣряютъ, они подвергались не разъ передѣлкѣ и усовершенствованію,... такъ, что отъ прежняго остались только одни названія» [95]). Цѣлый рядъ темъ, въ нихъ разрабатываемыхъ, былъ чуждъ первоначальному буддизму; темы эти получили значеніе лишь съ развитіемъ ученія магайяны. Лишь съ появленіемъ повшествъ въ ученіи, вызвавшихъ разныя школы и ереси, лишь съ умноженіемъ споровъ о догматахъ понадобились комментаріи къ суттамъ, разъясненія ихъ правовѣрнаго смысла. Но и тутъ надо помнить, что измѣненія и отступленія отъ первоначальнаго преданія начались не въ области идей религіозныхъ, а въ области дисциплины, правилъ поведенія. Въ «Исторіи» Даранаты мы читаемъ, что въ первое время послѣ смерти Учителя «не было никакого спора или чего-нибудь подобнаго, и міръ, говорятъ, около сорока лѣтъ наслаждался благополучіемъ» [96]). Даже на второмъ, вайшалійскомъ соборѣ (черезъ 100 лѣтъ послѣ перваго) разсуждали не о религіозныхъ идеяхъ, а объ отступленіяхъ отъ установленныхъ правилъ, да и то—отступленіяхъ ничтожныхъ, и лишь на соборѣ во времена Ашоки пришлось разбирать противорѣчія во мнѣніяхъ о доктринѣ [97]).

Но, помимо этихъ внутреннихъ показаній противъ присутствія Абгидгармы въ первоначальномъ канонѣ, имѣются и положительныя хронологическія данныя въ томъ же смыслѣ.

[92]) Minayeff, 30. [93]) Hiuen-Tsang. Voyages. II, 36.
[94]) Bigandet, 342—343. [95]) Васильевъ. I, 90—91.
[96]) Даранаты, гл. I, стр. 9. [97]) Васильевъ, I, 17 и 18.

Изъ нѣкоторыхъ китайскихъ источниковъ можно бы заключить, что самая старѣйшая изъ книгъ Абгидгармы, появилась спустя 500 лѣтъ послѣ Будды, слѣдовательно, гораздо позднѣе раздѣленія буддизма на школы [98]). Не настаивая на такомъ крайнемъ мнѣніи, можно все же считать установленнымъ, что первая (по порядку расположенія) изъ книгъ этой Питаки, руководство къ психологической этикѣ, называемое Дгамма-сангани, относится къ половинѣ IV вѣка до Р. Х., являясь такимъ образомъ памятникомъ современнымъ не кончинѣ Будды, а дѣтству Аристотеля [99]).

Мы привели внутреннія и внѣшнія доказательства несостоятельности вѣры буддистовъ въ цѣльность и сохранность совокупнаго палійскаго канона отъ временъ перваго собора. Надо добавить, что самые разсказы объ этомъ собраніи въ высшей степени легендарны. Ольденбергъ готовъ считать ихъ «не за исторію, а за чистый вымыслъ, да къ тому же еще не слишкомъ древній по происхожденію»: разсказъ о раджагригскомъ соборѣ сочиненъ будто бы по типу болѣе достовѣрнаго повѣствованія о второмъ, вайшалійскомъ соборѣ, съ цѣлью подкрѣпить вѣру въ установленіе буддійскаго ученія съ самой эпохи кончины его основателя [100]). Правильнѣе, однако, будетъ полагать съ Минаевымъ и Лавалле Пуссэномъ [101]), что въ разсказѣ этомъ не все—сплошная выдумка либо передѣлка фактовъ, относящихся къ послѣдующему событію: надо думать, что преданіе, столь единодушно признаваемое, сохранило намъ нѣкоторые эпизоды дѣйствительнаго историческаго событія, еще достаточно ярко выступающаго сквозь позднѣйшую легенду въ своихъ неподдѣльныхъ, первоначальныхъ чертахъ [102]). Съ другой стороны, разсказъ этотъ не есть (какъ предполагаетъ Минаевъ) выраженіе искусной уловки защитниковъ стараго ученія (гинайяны) противъ

[98]) Тамъ же, I, 63.
[99]) A Buddhist Manual of psychological Ethics of the IV-th Century. First Book in the Abhidharma-Pitaka entitled Dhamma Sangani, transl. by Caroline Rhys Davids. London, 1900. Introduction, p. XVIII—XIX.
[100]) Introduction to Mahavagga, XXVII sqq. Главный доводъ Ольденберга противъ реальности разсказа о первомъ соборѣ—молчаніе о немъ Магапариниббаны—сутты. Осторожнѣе сходное мнѣніе высказано Рисъ—Дэвидсомъ: Introduction to Buddhist Suttas, XIII—XIV.
[101]) Minayeff, 38—39. La Vallée Poussain. Conciles, 44.
[102]) Напр., допросъ Ананды, споръ о „маловажныхъ правилахъ“ и т. п

новшествъ магайяны, съ цѣлью доказать преимущества своего канонического преданія [103]). Самый фактъ раджагригскаго собора не можетъ быть заподозрѣнъ даже наиболѣе придирчивою критикою: но характеръ этого событія, надо думать, былъ иной, чѣмъ описываемый въ вышеприведенныхъ сказаніяхъ: дѣло происходило несравненно проще, безъ тенденціозно-подчеркнутой торжественности обстановки, безъ оффиціально поставленной задачи редактировать и санкціонировать въ заранѣе признанной авторитетной инстанціи разъ навсегда общеобязательныя книги священнаго писанія. Всѣ слишкомъ догматическія черты повѣствованія — не болѣе, какъ результаты позднѣйшихъ стараній разныхъ сектъ или школъ оправдать и узаконить свои вклады въ канонъ престижемъ ихъ, будто бы изначальной древности и подлинности. Но такого рода подробности могли возникнуть лишь тогда, когда достаточно опредѣлились разногласія во мнѣніяхъ, а черезъ нихъ возникли и сомнѣнія относительно содержанія и значенія самихъ священныхъ текстовъ, то-есть, не прежде раздоровъ, возбужденныхъ появленіемъ ученій магайяны. Раньше, и въ особенности тотчасъ послѣ смерти Будды, обстоятельства были иныя: ученики, озабоченные судьбою общины и вѣрные завѣту ея основателя искать въ его рѣчахъ и заповѣдяхъ единственный оплотъ отъ внѣшнихъ опасностей и отъ внутренняго разлада, просто задались цѣлью собрать и удостовѣрить подлинность лишь устно сохранившагося наслѣдія великаго мудреца, то есть, его правилъ и поученій, которыя въ ту раннюю пору были не только меньше по объему, но и иными по составу, чѣмъ нынѣ приписываемыя ему. Постановленія о неизмѣняемости навсегда редакціи текстовъ, «пропѣтыхъ» собраніемъ, не могло быть, хотя и было, очевидно, на-лицо желаніе установить единство въ ученіи и дисциплинѣ: не могло быть такого постановленія, потому, что само раджагригское собраніе не обладало общепризнаннымъ авторитетомъ непогрѣшимости. Правда, позднѣйшія сказанія старались придать ему характеръ вселенскаго собора, увѣряя, будто въ немъ участвовали представители всѣхъ тогдашнихъ буддійскихъ общинъ. Но это предположеніе совсѣмъ невѣроятно, уже потому одному, что, если собраніе состоялось черезъ мѣсяцъ послѣ смерти Учителя (какъ полагаетъ, напримѣръ, Ольденбергъ),

[103]) Minayeff, 23—24.

то въ такой короткій срокъ, при тогдашнихъ средствахъ сношеній, невозможно было общинамъ ни оповѣстить другъ друга, ни условиться и согласиться о соборѣ, ни прибыть всѣмъ на него. Едва ли основательно ограничать его составъ однимъ тѣмъ братствомъ, во главѣ коего стоялъ Касьяпа [104]); но невѣроятны и противоположныя сказанія объ универсальномъ представительствѣ всѣхъ общинъ. Участвовали братства, которыя могли прислать въ Раджигригу достойныхъ, выдающихся представителей. Но мы знаемъ, что и нѣкоторые изъ именитѣйшихъ на соборъ не попали или опоздали: таковые не считали его постановленій обязательными для себя и, конечно, и для своихъ послѣдователей, какъ это видимъ изъ характернаго эпизода, сохраненнаго Чуллавагтою. Когда Дгамма и Винайя были уже «пропѣты» старѣйшинами, явился достопочтенный Пурана отъ Южныхъ Холмовъ, съ пятью стами монаховъ. Ему было предложено «подчиниться и заучить текстъ, прослушанный старѣйшинами»; онъ же отвѣчалъ: «старѣйшины нарядно пропѣли Дгамму и Винайю; но ту и другую я, тѣмъ не менѣе, буду хранить въ моей памяти въ томъ видѣ, какъ я ихъ принялъ изъ устъ самого Благословеннаго» [105]). Ясное дѣло, — разнорѣчія существовали съ самаго начала: они не могли не существовать при устной передачѣ текстовъ, уже въ силу свойствъ санскритскаго языка, гдѣ одна буква, смотря по тому—долгая она или краткая, въ сложныхъ словахъ совершенно измѣняетъ мысль, ибо то, что утверждается посредствомъ короткой буквы, отрицается въ длинной [106]). Не диво, при такихъ обстоятельствахъ, что разнорѣчія вкрадывались даже въ наиболѣе упроченную, наиболѣе заученную часть Писанія, въ Винайю. «Читая ее», говоритъ Подгорбунскій, «такъ и видишь, что она создалась путемъ продолжительной работы, путемъ поправокъ, уступокъ, соглашеній. Конечно, общія ея начала даны были Буддой; но именно только общія начала, которыя нужно было развить и дополнить» [107]). Вотъ почему, между прочимъ, мы встрѣчаемъ такія различія въ содержаніи китайскихъ редакцій Винайи [108]). Не забудемъ и

[104]) Какъ это дѣлаетъ, напр., Подгорбунскій. Буддизмъ, его исторія и основныя положенія его ученія. Вып. I. Очеркъ исторіи буддизма. Иркутскъ. 1900, 38. [105]) Cullavagga. XI, 11. [106]) Васильевъ, I, 60—61.

[107]) Подгорбунскій, 38—39.

[108]) По одному китайскому толкованію на Винайю, приводимому Васильевымъ (I, 224—225), она, въ первоначальной редакціи, произнесенной,

того, что Фа-Гіенъ (399—414 г. по Р. Х.) въ разныхъ городахъ сѣверной Индіи могъ кое-какъ отыскать одного знатока Винайи, *устно* передававшаго ея правила, но *записей* ея найти не могъ, и только въ центральной Индіи, да и то въ магайянскомъ монастырѣ, впервые встрѣтилъ копію Винайи, содержащую будто бы «правила великаго собранія, принятыя на первомъ великомъ соборѣ, когда самъ Будда еще былъ на свѣтѣ» [109])! Но уже эти послѣднія, грубо-ошибочныя слова достаточно ярко свидѣтельствуютъ о томъ, сколь мало вѣры заслуживаютъ разсказы о древности редакцій текстовъ и о ихъ закрѣпленіи уже на раджагригскомъ соборѣ.

И тѣмъ не менѣе, рѣшенія этого совѣщанія, несравненно болѣе скромнаго и непритязательнаго, чѣмъ его впослѣдствіи изображали правовѣрные, должны были произвести глубокое впечатлѣніе на зарождавшійся духовный міръ буддизма: какъ бы то ни было, основы ученія о каноничности Писанія, внушенныя еще основателемъ дгаммы, восприняты были здѣсь впервые совокупно, братскимъ, соборнымъ сознаніемъ юной общины, и ученіе это, развиваясь все болѣе и болѣе, не замедлило создать себѣ опору въ ссылкахъ на авторитетъ именно этого перваго и якобы главнаго собора. Съ другой стороны, надо признать, что раджагригскіе отцы зарождавшейся буддійской церкви, подавши сами примѣръ почтенія къ Писанію и неприкосновенности къ нему, не въ силахъ были, однако, создать гарантій для этой неприкосновенности какъ ученія, такъ и правилъ поведенія. Правда, позднѣйшія сказанія представляютъ дѣло въ совершенно обратномъ видѣ: если вѣрить

послѣ смерти Будды, ученикомъ его Упали, заключала въ себѣ всего только 80 статей („словъ“); въ этомъ видѣ ее, будто бы „въ чистотѣ и цѣлости“, передавали въ продолженіи 110 лѣтъ. Позднѣе число соотвѣтствующихъ ей правилъ или разрядовъ возросло въ китайскихъ редакціяхъ до 250, а въ тибетскихъ до 253 (Kern. II, 13) (противъ 227 палійскаго канона): Beal. Buddhism in China. London, 1884, 23.—Гіуенъ-тсангъ говоритъ, очевидно, объ иной Винайѣ, чѣмъ 80-членная, а Фа-Гіенъ относитъ къ первому собору канонъ магасангиковъ, секты болѣе поздней. У школъ дгармагуптъ, сарваставадиновъ, магишасоковъ и магасангиковъ были свои Винайи (Васильевъ I, 89. La Vallée Poussin. Conciles. 21). Наконецъ, на тибетскомъ языкѣ имѣется Винайя только одной секты муласарвастивадиновъ, и притомъ въ редакціи очень поздней, но за то разросшейся въ одномъ Ганджурѣ до цѣлыхъ 13 томовъ! (Васильевъ, тамъ же).

[109]) Fa-Hien. ch. 36, p. 98 ed. Legge.

имъ, руководство всею духовною жизнью буддійскаго міра послѣ перваго собора сосредоточилось въ преемственно передававшейся единоличной власти выдающихся мудрецовъ-праведниковъ, какъ бы патріарховъ церкви. Такъ, говорятъ намъ, Кашьяпа «правилъ дгармой» (религіей—истиной) 10 лѣтъ и передалъ преемство Анандѣ, который руководилъ общинами 40 лѣтъ и, умирая, передалъ полномочія Мадьянтикѣ, этотъ—Шенавасѣ и т. д. [110]). Но обиліе и полнота разсказовъ объ этихъ верховныхъ руководителяхъ первоначальнаго буддизма, которымъ главнымъ образомъ приписывается его чудесно-быстрое распространеніе [111]), не въ состояніи доказать намъ дѣйствительнаго существованія такой авторитетной, центральной духовной власти въ первомъ періодѣ. Здѣсь на раннія времена перенесены воззрѣнія позднѣйшей поры, поры значительно болѣе выработанной іерархической системы: а между тѣмъ сказанія объ этихъ патріархахъ буддизма и будто бы общепризнанныхъ духовныхъ правителяхъ его расходятся въ опредѣленіяхъ и числа ихъ, и именъ, и времени ихъ дѣятельности [112]).

[110]) Васильевъ. I, 38 и слл.

[111]) Множество фантастическихъ сказаній этого рода можно найти въ исторіи Даранаты и въ разсказахъ китайскихъ пилигримовъ, также въ Тибетской біографіи Будды, изданной Шифнеромъ.

[112]) Южные буддисты считаютъ пять патріарховъ отъ Будды до обращенія Цейлона, т. е. на пространствѣ 235 лѣтъ; но 4-е „преемство“ приписывается совмѣстно двумъ лицамъ. Вотъ этотъ списокъ: Упали, Дасака, Сонака, Сиггава и Чандаваджи, Тишья-Маудгали-путра. Въ Суттавибгангѣ (I, p. 292) Чандаваджи не названъ, но онъ встрѣчается въ Дипавамзѣ (IV, 46 и V, 54). Сѣверная таблица преемствъ не имѣетъ съ южной ни одного общаго имени: въ „правовѣрной“ сѣверной генеалогіи встрѣчаемъ Кашьяну, Ананду, Ясшу, отождествляемаго съ Шанавасикой (Schiefner. Tibet. Lebensbeschreibung Çakjamuni's, p. 308), Упагупту и Дхитику. Другимъ варіантомъ является рядъ: Кашьяпа, Ананда, Мадьянтика, Шанаваса и Упагупта. Дараната, стр. 11 и слл. Васильевъ. I, 225. Мадьянтика, „апостолъ Кашмира“, почитался преимущественно въ этой странѣ (Дараната, стр. 16). По непонятной причинѣ, въ одномъ текстѣ Даранаты (стр. 4) впереди всѣхъ „великихъ патріарховъ“ фигурируетъ нѣкій Уттара. Другіе источники послѣ Дитики вручаютъ „правленіе религіи“ Калѣ, а затѣмъ Сударшанѣ, неизвѣстнымъ китайскимъ памятникамъ, которые отъ Будды до Бодгидгармы, положившаго прочное основаніе буддизму въ Китаѣ, насчитываются 28 преемствъ. Въ другихъ генеалогіяхъ до 317-го г. по Р. Х. число „патріарховъ“ возрастаетъ до 50. Обо всемъ этомъ и о безобразной хронологической путаницѣ предлагаемыхъ генеалогій см. Васильевъ. I, 35 и слл. и Kern. Geschichte d. B. II, 331 ff. Сообщаемое о „патріархахъ буддизма“, замѣчаетъ Кернъ (S. 335

Еще важнѣе этихъ противорѣчій отсутствіе въ самой Винайѣ упоминанія о такихъ намѣстникахъ Будды, которые являлись бы полнымъ противорѣчіемъ съ вышеприведеннымъ завѣтомъ его. Опровергающимъ свидѣтельствомъ является, кромѣ того, разсказъ одного ранняго памятника буддійской литературы о томъ, что на вопросъ министра царя Аджатасатры: не назначилъ ли себѣ въ преемники досточтимый Готамо какого-нибудь монаха?—Ананда (называемый вторымъ изъ патріарховъ) отвѣчаетъ отрицательно, такъ же, какъ и на второй вопросъ: не избрала ли такового сама община? а на послѣдній вопросъ: «какимъ же образомъ поддерживается въ общинѣ единодушіе?» отвѣчаетъ повтореніемъ завѣта Будды: «есть у насъ одно общее прибѣжище, о браминъ! это прибѣжище — ученіе Благословеннаго»[113]).

Все, вмѣстѣ взятое, заставляетъ думать, что въ первое время не только не существовало сосредоточенной единоличной духовной власти, но что, наоборотъ, буддійскія общины пользовались большою самостоятельностію, что не мѣшало, впрочемъ, быть въ значительной степени солидарными по духу и по вѣрности преданію, въ его главныхъ чертахъ. Злоупотребленія въ истолкованіи доктрины и правилъ дисциплины были, конечно, неизбѣжны: они начались, повидимому, рано, но касались практическихъ вопросовъ дисциплины больше, нежели доктринальныхъ. Такъ, едва сомкнулъ очи «благословенный», какъ уже нѣкоторые насмѣлились такъ утѣшать скорбѣвшихъ товарищей: «не плачьте и не жалуйтесь! пора намъ освободиться отъ великаго мудреца! намъ уже надоѣло слушать повторенія назиданій: «вотъ это прилично вамъ, а это вамъ не подобаетъ!» Отнынѣ намъ можно будетъ дѣлать все, чего пожелаемъ, и не дѣлать того, что намъ не угодно»[114]). Раджагригскіе отцы мудро смирили этотъ буйный порывъ къ произволу признаніемъ обязательности даже самыхъ мелкихъ правилъ. Мало того! Для противорѣчащихъ соборному рѣшенію общины они, въ качествѣ, «высшаго наказанія», установили нѣчто въ родѣ пассивнаго отлученія: несогласный «можетъ

Anm.), „настолько исторически-нелѣпо, насколько только возможно, настолько нелѣпо, что несообразности не ускользнули отъ сознанія и самихъ буддистовъ, которые, тѣмъ не менѣе, передаютъ ихъ въ неприкосновенной точности.

[113]) Ольденбергъ. Будда. 3 изд. Москва, 1900 341.

[114]) Cullavaga. XI, 1.

говорить о братіи, что ему угодно; но братія не должна ни говорить съ нимъ, ни уговаривать, ни увѣщавать его; впредь до покаянія, онъ для нея—какъ бы умершій, «какъ бы убитый человѣкъ»[115]). Пока среди братіи былъ силенъ духъ первой любви, эта мѣра производила, повидимому, устрашающее дѣйствіе[116]), и на примѣрѣ любимаго ученика Будды Анандѣ, па его готовности въ полномъ смиреніи подчиниться строгому суду братіи за неумышленные проступки[117]), мы видимъ, какъ велико было у первобуддійской общины чувство солидарности, желаніе дѣйствительно братскаго единства. Но постепенно ревность къ дисциплинѣ стала ослабѣвать, а вольности умножаться. И вотъ для подавленія ихъ, приблизительно лѣтъ черезъ сто послѣ перваго собора[118]), понадобился второй, такъ называемый вайшалійскій (весалійскій) или Соборъ 700 старѣйшинъ.

Разсказы древнихъ памятниковъ о второмъ соборѣ[119]) хотя

[115]) Тамъ-же, XI, 15. Магавагга, X, 1, 10 (Sacred Books of the East, XVII, p. 291) передаетъ слѣдующее рѣшеніе Будды по вопросу: когда надо считать бикшу (монаха) принадлежащимъ къ другому „согласію" (братству), хотя бы онъ и жилъ въ одной и той же мѣстности съ другими? „Два такихъ случая возможны, о братія: или самъ бикшу объявляетъ себя принадлежащимъ къ иному согласію; или же самга (Община) въ полномъ своемъ собраніи произноситъ приговоръ изгнанія противъ него за его отказъ признать совершенную имъ вину или раскаяться (за нее) или отказаться (отъ ложнаго ученія)".

[116]) Примѣръ—Чуллавага, XI, 15.

[117]) Подробный разсказъ въ Чуллаваггѣ, XI, 10 sqq. и въ другихъ памятникахъ о первомъ соборѣ.

[118]) По южнымъ преданіямъ онъ состоялся черезъ сто лѣтъ „послѣ Нирваны Будды". Dipavamsa, IV, 47, V, 16. Сѣверные источники расходятся въ хронологіи: большинство—за 110-й годъ; секта магишасаковъ признаетъ 100-й годъ (Kern. Manual, 107. Note); приложеніе къ тибетскому жизнеописанію Будды (Schiefner, Tibet. Lebensbeschreibung. 309) указываетъ на 110-й, такъ же какъ и тибетская Винайякшудрака; но въ винайяхъ другихъ школъ событіе относится къ 210 или 220 году (Даранатa, стр. 45 русс. пер.). Особый варіантъ сказанія—у Чанджа-Гутукту, гдѣ соборъ оказывается собраннымъ въ Паталипутрѣ, въ 137 году, царями Нандою и Магападмою (примѣч. Васильева къ Даранатѣ, стр. 44). Вообще же сѣверные буддисты полагаютъ, что 2-й соборъ состоялся въ царствованіе такъ называемаго Дгарма-Ашоки (благочестиваго Ашоки), а южные замѣняютъ этого правителя другимъ—Кала-Ашокою, причемъ возможно тождество обоихъ лицъ. Объ этомъ запутанномъ вопросѣ см. Kern. Gesch. II. 305, 324 Васильевъ въ прим. къ Даранатѣ, 41—42 и указанныя ниже монографіи объ Ашокѣ, а также исторіи Индіи.

[119]) Древнѣйшій, наиболѣе достовѣрный источникъ—Cullavagga, XII; затѣмъ—Buddhagosha in Suttavibhanga I, 293 sqq.: Dipavamsa, IV, 47, V,

и не лишенные темноты и путаницы въ хронологіи и дѣйствующихъ лицахъ [120]), носятъ, въ общемъ, болѣе достовѣрный историческій характеръ, нежели сказанія о первомъ собраніи [121]). Къ сожалѣнію, примѣнительно къ установленію канона и авторитета буддійскаго священнаго писанія, соборъ этотъ имѣетъ меньшее значеніе, нежели раджагригскій, несмотря на то, что буддисты считаютъ и его за вселенскій, съ такимъ же, впрочемъ, недостаточнымъ основаніемъ, какъ и первый [122]).

---

1 sqq. (самый подробный разсказъ). Mahavamsa. IV. Сѣверные источники: Rockhill. Life of Buddha, 171 sqq. и тотъ же разсказъ въ Vinayaksudraka, въ Канджурѣ (T. 102), въ извлеченіи перепечатанный и переведенный у La Vallée Poussin, Conciles budd. 101 ss.; Hiouen- Thsang въ Voyages des pélerins bouddhistes. II, 397; очень спутанный разсказъ у Даранаты, 42 и слл.

[120]) Главное недоразумѣніе въ слѣдующемъ: какъ южные, такъ и сѣверные буддисты признаютъ лишь три „вселенскихъ“ собора; по южнымъ таковы: 1-й въ Раджагригѣ, въ годъ кончины Будды: 2-й въ Вайшали, лѣтъ черезъ сто послѣ перваго, и 3-й въ Паталипутрѣ, черезъ 118 лѣтъ послѣ второго, при царѣ Ашокѣ; сѣверные же буддисты, считая за вселенскій соборъ еще (необходимый имъ для узаконенія магайяны) соборъ въ Кашмирѣ, при царѣ Канишкѣ, около времени Рождества Христова, принуждены кое-какъ втискивать и его въ рамки трехъ выше названныхъ соборовъ; для этого имъ приходится или вовсе игнорировать 3-й соборъ (паталипутрскій), или же смѣшивать 2-й и 3-й воедино, вслѣдствіе чего у нихъ являются и неодинаковая хронологія соборовъ, и разногласія относительно участвовавшихъ въ нихъ лицъ. Такое смѣшеніе находимъ, между прочимъ, у Даранаты. Затѣмъ слѣдуютъ хронологическія недопустимыя нелѣпости относительно возраста дѣятелей соборовъ, напр., продленіе жизни нѣкоторыхъ лицъ, желательныхъ для сообщенія авторитетности соборамъ, до невозможныхъ размѣровъ.

[121]) Kern. Manual. 103. La Vallée Poussin. Conciles. 46—47. Minayeff, 42 ss. и въ его изданіи Пратимокши (Спб. 1869), XXXVIII и слл. Подгорбунскій. I, 40 сл.

[122]) Чуллавагга, XII, 1, 7 говоритъ, что организаторъ собора Ясша, ревнитель подвижнической строгости, совѣтовался еще до сходки съ отдѣльными именитыми архатами (праведниками), а затѣмъ разослалъ приглашенія на собраніе инокамъ западной, восточной и южной сторонъ. Источники упоминаютъ, однако, объ участіи на засѣданіяхъ лишь восточныхъ и западныхъ представителей, между которыми и возникъ споръ; участвовали ли „южные“ и кого слѣдуетъ разумѣть подъ ними — не ясно. Важнѣе же всего то, что, хотя собравшихся было далеко не мало, но „они говорили много не относившагося къ дѣлу, и не было ни одной рѣчи ясной по смыслу“ (Cullavagga. XII, 2, 7), вслѣдствіе чего достопочтенный Ревата, согласно сохранившемуся для подобныхъ случаевъ предписанію учителя (Cullav. IV 14, 19), предложилъ предоставить рѣшеніе спорныхъ вопросовъ комитету изъ восьми лицъ, избранныхъ по-ровну отъ обѣихъ партій, причемъ отвѣты или рѣшенія давалъ отъ лица членовъ комитета „старѣйшій изъ всѣхъ старѣйшинъ въ мірѣ“ Саббаками, а всѣ присутствовавшіе соглашались съ изложеннымъ. Cullavagga XII, 2, 7—9. Кернъ (Gesch. d. B. II, 321) находитъ непонятнымъ, какимъ образомъ „конклавъ восьми могъ превратиться въ „соборъ семисотъ“!

Дѣло въ томъ, что на этомъ соборѣ вопросъ о составѣ подлинности Писанія не возбуждался, судя по молчанію объ этомъ древнѣйшихъ памятниковъ. Только Буддагоша утверждаетъ, будто вайшалійскіе отцы снова провѣрили и очистили отъ ошибокъ весь каноннъ [123]); но слишкомъ позднее свидѣтельство это (V в. по Р. Х.) не можетъ пересиливать противоположныхъ указаній первоначальныхъ источниковъ [124]). Изъ послѣднихъ явствуетъ, что поводомъ къ собору были не доктринальныя, а только дисциплинарныя разногласія, только отступленія въ правилахъ поведенія. Вайшалійскіе монахи («ваджійцы») стали дозволять себѣ нѣкоторыя облегченія въ исполненіи аскетическихъ правилъ устава. Они утверждали во—1). что несмотря на воспрещеніе дѣлать какіе бы то ни было запасы, позволительно сберегать небольшое количество соли для предохраненія пищи отъ порчи; 2) разрѣшали ѣсть раньше указаннаго, вечерняго срока и 3) вкушать добавочную пищу подъ предлогомъ надобности идти въ какое-нибудь поселеніе; 4) справлять «упосаты», то есть, собранія всей братіи извѣстнаго района, разъ въ два мѣсяца, для повторительнаго чтенія Пратимокши (иноческаго устава и служебника), они считали возможнымъ и не въ полномъ собраніи общины, а въ уменьшенной сходкѣ иноковъ; 5) допускали, что община, легально еще не окончательно сложившаяся, можетъ и не въ полномъ составѣ дѣлать оффиціальныя постановленія, ограничиваясь увѣдомленіемъ о томъ отсутствующихъ и въ надеждѣ на ихъ присоединеніе къ рѣшенію; 6) они считали для ученика позволительнымъ дѣлать то, что дѣлалъ его учитель (или, по другой версіи, оправдывали практику поведенія давностью или же привычкой къ усвоенному до принятія обѣта); 7) позволяли и послѣ трапезы употребленіе въ пищу молока, не вполнѣ скисшагося или смѣшаннаго съ масломъ, сливками, медомъ, либо сахаромъ; 8) разрѣшали пить неперебродившее

Cullavagga XII, 2, 7—9. Кернъ (Gesch. d. B. II, 321) находитъ непонятнымъ, какимъ образомъ „конклавъ восьми могъ превратиться въ „соборъ семисотъ“!

[123]) Buddhagosha in Suttavibhanga, I, p. 294.

[124]) Cullavagga. XII, 2. 9 говоритъ вполнѣ опредѣленно, что „прослушана“ была только одна Винайя.

пальмовое вино (по другимъ толкованіямъ—вообще хмельные напитки подъ предлогомъ болѣзни); 9) дозволяли дѣлать подстилки свыше опредѣленной величины («если онѣ безъ бахромы»), и 10) разрѣшили монахамъ принимать отъ мірянъ золото и серебро въ пользу Общины [125]).

Характеръ доброй половины перечисленныхъ вольностей и робко-казуистическій способъ оправданія ихъ является для насъ яркимъ свидѣтельствомъ о томъ, до какой степени была сильна аскетическая дисциплина въ ранней буддійской общинѣ. Мы имѣемъ, сверхъ того, доказательства и широкаго сочувствія ей окружающей среды. Когда новшества и вольности встрѣтили грознаго обличителя въ лицѣ ученика Ананды, Ясши, не только отказавшагося участвовать въ поборахъ съ мірянъ, но и взывавшаго «ничего не давать ученикамъ Сакьи, такъ какъ они отреклись отъ всѣхъ сокровищъ, отъ всякаго имущества»,—народъ, хотя и продолжалъ, въ благочестивомъ усердіи, подавать милостыню, однако, въ спорахъ, изъ за этого возникшихъ среди членовъ общины, сталъ рѣшительно на сторону ригориста-подвижника, говоря: «онъ одинъ, достопочтенный Ясша, сынъ Какандаки, да будетъ нашимъ учителемъ! всѣ остальные—не мудрецы, не сыны Сакьи!» [126]). Да и на самомъ соборѣ рѣшительно превозмогло подвижническое настроеніе: и тамъ правовѣрными оказались «все отшельники, все нищенствующіе, все въ лохмотья брошенныхъ одеждъ одѣтые архаты» (праведники) [127]). Они единодушно отвергли всѣ новшества, клонившіяся къ угодѣ плоти и къ обмірщенію; всѣ «10 отступленій» были признаны недозволительными, а упорствующіе въ нихъ—отлученными отъ самги (общины). Такимъ образомъ, вайшалійскій соборъ явился торжествомъ аскетической тенденціи, преобладавшей въ самомъ буддизмѣ и въ окружавшей его духовно-нравственной средѣ, изъ которой, то есть, изъ области браманизма и джаинизма, быть можетъ по-

[125]) Въ перечисленіи десяти спорныхъ положеній придерживаюсь преимущественно Чуллавагги, XII, 1, 1, и ея же разъясненій (XII, 1, 10) значенія относящихся сюда формулъ, казавшихся темными уже и въ свое время (тамъ-же). Ср. варіанты „10 отступленій“ по китайской винайѣ магишасаковъ и по тибетской Винайякшудракѣ у Васильева. I, 43 и 42. Подробный разборъ смысла споровъ о „10 отступленіяхъ“—Minayeff, 43 ss. и La Vallée Poussin, Conciles, 65 ss.

[126]) Cullavagga. XII, 1, 1—6. [127]) Тамъ-же. XII, 1, 8.

заимствовалъ буддійскій иноческій уставъ вдохновенія, если не самыя правила, своего подвижничества [128]).

И, однако, именно этотъ соборъ сталъ источникомъ перваго раскола въ буддійскомъ мірѣ, «Злочестивые иноки, ваджиппутаки, отлученные старѣйшинами», повѣствуетъ Дипавамза, «сумѣли привлечь къ себѣ (цѣлую) партію; и вотъ множество придерживавшихся ложнаго ученія (цѣлыхъ 10.000 человѣкъ) собрались вмѣстѣ и также составили соборъ, получившій названіе Великаго (магасамгити). Они установили ученіе, противное истинной вѣрѣ; измѣнивши первоначальный текстъ Писанія, замѣнили его инымъ; они переставили сутты изъ одного мѣста Собранія въ другое; они разрушили истинный смыслъ и вѣроизложеніе въ Винайѣ и въ пяти собраніяхъ суттъ. ... они установили ошибочное толкованіе, въ связи съ подложными рѣчами Будды... Отбросивши отдѣльные тексты суттъ и глубокомысленной Винайи, они составили другія сутты и другую Винайю, сохранившія только одно подобіе подлинныхъ... Покинувши первоначальныя правила, они измѣнили все это. Участники «Великаго собора», заключаетъ Дипавамза, «были первыми схизматиками; въ подражаніе имъ возстали многіе другіе еретики» [129]).

Какъ видимъ, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ чрезвычайно важнымъ моментомъ исторіи буддійскаго священнаго писанія: зѣсь, говорятъ намъ, надо искать начало и раскола въ церковномъ общеніи, и ереси въ области доктрины. Къ сожалѣнію, разсказъ цейлонской хроники-поэмы, лишенъ всякой исторической достовѣрности! Онъ опровергается ею-же самою, послѣ приведеннаго текста всего черезъ нѣсколько стиховъ, въ которыхъ магасангики и ваджиппутаки, только что заклейменные именемъ архіеретиковъ, причисляются опять къ «правовѣрной школѣ старѣйшинъ»! [130]). Но и значительно позднѣе эти «великоцерковники» считались одною изъ главныхъ составныхъ частей правовѣрнаго буддизма. Правда, они въ чемъ-то отличались отъ такъ называемыхъ ставпръ, то есть, старо-церковниковъ, но въ чемъ именно—мы не знаемъ [131]). Такъ

[128]) Указанія на эти прецеденты даетъ въ своей Исторіи буддизма Кернъ. См. также сопоставленія у Jacobi въ его введеніи къ Jaina-Sûtras. Part I. Sacred Books of the East. XXII.

[129]) Dipavamsa, V, 30—39. [130]) Тамъ-же, 45—46.

[131]) Единственная доселѣ изданная книга магасапгиковъ, Магавасту (ed. Sénart. Paris. I T. 1882. II T. 1890), написанная своеобразнымъ жар-

какъ, судя по разсказу Гіуэн-тсанга о происхожденіи магасамгиковъ [132]), преданіе о причинѣ раскола перепуталось настолько, что по одному китайскому источнику старовѣрами оказываются именно магасамгики [133]), а по другому, тибетскому, въ родоначальники ихъ возводится самъ предсѣдатель 1-го собора, Кашьяпа Великій [134]),—то становится яснымъ, что вышеприведенный разсказъ Дипавамзы есть позднѣйшая фабула, неуклюже сочиненная для партійно-тенденціознаго объясненія событія, смыслъ котораго давно изгладился въ народной памяти.

Въ соотвѣтствующей степени теряютъ историческое значеніе въ той же Дипавамзѣ указанія на совершенныя будто бы первыми еретиками искаженія канона: «отбросивши слѣдующіе тексты: Паривару, которая есть извлеченіе содержанія (Винайи), 6 отдѣловъ Абгидгармы, Патисамбгиду. Нидессу и нѣкоторыя части Джатакъ, они (еретики) сочинили. вмѣсто

гономъ, оправдываетъ, по мнѣнію Кернa (Gesch. II, 325, Anm.), до извѣстной степени, обвиненіе въ томъ, что магасангики простирали порчу текстовъ даже на грамматическую и риторическою сторону ихъ. Существуетъ китайскій переводъ Винайи магасангиковъ; было-бы интересно знать, сохранилъ-ли онъ десять приписываемыхъ имъ, осужденныхъ вайшалійскимъ соборомъ положеній?

[132]) Voyages des pélérins bouddhistes. I, 158; III, 37. По нему „Великій Соборъ“ состоялся одновременно съ 1-мъ, въ Раджагригѣ же; въ составъ его вошли будто бы тысячи отвергнутыхъ предсѣдателемъ перваго собора; „великособорники“ составили, въ противоположность правовѣрному тройному собранію священныхъ книгъ, пятерное.

[133]) Въ китайскомъ толкованіи на Винайю, Сы-фын-пяо, находимъ слѣдующій варіантъ сказанія о первомъ расколѣ: „(на второмъ соборѣ) бикшу (монахи), давая письменный видъ суттамъ и винайямъ, стали приводить, каждый, слова своихъ учителей и утверждать несогласное съ другими, вслѣдствіе чего составились двѣ партіи, взаимно обвинявшія другъ друга. Онѣ стали просить царя произнести надъ ними приговоръ, а царь велѣлъ произвести баллотировку посредствомъ черныхъ и бѣлыхъ жеребьевъ, чтобы показать, кто держался старыхъ, а кто—новыхъ мнѣній. Объявившихъ себя въ пользу старыхъ мнѣній было много, и оттого они прозвались магасангиками, а принявшихъ новыя мнѣнія, хотя и было мало, но зато это были все занимавшіе высшія мѣста, отчего и назвались они ставирами (старѣйшими, старшими)“. Васильевъ. I, 225, прим. Что обычай баллотировки примѣнялся буддистами въ церковныхъ дѣлахъ, это мы знаемъ изъ предписанія, приписываемаго самому Буддѣ: Cullavagga. IV, 9 и 10.—По другимъ сѣвернымъ преданіямъ начало школѣ магасангиковъ положилъ Магадева уже послѣ вайшалійскаго собора (въ 116 г. или даже въ 200 г. послѣ смерти Будды). Васильевъ. I, 57—58.

[134]) Burnouf. Introduction, 446, 452.

нихъ, новыя писанія» [135]). Но здѣсь уже одно включеніе въ первоначальный каноиъ шести отдѣловъ еще не сложившейся въ ту пору Абгидгармы указываетъ на то, что это обвиненіе есть добавленіе, сдѣланное въ разсказѣ о соборѣ впослѣдствіи, значительно позднѣе. Но главнымъ обстоятельствомъ, доказывающимъ неосновательность противопоставленія предполагаемаго неповрежденнаго, теперешняго текста канона еретическому есть то, что именно въ дошедшей до насъ редакціи Винайи мы, по заключенію знатоковъ, не находимъ такой картины нищенствующей общины, которая соотвѣтствовала бы тому, слишкомъ суровому аскетизму, тому полному «ничегонеимѣнію», котораго требовали вайшалійскіе отцы-соборяне [135a]). Аскетическая тенденція, хотя и изначальная въ буддизмѣ, закрѣпилась въ немъ не безъ борьбы: мы увидимъ ниже колебанія самого Готамы по этому поводу; во всякомъ случаѣ его иноческій уставъ, Пратимокша, лишь завершилъ въ организованной и за-ново продуманной формѣ сходныя подвижническія тенденціи брамапизма и джайнизма [136]), и при томъ съ увеличеніемъ скорѣе снисхожденій, нежели строгостей [137]), что и подало поводъ ригористамъ-джайнамъ осмѣивать ваджійскихъ монаховъ словно какихъ-то эпикурейцевъ [138]).

Существенно важное заключеніе, которое можно вывести изъ повѣствованій о второмъ соборѣ для исторіи буддійскаго священнаго писанія. это то, что его древнѣйшая часть, Винайя, въ ея настоящей редакціи. правда, уже существовала въ пору включенія въ нее сказанія о вайшалійскомъ соборѣ. но что эта редакція не совпадала съ тою; будто бы первоначальною, на которую даетъ указанія это же самое повѣствованіе; иными словами: даже и древнѣйшая часть канона въ его ны-

[135]) Dipavansa. V, 37.

[135a]) Minayeff. 55. Лавалле Пуссенъ. Conciles, 94 ss., раздѣляя то же мнѣніе, склоненъ видѣть въ спорахъ о „вольностяхъ“ выраженіе двойственной тенденціи, замѣчаемой уже въ самой Пратимокшѣ относительно аскетизма: безусловно строгой и болѣе снисходительной.

[136]) Кернъ въ своей Исторіи буддизма (ч. II) старается дать этому сближенію конкретныя доказательства. Ср. въ томъ же направленіи (примѣнительно къ джайнизму) Jacobi, Introduction to Jaina-Sutras, Sacred Books of the East. XXII, p. XXIV sqq.

[137]) La Vallée Poussin, l. c. 95—96.

[138]) „Возлежать на мягкомъ ложѣ; пить, спросонки, по-утру; въ полдень обѣдать; вечеромъ пить; ночью услаждаться виноградомъ и сахаромъ,—и послѣ всего этого, ...устраивать свое спасеніе!“

нѣшнемъ видѣ не есть текстъ первоначальный, а подвергавшійся многимъ и важнымъ позднѣйшимъ передѣлкамъ [139]).

Церковное единеніе, разъ нарушенное, не смогло уже возстановиться въ буддизмѣ: каждая изъ двухъ партій, на которыя раздѣлилась церковь, то-есть, и староцерковники (тэравады, ставиры), и великоцерковники (магасангики) продолжали дробиться на новыя школы или секты, общее число коихъ, вмѣстѣ съ двумя древнѣишими, дошло до восемнадцати [140]). Въ

[139]) Вопреки Ольденбергу, полагающему (Vinaya Texts. Introduction. I p. XX—XXIII), будто Сутта-Вибханга и 20 кандакъ Винайи существовали въ ихъ настоящемъ видѣ еще до вайшалійскаго собора, Кернъ (Geschichte, II, 12) думаетъ, что между редакціей Пратимокши и другихъ частей Винайи прошло не менѣе двухъ столѣтій

[140]) Отъ 1) магасангиковъ уже во II вѣкѣ отдѣлились 2) гокулики и 3) экабьогарики; отъ гокуликовъ произошли 4) паннативады и 5) багуссутаки, при чемъ двѣ послѣднихъ секты породили еще одну 6) четтьявадовъ. Отъ староцерковниковъ въ томъ же столѣтіи обособились 7) магишансаки и 8) ваджипутаки, давшіе, въ свою очередь, начало еще четыремъ сектамъ: 9) дгаммуттарикамъ, 10) бгадайяникамъ, 11) чханнагарикамъ и 12) саммитійямъ. Нѣсколько позднѣе, но все въ томъ же II вѣкѣ, отъ магишансаковъ отдѣлились 13) саббативады и 14) дгаммагутики; отъ саббативадовъ отщепились 15) кассапики; отъ этихъ—16) самкантики и, наконецъ, отъ послѣднихъ—17) суттавады. Такимъ образомъ, еретическихъ сектъ считается всего 17 и, кромѣ того,—„одна православная часть: это—превосходнѣйшая теравада; подобная широколиственному банановому дереву, она обладаетъ полнотою ученія, безъ какихъ-либо опущеній или прибавленій; остальныя же школы произошли, какъ тернія, растущія на деревѣ". Такъ—Дипавамза: V, 40—52. Въ стихѣ 54-мъ упоминаемые гемаватики, раджаджирики, сиддгатты, пуббаселики, апараселики и апарараджаджирики—секты значительно позднѣйшихъ временъ.—Дипавамза—наиболѣе древній источникъ относительно раннихъ сектъ буддизма; на нее ссылается Буддагоша во введеніи къ своему комментарію на Kathavatthuppakarana, гдѣ онъ даетъ краткую исторію сектъ.—Въ сочиненіи Васумитры „Колесо, утверждающее различіе главныхъ мнѣній" (переводъ у Васильева, I, 222 и слл.) имѣется особый варіантъ происхожденія сектъ или школъ, съ отклоненіями отъ списка Дипавамзы и Буддагоши въ наименованіяхъ и въ особенности въ хронологіи, такъ какъ здѣсь возникновеніе школъ не ограничивается вторымъ вѣкомъ, а растянуто и на два слѣдующихъ.—Позднѣйшіе буддисты послѣдователей всѣхъ восемнадцати раннихъ фракцій объединяли подъ общимъ наименованіемъ вайбашиковъ (или вибага), по имени ихъ главнаго авторитета въ позднѣйшую пору—книги Вайбашья. Но подъ вайбашиками, какъ объединенною въ общемъ ученіи школою, выработавшеюся изъ сліянія нѣсколькихъ предшествовавшихъ или поглотившею ихъ, должно, несомнѣнно, разумѣть лишь несравненно позднѣйшее явленіе, съ такими учителями во главѣ, какъ Васумитра, Упагупта и другіе. Васильевъ. I, 265—266.

нашу задачу не входитъ обзоръ особенностей ихъ ученій и дисциплины [141]); но необходимо отмѣтить существенное вліяніе этихъ многочисленныхъ дробленій на судьбу буддійскаго священнаго писанія. Съ этихъ поръ неприкосновенность и подлинность первоначальнаго канона, если таковой вообще существовалъ въ этомъ смыслѣ, подпали подъ хроническую опасность пополненія и видоизмѣненія, сообразно съ потребностями отдѣльныхъ сектъ, которыя всѣ желали опираться на якобы первоначальное ученіе Будды и потому вынуждены были приписывать глубокой древности свои новшества въ содержаніи писанія или въ его истолкованіи. Васумитра, добросовѣстно старавшійся «разслѣдовать и очистить различныя теоріи, волновавшія (буддійскій) міръ», пришелъ къ совершенно вѣрному выводу, что «во всѣхъ сочиненіяхъ, признаваемыхъ раздѣлившимися школами, заключается слово Будды, но заключается оно въ нихъ, какъ золото въ пескѣ, и что оно-то, извлеченное оттуда, и должно стать источникомъ и основаніемъ примиренія» [142]).

Такового не могъ дать и третій соборъ, состоявшійся въ Паталипутрѣ (Патнѣ), черезъ 118 лѣтъ послѣ второго, при царѣ Ашокѣ (Асокѣ) Великомъ [142a]). Предсказанный будто-бы еще отцами вайшалійскими [143]) и засѣдавшій девять мѣсяцевъ въ составѣ тысячи старѣйшинъ, подъ предсѣдательствомъ изукрашеннаго чудесными сказаніями Тиссы Моггалипутты [144]), соборъ этотъ, изображаемый вселенскимъ по южному, сингалезскому преданію, извѣстенъ, однако, только ему; сѣвернымъ же памятниками онъ, по причинамъ выше указаннымъ, или смѣшивается со вторымъ, или же вовсе игнорируется. Нѣтъ основаній считать его за вымышленное событіе, но, очевидно, то было не болѣе, какъ помѣстное собраніе представителей одной какой-

[141]) О школахъ буддизма, ихъ ученіи и внѣшнихъ отличіяхъ незамѣнимые матерьялы даетъ Васильевъ въ 1-мъ томѣ своего труда и въ примѣчаніяхъ къ Исторіи Даранаты; ср. также въ книгѣ Минаева отдѣлы о преданіи, о буддійскомъ расколѣ и о еретическихъ ученіяхъ.

[142]) Васумитра. Колесо, утверждающее различіе главныхъ мнѣній, въ Прибавленіи II къ Васильеву. Буддизмъ. I, 224.

[142a]) Матерьялы о паталипутрскомъ соборѣ: Dipavamsa. V, 55—69; VII, 34—59. ср. VI, 21 sqq; Mahavamsa, p. 30—33; 42 sqq. Sutta-Vibhanga. I. 294 sqq: 306—313; Buddaghosa, Samanta-Pasadika in Sutta-Vibhanga. I, 294; Mahabodhivamsa (London, 1891) p. 104 sqq.

[143]) Дипавамза, V, 55—58.

[144]) Дипавамза и Магавамза въ указанныхъ мѣстахъ.

то партіи, повидимому,—вибгаджьявадиновъ, секты, не упоминаемой въ древнѣйшихъ спискахъ, слѣдовательно,—позднѣйшей, нуждавшейся въ доказательствѣ совпаденія своего ученія съ доктриною ранней, правовѣрной школы ставиравадовъ [145]). Такимъ доказательствомъ и долженъ былъ быть не только разсказъ о третьемъ соборѣ. но и самая эта сходка, партійная, изъ которой были исключены представители враждебныхъ ея иниціаторамъ фракцій [146]), чѣмъ и объясняется съ одной стороны—желаніе изобразить это собраніе, какъ вселенское, а съ другой—пренебрежительное отношеніе къ нему остальныхъ партій.

Съ исторіей буддійскаго священнаго писанія этотъ соборъ связанъ попыткою его участниковъ (вибгаджьявадиновъ) убѣдить въ томъ. что языкъ ихъ каноническихъ писаній есть будто бы языкъ Магадгы, родины и мѣста дѣятельности самого основателя буддизма,—фикція долгое время сбивавшая съ толку и европейскихъ ученыхъ. но признанная нынѣ лишенною основанія. Съ тою же цѣлью, подтвердить подлинность своего канона, партіей третьяго собора распространялось, будто здѣсь были просмотрѣны и признаны каноническими книгами Паривара [147]), отвергавшаяся, однако, другою правовѣрною сингалезскою школою [148]), и новый отдѣлъ Абгидгармы, Каттавату [149]), хотя и исторія этой послѣдней книги, разсказанная самими буддистами, и содержаніе ея не позволяютъ относить ее къ столь ранней порѣ, какъ соборъ въ Паталипутрѣ [150]). Такимъ образомъ и эта третья попытка установить неизмѣнность и сохранность древняго буддійскаго канона приводитъ

[145]) Sutta-Vibhanga. I, 312. Mahabodhivamsa, p. 110. Kathavatthu-ppakarana-Atthakata, издан. Минаевымъ въ Journal of the Pali-Text-Society, 1889, p. 6.

[146]) Разборъ этаго темнаго факта у Керна, Manual, 110—111 и въ его же Исторіи буддизма, II, 353 ff.

[147]) Dipavamsa, VII, 43.

[148]) Mahavamsa. Tournour's Introduction p. CI.

[149]) Dipavamsa, VII, 41 и 54—58: „безсовѣстные невѣрные... оскорбляли вѣру Будды, мѣшая золото съ инакими металлами: всѣ они были сектанты, противники ученія старѣйшихъ (теравады). Чтобы уничтожить ихъ и дать просіять своему собственному ученію, старѣйшина (т. е. Тисса Могаллидутта) предъявилъ трактатъ Каттавату, принадлежащій къ Абгидгаммѣ. Подобнаго наказанія, подобнаго уничтоженія противнаго ученія еще никогда не случалось".

[150]) Minayeff, 81—82.

какъ разъ къ обратному заключенію: и здѣсь мы снова встрѣчаемся съ самообличеніями подлинности его, съ подлогами и позднѣйшими прибавками.

Тѣмъ не менѣе цейлонское преданіе [150a]) утверждаетъ, будто именно на паталипутрскомъ соборѣ окончательно выяснень былъ, неопровержимо доказанъ и признанъ для всѣхъ обязательнымъ составъ канона буддійскаго священнаго писанія и даже въ томъ видѣ, въ какомъ онъ и понынѣ сохраняется въ палійскихъ текстахъ. Повѣствованіе объ этомъ связано со сказаніями объ участіи въ событіи царя Ашоки (Асоки).

Этотъ славнѣйшій изъ древнихъ властителей Индіи [151]), прозванный въ наши дни Константиномъ буддизма [152]), былъ внукомъ основателя маурійской династіи, того авантюриста Чандрагупты, «мужа желѣза и крови», который, изъ притворнаго прислужника Александра Великаго [153]), превратился въ побѣдоноснаго вождя возстанія противъ чужеземцевъ и въ перваго монарха освободившейся, объединенной родины. Свою власть Ашока распространилъ на югѣ на всю Индію, кромѣ ея тамиль-

[150a]) Въ Дипавамзѣ и Магавамзѣ.

[151]) Въ своихъ эдиктахъ онъ называетъ себя Піядасса; такъ же или же Піядассаной, зоветъ его Дипавамза; третье названіе, встрѣчающееся въ надписяхъ, Деванампрійя („радость боговъ"),—не имя, а нѣчто въ родѣ титула, близкое по смыслу къ термину „благочестивѣйшій государь". Онъ царствовалъ 40 лѣтъ, съ 273 или 272 года до Р. Х. Дараната упоминаетъ о біографіи Ашоки въ семи „аваданахъ" (частяхъ, повѣстяхъ) на санскритскомъ языкѣ (стр. 41). Изъ нихъ первая, Asoka—Avadâna, сохранилась въ Непалѣ (Rhys Davids. Baddhist India, 276); о двухъ китайскихъ біографіяхъ упоминаетъ Васильевъ (примѣчаніе къ Даранатѣ, въ ук. м.): тибетская повѣсть переведена L. Féer'омъ. Legende du roi Asoka, texte tibétin, transcription et traduction. Paris, 1865. Затѣмъ—разсказы въ Дипавамзѣ и Магавамзѣ и Будагоши въ его комментаріи къ Винайѣ. Объ Ашокѣ: Smith. Asoka, the Buddhist Emperor of India. Oxford, 1901, 1909 и въ его же Early History of India, 143, sqq; Hardy. König Asoka. Mainz, 1902. Rhys Davids. Buddhist India, ed. cit., 272 sqq. Kern. Geschichte. II. 368.—„Если", говоритъ Кеппенъ, „слава можетъ быть измѣряема числомъ сердецъ, чтущихъ память, и устъ, произносившихъ и еще произносящихъ съ почтеніемъ имя великаго человѣка,—Ашока славнѣе Карла Великаго и Цезаря".

[152]) Koeppen. I, 47. Rhys Davids. Budd. India., 298. Hardy, Asoka 58. Kern, Geschichte, II, 403: „его часто сравнивали съ Константиномъ Великимъ, и дѣйствительно сходныя черты многочисленны... но у своихъ единовѣрцевъ Ашока имѣетъ еще болѣе правъ на благодарность, нежели Константинъ у христіанъ".

[153]) Plutarch. Alexand. 62. Justin (историкъ) XV. 4.

ской оконечности, а къ сѣверу и сѣверо-западу до Гималаи и Гиндукуша. на большую часть Афганистана, Белуджистана, на Синдъ и долины Кашмира и Непала [154]). Въ молодости, если вѣрить сказаніямъ, онъ былъ сластолюбивъ и жестокъ безмѣрно, и не даромъ народъ прозвалъ его Чанда Ашокой (свирѣпымъ Ашокой): своихъ шесть (а по другимъ легендамъ цѣлыхъ 99) братьевъ уничтожилъ онъ, чтобы расчистить себѣ дорогу къ единодержавію, а въ ревности къ культу кровожадныхъ божествъ, говоритъ тибетскій историкъ Дараната, онъ предавался жертвоприношеніямъ живыхъ существъ и даже будто бы построилъ особый «домъ смерти и мученій», гдѣ обѣщался предать казни 10000 виновныхъ. Множество ихъ уже сложили вдѣсь свои буйныя головы, но когда очередь дошла до буддійскаго инока, попавшаго, по недоразумѣнію, въ этотъ «Адскій чертогъ», подвижникъ, напрасно обреченный на лютыя мученія, своимъ спокойствіемъ, безстрастіемъ и кротостью, а также и чудесами, произвелъ переворотъ въ душѣ индусскаго Грознаго, и, по однимъ разсказамъ, самъ наставилъ его, а по другимъ—направилъ его къ тогдашнему «отцу церкви» Упагуптѣ для посвященія въ мудрость буддійской дгармы. Такъ повѣствуютъ легенды [155]). Быть можетъ, превращеніе Ашоки Злого (Чанда-Ашока) — въ Ашоку Мудраго (Дгарма-Ашока) произошло при менѣе романтическихъ обстоятельствахъ и съ большею самостоятельностью и постепенностью [156]). Очень вѣроятно, что, упрочившись на престолѣ и поднявши самодержавіе въ Индіи до еще невиданной высоты въ смыслѣ внѣшняго величія, мудрый царь проникся сознаніемъ, что духовно-нравственный подъемъ самого себя и своихъ подданныхъ—лучшая основа и вѣрнѣйшая охрана государственнаго величія. По крайней

[154]) Smith, Early History, 150, гдѣ приложена карта владѣній Ашоки.

[155]) Asokâvadâna; дополненія къ этой легендѣ у Hiuen-Tsang'a, II. 86, 271 Beal's edition. Дараната, стр. 32—33. Burnouf. Introd. 364. Fa—Hien. ch. 32 p. 90 sqq. Гіуэн-тсангъ приписываетъ обращеніе царя Упагуптѣ; другіе—аскету Балапандитѣ или Самудрѣ (въ Непальской метрической Asoka-Avadâna'ѣ.

[156]) Таково мнѣніе Рисъ—Дэвидса, Buddh. India, 284. Наоборотъ, Смитъ во 2 изданіи своей книги Asoka, the Buddhist Emperor of India. Oxford, 1909, Preface, на основаніи новаго истолкованія 1-го изъ малыхъ эдиктовъ Ашоки и вновь открытаго Сарнатскаго эдикта, приходитъ къ заключенію, что Ашока обратился въ буддизмъ въ началѣ царствованія и что всѣ его предписанія исходили отъ него уже „какъ отъ государственнаго главы буддійской церкви".

мѣрѣ, вотъ что повѣствуетъ онъ самъ въ одномъ изъ своихъ знаменитыхъ, на скалахъ начертанныхъ эдиктовъ [157]): «въ девятомъ году послѣ вѣнчанія на царство, царь Пійядасса Деванампрійя завоевалъ Калингу. 160.000 душъ были взяты въ плѣнъ, 100,000 убиты и въ нѣсколько разъ болѣе умерло. Какъ только Деванампрійя получилъ извѣстіе о покореніи Калинги,... и увидалъ какой страшный вредъ нанесенъ былъ дгармѣ (благочестивой мудрости)... о, какое раскаяніе ощутилъ Деванампрійя,... какую скорбь и тяготу!» Онъ знаетъ, что на войнѣ иначе быть не можетъ; но именно поэтому для него отнынѣ невыносима, непозволительна война! «Потеря одной сотой, одной тысячной полоненныхъ или убитыхъ или умершихъ тогда людей становится теперь для него предметомъ глубочайшаго сожалѣнія. Теперь онъ постигъ, что высшая побѣда пріобрѣтается дгармою, закономъ благочестія»; отнынѣ онъ отказывается отъ славы. кровью обагренной, проситъ и преемниковъ своихъ отрѣшиться отъ предразсудка, будто завоеванія—обязанность царей: если случится, даже противъ воли, вести войну, имъ и тогда должно любить не ее, а терпѣніе и кротость, помня, что единственное истинное завоеваніе осуществляется мудростью [158]). Сообразно съ принятымъ рѣшеніемъ, въ двухъ другихъ своихъ эдиктахъ царь пишетъ: «Нѣтъ для меня часовъ и мѣстъ отдыха: я готовъ всюду трудиться для нуждъ народа, ибо считаю долгомъ своимъ заботиться объ общемъ благѣ. Корень же этого—напряженное усиліе и быстрота въ работѣ. Пусть же мои усилія (принести пользу) снимутъ съ меня долгъ мой передъ одушевленными существами. Я хочу сдѣлать ихъ счастливыми здѣсь, на землѣ, и помочь имъ пріобрѣсти небо... Всѣ люди для меня—мои дѣти; всѣмъ людямъ, какъ собственнымъ дѣтямъ, желаю я всякаго блага и въ здѣшнемъ мірѣ, и въ будущемъ» [159]).

Выраженіемъ этихъ заботъ является мѣра единственная въ

[157]) XIII Rock Edict. Girnar and Shâhbâzgarhi Text. Smith, 172 sqq.

[158]) Тѣ же эдикты.

[159]) VI Rock Edict и 1 Separate Edict (Borderer's Edict) Dhauli and Jaugada-Text. Smith, Asoka 2 edit. p. 163—164, 177—178: въ послѣднемъ указѣ царь старается внушить жителямъ порубежныхъ странъ „не бояться его, вѣрить ему, ждать отъ него не горя, а радости"; обѣщаетъ имъ „терпѣливо сносить все, что только можно снести, и проситъ ихъ изъ любви къ нему, „какъ къ любящему отцу, слѣдовать Закону Благочестія, ради благъ здѣшняго міра и будущаго".

своемъ родѣ во всемірной исторіи: императоръ-завоеватель превращается въ духовнаго воспитателя своихъ народовъ, въ подтвержденнаго личнымъ жизненнымъ примѣромъ проповѣдника нравственности, «мудрости благочестія», и ее, эту индусскую, точнѣе—буддійскую дгарму, преподаетъ своимъ подданнымъ въ многочисленныхъ указахъ, выставленныхъ на всеобщее поученіе. Высѣченные на придорожныхъ скалахъ, у важныхъ перепутій широкаго царства, иногда и въ мѣстахъ пустынныхъ, а въ городахъ—на воздвигнутыхъ нарочно колоннахъ, преимущественно же на окраинахъ, въ странахъ порубежныхъ, куда труднѣе было проникать личному надзору царя-воспитателя, эти надписи, уже многочисленныя и еще не всѣ, повидимому, открытыя [160]), встрѣчаются, иногда въ нѣсколькихъ, повторяющихся спискахъ [161]), на разныхъ нарѣчіяхъ пракрита, на всемъ пространствѣ огромной имперіи Ашоки [162]). Съ вер-

[160]) Эдикты Ашоки впервые опубликованы и переведены Принсепомъ, переизданы Уильсономъ, изъяснены сначала Бюрнуфомъ, затѣмъ Вестергардомъ, Керномъ и другими. Сборникъ ихъ: Inscriptions of Asoka, edited by Cunningham. Calcutta, 1877; добавленія (изданія, транскрипціи, переводы, объясненія): Bühler въ Epigraphia Indica, I, 16; II, 87, 245—274, 447—472; III, 135—142; V, 4; въ Burgess's Archeological Survey of Southern India, I, 114—125; 125—131; въ Indian Antiquary VI, 155, XX, 361, XXII, 299; XXVI, 334; его же Beiträge zur Erklärung der Asoka-Inschriften въ Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XXXVII, XXXIX—XLI. XLIII, XLV; Asoka's Felsenedikte тамъ же, XLIV. Nachträge: XLVI и XLVIII; изданіе, транскрипція и переводъ семи колонныхъ эдиктовъ Сенаромъ въ Indian Antiquary, XVII, 303—7, XVIII, 73, 105, 300 и (неполный переводъ) Керномъ тамъ же, V, 247, 273; еще Сенаръ, тамъ же, XVIII, 308 — 9; онъ же о Бабрскомъ эдиктѣ тамъ же XX, 165 и Кернъ о немъ же, тамъ же V, 257. О Калингскихъ эдиктахъ (кромѣ Бюлеровыхъ статей) Сенаръ въ Ind. Ant. V, 82—102. Поправки текста и перевода „малыхъ" эдиктовъ, писанныхъ на скалахъ, — Fleet'омъ въ Journal of t. R. Asiatic Society, 1903, 829; 1904, 1—26, 355. Въ томъ же изданіи о Бабрскомъ эдиктѣ: 1898, 639, 1901, 314, 577. О недавно открытой Сарнатской надписи Vogel въ Epigr. Ind. VIII, 116 и Sénart въ Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1907, Ср. Francke. Zu Açoka's Felsenedikten. 1890.—Полный обзоръ, переводъ и обработка надписей, извѣстныхъ до 1886 г.—Sénart. Les inscriptions de Piyadasi. Paris, 1881. 1886. 2 vls. Полный переводъ въ книгѣ Smith'a Asoka. Oxford, 2 editon, 1909. Полная библіографія у Francke. Pali und Sanskrit. Strassburg. 1902, 1—5; ср. Smith, 2 ed. p. 202 sq. (добавленія).

[161]) 1-й изъ т. наз. „малыхъ" эдиктовъ на скалахъ извѣстенъ уже въ шести рецензіяхъ. Большіе эдикты—въ 8 версіяхъ.

[162]) Надписи Ашоки распредѣляются по содержанію на слѣдующія группы: 1) 14 эдиктовъ, писанныхъ на скалахъ, относятся къ 257—6 г до Р. Х. 2) 2 эдикта о завоеваніи Калинги, 256 г. 3) Три пещерныхъ Барабарскихъ надписи, 257 и 250 г. 4) 3 на столбахъ въ Тараи, 249 г. 5) 7 „столбовыхъ" эдиктовъ, 243—2 г. 6) добавочные „столбовые" эдикты „царицы" (жены Ашоки) и Каузамбійскій, присоединенные къ эдикту на Аллагабадскомъ столбѣ, и вновь открытый Сарнатскій, близъ Бенареса. 7) Малые эдикты на скалахъ 232—1 и 8) Бабрскій (Байратскій) эдиктъ, около того же времени.

щины заросшихъ тропическими ліанами скалъ, съ колоннъ, еще стоящихъ среди развалинъ былыхъ городовъ, или съ плитъ у входа въ пещеры, гдѣ подвизались аскеты, Константинъ Дальняго Востока, познавшій, что «лишь потустороннее цѣнно для благочестиваго», кается въ своемъ прошломъ, бесѣдуетъ, то кратко, то пространно, о перерожденіи въ немъ совершившемся, о духовномъ ростѣ по мѣрѣ проникновенія въ «мудрость благочестія», зоветъ къ ней мірянъ, въ формахъ и предѣлахъ для свѣтскаго быта доступныхъ [163]), а къ инокамъ взываетъ о вѣрности ученію, о строгомъ соблюденіи устава праведнаго поведенія.

Благотворный переворотъ въ душѣ Ашоки и всю послѣдующую его нравственно-воспитательную дѣятельность обыкновенно объясняютъ вліяніемъ буддизма. Противъ этого пробовали возражать, что въ большинствѣ указовъ Ашоки нѣтъ ничего специфически буддійскаго [164]), что именно тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о нравственныхъ совѣтахъ, вовсе не упоминается Будда, что царь, далѣе, очень энергично высказывался за широкую вѣротерпимость и требовалъ ее отъ своихъ подданныхъ [165]); указы-

[163]) „Дгарма, которой Ашока приглашалъ слѣдовать, была лишь та, для мірянъ предназначенная, которая составляетъ только первую ступень пути къ святости", замѣчаетъ Рисъ-Дэвидсъ. Budd. India, 294.

[164]) Такъ Kern. Manual, 112 и Geschichte. II, 384.

[165]) Эдиктъ XII, Джирнарскій, Sénart. Les édits, 263. Smith, Asoka, 170 sqq: „Царь Пійядасси Деванампрійя чтитъ всѣ секты, всѣхъ духовныхъ лицъ и мірянъ; онъ выражаетъ имъ свое уваженіе кроткими дарами и всякими доказательствами высокаго почитанія. Но не столько придаетъ онъ значенія кроткимъ дарамъ и доказательствамъ уваженія, сколько тому, чтобы всѣ секты возрастали въ своемъ внутреннемъ достоинствѣ. Многообразно можно возрастать во внутреннемъ достоинствѣ, но общая основа тому—осторожность въ словахъ, въ томъ, чтобы не превозносить до небесъ свою собственную секту, не принижать другія и не поступать съ ними съ неподобающимъ пренебреженіемъ. Наоборотъ, при разныхъ обстоятельствахъ, должно оказывать уваженіе и другимъ сектамъ. Поступая такъ, высказывая благоволеніе другимъ сектамъ, содѣйствуютъ выгодѣ и своей собственной; поступая иначе, и своей вредятъ, и другимъ оказываютъ плохую услугу. Кто превозноситъ до небесъ свою

вали на проявленія его сочувствія не одному буддизму, но и другимъ вѣрамъ и сектамъ, даже враждебнымъ буддизму, напримѣръ, джайнизму [166]), и, наконецъ, предпочтеніе ученія Готамы объясняли не внутренними убѣжденіями, а соображеніями политическаго свойства. Признавая то, что есть въ этихъ указаніяхъ фактическаго, мы не можемъ все же сомнѣваться въ буддійскомъ источникѣ и таковомъ же характерѣ назиданій Ашоки къ своимъ подданнымъ. Объ обращеніи къ ученію Готамы, и какъ разъ въ связи съ отказомъ отъ веденія войнъ, онъ говоритъ въ эдиктахъ вполнѣ опредѣленно. такъ же, какъ и о своемъ стараніи совершенствоваться въ этомъ отношеніи. Въ восьмомъ эдиктѣ читаемъ: «въ былыя

секту и принижаетъ другія, тотъ дѣлаетъ это, разумѣется, изъ привязанности къ своей сектѣ и съ цѣлью возвеличить ее; но таковой, подобнымъ образомъ дѣйствій, лишь тѣмъ болѣе повредитъ своей сектѣ. Вотъ почему и хорошо согласіе, дабы всѣ взаимно научались познанію дгармы и охотно бы слушали ее. Вотъ въ чемъ, по истинѣ, желаніе Деванампрійи; въ томъ оно, чтобы всѣ секты были хорошо поставлены въ ученіи и благочестіи", — Въ 7-мъ „столбовомъ" эдиктѣ читаемъ: „такъ говоритъ Піайдаси Деванампрійя: мои верховные надзиратели заняты разнообразными дѣлами отраднаго свойства, какъ среди бездомовныхъ (т. е. аскетовъ), такъ и среди отцовъ семействъ; они трудятся также среди всѣхъ сектъ. Я повелѣлъ имъ также заботиться о Самгѣ (т. е. о буддійской общинѣ), а равно и о браманскихъ адживакахъ (подвижникахъ—поклонникахъ Вишну), а также и о нигантахъ (джайнахъ). Я далъ имъ возможность трудиться на пользу всѣхъ сектъ, то для одной, то для другой, смотря по обстоятельствамъ. Мои верховные надзиратели пекутся обо всѣхъ сектахъ"... Въ другомъ эдиктѣ пояснены и мотивы такой вѣротерпимости: „Пійядаси Деванампрійя желаетъ, чтобы всѣ секты могли всюду обосновываться безпрепятственно. Ибо всѣ онѣ стремятся къ обузданію чувствъ и къ чистотѣ жизни. Но различны желанія и склонности человѣческія. Однѣ секты хотятъ осуществлять все цѣликомъ: другія—лишь отчасти". VII Rock Edict.

[166]) Въ трехъ пещерныхъ надписяхъ Барабарскихъ (въ Джайскомъ округѣ) говорится о построеніи пещерныхъ жилищъ для упоминаемыхъ въ вышеприведенномъ седьмомъ эдиктѣ адживаковъ; восьмой (Делійскій) эдиктъ хвалится покровительствомъ, оказаннымъ имъ и нигантамъ.—Брамаинъ Калхана въ Кашмирской хроникѣ Раджа-Тарангжини, I, 111 ed. cit., говоритъ, что „Ашока, когда улеглось въ немъ зло, призналъ ученіе джайны и построилъ во имя ея нѣсколько ступъ въ Кашмирѣ".—Thomas. The early faith of Açoka въ Jour. of t. R. Asiat. Soc. New Series, IX, 155 силится доказать, будто Ашока до послѣднихъ лѣтъ жизни былъ скорѣе джайнистъ, нежели буддистъ. Тоже думаетъ Минаевъ, p. 77—78. По Магавамзѣ Ашока былъ сначала браманистъ, а затѣмъ перешелъ въ буддизмъ. Смитъ во 2 изданіи своего „Ашоки" стоитъ рѣшительно за „ранній" буддизмъ царя.

времена цари предавались такъ называемымъ потѣшнымъ поѣздкамъ, охотѣ и другимъ, тому подобнымъ забавамъ; но царь Пійядаси, въ 11-мъ году послѣ коронованія, достигъ совершеннаго духовнаго прозрѣнія (самбодги): тогда вступилъ онъ на путь дгармы, и выразилось это въ томъ, что онъ сталъ посѣщать и одарять брамановъ и подвижниковъ, навѣщать старцевъ и снабжать ихъ деньгами, посѣщать поселянъ, наставлять въ дгармѣ и въ разслѣдованіяхъ ея. Вотъ въ чемъ царь Пійядаси находилъ въ позднѣйшее время величайшее удовольствіе» [167]). Въ другомъ эдиктѣ Ашока говоритъ: «два съ половиною года былъ я упасакою (мірянином-послѣдователемъ Ученія), и въ теченіе этого времени не особенно напрягался (въ своихъ благочестивыхъ стараніяхъ). Теперь же (въ 256 г.) уже болѣе года минуло съ тѣхъ поръ, какъ я вступилъ въ самгу (въ монашескую буддійскую общину) и весьма усердно напрягаю свои старанія» [168]). Но уже раньше, въ Бабрскомъ (Байратскомъ) эдиктѣ, онъ выступаетъ какъ покровитель Общины, зорко слѣдящій за соблюденіемъ ею праваго ученія и должной дисциплины. Здѣсь царь «привѣтствуетъ магадхскую братію и желаетъ ей здравія и благоденствія. Вамъ извѣстно, достопочтенные (пишетъ онъ), сколь велики мое уваженіе и благосклонность къ Буддѣ, дгармѣ (ученію) и самгѣ (Общинѣ). Все, что только изрекъ Возвышенный (Будда), все это, достопочтенные, хорошо сказано, и благое ученіе это будетъ долговѣчно» [169]). Другія надписи устанавливаютъ фактъ паломничества царя къ священнымъ мѣстамъ буддійскаго преданія: одна, руминдейская или падарійская, опредѣляетъ точное положеніе Лумбинійскаго Сада, мѣста рожденія Будды; другая доказываетъ, что паломничества усердаго царя распространялись на мѣста подвиговъ не одного Готамы, но и другихъ буддъ, его предшественниковъ [170]). Въ эту пору жизни у Ашоки начало вѣротерпимости, защитникомъ котораго, хотя и не безъ ограниченій [171]), онъ высту-

[167]) VIII Rock Edict. Smith. 165—166.

[168]) Rupnath Edict. и тотъ же эдиктъ въ Брахмаджирійскомъ спискѣ.

[169]) Bairat (Bhabra) Edict.

[170]) Tarai Pillar Inscriptions: Rummindei and Nigliva Pillars.

[171]) Такъ, уже въ 1-мъ изъ указовъ, писанныхъ на скалахъ (Джирнарскомъ), жертвоприношенія, требующія убіенія жертвъ, были безусловно запрещены въ столицѣ, а позднѣе ограничены и по всей имперіи постановленіями „столбовыхъ" эдиктовъ. Это было равносильно упраздненію правильнаго культа нѣкоторыхъ индусскихъ божествъ. Въ

пачъ прежде, начинаетъ смѣняться усиленною ревностью къ буддизму. Широкая миссіонерская дѣятельность, какъ увидимъ дальше, была организована уже и раньше; но сначала она не мѣшала царю уважать всѣ вѣры, хотя онъ и тогда уже заявлялъ, что «личная приверженность къ своей сектѣ для него—высшая вещь» [171a]). Теперь же мы встрѣчаемся уже съ прямымъ обличеніемъ «ложныхъ вѣръ»: «боговъ, считавшихся по всей Индіи за дѣйствительныхъ боговъ», рупнатскій эдиктъ объявляетъ «богами ложными» [172]), или, по другой версіи указа,—«тѣ, что по всей Индіи считались чтителями истинныхъ боговъ, оказались ошибавшимися, какъ и ихъ боги—заблужденіемъ» [173]). Наконецъ, относящійся къ послѣднимъ годамъ жизни Ашоки Сарнатскій эдиктъ, требуетъ уже, «чтобы никто не дерзалъ раздирать церковь расколами: нарушающій единство церкви, кто бы онъ ни былъ, монахъ ли или инокиня, будетъ принужденъ (вмѣсто желтой монашеской одежды) носить бѣлое (мірское) платье и жить въ мѣстахъ, не предназначаемыхъ для духовенства» [173a]). Наконецъ, сказанія о послѣднихъ годахъ жизни царя изображаютъ его расточающимъ личныя и государственныя богатства на благодѣянія въ пользу буддійскихъ храмовъ и монашеской общины до размѣровъ, недопустимыхъ благоразуміемъ [174]).

первомъ эдиктѣ воспрещаются празднества, сопряженныя съ соблазнительными въ нравственномъ отношеніи обрядами (см. толкованіе Рисъ-Дэвидса въ примѣчаніи Smith'a Asoka, p. 155), а въ девятомъ—суевѣрные обычаи и повѣрья (гаданія, пожеланія счастія и т. п.); всему этому противополагается единственное истинное средство къ достиженію благополучія—дгамма, приносящая обильные плоды и неприходящіе, ибо „она несомнѣнно раждаетъ безконечную заслугу въ иномъ мірѣ". 10-й эдиктъ поясняетъ, что и самъ царь озабоченъ „избавленіемъ всѣхъ отъ опасности; но опасность—не въ земныхъ случайностяхъ, а во грѣхѣ". „Побѣды при помощи Закона Благочестія—источникъ наслажденія; но наслажденіе—лишь ничтожная вещь: обильный плодъ приноситъ лишь то, что касается міра иного". Rock Edict XIII. Shâhbâzgarhi Text.

[171a]) VI Pillar Edict. [172]) Rupnâth Edict.

[173]) Idem, Brahmagiri Text; Sahasram Text.

[173a]) Sârnâth Edict; Kausâmbi (Allahabad) Edict; Sânchi Edict.

[174]) Burnouf. Introduc. 426. Schiefner. Tibetische Lebensbeschreibung, 310. Voyages des pelérins. II, 429. Дараната, гл. 6, стр. 40, 41. Дѣло доходило будто бы до даренія духовенству 1000 мильоновъ золотыхъ, даже всего царства, которое пришлось выкупать. Вѣроятнѣе разсказы объ ограниченіи щедрости царя его родственниками и министрами; послѣдніе дни ему-де пришлось изнѣдать чуть не настоящую нужду, что, впрочемъ, не измѣнило его великодушныхъ порывовъ. Фа-гіенъ, ch. 27, p. 80, Legge,

Всѣ эти факты не оставляютъ сомнѣнія въ преобладающемъ вліяніи буддизма на обращеніе и всю послѣдующую дѣятельность Ашоки. Онъ, по истинѣ, сыгралъ для буддизма роль не меньшую, по значенію и слѣдствіямъ, чѣмъ Константинъ для христіанства. Ему, болѣе, чѣмъ кому-либо, обязанъ буддизмъ тѣмъ, что изъ одной изъ многочисленныхъ сектъ, наполнявшихъ Индію, онъ сталъ преображаться во всемірную религію съ точки зрѣнія южной и восточной Азіи. Пусть въ назидательныхъ указахъ Ашоки не упоминается ни о Богѣ, ни о Буддѣ! Молчаніе о Богѣ, въ смыслѣ несущественности понятія о Немъ въ дгармѣ, рядомъ съ допущеніемъ, для желающихъ, популярнаго культа какихъ угодно боговъ,—это вполнѣ типичный для буддизма пріемъ обращенія съ убѣжденіями упасакъ, несовершенныхъ мірянъ, а молчаніе о Буддѣ объясняется достаточною извѣстностью принадлежности именно ему преподаваемыхъ началъ «благочестивой мудрости», во многомъ, впрочемъ, совпадавшей и съ общеиндусскою. Нравственный кодексъ царя-проповѣдника [175]), при всей его удобопріемлимости съ точки зрѣнія общеиндусской морали, достаточно ярко разцвѣченъ специфически-буддійскими чертами [176]), а, главное, внутренне проникнутъ духомъ ученія Готамы, уже настолько, по вѣрному замѣчанію Рисъ-Дэвидса, воспринятаго въ своихъ главныхъ чертахъ, какъ идеалъ, окружающею средою, что царю-моралисту не было надобности дѣлать, въ своихъ назиданіяхъ, спеціальныхъ ссылокъ на первоучителя: онъ прибѣгалъ къ болѣе опредѣленнымъ указаніямъ на Будду и дгарму, когда обращался не ко всѣмъ подданнымъ, а спеціально къ буддійской самгѣ.

говоритъ о надписи на столбѣ, удостовѣрявшей подарокъ всей Индіи Ашокою монашеской общинѣ и троекратный выкупъ этого дара!

[175]) Онъ будетъ своевременно приведенъ нами ниже. Аналитическая таблица его содержанія съ росписаніемъ по эдиктамъ—у Рисъ-Дэвидса, Buddhist India, 294—297.

[176]) Напримѣръ, 5-й эдиктъ, Делійскій, воспрещаетъ убіеніе нѣкоторыхъ животныхъ. Въ 1-мъ, Джирнарскомъ эдиктѣ Ашока говоритъ, что „раньше при его дворѣ убивали для ѣды многія сотни тысячъ животныхъ"; теперь же ежедневно—не болѣе трехъ штукъ (два павлина и одна антилопа); въ будущемъ, онъ надѣется, прекратится даже и это. Въ предписаніи, относящемся къ 26 году правленія (V Rock Edict) даны подробныя указанія о временахъ года, когда разрѣшается убивать нѣкоторыхъ животныхъ и о совершенномъ воспрещеніи убивать другихъ. Изъ эдиктовъ, писанныхъ на скалахъ, третій и девятый внушаютъ не обижать никакого живого существа.

Изъ отношеній его къ ней два обстоятельства имѣютъ особо важное значеніе для исторіи буддійскаго канона: во-1-хъ, приписываемая Ашокѣ преобладающая роль въ дѣлѣ паталипутрскаго собора, а во-2-хъ, указанія. почерпаемыя изъ одного его эдикта на составъ тогдашняго канона. Но, какъ мы уже ранѣе говорили, первое предположеніе — совершенно недоказанное надежными источниками письменными; монументальными же источниками, надписями и эдиктами, это событіе обходится полнымъ молчаніемъ, совершенно невѣроятнымъ и недопустимымъ, если бы фактъ имѣлъ мѣсто въ томъ видѣ, въ какомъ онъ изображается: при явной склонности царя къ самовосхваленію, при упоминаніи имъ даже о сравнительно мелкихъ заботахъ о буддійской общинѣ. онъ, конечно, не преминулъ бы поставить на видъ современникамъ и потомству свой починъ и руководство въ дѣлѣ, настолько важномъ для всего буддійскаго міра, какъ провѣрка, закрѣпленіе и признаніе обязательности канона священнаго писанія на соборѣ, происходившемъ будто бы въ его столицѣ, подъ его непосредственнымъ надзоромъ, при его покровительствѣ правовѣрнымъ и строгихъ наказаніяхъ ханжамъ-лицемѣрамъ, притворно примкнувшимъ къ общинѣ [177]). Весь разсказъ такого позднаго источника, какъ Дипавазма [178]), объ этомъ, девять мѣсяцевъ длившемся соборѣ, въ монастырѣ Ашокарамѣ, гдѣ засѣдали тысяча избранныхъ архатовъ подъ предсѣдательствомъ «мудраго Могаллипутты, героя-разрушителя ересей, великаго вождя, подобнаго самому Учителю» и подъ охраною и контролемъ «лучшаго изъ царей, крѣпкаго въ вѣрѣ Будды и щедраго къ общинѣ» [178a]),—разсказъ этотъ есть слишкомъ явная, позднѣйшая попытка нѣкоторой группы буддистовъ доказать свое правовѣріе, поставивши его подъ защиту будто бы

[177]) Когда въ монастырѣ Ашокарамѣ пала дисциплина и прекратилось отправленіе обрядовъ, предписанныхъ Пратимокшею, а приказъ царя возобновить ихъ оказался неисполненнымъ, Ашока, говорятъ, казнилъ ослушниковъ, въ томъ числѣ и старѣйшину братства. По Дипавазмѣ (VII, 49, 52, 53) избіеніе, впрочемъ, оказывается дѣломъ министра, царь же ограничивается „снятіемъ монашескихъ эмблемъ съ тѣхъ, кто обманно вступилъ въ общину“, то есть, отлученіемъ.

[178]) Dipavamsa. VII, 37—59.

[178a]) Монахи, не будучи въ состояніи придти къ соглашенію въ рѣшеніи догматическихъ вопросовъ, предоставили таковое царю; онъ же передалъ это право болѣе свѣдущему въ дѣлѣ Могаллипуттѣ.

законнѣйшаго изъ соборовъ и благочестивѣйшаго изъ царей. Изъ этого, разумѣется, отнюдь не слѣдуетъ, чтобы и самого собора вовсе не было! скорѣе надо думать, что въ основѣ цейлонскихъ преданій, хотя ихъ и игнорируютъ сѣверныя, лежитъ дѣйствительный фактъ [179]). Но если соборъ и былъ, то происходилъ онъ иначе, чѣмъ его описываютъ, и не имѣлъ, да и не могъ имѣть, универсальнаго и рѣшающаго значенія; онъ былъ, вѣроятно, не болѣе, какъ помѣстнымъ, магадхійскимъ собраніемъ, вызваннымъ тѣми нестроеніями въ этой древнѣйшей изъ буддійскихъ общинъ, о которыхъ упоминаетъ и Ашока: но соборъ этотъ не былъ настолько важнымъ событіемъ, чтобы царь счелъ нужнымъ увѣковѣчить память о немъ въ своихъ указахъ.

На самомъ дѣлѣ, изъ памятниковъ, связанныхъ съ его именемъ, мы не только не получаемъ положительныхъ свидѣтельствъ въ пользу предполагаемой подлинности и цѣльности состава буддійскаго канона въ томъ видѣ, въ какомъ онъ, говорятъ, сохранился отъ третьяго собора донынѣ, а, какъ разъ наоборотъ, почерпаемъ несомнѣнное показаніе противоположнаго, отрицательнаго свойства. Въ приведенномъ уже нами Бабрскомъ (Байратскомъ) эдиктѣ Ашока несомнѣнно высказываетъ твердую вѣру въ авторитетность рѣчей Будды: «все, сказанное Благословеннымъ, всѣ слова его, достопочтенные, хорошо сказаны, и истинный Законъ будетъ долговѣченъ, если мы будемъ взирать на эти слова, какъ на авторитетныя ученія» [180]). Но какія же именно записанныя рѣчи Будды царь считаетъ авторитетными, обязывающими къ признанію ихъ каноничe-

[179]) Hardy, Asoka, 59, вопреки большинству, настаиваетъ на достовѣрности преданія объ участіи Ашоки на соборѣ. Смитъ, Early History of India. 149—150, признавая фактъ собора, объясняетъ молчаніе о немъ эдиктовъ тѣмъ, что соборъ состоялся въ пору позднѣйшую опубликованію ихъ, когда царь уже будто бы „облекся въ монашескую рясу“, — предположеніе, которое могло бы казаться убѣдительнымъ, если бы, сблизившись съ самгою, Ашока отрекся отъ дѣлъ правленія, чего, по источникамъ, мы не видимъ и что даетъ поводъ нѣкоторымъ (Минаеву, Thomas'y) даже отрицать вступленіе царя въ монашескую общину.

[180]) Такъ понимаютъ знатоки (Ольденбергъ, Рисъ-Дэвидсъ, Минаевъ) терминъ pâṇiyâye dikeyâ. Другое собирательное обозначеніе этихъ писаній dhammapaliyâyâni, соотвѣтствующее санскритскому dharmaparyâya. Бюрнуфъ переводитъ такъ: „sujets qu'embrasse la loi“. а Минаевъ: „une matière à examen, une etude, une exposition de la loi, autrement dit,—des thèmes religieuses“. Minayeff. 85—86.

скими? «Таковыми, достопочтенные, я благоговѣйно почитаю стѣдующія писанія Закона (поясняетъ намъ царь): «Сущность Винайи» [181]): «Состояніе праведныхъ» [182]); «Грядущія бѣдствія» [183]); «Пѣсни Мудраго» [184]); «Рѣчь о поведеніи, приличествующемъ Мудрому» [185]); «Вопрошенія Упатиссы» [186]) и «Увѣщанія Возвышеннаго (Будды) къ Рагулѣ касательно

[181]) Vinayâsamukase; сближая эту практитскую форму съ санскритскою samutkarsha, переводятъ: „сущность. экстрактъ. содержательнѣйшее (превосходнѣйшее) Винайи: Oldenberg. Introduction to Vinaya Texts. I. p. XXVI, и считаютъ книгу тождественной съ Пратимокшей.

[182]) Aliya-vasâni,—терминъ темный по смыслу. Aliya, ariga означаетъ или высшее состояніе святости, архатство, или же всѣ степени святости, каковыхъ числятъ 10; примѣнительно къ данному случаю Минаевъ, p. 87—88, полагаетъ, что рѣчь идетъ о сверхъ-естественныхъ способностяхъ праведниковъ.

[183]) Anâgatabhayâni. Трактатъ очевидно принадлежалъ къ разряду эсхатологическихъ, изъ которыхъ нѣкоторые, напримѣръ, „Сонъ царя Кркина“, пользовались большою популярностью и уваженіемъ въ буддійскомъ мірѣ: „ученѣйшіе изъ ученыхъ“ прославились его истолкованіемъ, а цари руководились иногда этими изъясненіями въ своихъ дѣйствіяхъ: Дараната, 65 и 206. Произведенія этого рода предсказывали или будущія политическія катастрофы или церковныя невзгоды. Грядущихъ бѣдствій насчитывали то 4, то 5, то 9; по одному источнику то были: несчастное существованіе, позоръ, упадокъ общины, дурное возрожденіе; по другимъ — болѣзнь, смерть, голодъ, пожаръ. наводненіе, нашествіе ракшей (злыхъ геніевъ), саранчи, полевыхъ мышей и т. д. Minayeff, 88. По Рисъ-Дэвидсу (Buddhism, 226) книга Aryavasâni была вѣроятно описаніемъ различныхъ сферъ чистилища, одна изъ коихъ описана въ Петаватту, седьмой книгѣ пятаго отдѣла второй Питаки. Какъ ниже увидимъ, начало эсхатологическому элементу въ буддизмѣ положено уже самимъ Готамою, предсказывавшимъ сравнительную недолговѣчность собственнаго ученія. Много интереснаго по обще-индусской и буддійской эсхатологіи сообщается ученая работа Scherman'a Materialien zur Geschichte der indischen Visionslitteratur. Leipzig, 1892.

[184]) Muni-gatha. Стихи отшельника; вѣроятно, нѣчто сходное съ сохранившимися „Стихами старѣйшинъ“ Thera-gatha.

[185]) Moneya-sutta.

[186]) Упатисса, чаще называемый Сарипуттою, — одинъ изъ наиболѣе извѣстныхъ учениковъ Будды, прозванный „мудрымъ изъ мудрыхъ“; ему приписывали одну изъ книгъ Абгидгармы; нѣкоторыя рѣчи въ такъ называемомъ Среднемъ Собраніи рѣчей Будды принадлежатъ Сарипуттѣ, напримѣръ: Majjhimanikâyo: 1 часть, 5 рѣчь и 9-я; 3 часть, 8 рѣчь. Reden Gotamo Buddho's aus der Mittleren Sammlung des Pali-Kanons übers. v. Neumann. Leipzig, 1896. I, 37, 69, 294; 7 ч., рѣчь 9. II, 212.

лжи» [187]). Эти писанія, о достопочтенные, я надѣюсь, будутъ непрестанно изучаемы (заучиваемы) и обдумываемы почтенными иноками и инокинями, а также и міряпами обоего пола. Для того я и повелѣлъ написать это, достопочтенные, дабы вѣдомо было мое желаніе».

Изъ этого перечня книгъ, называемыхъ Ашокою «авторитетными», явствуетъ, что въ ту пору канонъ, если таковой въ качествѣ общепризнаннаго существовалъ, что̀ совсѣмъ невѣроятно [188]), не былъ тождественнымъ съ нынѣшнимъ палійскимъ, возводимымъ преданіемъ именно къ этому моменту въ своемъ, будто бы неизмѣненномъ съ тѣхъ поръ составѣ. Онъ былъ во-1-хъ, значительно короче по числу книгъ, а во-2-хъ, онъ и по составу былъ иной, такъ какъ изъ книгъ, перечисляемыхъ Ашокою, въ палійской Трипитакѣ подъ сходнымъ названіемъ дѣйствительно имѣется только одна послѣдняя («Увѣщаніе къ Рагулѣ»); но до недавняго времени думали, что и она — иная по содержанію, чѣмъ названная въ царскомъ спискѣ [189]). Однако теперь, благодаря полному переводу Нейманномъ «Рѣчей Будды» изъ такъ называемаго «Средняго Сборника, Маджгиманикайіо», въ послѣднемъ нашлось какъ разъ то самое «Увѣщаніе къ Рагулѣ касательно лжи» [190]), о которомъ упоминаетъ Ашока. Кромѣ этого совпаденія, можно предполагать еще, что «Сущность Винайи» въ спискѣ царя-проповѣдника была тождественна съ Пратимокшею, а «Пѣсни отшельника»—съ частью сохранившагося въ палійскомъ канонѣ сборника «Стиховъ монаховъ (старѣйшинъ) Терагатта», а по Ней-

[187]) Lâghulovâde, Râgulavâda. Рагула—сынъ Готамы.

[188]) Вѣдь и Ашока не говоритъ объ общепризнанной каноничности перечисляемыхъ книгъ, а о томъ лишь, что онъ чтитъ ихъ за таковыя и рекомендуетъ ихъ общему вниманію въ томъ же смыслѣ.

[189]) Еще у Рисъ-Дэвидса (Buddhism, p. 226 ed. 1890) читаемъ: „многія сутты адресованы къ Рагулѣ; но до сихъ поръ мы ничего не слыхали о такой, которая была бы на тему обо лжи“. За наиболѣе подходящую къ Ашоковой книгѣ считалась въ эту пору коротенькая Râhulasutta въ Суттѣ-Нипатѣ: Sacred Books of the East. X, 54—55: такъ—Минаевъ, p. 91, упоминающій однако еще о рукописныхъ Mahârâhulovâda и Culârâhulovâda.

[190]) Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikâyo übers. v. Neumann. 7 Theil. 1 Rede=61 Rede. II. B. S. 127—135; см. примѣчаніе на стр. 135 и Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes. XI, 159. Слѣдующая. 62 рѣчь обращена также къ Рагулѣ, но касается другого вопроса.

манну, «Нѣсни Муни» (отшельника) совпадаютъ съ частью нынѣшней Налакасутты въ Сутта-Нипатѣ [191]), «Вопрошенія же Упатиссы» — съ Сарипутта-суттою того же сборника [192]). Но всѣ эти предположенія, впредь до новыхъ подкрѣпляющихъ ихъ открытій, остаются недоказанными, хотя и допустимыми.

Одно пока достаточно для насъ ясно, а именно, что Ашокѣ былъ извѣстенъ текстъ буддійскихъ священныхъ писаній, пользовавшійся въ его время не общепризнаннымъ еще, но уже достаточно авторитетнымъ значеніемъ и совпадавшій, или сходный по названію одной изъ своихъ частей съ нѣкоторыми суттами теперешняго палійскаго канона. Вѣроятно, сверхъ того, что по крайней мѣрѣ двѣ (быть можетъ,—три) другихъ книги Ашокова списка тождественны и по содержанію съ аналогичными имъ въ нынѣшней Трипатакѣ; и, наконецъ, болѣе, чѣмъ вѣроятно, что извѣстный Ашокѣ текстъ священныхъ писаній по языку своему не былъ палійскимъ. Такимъ образомъ, самое важное изъ всѣхъ историческихъ свидѣтельствъ о составѣ буддійскаго священнаго писанія не только не подтверждаетъ преданія древнихъ буддистовъ и увѣренности новыхъ въ сохранности и подлинности теперешняго палійскаго канона, но даже не даетъ никакихъ прочныхъ указаній на существованіе его во времена Ашоки, то есть, въ ту пору, когда сводъ писанія былъ будто бы окончательно составленъ, авторитетно проредактированъ и провѣренъ и признанъ общеобязательнымъ.

Съ Ашокою связано еще одно существенное для исторіи буддійскаго канона событіе: перенесеніе буддизма на Цейлонъ, гдѣ и были впервые записаны священные тексты. Индусской душѣ вообще врождена любовь къ миссіонерству, въ смыслѣ непринужденнаго, никого не стѣсняющаго и никѣмъ не стѣсняемаго нравственно-религіознаго поученія. Склонность эта, поощряемая многовѣковымъ обычаемъ аскетовъ вести легко перемѣщающійся образъ жизни, а у людей набожныхъ вообще—страстью

[191]) Примѣчаніе Нейманна на стр. 567, II тома его перевода Рѣчей Будды изъ Манджгиманикайіо. Указываемая имъ Налакасутта помѣщена въ Fausböll'евомъ переводѣ Сутты-Нипаты: Sacred Books. X, 126 sqq. v. 699—723.

[192]) Sutta Nipâta. Sâriputtasutta. v. 955—975. Sacr. Books. (2 ed. 1898) X, 172 sqq. — Еще одно заимствованіе Ашокова Байратскаго эдикта усматриваетъ Нейманнъ изъ 30-й рѣчи Маджгиманикайіо. I, 324 его перевода.

къ паломничеству, нашла себѣ законченное выраженіе въ типѣ буддійскаго инока, отрѣшившагося отъ личныхъ матеріальныхъ интересовъ, отъ семьи и родины. Бикшу былъ по преимуществу «бездомовнымъ» (ânagariyo), «вышедшимъ изъ дома, покинувшимъ его» (pabajjâ). Ему, отрекшемуся отъ всѣхъ мірскихъ связей, ему, давшему обѣтъ полнаго нестяжанія, «ничего-неимѣнія», Готама, самъ проводившій жизнь въ постоянныхъ переходахъ съ мѣста на мѣсто, ради проповѣди, подобно тому, какъ поступалъ и основатель джайнизма, Магавира.— Готама, передъ своею кончиною, повелѣлъ «проповѣдывать чистое ученіе благочестія, дабы оно увѣковѣчилось на благо и счастіе многихъ и многихъ, изъ жалости къ міру, на радость, прибытокъ и благоденствіе людей и боговъ» [193]). Онъ требовалъ, чтобы «ученіе, предназначенное для всѣхъ» [194]), и проповѣдывалось бы для всѣхъ, повсюду, и чѣмъ скорѣе, тѣмъ лучше. Таковъ смыслъ его предписанія ученикамъ-проповѣдникамъ: «не идите двое по одной и той же дорогѣ!» [195]); а въ другомъ каноническомъ текстѣ сохранился и дополнительный его миссіонерскій завѣтъ: «живите въ открытыхъ горахъ и лѣсахъ, непрестанно вѣщая міру мой законъ!» [196]), что̀ и выполнялось въ первое время во всей строгости [197]). Такимъ образомъ на буддійскомъ монахѣ изначала лежала столь близкая къ миссіонерству обязанность «дгамма-каты», то есть, религіозной проповѣди: бродя по селамъ и весямъ, онъ испрашивалъ себѣ хлѣбъ насущный, но, чтобы не получать его незаслуженно, онъ, за даръ милостыни, платилъ даромъ нравственно-религіознаго поученія [198]); а какое значеніе придавалось современниками этому дару, видно изъ словъ царя Ашоки въ одной изъ его надписей: «нѣтъ дара, равнаго проповѣди, нѣтъ щедрости, равной щедрости въ проповѣди Закона, нѣтъ родства, ближе родства въ Законѣ» [199]). Само законодательство

[193]) Mahâparinibbânasutta ch. 3.

[194]) „Ученіе, мною предлагаемое, не дѣлаетъ различія между знатными и убогими, богатыми и бѣдными; оно подобно небу, дающему просторъ для всѣхъ". Изъ сутты „Мудрецъ и глупецъ" въ сѣверной версіи.

[195]) Mahavagga. I, 11, 1, p. 21.

[196]) Минаевъ въ предисловіи къ Пратимокша-сутрѣ. Спб. 1869, стр. X (по Буддавамзѣ).

[197]) Hardy. Eastern Monachism. 1860, 9. Burnouf. Introduction, 309.

[198]) Минаевъ. Пратимокша. Предисловіе, XXII.

[199]) XI Rock Edict. „Dhammapadanam" Сенаръ переводитъ: „l'aumone des bons conseils et de l'enseignement religieux".

индусское шло навстрѣчу потребности въ миссіонерствѣ тѣмъ покровительствомъ, тѣми облегченіями, которое оно оказывало религіознымъ странникамъ и живущимъ милостынею: законы Ману воспрещали взиманіе пошлинъ съ бродячихъ аскетовъ и съ паломниковъ [200]). Подача милостыни страннику и нищему исконно считалась въ Индіи за существенную религіозно-нравственную обязанность. Ашока не только выполнялъ ее съ изумлявшею современниковъ щедростью, но и придалъ ей прочную оффиціальную организацію [201]). Не объ однихъ кочующихъ буддійскихъ иноках, конечно, думалъ повелитель Индіи, когда обсаживалъ дороги своего огромнаго царства широколистными бананами и манговыми деревьями, «дабы они давали тѣнь животнымъ и растеніямъ», и на разстояніи полуторы миль другъ отъ друга копалъ колодцы и строилъ пріюты для утомленныхъ путемъ и зноемъ живыхъ существъ [202]). Но кому, какъ не «вѣчнымъ странникамъ», выполнявшимъ обязанность дгамма-каты (дара проповѣди), были особливо на пользу эти мѣры царя, руководившагося въ принятіи ихъ, какъ онъ самъ говоритъ, «цѣлью жить ради благочестивой мудрости» [203])?

При благопріятныхъ окружающихъ условіяхъ, при усердіи самихъ дѣятелей, проповѣдь буддизма началась съ первой же поры его существованія и велась, можно сказать, непрерывно. И, однако, несмотря на успѣхъ Готамы и его первыхъ сотрудниковъ, мы не видимъ изъ древнѣйшихъ памятниковъ, чтобы при его жизни пропаганда перешла далеко за предѣлы, смежные съ его родиной [204]). Затѣмъ наступаетъ періодъ довольно долгаго молчанія источниковъ о распространеніи новаго ученія; и только пламенное усердіе царственнаго неофита Ашоки сообщаетъ сразу могучій импульсъ миссіонерскому подвигу: изъ кучки шраваковъ, «слушателей» Готамы, буддизмъ преображается въ «Братство четырехъ сторонъ свѣта» [205]). Тотъ, кто признавалъ религіозную проповѣдь за высшій изъ даровъ, позаботился о широкомъ преподаніи его своимъ под-

[200]) Manu. VIII, 407.

[201]) 7-й столбовой эдиктъ говоритъ объ особыхъ чиновникахъ, учрежденныхъ царемъ для раздачи милостыни мірянамъ и странствующимъ монахамъ и другихъ чиновниковъ для раздачи даровъ отъ царицы и царскихъ дѣтей.

[202]) 2 Rock Edict; 7 Pillar Edict. [203]) Тамъ же.

[204]) Kern. Manual, 116. [205]) Dipavamsa. XIII, 30.

даннымъ: его указы, построеніе храмовъ и монастырей, примѣръ личнаго благочестія,—все говоритъ объ этихъ стараніяхъ. Они не ограничились только его владѣніями: въ 13-мъ изъ эдиктовъ, начертанныхъ на скалахъ (ок. 255 г.). Піадасси, въ назиданіе сыновьямъ и внукамъ, повѣствуетъ, что, съ тѣхъ поръ, какъ завоеваніямъ мечемъ онъ сталъ предпочитать завоеванія путемъ миролюбивой дгаммы, ему удалось доставить ей побѣду не только въ Южной Индіи, на Цейлонѣ и въ порубежныхъ съ имперіей краяхъ, но и въ болѣе отдаленныхъ: въ Сиріи, Египтѣ, Македоніи, Эпирѣ и Киренѣ; и вездѣ, будто бы, «люди нынѣ слѣдуютъ назиданіямъ царя относительно дгаммы; съ нею, съ ея предписаніями согласуются и будутъ согласоваться люди даже и тамъ, куда еще не проникали посланные царя, но куда уже дошелъ слухъ о благочестивой мудрости, имъ признаваемой» [206]).

Несмотря на типично-восточныя преувеличенія этого самовосхваленія и совершенной невѣроятности ея указаній относительно пропаганды въ греческихъ областяхъ [206a]), фактъ посылки Ашокою миссіонеровъ въ чужіе края стоитъ внѣ сомнѣній. Цейлонскія хроники [207]), а также и сѣверныя преданія [208]),

[206]) XIII Rock Edict.

[206a]) Греческіе источники ничего не упоминаютъ объ этомъ; намеки у Климента Алекс. и у другихъ отцовъ Церкви мы разсмотрѣли раньше.

[207]) Dipavamsa, ch. 8; Mahâvamsa, ch. 12. Инициатива миссіонерскаго дѣла приписывается здѣсь, однако, не царю, а предсѣдателю паталипутрскаго собора: „дальновидный Могаллипутта, сверхестественнымъ окомъ провидѣвшій распространеніе вѣры въ будущемъ въ чужихъ краяхъ, послалъ Маджгантику и другихъ старѣйшинъ, каждаго съ четырьмя товарищами, для установленія вѣры въ чужихъ краяхъ и для просвѣщенія людей: „проповѣдуйте, вмѣстѣ съ братьями вашими, могущественно (въ силѣ), наипревосходнѣйшую дгамму въ чужихъ странахъ, ради жалости къ сотвореннымъ существамъ!“ Dipavamsa. VIII, 1—3. Маджгантика направился въ страну Гандгаровъ; Магадева—въ царство Магисы; мудрый Іонакадгаммараккита обратилъ страну Апарантаку, а Магадгаммараккита — Магаратту; Магараккита просвѣтилъ Яванскую область (Yavana), а старѣйшины изъ рода Кассапа, Маджгима, Дурабгисара, Сагадева и Мулакадева обратили многія множества на Гималайяхъ. Сона и Уттара пошли въ Суваннабгуми; а Магинда, направившись съ четырьмя товарищами на превосходнѣйшій островъ Ланку (Цейлонъ), крѣпко установилъ тамъ вѣру и освободилъ многихъ отъ узъ (грѣховъ)“. Dipavamsa. VIII, 4—13.

[208]) См. сказанное выше о „патріархахъ“ буддизма. Ср., кромѣ Даранаты, Schiefner. Eine tibetische Lebensbeschreibung Çâkjamuni's, 308 (число миссіонеровъ-архатовъ возрастаетъ здѣсь до 16400!).

сохранили намъ имена буддійскихъ апостоловъ и списокъ странъ, ими оглашенныхъ. Дѣянія ихъ облечены густымъ облакомъ невѣроятныхъ легендъ о великихъ чудесахъ и поразительныхъ по быстротѣ успѣхахъ [209]). Отметая прочь эти невѣроятности и невозможности, критика распространила было свои сомнѣнія и на историческую реальность самихъ миссіонеровъ, по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ изъ нихъ [210]). Но археологическія находки неожиданно подтвердили самымъ убѣдительнымъ образомъ точность заподозрѣнныхъ преданій. Такъ, цейлонскія хроники, говоря о посылкѣ миссіонеровъ въ область Гималайевъ, указывали имена троихъ изъ нихъ: Маджгимы, Кассапы-готы (или Гота-путты) и Дундабгиссары (Дурабгиссары). И вотъ, когда неутомимый разслѣдователь индусскихъ древностей ген. Куннингамъ вскрылъ буддійскія ступы (надгробныя святилища) въ Санчи и ея окрестностяхъ, онъ нашелъ въ нихъ, между прочимъ, погребальныя урны съ прахомъ преданныхъ похоронному сожженію тѣхъ именитыхъ лицъ, въ честь коихъ эти зданія были воздвигнуты. Къ удивленію знатоковъ, на внѣшней сторонѣ одной изъ урнъ оказалась начертанная шрифтомъ времени III вѣка до Р. Х. надпись: «Хорошаго человѣка Кассапы-готы, учителя всего гималайскаго края», а на внутренней сторонѣ слова: «Хорошаго (добраго) человѣка Маджгимы». Въ другой ступѣ, близъ Сонари, нашлись двѣ урны съ надписями: «Добраго человѣка Кассапы-готы, сына Коти, учителя всей гималайской области» и «Добраго человѣка Маджгимы, сына Кодини», а третій сосудъ былъ окаймленъ надписью: «Добраго человѣка Готи-путты гималайскаго, преемника Дундубгисары [211]).

Изъ всѣхъ миссій наиболѣе важною и удачною надо считать цейлонскую. Она состоялась по непосредственному почину Ашоки, а героемъ ея былъ не кто иной, какъ его сынъ Магинда (Магендра), быть можетъ, еще раньше отца проникнувшійся духомъ буддійскаго ученія и ставшій монахомъ. Жем-

[209]) Они обращаютъ не только людей, но и злыхъ духовъ; послѣ проповѣди одного изъ „отцовъ самги“ „1,800,000 человѣкъ, собравшихся со всѣхъ четырехъ сторонъ свѣта, узрѣли истину“! Дараната, стр. 19. „Апостолъ Кашмира“ Маджгантика учредилъ будто бы въ этой „родинѣ сѣвернаго буддизма“ 500 монастырей. Tibet. Lebensbeschreibung. 309; Дараната, стр. 12. Voyages des pélérins. I, 316.

[210]) Kern. Manual. 117—118.

[211]) Cunningham. Bhilsa Topes. London, 1854, p. 287, 316.

чужина тропическаго міра, островъ Ланка или Тамбапанни, прозванный «Львинымъ» (Сагаладина), предназначенный будтобы стать твердынею «благочестивой мудрости» по предсказанію самого Готамы, чудесно навѣстившаго его и оставившаго на немъ оттискъ своей ноги [212]), процвѣталъ во времена Ашоки подъ властью друга его и союзника, царя Деванампріятиссы. Къ нему-то повелитель Индіи отправилъ своего сына—инока Магинду съ шестью спутниками, съ цѣнными дарами и со слѣдующимъ посланіемъ: «Будда—лучшій изъ достойныхъ даровъ, вѣра—лучшее изъ всего содѣйствующаго искорененію страстей, а самга (буддійская община)—лучшее поле подвиговъ. Таковы три наилучшія вещи въ мірѣ людей и боговъ. Этой троицѣ я отдаю свое благоговѣніе, ради высшаго блаженства... Да проникнется и твой духъ вѣрою въ нее!» [213]). Перелетѣвши съ материка со своими спутниками, «какъ царь стаи лебедей», Магинда, при первой же встрѣчѣ съ царемъ Тиссою, охотившемся въ лѣсу, «быстро обратилъ его и его воиновъ», а затѣмъ и народъ удачною проповѣдью объ ужасахъ ада [214]). Роскошный свой садъ Меггавану отдалъ Деванампріія «братству четырехъ странъ свѣта»; золотымъ плугомъ, въ который впрягли двухъ «государственныхъ слоновъ», отмѣрилъ онъ границы для монастыря Тиссарамы или Магавигары, ставшаго съ тѣхъ поръ главнымъ центромъ буддійскаго правовѣрія; а вблизи, надъ предполагаемою частью мощей Будды, Магинда убѣдилъ царя воздвигнуть храмъ, Тупарама-дагабу и, наконецъ, въ восьми миляхъ отъ столицы Анарудгапуры.—другой монастырь, на холмѣ магиндальскомъ, куда, послѣ многолѣтнихъ трудовъ, любилъ удаляться и гдѣ скончался просвѣтитель Цейлона [215]).

Преданіе говоритъ, что онъ, со своими спутниками, принесъ въ полномъ составѣ священные тексты Винайи, Суттъ и семи трактатовъ Абгидгармы, въ ихъ устной, по памяти сохранявшейся редакціи. Его преемники по устройству цей-

[212]) О древности культа „Слѣда Будды“ (buddha-pâda) (уже во времена Ашоки) свидѣтельствуетъ изображеніе его въ сценѣ царской процессіи къ „Древу Познанія“ на одномъ изъ рельефовъ великой ступы въ Санчи. Grünwedel. Buddhistische Kunst in Indien. 2 Aufl. Berlin, 1900, 72—73. Ср. Alwis. History of the island of Lanka. Colombo. 1876.

[213]) Dipavamsa, XI, 32—XII, 6. [214]) Тамъ-же, XII, 35—XIII, 13.

[215]) Поэтичное описаніе сохранившейся доселѣ его кельи у Рисъ Дэвидса, Buddhism. 230—231.

лонской церкви, принцъ-инокъ Аришта, а послѣ него другіе духовные вожди, берегли священные тексты тѣмъ же стародавнимъ способомъ, заучивая ихъ и комментарій къ нимъ (Ата-Кату). Но черезъ 160 лѣтъ послѣ паталипутрскаго собора (около 40 лѣтъ до Р. Х.) «монахи, замѣтивши упадокъ всѣхъ сотворенныхъ вещей, собрались и занесли тексты трехъ Питакъ и Ата-Кату въ писаныя книги, дабы дгамма могла существовать на долгое время» [216]). Магавамза добавляетъ [217]), что мѣра эта была принята подъ вліяніемъ партійныхъ раздоровъ, вызвавшихъ расколъ секты дгаммаручиковъ. Быть можетъ [218]), споръ произошелъ изъ за нежеланія этихъ послѣднихъ признать каноничность послѣдняго отдѣла Винайи, Паривары, подобно тому, какъ она отвергается и древнимъ сѣверобуддійскимъ канономъ, тогда какъ въ современномъ палійскомъ она включена въ Винайю и притомъ, повидимому, съ давнихъ временъ [219]). Что касается Ата-Каты, то этотъ комментарій къ Винайѣ, существовавшій будто бы уже на трехъ первыхъ соборахъ и понынѣ еще употребляемый на Цейлонѣ, былъ Магиндою переведенъ на сингалезскій языкъ, но безслѣдно исчезъ въ оригиналѣ въ самой Индіи [220]). Если эти извѣстія достовѣрны, они приводятъ насъ къ очень важному заключенію, что палійскій канонъ, помимо своего поздняго редактированія, является, сверхъ того, текстомъ, первоначально признававшимся не только не всѣмъ буддійскимъ міромъ, но даже и не всѣмъ южнымъ буддизмомъ. Его надо считать выраженіемъ преданій только вліятельной великоцерковной партіи цейлонской (магавиры) [221]). Лишь постепенно, въ теченіе вѣковъ, и путями для насъ пока невыясненными, взгляды цейлонскихъ ортодоксовъ на составъ авторитетнаго собранія священныхъ книгъ расширились въ пониманіи буддійскаго міра до размѣровъ авторитета универсальнаго, будто-бы общепризнаннаго. пока и это предубѣжденіе не было ограничено, если

[216]) Dipavamsa, XX, 20—21. [217]) Mahavamsa, 207.

[218]) Если вѣрить одному комментарію къ Магавамзѣ, приводимому Turnour'омъ по введеніи къ его изданію послѣдней, p. CI.

[219]) Уже во времена Будагоши (V в. по Р. Х.).

[220]) Въ Mahavamsa, ch. 37, монахъ Ревата, жившій въ началѣ V в. по Р. Х., говоритъ Будагошѣ: „здѣсь (въ Индіи) преданіемъ передается одинъ текстъ канона; комментарія здѣсь не существуетъ".

[221]) Kern. Geschichte. II, 421.

не совсѣмъ упразднено, новшествами сѣверной системы Маганяны.

Какъ бы то ни было, съ Цейлономъ и понынѣ остаются связанными тѣ сохранившіеся до насъ памятники буддійской священной письменности, откуда, какъ изъ конечныхъ источниковъ, несмотря на всѣ ихъ разсмотрѣнные нами недостатки, приходится черпать свѣдѣнія о древнѣйшемъ буддизмѣ. Здѣсь, среди развалинъ Анарудгапуры, столицы «Радости боговъ», царя Тиссы, высится и понынѣ Тупа-рама-дагаба, хранящая величайшую буддійскую святыню. клыковый зубъ Будды, святыню, къ которой еще стекаются и въ наши дни тысячи паломниковъ съ разныхъ сторонъ тропическаго Юга, Дальняго Востока, изъ пустынь Тибета и Монголіи и окраинъ Сибири [222]). Здѣсь же еще растетъ самое древнее изъ хронологически опредѣленныхъ деревьевъ на свѣтѣ, 2154 года тому назадъ привезенный сюда и посаженный сестрою Магинды, царевною-монахинею Самгамиттою [223]) отростокъ той священной смоковницы (Ficus religiosa), того «Древа Познанія» (bodhi-druma), подъ которымъ нѣкогда Готама-Будда, въ долгомъ, напряженномъ созерцаніи, послѣ многихъ искушеній и сомнѣній, обрѣлъ свой путь спасенія. Здѣсь же, наконецъ, въ библіотекѣ монастыря. окружающаго священное «Дерево Мудрости» остатками своихъ 1600 гранитныхъ колоннъ, хранятся древнѣйшія рукописи буддійскаго священнаго писанія, тексты коего выгравированы тонкою иглою на связкахъ пальмовыхъ листьевъ. Благоговѣйно оберегаемыя, книги эти пользуются такимъ же почетомъ, какъ мощи и изображенія Будды: каждый изъ столовъ, на которыхъ онѣ разложены,—тотъ же алтарь. уставленный блюдами съ грудами душистыхъ цвѣтовъ чампаки и

[222]) Очень колоритное описаніе этихъ паломническихъ торжествъ можно найти въ книгѣ Chevrillon. Sanctuaires et paysages d'Asie. Paris, 1905, статья Ceylan buddhique. Ср. The Dathavansa or the History of the toothrelic of Gotama. Pali text and engl. transl by Swamy. Lond. 1874.

[223]) О Самгамиттѣ и перенесеніи священной вѣтви подробно—Dipavamsa, XV, 74—XVI, 38 и XVII, 73. За реальную основу факта говорятъ рельефныя изображенія процессіи насажденія дерева Бодги на относящейся къ эпохѣ Ашоки ступѣ въ Санчи и на не очень далекой отъ нея по времени построенія (не позже II в. до Р. Х.) Бгаргутской ступѣ Grünwedel. Buddh. Kunst in Indien, 69—72. Cunningham. The Stupa of Bharhut. London, 1879. Plate XIII and XXX. Изображенія Санчскихъ рельефовъ у Fergusson, Tree and serpent Worship. London, 1873 (2 ed.); слѣпки въ Этнографическомъ Музеѣ въ Берлинѣ. Ср. Cunningham. The Bhilsa Topes и Maisey. Sanchi and its remains. London, 1892.

жасмина, приносимыхъ паломниками ближнихъ и дальнихъ странъ Азіи [224]). еще вѣрными гордому призыву Готамы: «я повѣдалъ вамъ всю истину! слова мои да будутъ вамъ прибѣжищемъ! не ищите никакого иного учителя, никакого иного прибѣжища!» [225]). Ознакомившись съ исторіей происхожденія и сохраненія этихъ рѣчей, присмотримся теперь къ ихъ составу и характернымъ свойствамъ и попробуемъ сравнить ихъ съ отличительными чертами словъ иного Учителя, такъ же, но на иныхъ основаніяхъ сказавшаго: «небо и земля прейдутъ, словеса же мои не прейдутъ».

IV.

Составъ и характерныя черты буддійскаго священнаго писанія.

Изъ вышеизложеннаго видно, что ни глубокая древность буддійскаго священнаго писанія, ни настойчивое признаніе его авторитета, ни, наконецъ, внѣшняя заботливость о его цѣлости и неприкосновенности не обезпечили и не сохранили подлинности и чистоты его въ тѣхъ письменныхъ памятникахъ и въ тѣхъ редакціяхъ текстовъ, которые дошли до насъ. Изъ бѣглаго очерка исторіи священныхъ книгъ буддизма мы могли убѣдиться, что самыя старанія буддистовъ возвеличить авторитетъ своихъ священныхъ писаній предполагаемою древностью ихъ, непрерывностью церковнаго преданія, санкціей соборовъ и приписываніемъ, если не всего канона, то важнѣйшихъ и многочисленныхъ частей его, самому Буддѣ, не только не укрѣпляютъ увѣренности во всемъ этомъ, но, наоборотъ, ослабляютъ и расшатываютъ ее. Если еще въ далекія отъ насъ времена «одаренный разборчивымъ умомъ Васумитра, припявшись со тщательнымъ изслѣдованіемъ за очищеніе различныхъ ученій, волновавшихъ (буддійскій) міръ», пришелъ къ заключенію, что «слово Будды заключается во всѣхъ сочиненіяхъ, признаваемыхъ раздѣлившимися школами, но что слово это находится въ этихъ сочиненіяхъ какъ золото

[224]) Chevrillon, p. 51.

[225]) Этимъ мы заканчиваемъ краткій обзоръ исторіи буддійскихъ священныхъ книгъ, какъ главнаго источника для познанія буддизма вообще; дальнѣйшія судьбы буддійскаго канона: соборъ при царѣ Канишкѣ, появленіе и ростъ махайяны и пр. лежатъ уже, по указаннымъ выше соображеніямъ, внѣ предѣловъ настоящей работы.

въ пескѣ» [1]),—то тѣмъ болѣе должны мы теперь согласиться со сходнымъ выводомъ Ольденберга по тому же вопросу: «въ общемъ, у насъ есть солидныя основанія признать, что главныя идеи священныхъ текстовъ были высказаны самимъ Буддою, а нѣкоторыя мѣста изложены, вѣроятно, въ буквальныхъ его выраженіяхъ»; но «выдѣлить болѣе древніе и болѣе поздніе элементы въ сборникахъ рѣчей Будды мы можемъ *лишь въ очень немногихъ случаяхъ и то лишь съ большею или меньшею достовѣрностью*» [2]).

Указанія самихъ текстовъ на подлинныя рѣчи Учителя, въ отличіе отъ позднѣйшихъ добавленій, слишкомъ рѣдки и недостаточны [3]). Принято думать, что разсѣянныя въ разныхъ частяхъ палійскаго канона краткія метрическія изреченія («гатты») принадлежатъ самому Буддѣ; предполагаютъ далѣе, что ихъ собирали и старательно хранили въ памяти еще при жизни его, и будто вскорѣ послѣ его кончины текстъ этихъ стиховъ былъ окончательно закрѣпленъ [4]). Но въ главномъ сборникѣ гаттъ, въ «Пѣсняхъ монаховъ и монахинь» (Thera—Theri-gatha) эти остатки и отрывки первоначальныхъ изреченій Готамы перемѣшаны съ гаттами его учениковъ и учениць составителями этой изумительной аскетической антологіи, части которой, по свидѣтельству комментарія къ ней, оформились окончательно лишь во времена Бимбисары, отца Ашоки, а въ каноиъ вступили будто бы не ранѣе паталипутрскаго собора [5]). Допустимъ также съ Ольденбергомъ и Нейманномъ, что Суттапитака и Винайя возникли одновременно и могутъ быть, въ своихъ основахъ, возведены до самого Будды [6]), или, выражаясь съ меньшею увѣренностью, но съ большею надеж-

[1]) Васумитра. „Колесо, утверждающее различіе главныхъ мнѣній“ у Васильева. I, 224.

[2]) Ольденбергъ. Будда. М. 1900, 204.

[3]) Таковы, напр.; Sammuttanikâyo. XX, 7. ed. L. Feér. London 1884 sqq. Majjhimanikâyo. 75. Rede. II, 275—277 перевода Неймана. Очень убѣдительный списокъ подлинныхъ, любимыхъ сравненій и уподобленій, употреблявшихся Готамою въ его рѣчахъ, находимъ въ Cullavag'ѣ I, 32,2. Sacr. Books. XVII, 378—379; ср. Majjhimanikâyo 22 Rede. I, 217 ff. и 54 Rede, II, 37 ff.

[4]) Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's aus der Thêragâtha und Thêrigatha übersetzt von Neumann. Berlin, 1899. Vorrede. V.

[5]) Dighanikâyo, edited by Rhys Davids and Estlin Carpenter. London, 1889. I, 204 и Samanta—pâsâdikâ by Buddhaghosa (in Sutta—Vibhânga I, 283).

[6]) Oldenberg. Vinaya. London, 1879 I. p. X sq. Neumann. Buddhistische Anthologie. Leiden. 1892, XI.

постью, что за древнѣйшія части палійскаго канона можно признать Пратимокшу, Дгаммападу, Сутту-Нипату, метрическія части Джатакъ, да часть суттъ «Средняго Собранія» [7]), или признаемъ, на основаніи доказательствъ эпиграфическихъ, что существованіе Суттапитаки въ видѣ пятерного сборника можно считать установленнымъ уже въ III вѣкѣ до Р. Хр. [8]).— все же, послѣ указанныхъ выше, позднѣйшихъ добавленій и измѣненій,—какъ отличить подлинное и первоначальное, какъ (вспоминая слова Васумитры), «извлечь золото, затерянное въ пескѣ», даже изъ памятниковъ несомнѣнно архаическихъ, напримѣръ, изъ «Книги великой кончины», этой, быть можетъ, въ нѣкоторыхъ ея частяхъ древнѣйшей изъ всѣхъ суттъ, и, однако, относящейся, въ ея настоящей редакціи, по мнѣнію отдѣльныхъ знатоковъ, къ вѣку Ашоки?.. [9]) Какъ многое изъ выдаваемаго буддистами за первоначальное убѣдительно опредѣлено европейскою ученою критикою какъ позднѣйшее! и нельзя считать невозможнымъ (замѣчаетъ Ольденбергъ), хотя нельзя признать и вполнѣ вѣроятнымъ, что, при дальнѣйшихъ работахъ, послѣдователи выдѣлятъ и еще болѣе молодые элементы, чѣмъ это имъ удавалось до сихъ поръ [10]).

Подводя итогъ этой существенно важной сторонѣ буддизма, мы въ правѣ вывести заключеніе, что, при сравненіи его священнаго писанія съ христіанскимъ, рѣшительное и огромное преимущество должно быть признано за вторымъ. Въ этомъ сравненіи, особенно важномъ и поучительномъ при томъ широкомъ развитіи и перѣдкомъ обостреніи въ отрицательномъ

[7]) Dutoit. Das Leben des Buddha. Leipzig, 1906, XXI—XXII.

[8]) Bühler въ своемъ изслѣдованіи о ступѣ въ Санчи (Epigraphia Indica. II, 93) и Hultzsch въ Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft. XL, 75, обратили вниманіе на то, что встрѣчающіяся среди надписей этого памятника выраженія: „sutâtikini или sûtâtikinî" были уже и раньше истолкованы какъ обозначающія „женщинъ, читающихъ суттанты или „сутры", а слово „dhamakathika"—чтеца дгаммы", но что остававшееся до сихъ поръ темнымъ выраженіе „pachanekayika", сходное съ „pâchanekâyika" бгаргутскихъ надписей и съ санскритскимъ „pânchanaikâyika", обозначаетъ „звающаго *пять* никай", то-есть, всѣ пять отдѣловъ Сутта-пи таки. Терминъ этотъ такимъ образомъ доказываетъ существованіе всѣхъ этихъ сборниковъ уже во времена построенія Санчской ступы, то-есть въ III вѣкѣ, судя по тождеству алфавита ея надписей съ алфавитомъ надписей Ашоки. Neumann въ Vorrede, XII—XIII къ его Buddhistische Anthologie. Leiden. 1892.

[9]) Copleston. Buddhism in Maghadha and Ceyloni 169—170.

[10]) Ольденбергъ. l. c.

смыслѣ, которое получалъ за послѣднюю четверть вѣка вопросъ о составѣ и происхожденіи новозавѣтнаго канона, два контраста яркими чертами отдѣляютъ буддизмъ отъ христіанства: съ одной стороны—настойчивость и торопливость, съ которыми буддизмъ силится санкціонировать и канонизировать свои священныя книги, а съ другой—доказанная несостоятельность результатовъ этихъ стараній. Ученики Готамы, отказавшись отъ исполненія его завѣта: «свободно испытывать ученіе, да не будетъ оно принято изъ-за одного только уваженія къ Учителю» [11]), поспѣшили, какъ мы видѣли, объявить неизмѣнными не только содержаніе ученія, но и самую форму выраженія его. канонизировать священные тексты братскимъ рѣшеніемъ, которому не замедлили придать значеніе сначала—мѣстно-соборное, а потомъ и вселенское. Каждое послѣдующее добавленіе и разъясненіе дгаммы и винайи, какъ было указано, претендовало утвердить и узаконить себя. хотя бы и апокрифически, хотя бы и подложно. тѣмъ же, будто бы авторитетнымъ способомъ, выдавая позднѣйшія прибавки за изначальное, за подлинное ученіе самого Будды и влагая значительную часть текстовъ въ уста его самого [12]). Но весь этотъ искусственно созданный аппаратъ внѣшнихъ признаковъ каноничности и авторитетности не уберегъ буддійскія священныя писанія отъ непрерывнаго роста въ теченіе многихъ вѣковъ, пока канонъ не превратился въ огромную массу разновременныхъ текстовъ. въ которой, подъ грузными наслоеніями позднѣйшихъ временъ. едва возможно отграничить немногое первоначальное и подлинно исходящее отъ самого Будды.

Въ полную противоположность этой тенденціи къ скорѣйшей канонизаціи многочисленныхъ писаній и къ искусственному уравненію очень разноцѣнныхъ составныхъ частей буддійскаго канона, въ первохристіанствѣ наблюдается процессъ какъ разъ обратный: никакой торопливости въ возведеніи священныхъ книгъ въ законченный, незыблемый сводъ; никакого умышленно-форсированнаго и тенденціоннаго признанія ихъ общеобязательности путемъ внѣшняго закрѣпленія ихъ авторитета, канонизаціею по приговору церковной власти. Не-

[11]) Mahâparanibbâna-sutta VI, 6. 7.

[12]) Обыкновенное начало суттъ таково: „вотъ что я слышалъ: когда Благословенный или Вполнѣ просвѣщенный и т. п.) пребывалъ тамъ-то, онъ сказалъ"... Обычное окончаніе поученій: „такъ говорилъ Благословенный".

принужденно, свободно и непредубѣжденно, искренне, въ отвѣтъ на внутренія потребности развивающагося христіанскаго ученія [13]), но, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ отвѣтъ и на посторонніе историческія вліянія на это развитіе (главнымъ образомъ въ отвѣтъ на гностицизмъ и въ особенности на монтанизмъ [14]), естественно подготовлялась и постепенно [15]) росла потребность въ отграниченіи извѣстныхъ священныхъ книгъ, по внутренней цѣнности и авторитетности ихъ, отъ многихъ другихъ и въ признаніи только за ними однѣми канонническаго значенія. Въ противоположность буддизму, заговорившему о канонѣ тотчасъ же послѣ смерти своего основателя, а можетъ быть, еще и при жизни его,—христіанство, на первыхъ порахъ, являетъ намъ примѣръ широкой свободы выбора и отношенія къ тѣмъ повымъ книгамъ, которыя хотя и считались священными въ силу своего содержанія и назидательной цѣли, но за которыми значеніе исключительно-авторитетнаго Священнаго Писанія *въ строго каноническомъ смыслѣ* еще не было общепризнано.

---

[13]) Въ этомъ смыслѣ Гарнакъ, правда, сильно преувеличивающій эту сторону процесса развитія канона, приходитъ къ слѣдующей утрированной формулировкѣ: „исторія происхожденія Новаго Завѣта есть глава исторіи догматовъ“. Harnack. Das Neue Testament um das Jahr 200. Freiburg i. B. 1889, 112.

[14]) На рѣшающемъ значеніи монтанизма особенно настаиваетъ Цанъ (Gesch d. N. T. Kanons. Erlangen. 1888 ff. 1, 1, 3 ff и 20—22. Лейпольдъ (Gesch. d. N. T. Kanons. 1 Theil. Leipzig, 1907, 50). считая преувеличеніемъ гипотезу Цана (op. cit. 4 ff. и 21—22) о томъ, что монтанисты къ уже будто бы сложившемуся въ эту пору въ каноническій сводъ Новому Завѣту прибавили свой, третій, „новѣйшій завѣтъ“, полагаетъ, что „весь монтанизмъ былъ бы почти невозможенъ, если бы (въ эту пору) уже существовалъ канонический Н. З.“, но тѣмъ не менѣе признаетъ, что, именно въ противоположность монтанизму, церковь ощутила необходимость „выставить свой Н. З., какъ Священное Писаніе, въ качествѣ законченной величины“. Къ сходному выводу приходитъ и Harnack. Das N. T. um das Jahr 200, 31—32, впадая, однако, въ противоположную Цановой догадкѣ крайность, будто „Н. З. вовсе не имѣлъ исторіи, предшествующей повороту интереса къ священнымъ писаніямъ, вызванному борьбою съ гностицизмомъ и монтанизмомъ“ (ibid. 110).

[15]) Гарнакова теорія „повсемѣстно-внезапнаго появленія Новаго Завѣта, какъ законченнаго каноническаго цѣлаго“ (Das N. T. um das Jahr 200, 110), встрѣтила очень основательныя возраженія, напр., со стороны W. Sanday. Inspiration. Eight Lectures on the Early History and Origin of the Doctrine of Biblical Inspiration. London, 1908. 6-th impression, 12 sqq. и 61 sqq.

Христіанство вообще не было велерѣчивою и книжною религіей, въ отличіе отъ ученія словообильнѣйшаго Готамо-Будды и много писавшаго Магомета и учениковъ его. Христосъ не оставилъ письменныхъ твореній и отличался краткостью и сжатостью Своихъ содержательнѣйшихъ божественныхъ поученій; а изъ апостоловъ, столь неутомимо проповѣдывавшихъ и наставлявшихъ, писали лишь немногіе, да и тѣ—мало [16]) и такъ же кратко. Даже значительно позднѣе письменная дѣятельность первохристіанъ продолжала носить характеръ, если не случайный, то все же лишь вспомогательный [17]). И эта изначальная некнижность христіанскаго ученія зависѣла не отъ тѣхъ, вышеуказанныхъ техническихъ препятствій, которыя заставляли и первобуддизмъ ограничиваться устными поученіями, вмѣсто письменныхъ. Первобуддизмъ былъ безкнижецъ противъ воли, за отсутствіемъ или несовершенствомъ вещественныхъ пособій письменности; но ученіемъ именно книжнымъ, многословнымъ и не легко доступнымъ онъ хотѣлъ быть, и былъ имъ съ самаго начала, и желаніе это онъ оправдалъ и узаконилъ. Первохристіанство, наоборотъ, не только по личному составу своихъ провозвѣстниковъ, но и по внутреннимъ свойствамъ своего духа, не чувствовало ни потребности, ни призванія къ книжности, къ ученой мудрости, къ философскому совопросничеству, хотя и было современно вѣку, богатому всемъ этимъ: оно хотѣло быть не словомъ, а дѣломъ покаянія и спасенія, не отвлеченною и не школьною, а непосредственно жизненною, активною, фактическою проповѣдью, нестолько словомъ, сколько подвигомъ. Оттого и слово его не было подобно умозрительнымъ и дискурсивнымъ хитросплетеніямъ буддійскихъ суттъ, пригодныхъ лишь для немногихъ: оно было «свѣтомъ, просвѣщающимъ всѣхъ», сло-

---

[16]) Изъ писавшихъ, Петръ и Іоаннъ въ Дѣян. IV, 13 названы „людьми некнижными и простыми“. Изъ новѣйшихъ разслѣдователей „литературной“ стороны первохристіанства Дейсманъ (Licht vom Osten. Tübingen. 1908, 172—173) даже въ ап. Павлѣ подчеркиваетъ (съ полнымъ одобреніемъ) недостатокъ публицистической преднамѣренности, полное отсутствіе писательской позировки и пренебреженіе звонкою фразою (завзятаго) стилиста“: „Jesus von Nazareth ist ganz unliterarisch... ebenso unliterarisch sind seine Apostel (172).. Der Ap. Paul ist noch kein Mann der Literatur“ 167.

[17]) Цѣнныя указанія въ этомъ направленіи даетъ работа Wehofer'a. Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie. Wien, 1901.

вомъ дѣятельнымъ, словомъ, плотью бывшимъ въ благодатномъ подвигѣ жизненнаго перерожденія, доказуемаго не полнотою или правильностью умозаключеній, а плодами праведности.

Вотъ почему не буква Писанія, а непосредственное свидѣтельство «въ духѣ и силѣ» было для первохристіанъ высшимъ доказательствомъ истины и ихъ первымъ авторитетомъ [18]). Если уже и сначала, рядомъ съ непосредственнымъ откровеніемъ, безъ колебаній, они признавали авторитетъ ветхозавѣтнаго Священнаго Писанія [19]), то именно потому, что то было «твердое пророческое слово», явленное въ силѣ духа и въ истинѣ исполненія, и подтвержденное признаніемъ Самого Христа и апостоловъ. Оно было для первохристіанъ Священнымъ Писаніемъ въ строгомъ смыслѣ слова [19a]) и сначала—даже только оно одно. Цѣнность и авторитетъ Ветхаго Завѣта не подвергались въ этой средѣ сомнѣнію, и исключительныя попытки поколебать ихъ, сдѣланныя древнѣйшими гностиками да маркіонитами [20]), потерпѣли въ церковныхъ кругахъ рѣшительную неудачу: онѣ побудили церковь утверждаться не только на новозавѣтныхъ писаніяхъ, но и на «Законѣ

[18]) Weinel. Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter. Freiburg i. B. 1899, 30: „всѣ различныя группы доказательствъ новой религіи сводились въ концѣ концовъ на духъ". Ср. Gunkel. Die Wirkungen des Heil. Geistes nach der populären Anschauung der apost. Zeit u. der Lehre des Apostels Pauls. 2 Aufl. 1899. Haupt. Zum Verständniss des Apostolats im N. T. Halle, 119, 129—135 (по отношенію къ обоснованію авторитета апостольскаго). Очень рѣшительное приведеніе всей высшей истины къ первоисточнику ея—къ непосредственному дѣйствію Духа Божія, находимъ у Татіана. Рѣчь противъ эллиновъ. 13 и 15.

[19]) Zahn. Gesch. d. N. T. Kanons. I, 1, 85. Leitpoldt. I, 28, 15.

[19a]) Diestel. Geschichte des Alt. Testaments in des christ. Kirche. Jena. 1869. П. И. Соколовъ. Исторія ветхозавѣтныхъ писаній въ христіанской Церкви. Москва, 1886.

[20]) Только ранніе гностики рѣзко пренебрежительно относились къ В. Завѣту: сопоставленія у Liechtenhahn. Die Offenbahrung im Gnosticismus. Göttingen, 1901, 56 ff. Валентинъ уже признавалъ нѣкоторыя части „Закона и пророковъ", а нѣкоторыя отрицалъ, или, выражаясь словами Тертуліана (Advers. omn. haer. c. 4), „порицая нѣкоторыя части, не одобрялъ всѣ". Доказательство сходнаго, очень смѣлаго, но небезусловно отрицательнаго отношенія къ В. З. ученика Валентина Птолемея—его письмо къ Флорѣ у Епифанія: Epiph. XIII (XXXIII) гл. 3—7. Отношеніе Бардесана къ В. З. болѣе умѣренное. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte des Urchristenthums. Leipzg 1884, 521 и Liechtenhahn. 65.—О радикально отрицательныхъ замыслахъ Маркіона противъ В. Завѣта—Tertullian. Adv. Marc. I, 19. IV. 1.

и пророкахъ» [21]), считать ихъ достояніемъ не евреевъ лишь, но и христіанъ, даже ихъ достояніемъ по преимуществу [22]), вводить многое изъ Ветхаго Завѣта въ ученіе, въ богослуженіе и въ нравственный житейскій обиходъ [23]).

И однако, несмотря на все это, въ раннюю пору христіанства даже и ветхозавѣтное Писаніе, по крайней мѣрѣ въ томъ составѣ, какое оно имѣло въ еврейскомъ каноиѣ, авторитетными представителями Церкви почти никогда еще не возводилось въ окончательно опредѣлившійся, неизмѣнный священный канонъ самой Церкви: лишь медленно и постепенно Церковь сузила и закрѣпила границы самого ветхозавѣтнаго канона. Если до насъ не дошло свѣдѣній объ отношеніи къ нему въ этомъ смыслѣ палестинскихъ іудео-христіанскихъ общинъ, столь консервативныхъ къ еврейскимъ преданіямъ, то мы имѣемъ слишкомъ достаточныя свидѣтельства о томъ, что у общинъ, составившихся изъ язычниковъ и воспринявшихъ ветхозавѣтныя писанія въ духѣ александрійскихъ традицій, отношеніе къ составу и границамъ канона было очень свободное, очень растяжимое. Не даромъ образованнѣйшіе отцы и учители Церкви, происходившіе изъ такихъ общинъ, Мелитонъ Сардійскій, Оригенъ, Кириллъ Іерусалимскій, Епифаній, Іеронимъ, знакомые съ еврейскимъ каноиомъ и съ его зафиксированнымъ составомъ, не рѣшались дѣлать его предѣлы общеобязательными для ветхозавѣтнаго канона, признававшагося Церковью. Противорѣчіемъ такой нормировкѣ неизбѣжно оказалось бы неоднократно встрѣчавшееся въ первохристіанствѣ причисленіе къ Священному Писанію нѣкоторыхъ книгъ, не включен-

[21]) Въ этомъ смыслѣ ссылаются на „божественныя древнѣйшія книги" (ветхозавѣтныя) Татіанъ Adv. Graec. 29, 30, etc.; Іустинъ—1 Апологія, 28, 59, и особенно Діал. съ Триф. 29; Ѳеофилъ Антіох. къ Автолику, III. 1.

[22]) Такъ уже въ Посланіи Варнавы, гл. 4: „Завѣтъ іудеевъ есть и нашъ; онъ—только нашъ, потому что они потеряли то, что получилъ Моисей". Тертулліанъ называетъ „книги іудеевъ" „нашими" (христіанскими) книгами. Testimon. anim. c. 1 и 5.

[23]) „Церковь пріемлетъ вмѣстѣ съ древнимъ закономъ и пророками Евангеліе и посланія апостоловъ. Вотъ источники, откуда почерпаетъ она вѣру свою" и т. д. Tertull. De praescrip. haer. 36. Ср. похвалы Климента Александрійскаго (Stromat. I, c. 26) „божественному законодательству" Моисея, какъ пригодному въ высокой степени, въ цѣломъ своемъ составѣ, для нравственнаго воспитанія и для „законодательной мудрости".

ныхъ въ него еврейскимъ канономъ [24]); а очень сильное предрасположеніе учителей Церкви къ несовпадавшему съ послѣднимъ въ своемъ объемѣ переводу 70 толковниковъ [25]) ярко свидѣтельствуетъ о нечуждой этой порѣ наклонности къ растяжимости понятія о границахъ ветхозавѣтнаго канона [26]).

Если, такимъ образомъ, столь свободнымъ, до сравнительно поздняго времени, оставалось отношеніе даже къ составу ветхозавѣтнаго Писанія, въ общемъ считавшагося законченнымъ, то тѣмъ менѣе могла быть свойственна ранней порѣ развитія христіанскаго самосознанія настойчивость въ опредѣленіи и утвержденіи границъ свода новыхъ священныхъ книгъ. Не могло быть этой потребности потому уже, что для первохристіанъ высшимъ авторитетомъ вообще были не какія-либо писанія о Христѣ и Его ученіи, а непосредственно само слово Христово, благоговѣйно и твердо хранимое слышавшими Его и тѣми, кому, отъ очевидцевъ и слушателей, оно было передаваемо въ непрерывномъ преданіи. То былъ авторитетъ изначальный и ни съ чѣмъ несравнимый по своему источнику, какъ и ни съ чѣмъ неизмѣримый по цѣнности и достоинству. Вѣрнымъ отзвукомъ этого преобладающаго настроенія является признаніе Папія Іерапольскаго въ предисловіи къ его «Изъясненію Господнихъ изреченій», сборнику, въ которомъ онъ задался цѣлью изложить познанное «отъ старцевъ, держащихся заповѣдей, преданныхъ отъ Господа... и происходящихъ отъ самой Истины». «Я полагаю», говоритъ онъ, «что книжныя свѣдѣнія не столько принесутъ мнѣ пользы, сколько живой и болѣе внѣдряющійся голосъ» [27]). Другой ранній (ок. 180 г.) обслѣдователь вселенскаго преданія, Егезиппъ, нашедшій «у всѣхъ одно и то же ученіе», такъ формулируетъ свои конечный выводъ объ авторитетахъ, которыми направлялся тогдашній христіанскій міръ: «въ каждомъ преемствѣ и въ каждомъ городѣ все шло такъ, какъ проповѣдуютъ законъ, пророки и Господь» [28]), иными словами: и здѣсь живое преданіе непосредственнаго слова Христова, а еще не сводъ новозавѣтныхъ книгъ возведены, рядомъ съ Ветхимъ Завѣтомъ, въ высшій и нормирующій жизнь церкви авторитетъ. Предшествуя, какъ по времени, такъ и по качеству, всякому писанію, онъ оставался высшею нормою ученія и поведенія до той поры, пока гибельное, даже для наиболѣе любвеобильной памяти время не заставило прибѣгнуть къ посредствующей помощи, къ записи того, что досель сохранялось преимущественно живою передачею изъ устъ въ уста. Но именно сознаніе неравнозначительности письменнаго пересказа съ самимъ Божественнымъ словомъ побуждало цѣнить изложеніе дѣяній и рѣчей Христа не потому, что это изложеніе находилось въ священныхъ книгахъ, а потому что излагаемыя событія и рѣчи были во-истину Христовыми, согласно еще неугасшему, общепризнанному свидѣтельству основного церковнаго преданія. Не форма, не вещественная сторона Писанія, а содержаніе и духъ дѣлали его Священнымъ Писаніемъ; и духъ несоизмѣримо преобладалъ по своему значенію надъ формою въ воспріятіи внимавшихъ ему.

Неудивительно, слѣдовательно, что въ эту пору пламенной вѣры въ непосредственныя откровенія, въ еще продолжающіяся проявленія ихъ въ «новыхъ пророчествахъ», въ пору, когда на свидѣтельствѣ «въ духѣ и силѣ» главнымъ образомъ утверждалась и самая проповѣдь христіанства, само апостоль-

---

[24]) Посланіе ап. Іуды ссылается на книгу Вознесенія Моисея, какъ на авторитетный источникъ, и на книгу Еноха, какъ на настоящее пророчество. Такое же значеніе („Писанія") придавали послѣдней авторъ Посланія Варнавы (IV, 3 и XVI, 5), Иринеи (IV, 16, 2) и Тертулліанъ, называющій Еноха „древнѣйшимъ пророкомъ" De idolatr. 15, cf. 4, и De cult. foemin. II, 10) и защищающій каноничность и подлинность этой книги, несмотря на исключеніе ея изъ канона еврейскаго. De cult. foemin. I, 3. Ср. Lawlor. Early citations from the book of Enoch въ Journal of Philology. 1897, 164 sqq. „Енохъ былъ, кажется, особеннымъ любимцемъ христіанской литературы", замѣчаетъ Volz. Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen, 1903, 194. Ср. Kautsch. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alt. Testaments. II. B. Tübingen, 1900, 217—219.— Посланіе Варнавы (XII, 1.) ссылается на 3-ю (по Вульгатѣ 4-ю) книгу Ездры, какъ на пророческую, а Ермъ (Пастырь. Видѣнія. II, 3) въ томъ же смыслѣ—на книги Елдада и Модата.

[25]) Напр., Іустинъ. 1 Аполог. 31. Разговоръ съ Трифон. 71 и 84 и Иринеи III, 21, 2—3. О вліяніи перевода LXX на увеличеніе объема содержанія текста священныхъ книгъ В. Завѣта—Корсунскій. Переводъ LXX: его значеніе въ исторіи греческаго языка и словесности. С.-Троицкая лавра, 1897, 99. Соколовъ. Исторія ветхозав. писаній, 63 и слл.

[26]) Проявленія этой наклонности по отношенію къ частямъ текста у Іустина, Dial. c. Tryph. 71 sqq.; по отношенію къ цѣлымъ книгамъ—у Тертулліана De cult. foemin. I, 3; здѣсь-же—крайнее мнѣніе въ этомъ направленіи: „каждое писаніе, полезное для назиданія, вдохновлено Богомъ".

[27]) Евсевій. Ц. И. III, 39, 4.

[28]) Тамъ же, IV, 22, 3.

ство [29]),—неудивительно, что въ эту пору не могло еще быть насущной потребности въ нормировкѣ ученія и поведенія путемъ установленія строго опредѣленнаго, закопченнаго свода писаній. Характернымъ фактомъ, подтверждающимъ это настроеніе первохристіанства, является раннее и охотное признаніе за Священное Писаніе именно книгъ эсхатологическаго, апокалиптическаго содержанія, считавшихся яркимъ выраженіемъ духа пророческаго, то-есть, непосредственнаго откровенія [30]). Этотъ фактъ даже подалъ нѣкоторымъ историкамъ новозавѣтнаго канона поводъ къ слишкомъ смѣлому заключенію, будто «зачатками его, древнѣйшими его частями были именно этого рода писанія, получившія, хотя и неповсемѣстное, но все же широко распространенное признаніе, какъ

[29]) Освѣщеніе этого вопроса съ разныхъ точекъ зрѣнія: Haupt. Zum Verständniss des Apostolats im N. Test. Halle. 1896. Monnier. La notion de l'apostolat, des origines à Irenée. Paris, 1903. Seufert. Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolats. Leiden, 1887. Koeppel. Der Ursprung des Apostolats. 1889 и столь старательные и богатые эрудиціей труды проф. Глубоковскаго объ апостолѣ Павлѣ. О высокомъ значеніи т. н. „пророковъ“ въ посль-апостольскій вѣкъ—Гарнакъ въ его изданіи „Ученія 12 апостоловъ“, Leipzig, 1884, 97 ff. Вернле (Die Anfänge unserer Religion. Tübingen, 1904, 88) замѣчаетъ: „съ двумя ограниченіями — неприкосновенностью преданія Іисуса, какъ первоосновы во всѣхъ случаяхъ, и поставленіемъ пророковъ ниже апостоловъ — вліяніе и значеніе пророковъ оставалось все еще высшимъ изъ всего тогда мыслимаго“. О переломѣ настроенія относительно новыхъ пророчествъ, въ связи со злоупотребленіями ими см. Ерма и „Ученіе 12 апостоловъ“ и Іустинъ, Разгов. съ Трифон. 82.

[30]) Іустинъ (Dial. c. Tryph.) 81) приравниваетъ Апокалипсисъ къ ветхозавѣтнымъ пророчествамъ. Климентъ Алекс. ссылается на него въ сходномъ смыслѣ: Paedag. II. 10. Въ посланіи лионскихъ и віеннскихъ мучениковъ (Евсевій. Ц. И. V, 1) Апокалипсисъ прямо названъ „Писаніемъ“, а въ Мураторіевомъ Канонѣ очевидно причисленъ къ нему, также, какъ и у Тертулліана.—„Апокалипсъ Петра“ въ „Начертаніяхъ“ Климента Алекс. разбирался рядомъ съ книгами каноническими (Евсевій. Ц. И. VI, 14); признавалъ его и Мураторіевъ Канонъ, съ оговоркою, что нѣкоторые –противъ церковнаго чтенія его.—„Пастырь“ Ерма авторомъ сочиненія Adversus aleatores, c. 2, p. 64 ed. Miodonski. Erlangen 1889, названъ „Священнымъ Писаніемъ“, также и у Иринея (IV, 20, 2). Климентъ Алекс. говоритъ объ этой книгѣ какъ о боговдохновленной (Stromat. I, 29; ср. II, 1 и VI,15), также, какъ и Оригенъ (Comment. in Ep. ad Rom. X, 31), удостовѣряющій о чтеніи ея по церквамъ (Comment. in Matth. XIV, 21). Объ очень колебавшемся и рѣзко мѣнявшемся отношеніи къ книгѣ Ерма см. Zahn. Der Hirt des Hermas. Gotha, 1868, 9 –40, Brüll. Der Hirt des Hermas. Freiburg i. B. 1882, 7—13 и др.

книги равноцѣнныя ветхозавѣтнымъ, и притомъ— раньше другихъ новозавѣтныхъ» [31]).

Еще важнѣе отсутствіе въ самую раннюю пору требованія сохранять безусловную точность во внѣшней сторонѣ даже самихъ евангельскихъ повѣствованій, не исключая и рѣчей Христа. Даже оставляя безъ разсмотрѣнія важный, но темный вопросъ о предполагаемыхъ первоначальныхъ записяхъ, будто бы служившихъ матеріаломъ для евангелистовъ [32]), достаточно указать на варіанты текста каноническихъ евангелій и на тотъ фактъ, что почти всѣ важнѣйшія и неслучайныя изъ этихъ разночтеній относятся, по времени своего происхожденія, именно къ раннейшей порѣ, несравненно менѣе требовательной относительно буквальной точности текстовъ, нежели позднѣйшая [33]). Не говоримъ уже о вольностяхъ, которыя, въ пересказѣ или дополненіи повѣствованій каноническихъ, встрѣчаются опять-таки въ древнѣйшихъ изъ апокрифическихъ евангелій (отъ Евреевъ, отъ Петра и въ «Египетскомъ»), пользовавшихся, однако, какъ извѣстно, большимъ уваженіемъ у нѣкоторыхъ христіанскихъ общинъ и у прославленныхъ учителей Церкви [34]). Не забудемъ также ссылокъ христіанскихъ писа-

[31]) Leitpold. Gesch d. N. T. Kanons. I, 33, 37, главнымъ образомъ на основаніи того, что въ Adversus aleatores (c. 2 и 8) въ качествѣ Свящ. Писанія, кромѣ ветхозав. книгъ, цитируются только Откровеніе Іоанна и „Пастырь“ Ерма, тогда какъ слова Спасителя и апостоловъ (c. 3 и 4) не названы Священнымъ Писаніемъ, — заключеніе едва ли убѣдительное!

[32]) Ср. Preuschen. Zur Vorgeschichte des Evangelien-Kanons. Darmstadt, 1905.

[33]) Ср. съ одной стороны –неточныя ссылки раннихъ христіанскихъ писателей на евангельскіе тексты и даже различія въ передачѣ самой Молитвы Господней у двухъ евангелистовъ, а съ другой—характерный для позднѣйшей поры разсказъ Созомена о томъ, что когда ученый епископъ Трифиллій на одномъ пастырскомъ собраніи, приводя текстъ Іоан. 5, 8, замѣнилъ слово „одръ“ словомъ „ложе“, Спиридонъ Тримифунскій остановилъ его рѣзкимъ упрекомъ: „или ты лучше того, кто сказалъ „одръ“, что стыдишься употреблять его выраженія?“ Sozomen. I, II.

[34]) Евангеліе отъ Евреевъ (см. Harnack. Gesch. d. altchristl. Litteratur II. 1, 6 ff.) было единственнымъ, признававшимся не только эбіонитами (Евсевій III, 27), но и нѣкоторыми общинами сирійскими (Leitpoldt. I, 133); его „особенно любили принявшіе Христа евреи“, замѣчаетъ Евсевій (III, 25); греческій (II в.) переводъ былъ хорошо извѣстенъ въ Египтѣ и очень уважался Климентомъ Алекс. (Strom. II, 9) и Оригеномъ (о частомъ пользованіи его имъ упоминаетъ Іеронимъ De vir. inl. 2, переведшій его

толей на изреченія Христа, не встрѣчающіяся въ текстѣ дошедшихъ до насъ евангеліи [35]). Припомнимъ, наконецъ, достаточно подтверждаемый памятниками спросъ на объединительный сводъ евангельскихъ текстовъ и тотъ изумительный фактъ, что явившійся отвѣтомъ на эту потребность Діатессаронъ Татіана [36]) не только оказался древнѣйшимъ евангельскимъ текстомъ на сирійскомъ языкѣ [37]), но и въ теченіе долгаго времени (до половины IV в.) замѣнялъ собою въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ подлинныя евангелія даже въ богослуженіи [38]).

на греч. и латин. языки (ibid.) и сохранившій намъ большую часть уцѣлѣвшихъ отрывковъ. — Евангеліе „отъ египтянъ" было въ почетѣ не у однихъ еретиковъ (примѣры Clem. Alex. Strom. III, 9; 13. Epiph. Haer. 62, 2), но и распространено въ церковныхъ кругахъ въ Египтѣ, гдѣ оно, если вѣрить соображеніямъ Гарнака (Chronologie der altchr. Litteratur. Leipzig, 1897. I. 612—613), считалось главнымъ изъ евангелій въ общинахъ, сложившихся изъ обращенныхъ язычниковъ и, быть можетъ, не отвергалось иногда и за предѣлами Египта (даже въ Римѣ? Harnack. op. cit. 616 –621). Евангеліе отъ Петра, знакомое Оригену, причисляемое Евсевіемъ къ подложно-еретическимъ (Ц. И. III, 25), кое-гдѣ въ Сиріи пользовалось даже богослужебнымъ примѣненіемъ, вмѣсто каноническихъ евангелій, около 200 г. (Евсевій. VI, 12). О его слѣдахъ въ древне христ. письменности—Гарнакъ въ примѣчаніяхъ къ его изданію: Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus. Leipzig, 1893, 3 ff. Cp. Gesch. d. altchr. Litt. I, 1, 10 ff. и Chronologie. I, 622—625. Позднѣйшія апокрифическія евангелія, оставаясь долгое время очень любимымъ и не преслѣдовавшимся чтеніемъ въ церковной средѣ, никогда не удостаивались сближенія, по авторитетности, съ каноническими.

[35]) Resch. Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente. 2 Aufl. Leipzig. 1906, гдѣ (14—17) приведена и полная западная литература предмета. Ср. Preuschen. Antilegomena. 2 Aufl. Giessen. 1905.

[36]) О немъ: Zahn. Tatian's Diatessaron въ Forschungen zur Geschichte d. N. T. Kanons. I. Theil. Erlangen, 1881, съ добавленіями во II т. того же сборника. Его же Gesch. d. N. T. Kanons, I, 1, 369 ff. II, 2, 530 ff., монографіи: Humphill. Lond. 1888, Harris. L. 1890. Maher. L. 1893 и Martin (въ Revue des questions historiques. 1883, 349 ss. и 1888, 5 ss.) и Sellin въ IV т. Цановыхъ Forschungen. 225 ff; также Harnack. Gesch. d. altchr. Litt. I. 2, 493 ff. Bardenhewer. Gesch. d. altkirchlichen Litteratur. Freiburg i. B., 1902, I, 253 ff. Wright. A short History of Syriac Literature. Lond. 1894. 7 ff. Gregory. Canon and Text of the New Test Edinburgh 1907. 124 sqq.

[37]) Zahn. Gesch. d. N. T. Kanons. I, 1, 369 ff.

[38]) Въ Эдессѣ, приблизительно съ 200 года до половины IV в.— Doctrina Addai (въ дошедшей редакціи конца IV в. Wright. 9.) p. 46, ed. Phillips, 1876, внушая необходимость ежедневнаго церковнаго чтенія „изъ Закона, пророковъ и Евангелія и изъ писемъ Павла и изъ Дѣяній

Цѣлый рядъ столь важныхъ явленій заставляетъ такимъ образомъ признать, что во II вѣкѣ, и даже позднѣе, въ церковныхъ кругахъ, и притомъ невозбранно, кромѣ четырехъ каноническихъ евангелій, обращались еще и другія, противодѣйствовать коимъ въ эту пору не находили нужнымъ, путемъ каноническаго признанія однихъ писаній, въ отличіе отъ другихъ. Сравнительно поздно появляются опредѣленныя свидѣтельства этого послѣдняго рода. Еще Іустинъ говоритъ только въ общихъ чертахъ о «памятныхъ записяхъ, составленныхъ апостолами и ихъ послѣдователями» [39]), безъ точныхъ обозначеній и отличій ихъ отъ другихъ, сходныхъ по содержанію произведеній, то есть, ни разу не называя евангелистовъ по имени, хотя внимательное разсмотрѣніе его ссылокъ на евангельскіе факты и тексты вполнѣ удостовѣряетъ знаніе имъ синоптиковъ [40]), а его ученіе о природѣ Христа, столь сходное съ ученіемъ Четвертаго Евангелія о Логосѣ, дѣлаетъ болѣе, чѣмъ вѣроятною, освѣ-

---

12 апостоловъ", поясняетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что подъ Евангеліемъ надо здѣсь разумѣть не подлинный текстъ, а именно Діатессаронъ: „и народъ многъ собирался изо дня въ день, и приходилъ на молитву, къ богослуженію и къ чтенію Ветхаго Завѣта и Новаго, Діатессарона" ibid. p. 36. -Въ болѣе раннихъ (336—345 г.) Гомиліяхъ Аѳрагата Діатессарону отдано предпочтеніе передъ текстомъ подлинныхъ евангелій (Zahn. Forschungen. I, 72—89. Gesch. d. N. T. Kanons. I, 1, 397—399 и G. Bert во введеніи къ своему переводу Aphrahat's Homilien. Leipzig, 1888, XXXIV—XXXV). Если даже Ефремъ Сиринъ (въ своемъ комментаріи на евангелія; латин. переводъ армянскаго текста его изданъ Mösinger'омъ, Venetiis. 1876; ср. Hill. Dissertation on the Gospel-Commentary of S. Ephraem the Syrian. Edinburgh, 1896) безспорно зналъ отдѣльныя евангелія въ сирійскомъ переводѣ Библіи, которымъ онъ въ другихъ своихъ толкованіяхъ пользовался, при объясненіи евангелій все-таки придерживался Діатессарона, то это свидѣтельствуетъ о прочности привычки сирской церкви пользоваться этимъ своднымъ текстомъ (Bardenhewer. Gesch. I, 254), несмотря на присущія ему вольности и неканоническія заимствованія. Только въ V вѣкѣ, стараніями эдесскаго епископа Раббулы (съ 411 г.), Четвероевангеліе замѣнило собою Діатессаронъ (Burkitt. Urchristenthum im Orient. Tübingen, 1907, 38—39), списки коего подвергались уничтоженію (ок. 450 г.) и другимъ епископомъ, Ѳеодоритомъ Кирскимъ (Theodoret. Haeret. fabul. compend. I, 20). Ср. Gregory, 128.

[39]) Іустинъ. Разгов. съ Трф. 103, 104. 106, 107.

[40]) Очень обстоятельное разслѣдованіе отношенія Іустина къ евангеліямъ -у Westcott'a, A General Survey of the History of the Canon of the New Testament. 7 edit. London, 1896, 98—170; ср. Zahn. Gesch. d. N. T. Canon. I. 2, 476—558. Gregory. 87—97.

домленность Іустина и объ этомъ послѣднемъ евангеліи [41]) и даже, надо думать, пользованіе и соединеннымъ четвероевангеліемъ [42]). Какъ бы то ни было, однако, четвероевангеліе, какъ признанное Церковью *въ каноническомъ смыслѣ*, въ отличіе отъ другихъ повѣствованій о Христѣ, впервые *опредѣленно* засвидѣтельствовано лишь въ «Мураторіевомъ Фрагментѣ» около 180 г. [43]).

Далѣе, новозавѣтныя посланія, при всемъ томъ глубокомъ уваженіи, которыми они съ самаго начала пользовались, однако также еще не пріобрѣли строго каноническаго, повсемѣстно признаннаго значенія въ послѣ-апостольскую пору. Ссылки на нихъ раннихъ отцовъ и учителей Церкви, вообще не частыя, отличаются неточностью, носятъ иногда характеръ скорѣе вольнаго пересказа, нежели точной цитаціи, приличествующей тексту каноническому. О Татіанѣ извѣстно, что онъ, какъ говоритъ Евсевій, «осмѣлился выразить другими словами нѣсколько апостольскихъ изреченій, съ намѣреніемъ будто бы исправить въ нихъ языкъ» [44]). Но то, что считалось дерзостью во времена Евсевія, не казалось таковою въ эпоху Іустина, отличавшагося, по отзыву Цана, не только неумышленною небрежностью въ ссылкахъ на евангельскіе тексты [45]), но и смѣлостью, съ которою онъ нерѣдко ихъ передѣлывалъ и расширялъ, сообразно со своими цѣлями [46]). Несмотря на несомнѣнные слѣды знакомства Іустина съ посланіями ап. Павла [47]), фактъ полнаго умолчанія о немъ и отсутствіе прямыхъ ссылокъ на этотъ источникъ, по преимуществу, казалось бы, пригодный для полемическихъ цѣлей апологета, показываютъ, что даже столь авторитетныя, уже и въ эту пору, апостольскія посланія еще не всегда и не всюду возводились въ высшую норму христіанскаго сознанія *въ каноническомъ смыслѣ*, еще не вполнѣ приравнивались въ этомъ смыслѣ по авторитетности къ ветхозавѣтнымъ писаніямъ и къ евангелію, а составляли какъ бы особую, хотя и въ высокой степени вліятельную, категорію книгъ [48]).

---

[41]) Причина меньшаго пользованія Четвертымъ Евангеліемъ, сообразно съ апологетическими задачами Іустина, и доказательства несомнѣннаго знакомства его съ нимъ у Westcott, 170—171, note 2; Zahn, op. c. 516 ff.; Nicol: The Four Gospels in the Early Church History. Edinbourgh and London, 1908, 102 sqq. Земишъ, книга котораго до сихъ поръ остается лучшею работою о Іустинѣ, не отрицая „несознаваемаго“ вліянія на Іустиново ученіе о природѣ Христа платоническихъ и неоплатоническихъ идей, послѣ тщательнаго разслѣдованія, приходитъ къ заключенію, что это ученіе—„чистобиблейскаго происхожденія и содержанія“, нѣсколько филоновское по покрою, но догматически связанное съ началомъ Іоаннова евангелія. Semisch. Justin der Märtyrer. Breslau, 1840—42. II, 278—305 Чрезвычайно точный и убѣдительный по выводамъ обзоръ отношенія Іустина къ каноническимъ евангеліямъ данъ въ трудѣ проф. М. Д. Муретова: Э. Ренанъ и его „Жизнь Іисуса“. Спб. 1908. 164—168 и 360—368.

[42]) Nicol. 193 sqq., который усматриваетъ подтвержденіе этого предположенія и въ томъ фактѣ, что авторъ первой „евангельской гармоніи (Діатессарона) Татіанъ былъ ученикомъ какъ разъ Іустина.

[43]) О немъ Zahn. G. d. N. T. Canons. II, 1, 1—143. Westcott, 214 sqq; 530 sqq. Kuhn. Das Muratorische Fragment. Zürich. 1892, гдѣ приведена предшествующая библіографія; добавленія къ ней у Bardenhewer. Gesch. d. altchrist. Literatur. II B. (Freiburg i B. 1903), 556—7.

[44]) Евсевій. Ц. И. IV, 29.

[45]) Вполнѣ точная, буквальная передача евангельскаго историческаго повѣствованія (изъ Матѳ. III, 11—12) встрѣчается во всемъ Іустинѣ только однажды: Разгов. съ Трифон. гл. 49.

[46]) Zahn. G. d. N. T. Canons. I, 2; 558.

[47]) Zahn. I, 2, 563 ff., въ противоположность неосновательно отрицательному выводу Овербека: „gründlicher... und jedenfalls feindseliger... kann man Paulus nicht ignoriren“—тамъ же. 563. Anm. Очень основательно, въ противоположномъ (положительномъ) смыслѣ. Engelhardt. Das Christenthum Justins. 1878, 352 ff.

[48]) Такое разграниченіе замѣчается въ первоначальной редакціи „Актовъ Сциллитанскихъ Мучениковъ“ (ок. 200 г.): на вопросъ проконсула: „что за вещи хранятся у васъ въ ящикѣ?“ мученики отвѣчали: „Книги (т. е. Ветх. Завѣтъ и Евангелія) и посланія Павла, мужа праведнаго“. Ausgewählte Märtyreracten, herausg. v. Knopf. Tübingen, 1901, 35 по тексту, изданному Роонизономъ: Texts and Studies. I, 2 (1891 г.) 112—116. Позднѣйшая редакція замѣнила первоначальный отвѣтъ слѣдующимъ: „Четыре евангелія Господа Нашего Іисуса Христа и Посланія святого апостола Павла и все боговдохновленное Писаніе“. Acta proconsularia martyrum Scillitanorum у Ruinart. Acta Martyrum. Ratisbonae, 1859. 132.—У Гайя, писавшаго около 200 г. (отрывки его въ Hippolytus Werke, herausg. v. Bonwetsch u. Achelis. Leipzig, 1897. I, 2, 241 ff.), также соблюдается разграниченіе: „Писаніе говоритъ“... и „Павелъ говоритъ“.—Изъ Іустина не видно, чтобы Посланія читались въ богослужебныхъ собраніяхъ (Апол. I, 67: „читаются воспоминанія апостоловъ (евангелія) или писанія пророковъ“.—Изъ Doctrina Addaei видно, что въ сирійскихъ церквахъ въ раннюю пору, при богослуженіи, *ежедневно* читалось изъ новозавѣт. Писанія только евангеліе, хотя вообще для церковнаго чтенія предназначались и „пророки, и посланія Павла, которыя Симонъ Кифа прислалъ намъ изъ Рима, и Ученіе 12 Апостоловъ, присланное намъ Іоанномъ, сыномъ Зеведеевымъ, изъ Ефеса“.—Въ древнѣйшемъ свидѣ-

Очень неравномѣрно и разновременно совершалось признаніе каноничности соборныхъ посланій. Многозначительнымъ фактомъ въ этомъ отношеніи является полное отсутствіе *опредѣленныхъ* ссылокъ на нихъ во всей древнѣйшей христіанской письменности, почти до третьей четверти II вѣка, послѣ чего, наоборотъ, авторитетность ихъ быстро возрастаетъ. Однако и тутъ остается не мало загадочныхъ умолчаній и разнообразій въ признаніи [49]). Лишь у Оригена впервые опредѣленно поименованы *всѣ* соборныя посланія, причемъ, однако, «общепризнанными» онъ называетъ лишь два изъ нихъ (1-е Петрово и 1-е Іоанново), а остальныя—«оспариваемыми нѣкоторыми» [50]). Въ началѣ IV в. Евсевій къ «признаннымъ всѣми божественнымъ писаніямъ», кромѣ Павловыхъ посланій, относитъ 1-е Петрово и 1-е Іоанново, остальныя же соборныя—къ такимъ, «относительно которыхъ есть противорѣчія и которыя однако же многими приняты» [51]). Возрастаніе убѣжденія въ каноничности послѣднихъ ясно изъ слѣдующихъ затѣмъ источниковъ [52]); но только со времени Аѳанасія Великаго всѣ семь соборныхъ посланій получаютъ упроченное положеніе въ каноническомъ смыслѣ для большинства Церкви, и притомъ—съ устраненіемъ нерѣдко до тѣхъ поръ приравнивавшихся къ нимъ, иныхъ писаній (послапія Варнавы, Климентова 1-го и Ученія 12 Апостоловъ [53]).

Извѣстно далѣе, какъ неравномѣрно развивалось признаніе каноничности Посланія къ Евреямъ:—на Востокѣ сравнительно

тельствѣ о признаніи каноническаго авторитета за посланіями ап. Павла,—въ Мураторіевомъ Фрагментѣ– видно, что посланія къ Тимоѳею, Титу и Филимону были „признаны священными“ (sanctificatae sunt) какъ будто позднѣе другихъ посланій, „ради расположенія и любви къ апостолу, но и ради чести каѳолической церкви и порядка церковной дисциплины“. Fragm. Murat. v. 59—63. Das Muratorische Fragment, hrsg. v. Lietzmann. Bonn, 1908, 8 –9. Такому „освященію“ (канонизаціи) новозавѣтныхъ посланій, надо думать, содѣйствовала борьба церкви съ одной стороны—противъ злоупотребленій гностиковъ устнымъ преданіемъ объ ученіи апостоловъ, а съ другой—поддѣлки Павловыхъ посланій Маркіономъ и его послѣдователями.

[49]) Въ списокъ Мураторіева канона включены только посланіе Іуды, да два Іоанновыхъ (v. 68—69). Ириней ссылается во многихъ мѣстахъ на 1 Петр. и 1 и 2 Іоан., на Іак. (Прин. IV, 3, 4) и, вѣроятно, на 2 Петр, (въ V, 23, 2 и 28, 3. Zahn. I, 316—318). Не упоминаетъ Ириней о посланіи Іуды и о 3-мъ Іоанновомъ, о которомъ молчитъ и Климентъ Алекс.—У Тертулліана видимъ знаніе 1 Петр., 1 Іоан., Іуды и Іакова. По мнѣнію Цана, I, 304—315, молчаніе Тертулліана, Кипріана и даже позднѣйшихъ африканцевъ о 2-мъ Посланіи Петра, при сравнительно частомъ упоминаніи о 1-мъ, есть достаточное доказательство незнакомства африканцевъ со 2-мъ. О различномъ отношеніи церквей къ посланіямъ Іуды и Іакова—тамъ-же: 319—325. Сирійская церковь сначала не знала соборныхъ посланій: слѣдовъ ихъ не видно ни въ „Гомиліяхъ“ Афрагата, ни въ томъ мѣстѣ „Ученія Аддая“ (The Doctrine of Addai edited by Phillips, 1876, p. 46), которое перечисляетъ книги, предназначаемыя для чтенія въ церкви. Такъ называемый Синайскій (сирійскій) каталогъ (ок. 400 г.) не включаетъ въ новозавѣтныя книги соборныхъ посланій; три изъ нихъ (Іакова, 1 Петра и 1 Іоанна) вошли въ составъ сирійской библіи „Пешитты“ (ок. 412 г.) (Wright. A Short History of Syriac Literature. London. 1894. 6), и лишь еще цѣлымъ вѣкомъ позже, въ 508 г., вступили и остальныя соборныя посланія въ перередактированный сирійскій Новый Завѣтъ, Zahn. I, 1, 373—5: Leitpoldt. I, 245.

[50]) У Евсевія, VI, 25; указанія Оригена на другія соборн. посланія сопоставлены у Лейтпольдта. I, 237.

[51]) Евсевій III, 25.

[52]) Въ т. н. „Момзеновомъ Канонѣ“ (359 г.; текстъ его у Цана, II, 1. 143—145) отсутствуютъ посланія Іакова и Іуды. Въ „Кларамонтанскомъ Каталогѣ“ (не ранѣе половины IV в.; текстъ -у Цана, 158—9)—уже всѣ семь соборн. посланій, но со включеніемъ въ „Священное Писаніе“ также и Посланія Варнавы, „Пастыря“ Ерма, „Дѣяній Павловыхъ“ и „Откровенія Петра“. О „неразрѣшимыхъ“ противорѣчіяхъ и загадкахъ этого списка—Zahn, II, 1, 168—9.—У Кирилла Іерус. (348 г.) всѣ соборныя послания включены въ обязательный для всѣхъ канонъ уже безъ всякихъ оговорокъ (Огласит. слова. IV, 36). Въ 85 правилѣ „Правилъ апостольскихъ“, рядомъ съ семью соборн. посланіями, сохранились еще два Климентовыхъ; въ новозавѣтномъ спискѣ собора Лаодикійскаго послѣднихъ уже нѣтъ.

[53]) Очень важное значеніе имѣлъ списокъ Аѳанасія Вел. въ его 39 Пасхальномъ посланіи. О его редакціяхъ, исторіи и вліяніи—Zahn.Athanasius und der Bibelkanon. Erlangen u. Leipzig. 1901. Вліяніе это однако не должно быть преувеличиваемо: не сразу отпало богослужебное пользованіе отвергнутыми Аѳанасіемъ неканоническими писаніями (таковое, примѣнительно къ Didache въ Египтѣ, встрѣчаемъ удостовѣреннымъ въ Служебникѣ епископа Тмуисскаго Серапіона (друга Аѳанасія): Wobbermin, Altchristl. liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens. Leipzig. 1899, въ 1-й евхаристической молитвѣ. v. 25 sq. S. 5 и p. 17 англ. перевода Bishop Serapion's Prayer-Book. Salisbury, 1899); другой примѣръ, почти на цѣлое столѣтіе позднѣйшій,—у Zahn. Athanasius. 26); не сразу отпали и сомнѣнія противъ нѣкоторыхъ соборныхъ посланій, напр., противъ 2 Петр., о которомъ Дидимъ Александрійскій писалъ: „non est ignorandum praesentem epistolam esse falsatam, quae, licet publicetur, non tamen in canone est.“ ibid. 22.

рано [54]), на Западѣ, наоборотъ—поздно [55]), и, наконецъ, какими превратностями была полна исторія то признанія, то отверженія каноничности Апокалипсиса Іоанна.

Изъ сопоставленія всѣхъ этихъ фактовъ наглядно выясняется, насколько неторопливо, а, главное, насколько свободно, непринужденно, безъ всякихъ искусственныхъ и неправдивыхъ пріемовъ, слагался въ христіанствѣ вселенски-церковный взглядъ на составъ и предѣлы новозавѣтнаго канона, въ полную противоположность поспѣшной и далеко не безупречной тактикѣ буддійскаго міра по отношенію къ укрѣпленію авторитета своего священнаго писанія, во что бы то ни стало.

И однако, несмотря на столь широкую свободу древне-христіанской мысли въ данномъ случаѣ,—какіе благопріятные для христіанской церкви, сравнительно съ буддійскою общиною, результаты этого процесса! Не въ силу рѣшенія и приговора какихъ бы то ни было вліятельныхъ лицъ [56]), ни какой бы то ни

[54]) У Климента Алекс. и, повидимому, уже у Пантена: Евсевій. VI, 14: у Оригена (Евсевій, IV, 25) съ многозначительною оговоркою: „если какая-либо церковь принимаетъ это посланіе за Павлово, то она достойна похвалы, потому что древніе мужи не безъ основанія предали его намъ какъ Павлово. Но кто именно написалъ Посланіе,—объ этомъ, по-истинѣ, знаетъ только Богъ". Самъ Евсевій однажды называетъ Посланіе (VI. 13) въ числѣ „спорныхъ писаній", склоняясь, впрочемъ, лично къ благопріятному мнѣнію Климента Римскаго (Ш, 38). У болѣе позднихъ восточныхъ отцовъ сомнѣнія о каноничности Посланія къ Евр. изчезаютъ; возраженія противъ него (аріанъ или „западныхъ"?) Амфилохій Иконійскій рѣшительно отклоняетъ (Jambi ad Seleuc., v. 57–60, перепечатаны у Zahn. Gesch. d. Canons. II, 1, 219.

[55]) Извѣстное уже Клименту Римскому, особенно часто и съ любовью на него ссылавшемуся (1 Кор. гл. 9, 10, 12. 16, 36. 46 и подтвержденіе у Евсевія, Ш. 38), Ирінею (V, 26), Ипполиту, Тертулліану, но едва ли Кипріану, оно не включено ни въ Мураторіевъ, ни въ Момзеновъ Канонъ, ни въ Кларомонтанскій Каталогъ. Въ Африкѣ оно не вошло въ канонъ еще во второй половинѣ IV в., въ отличіе отъ Италіи и другихъ западныхъ странъ, гдѣ авторитетъ его упрочился въ эту пору, благодаря Амвросію, Руфину и въ особенности Августину, а затѣмъ—рѣшеніями соборовъ Гиппонскаго (393 г.), карѳагенскихъ (397 и 419 г.г.) и папы Иннокен-I (405 г.).

[56]) Напримѣръ. имп. Константина, повелѣвшаго „умножать и украшать списки боговдохновленныхъ писаній" и поручившаго Евсевію изготовить 50 особенно изящныхъ экземпляровъ ихъ для пользованія въ храмахъ и для поощренія къ изученію Библіи, чему онъ подавалъ и самъ примѣръ. Euseb. Vita Constant. Ш, 1: IV, 36, IV, 17.

было авторитетной инстанціи церковной власти, хотя бы даже и самихъ соборовъ [57]), сложился новозавѣтный канонъ и, постепенно ослабляя и устраняя разномнѣнія, сталъ, наконецъ, общепризнаннымъ,—а въ силу непринужденно вырабатывавшагося и все возроставшаго убѣжденія большинства церкви въ томъ, что такія-то, а не иныя, священныя книги составляютъ Священное Писаніе, боговдохновленное и изъ надежнѣйшихъ, благодатныхъ источниковъ происходящее. Не учители церкви, не іерархи, не соборы канонизировали новозавѣтныя книги, а голосъ общецерковной совѣсти. то благоговѣйное «свидѣтельство души» христіанской. которое создалось подъ впечатлѣніями благодатныхъ воздѣйствій на нее боговдохновленнаго Слова Божія при вниманіи ему въ богослужебныхъ церковныхъ собраніяхъ, при поученіи имъ въ школахъ для оглашаемыхъ, при размышленіи надъ нимъ отдѣльныхъ вѣрующихъ въ часы уединеннаго, молитвеннаго созерцанія этихъ, по слову Аѳанасія, «источниковъ спасенія, напояющихъ своими словесами жаждующихъ его», этихъ «благовѣстій ученія благочестія» [58]). Учители. отцы церкви. позднѣе—соборы только подтверждали и закрѣпляли то, что уже ранѣе канонизировало церковное сознаніе, исходившее изъ широкаго и долгаго духовнаго опыта, направляемаго древнѣйшимъ вселенскимъ преданіемъ [59]).

Правда, Церковь никогда не имѣла опредѣленнаго историческаго документа. который удостовѣрялъ бы, кто именно и когда. въ точности ввелъ эти писанія въ богослужебный кругъ. то-есть, сообщилъ имъ главный. по тогдашнимъ воззрѣніямъ, признакъ каноничности [60]). И, однако. не смотря на это,

[57]) Первое соборное указаніе на составъ канона было дано будто бы Лаодикійскимъ соборомъ, но именно этотъ списокъ отсутствуетъ во многихъ рукописяхъ и переводахъ правилъ лаодикійскихъ, что создаетъ для многихъ изслѣдователей серьезныя сомнѣнія въ подлинности списка и предположеніе о его позднѣйшемъ и неправомочномъ включеніи въ чтенія собора. Westcott, General Survey of the History of the Canon of the New Test. 7 ed. 1896. 441 sqq. Списокъ 3-го Карѳагенскаго собора выдается послѣднимъ не за самостоятельно или вновь вводимый, а лишь за полученный „отъ нашихъ отцовъ для церковнаго чтенія", вслѣдствіе чего епископамъ и слѣдуетъ утвердить его. Очевидно, и здѣсь—не рѣшеніе властью собора, не предписаніе. а только закрѣпленіе преданія. ранѣе признаннаго.

[58]) Аѳанасій Вел. Отрывокъ 39-го Праздничнаго посланія.

[59]) Ср. Bonwetsch. Die Entstehung des N. Testaments. Gütersloh, 1910 36.

[60]) „Что не читается въ церкви, того не читай и на-единѣ". Кириллъ Іерус. 4 Огласит. слово, 36.

всегда и всюду, на запросъ о причинѣ признанія того или другого писанія, отвѣтъ Церкви былъ одинъ и тотъ же: «эти писанія, и только они, были преданы для церковнаго пользованія и какъ руководство ко спасенію» [61]). Вся разница была лишь въ томъ, что въ болѣе раннюю пору (до половины IV в.) этотъ отвѣтъ звучалъ не столь полногласно, какъ въ позднѣйшую. Однако и съ самой ранней поры разномнѣнія касались не главнаго, не большей, а меньшей части состава канона. Не даромъ ученая критика, послѣ долгаго и старательнаго разслѣдованія и не малыхъ споровъ, пришла нынѣ къ дружному убѣжденію, что, несмотря на частичныя расхожденія, древнецерковное сознаніе уже между 170 и 200 годомъ, въ общемъ и главномъ, явственно объединилось на признаніи новозавѣтнаго канона [62]); что его «основная форма уже сложилась» [63]); что, «въ существенномъ, онъ уже состоялъ изъ тѣхъ же книгъ, которыя признаются въ настоящее время, и что онѣ пользовались такимъ же почетомъ уже и тогда» [64]).

Въ особенности ясно это относительно четырехъ каноническихъ евангелій. Преобладаніе ихъ надъ всѣми другими, надъ тою «бахрамою», которая, по слову Климента Александрійскаго, сопровождала ихъ, слишкомъ очевидно для всякаго, зна-

[61]) Такъ отвѣчали, какъ приведено выше, лаодикійскіе отцы; такъ отвѣчалъ Аѳанасій (l. c.); такъ же, раньше,—Климентъ, Ириней, Тертулліанъ, ссылаясь на „авторитетъ церквей, поддерживающій преданіе апостоловъ, ибо истина, по необходимости, должна предшествовать подлогу и происходить прямо отъ тѣхъ, кѣми она дальше передается". Tertul. Adv. Marc. IV, 5.

[62]) Этотъ выводъ Цана, Gesch. d. N. T. Canons. I, 1, 429 ff., на который, съ несвойственною ему рѣзкостью тона, сдѣлалъ нападеніе Гарнакъ (Das Neue Testament um das Jahr 200, Freiburg i. B. 1889), отпаренное Цаномъ (Einige Bemerkungen über Ad. Harnack's Prüfung der Gesch. d. N. T. Canons 1889).—можетъ считаться въ настоящее время вполнѣ упроченнымъ: см. Zahn. Grundrisse der Gesch. d. N. T. Canons. 2 Aufl. Leipzig, 1904, 14 ff.; Leitpoldt. I, pass.; Jülicher. Einleitung in d. N. T. 6 Aufl. Tübingen, 1906, 45 ff.: Westcott. General Survey 344: „нѣтъ надобности нагромождать свидѣтельства о каноничности четырехъ евангелій, Дѣяній, 13 Павловыхъ посланій, 1 посланія Іоаннова и 1-го отъ Петра; никто въ настоящее время не будетъ отрицать того, что они во времена Иринея занимали въ оцѣнкѣ христіанъ то же положеніе, какъ и въ настоящее время". Сходно—въ его же Bible in the Church. London, 1905, 133. Самъ Гарнакъ въ своихъ 24 положеніяхъ, выведенныхъ изъ Муратріева Фрагмента, призналъ въ значительной степени то, на что раньше нападалъ (Zeitschrift für Kirchengeschichte III, 358 ff.

[63]) Jülicher. 451. [64]) Westcott. Survey. 6.

комаго съ древне-христіанскою письменностью [64a]). Въ противоположность безчисленнымъ ссылкамъ на нихъ или заимствованіямъ изъ нихъ, слѣды пользованія евангеліями апокрифическими приходится отыскивать съ большимъ трудомъ и ничтожными результатами. Ихъ не преслѣдовали, не воспрещали, не изымали изъ обращенія, и все же—какіе ничтожные клочки сохранились отъ тѣхъ изъ нихъ, которыя, хотя сколько нибудь, пользовались церковнымъ значеніемъ! [65])—ясный признакъ того, что они цѣнились и оберегались въ несоизмѣримо меньшей степени, нежели каноническія. Раннее христіанство знало нѣсколько апокрифическихъ *евангелій*, но *Евангеліе Христа*, благодатно, боговдохновенно воспроизводившее слова Его Самого, эта же древность знала только одно,—то, которое она обособила отъ всѣхъ иныхъ повѣствованій о Христѣ и объединила въ Четвероевангеліи [66]). Вполнѣ основательно думать, что уже съ первой четверти II вѣка четыре каноническихъ евангелія получили прочное, преобладающее значеніе [67]). Ихъ разумѣетъ подъ словомъ «Евангеліе» уже Игнатій Богоносецъ, у котораго, кажется, впервые терминъ этотъ встрѣчается не только въ смыслѣ общаго благовѣстія о Христѣ, но и въ смыслѣ Священнаго Писанія о Немъ [68]); ихъ же подразумѣваютъ подъ тѣмъ же обозначеніемъ Ученіе двѣнадцати апостоловъ [69]), 2-е Климен-

[64a]) Превосходное по точности сопоставленіе древнѣйшихъ свидѣтельствъ о каноническихъ евангеліяхъ—въ книгѣ проф. М. Д. Муретова. Э. Ренанъ и его „Жизнь Іисуса". Спб. 1908, 345- 419.

[65]) Въ Neutestamentliche Apokryphen Геннеке остатки евангелія отъ Евреевъ, обнимавшаго будто бы 2200 стиховъ, занимаютъ не много болѣе двухъ страницъ. Отъ евангелія отъ Египтянъ сохранилось всего 9 строчекъ! (S. 19—21 и 23).

[66]) „Терминъ „Евангеліе" (какъ объединенныя евангелія) былъ, очевидно, общеупотребителенъ во времена Іустина", замѣчаетъ Engelhardt. Das Christenthum Justins des Märtyrers. Erlangen, 1878, 336. Такъ—Иринеи. III, 11, 8: „столпъ и утвержденіе Церкви есть Евангеліе и Духъ жизни"; такъ—Оригенъ, Contr. Cels. II, 76, etc.

[67]) Sandy, Inspiration. 6-th impression. London, 1903, 315.

[68]) Смирн., 7, въ отличіе отъ Филад., 9, гдѣ „Евангеліе" понимается въ первомъ, общемъ смыслѣ. Ср. Zahn. Ignatius von Antiochien, Gotha, 1873, 430—436; нѣсколько иначе—Lightfoot. The Apostolic Fathers, P. II. vol. II, 308, 2 ed. London, 1889.

[69]) Didache. VIII, 2. XI, XV, 3 и 4—вездѣ „Евангеліе", а не евангелія; дважды—въ смыслѣ писаннаго евангелія; доказаннымъ можно считать пользованіе евангеліемъ отъ Матѳея и Луки и очень вѣроятнымъ—евангеліемъ отъ Іоанна. Ср. Harnack. Lehre der XII Apostel. Leipzig, 1884.

тово Посланіе, Іустинъ [70]) и Ермъ [71]) хотя еще безъ поименнаго указанія на евангелистовъ. Съ Иринеемъ исчезаетъ и эта кажущаяся неясность. «Столь велика достовѣрность нашихъ евангелій», говоритъ Ліонскій пастырь, «что самые еретики воздаютъ имъ свидѣтельство и, исходя изъ нихъ, стараются подтвердить свое ученіе» [72]). «Невозможно, чтобы евангелій было числомъ болѣе или менѣе, нежели сколько ихъ есть... Суетны и невѣжественны и, кромѣ того дерзки, всѣ... привносящіе видовъ евангелія болѣе или менѣе указанныхъ; тѣ (четыре) евангелія одни—истинныя и достовѣрныя» [73]). Климентъ Алекс. ясно отличаетъ «четыре намъ преданныхъ евангелія» отъ апокрифическаго, египетскаго [74]); а у Оригена читаемъ: «многіе пытались писать евангелія, но не всѣ были признаны: у Церкви—четыре евангелія; у ересей ихъ много... но только четыре одобрены, удостовѣрены и (лишь) изъ нихъ должно извлекать догматы» [75]); «изъ преданія узналъ я о четырехъ евангеліяхъ, которыя одни только принимаются всею поднебесною церковью Божіею» [76]). «Евангельскій Завѣтъ имѣетъ своими авторами апостоловъ и спутниковъ апостольскихъ, а не кого-либо иного», поясняетъ Тертулліанъ, и энергично ука-

69—81 и Карашевъ. О новооткрытомъ памятникѣ „Ученіе 12 апостоловъ". Москва, 1896, 71—77: о неосновательности догадки относительно пользованія апокрифическими евангеліями—тамъ-же.

[70]) Разгов. съ Триф., гл. 10 и 100. Ср. сказанное выше въ примѣчаніи 40-мъ и 41-мъ.—Nichol. The Four Gospels in the Earliest Church History, 1908, 108: „можно съ увѣренностью признать, что „Воспоминанія" (апостоловъ), о которыхъ говоритъ Іустинъ, было собраніемъ евангелій, такимъ же, какое позднѣе несомнѣнно было извѣстно Мураторіеву фрагментисту, Татіану и Иринею; что въ него включено было евангеліе отъ Іоанна—въ высшей степени вѣроятно; что оно включало въ себѣ какое либо иное евангеліе, кромѣ нашихъ четырехъ,—чрезвычайно невѣроятно". Еще увѣреннѣе говоритъ Westcott. Survey, 168, о томъ, что въ Іустинѣ нѣтъ никакихъ слѣдовъ пользованія евангеліями неканоническими. Engelhardt. Das Christenthum Justins, 341—352, приходитъ къ заключенію, что Іустинъ пользовался, вѣроятно, сводомъ (гармоніей) трехъ первыхъ евангелій, признавая, однако, и четвертое (352 и 358—359).

[71]) Taylor. Witness of Hermas to the Four Gospels, обратилъ впервые вниманіе на то, что прецедентъ Иринеева аллегорическаго разсужденія о четверичности евангелія имѣется уже въ Видѣніи III, 13, 3 „Пастыря".

[72]) Ириней. III, 11, 7.

[73]) Тамъ же, 8 и 9.

[74]) Stromat. III, 13, 93.

[75]) Въ схоліи къ Лукѣ I, 1.

[76]) Евсевій. Ц. И. VI, 25.

зываетъ на признаніе всѣми церквами «этого священнаго наслѣдія апостоловъ» и на то, что оно дошло до насъ въ полной чистотѣ и неповрежденности [77]).

Изъ всѣхъ этихъ свидѣтельствъ непререкаемо выясняется фактъ огромной важности, а именно: что даже и въ эту раннюю пору первоначальный сводъ христіанскаго Священнаго Писанія, въ своей главнѣйшей части, есть только кодификація и легализація того, что уже было ранѣе признано преобладавшимъ въ Церкви преданіемъ [78]).

То же самое совершается и относительно Посланій и Дѣяній апостольскихъ. Сравнительно рѣдко до 150 года приводимыя въ ссылкахъ вполнѣ опредѣленныхъ и точныхъ [78a]), они, всего полувѣкомъ позднѣе, единодушно признаются за Священное Писаніе во всѣхъ церквахъ: такъ—въ Мураторіевомъ спискѣ, хотя онъ еще допускаетъ, что «число писаній апостольскихъ не достигло законченности во времени» [79]); такъ—у говорящаго намъ за Римъ и Галлію Иринея, для котораго «изреченія апостоловъ—подлинное Писаніе», авторитетъ, поставленный уже рядомъ съ самимъ «ученіемъ Господа и съ

[77]) Adv. Mark. IV, 5.

[78]) Julicher, Einleitung, 467.

[78a]) До того же времени въ церковныхъ кругахъ нѣтъ достовѣрныхъ слѣдовъ пользованія и апокрифическими дѣяніями апостоловъ; если позднѣе произведенія этого рода становятся не только довольно обильными, но и очень популярными (Lipsius. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig, 1883 ff. 4 Bände. — Hennecke. Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen, 1904, 346 ff.), впрочемъ, гораздо болѣе въ кругу мірянъ, нежели въ ученобогословской средѣ (Leitpoldt. I. 264—265), и если нѣкоторыя изъ нихъ, какъ Дѣянія Павловы (Lipsius II, 1, 1—423. Hennecke. N. T. Apokr., 358 ff., гдѣ приведена и обширная библіографія предмета) и Дѣянія Павла и Θеклы (Lipsius. II, 1, 424 ff.), оказались довольно вліятельными,—все же ни одному изъ этихъ апокрифовъ не удалось, хотя бы до нѣкоторой степени, приблизиться, по общеизвѣстности и авторитету, къ каноническимъ Дѣяніямъ, занявшимъ прочное положеніе въ Новомъ Завѣтѣ уже ранѣе 200 года. Наоборотъ, вліяніе легендъ объ апостолахъ на искусство было очень замѣтное: объ этомъ см. интересную работу Weiss-Liebersdorf'a, Christus- und Apostelbilder. Einfluss der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen. Freiburg i. B. 1902.

[79]) Fragment. Murator., v. 79—80, разумѣя, быть можетъ, возможность открытія нѣкоторыхъ затерявшихся апостольскихъ посланій? Ср. касательно этого темнаго выраженія, Kuhn. Das Murator. Fragment. Zürich, 1892, 101—102.

возвѣщеніями пророковъ» [80]); такъ,—въ Африкѣ. для Тертулліана, вполнѣ опредѣленно признающаго «равенство боговдохновенности апостольской съ боговдохновенностью всего Писанія» [81]): такъ,— по отношенію къ Сиріи, у Серапіона Антіохійскаго, писавшаго около 200 года: «мы пріемлемъ апостоловъ какъ Христа: но то, что несправедливо носитъ на себѣ ихъ имя, мы, какъ опытные, отвергаемъ, зная, что этого не передано намъ» [82]); такъ, наконецъ, для церкви египетской, съ широкимъ вліяніемъ александрійской школы на весь Востокъ,—у Климента и Оригена. Если первый подъ терминомъ «Писаніе Господне» объединяетъ «Евангеліе и Апостола», въ силу «гармоніи закона, пророковъ и благодатнаго евангелія», какъ «исходящихъ изъ одного и того же единаго Бога и Господа всемогущаго» [83]),—то это показываетъ, что евангелія и посланія въ сознаніи Церкви уже сплотились въ одно стройное цѣлое, что первыя, не только по смыслу, но и по выраженію, по слову, стали всѣ вмѣстѣ однимъ «Евангеліемъ», а всѣ посланія апостольскія—единымъ «Апостоломъ», какъ два, однородныхъ по боговдохновенности, подраздѣленія уже прочно, въ главныхъ чертахъ, сложившагося Новаго Завѣта, самое обозначеніе коего этимъ терминомъ одновременно появляется у Тертулліана [84]). Эту органическую цѣльность Священнаго Писанія, поскольку ее воспринято тогдашнее христіанское сознаніе, проникновенно выразилъ Оригенъ, когда сказалъ: «такъ какъ Духъ—одинъ и тотъ же, и исходитъ отъ одного и того же Бога, то Онъ и свершилъ то же

[80]) Ирин. II, 35, 4. Прекрасное изложеніе взглядовъ Иринея на Св. Писаніе у Ziegler'a Irenäus, der Bischof von Lyon. Berlin, 1871, 94 ff. По вопросу о взаимоотношеніяхъ писанія и преданія у Иринея—Пономаревъ. Священное преданіе, какъ источникъ христіанскаго вѣдѣнія. Казань, 1908, 23 и слл. и Филевскій. Ученіе правосл. церкви о свящ. преданіи. Харьковъ, 1902, 147 и слл. Ср. Dufourcq. St. Irénée. 2 ed. Paris. 1904. 101 svv.

[81]) Tertul. De orat. 22. Ср. Rönsch. Das Neue Testament Tertullians aus dessen Schriften rekonstruirt. Leipzig, 1871, и краткія замѣтки у Turmel. Tertullien, 1905, 283 svv.

[82]) Евсевій. Ц. И. VI, 12.

[83]) Stromat. VIII, 3, 14; VI, 11, 88 и IV, 1, 2. Ср. Eickhoff. Das Neue Testament des Clements Alex. Schleswig, 1890. Dausch. Der neutestamentliche Schriftkanon u. Clemens v. Alex. Freiburg i. B. 1894. Kutter. Clemens Alex. u. d. N. Test. Giessen. 1897 и Barnard. The biblical text of Clement of. Alex. in the 4 Gospels and the Acts. Cambridge, 1899.

[84]) Adv. Praxeas, 15.

самое и въ евангеліяхъ, и въ писаніяхъ апостольскихъ» (такъ же, какъ и въ ветхозавѣтныхъ) [85]); «Слово Божіе, искони бывшее у Бога,—не многословіе, не разнословіе! оно—единый Глаголъ, объемлющій многія истины, изъ коихъ каждая—часть Слова» [86]).

Таковы, были во истину, благодатные плоды объединяющаго духовнаго опыта Церкви [87]) относительно первоисточниковъ признаваемой ею истины—Священнаго Писанія, неразлучаемаго со Священнымъ Преданіемъ,—плоды объединенія, возраставшаго непринужденно, на почвѣ широкой свободы, которую первохристіанство цѣнило и примѣняло, но которою оно, въ церковныхъ кругахъ, не злоупотребляло.

Какой полный контрастъ во всемъ этомъ, столь важномъ процессѣ между исторіей Церкви Христовой и исторіей Самги, церковной общины Готамо-Будды! Естественность роста авторитета Новаго Завѣта, съ самаго начала столь богатаго внутреннимъ единствомъ, — вмѣсто искусственно создаваемой канонизаціи хаотическихъ частей Трипитаки! искренность и правдивость въ свободномъ признаніи подлиннаго, древнѣйшаго, при возрастающей склонности лучше сжать предѣлы священнаго свода, нежели включить въ нихъ что-либо неправильное, либо неравноцѣнное остальному [88])—вмѣсто буддійскаго закрѣпленія,

[85]) Оригенъ. О началахъ, IV, 16.

) Philocalia Origenis, c. 5, отрывокъ изъ 5-го (утраченнаго) тома комментарія на еванг. Іоанна.

[87]) Превосходно говоритъ тотъ же Оригенъ (О началахъ, IV, 6) объ „испытаніи каждымъ на собственномъ умѣ и чувствѣ дѣйствія божественнаго вдохновенія“ при чтеніи Свящ. Писанія, соблюдая въ то же время повелѣніе разумно изслѣдовать его (тамъ же, IV, 19).

[88]) Эта тенденція какъ нельзя болѣе ясна въ отношеніи къ неканоническимъ книгамъ, начиная съ конца II вѣка (исторія Посланій Климентовыхъ, Варнавы, „Пастыря“); примѣры: возраженія противъ книги Ерма, въ силу хронологическихъ соображеній, въ Мураторіевомъ Канонѣ, въ силу нравственныхъ сомнѣній — у Тертулліана; отсутствіе апокрифовъ въ Момзеновомъ Канонѣ и у Кирилла Іерусалимскаго и его предостереженія противъ „не всѣми признаннаго, сомнительнаго“ (Огласит. слово IV, 33, 35, 36); совѣтъ Постановленій Апостольскихъ, VI, 16, „обращать вниманіе не на имена апостоловъ (на подложныхъ книгахъ), а на существо дѣла и на неизвращенную мысль“; устраненіе Апокалипсиса въ посль-Евсевіеву пору почти изъ всѣхъ восточныхъ церквей и, наконецъ, противодѣйствіе Аѳанасія „не самовольнымъ суженіямъ, а необоснованнымъ расширеніямъ канона апокрифами“ (по вѣрному замѣчанію Цана: Athanasius u. d. Bibelkanon. 15), „въ чемъ всѣ церковныя партіи того времени и всѣ видные учители были съ нимъ единомышленны“.

путемъ оффиціальныхъ приговоровъ, разновременнаго, партійнаго, неподлиннаго, безсознательно принятаго, или подложнаго, умышленно навязаннаго, и притомъ—съ непрерывнымъ стремленіемъ все расширять канонъ, до тѣхъ поръ, пока онъ не превратился въ чудовищную по объему, въ безпорядочно пеструю по содержанію массу, лишенную и внѣшней, и внутренней гармоніи!.. А съ другой стороны, какой контрастъ и въ результатахъ обоихъ процессовъ! успѣшность перваго въ достиженіи цѣли: объединеніе въ понятіи, значеніи и цѣнности Священнаго Писанія въ Церкви христіанской; въ мірѣ же буддійскомъ, наоборотъ, — умноженіе раскола, сектъ и школъ на почвѣ разногласій именно относительно состава писанія! И, наконецъ,—послѣдняя противоположность: суровый и все крѣпнущій въ своихъ отрицательныхъ заключеніяхъ приговоръ ученой критической мысли надъ недостовѣрностью современной редакціи буддійскаго священнаго канона и надъ удаленностью его отъ подлинныхъ и первоначальныхъ источниковъ—съ одной стороны; а съ другой, послѣ исчерпавшихъ, кажется, всѣ добросовѣстные и всѣ неблаговидные пріемы, нападеній той же ученой критики, — столь явно на нашихъ глазахъ растущая, почти каждымъ новымъ открытіемъ въ области христіанской письменности и археологіи подтверждаемая увѣренность въ древности и подлинности новозавѣтныхъ писаній и въ достовѣрности и основательности свидѣтельствующаго о нихъ церковнаго преданія! [89]).

[89]) Изъ многаго, сюда относящагося, укажемъ: на переворотъ въ сужденіяхъ о времени написанія и объ авторѣ Дѣяній, закончившійся послѣднимъ признаніемъ Гарнака о правильности и точности церковнаго преданія по этому вопросу (Harnack. Die Apostelgeschichte. Leipzig, 1908, особенно 19—20 и 221); на остроумные выводы Дейсманна изъ новыхъ археологическихъ открытій, устанавливающихъ обиходно-народный характеръ языка Новаго Завѣта, о томъ, что тѣ же свойства рѣчи, будучи присущими и Четвертому евангелію и Апокалипсису, устраняютъ существовавшія до сихъ поръ филологическія предубѣжденія противъ принадлежности этихъ книгъ ко времени, къ которому ихъ относитъ церковное преданіе (Deismann. Licht vom Osten. Das Neue Testament u. d. neuentdeckten Texte der hellenistisch—römischen Welt. Tübingen, 40 и др. Ср. его же Die Urgeschichte des Christenthums im Lichte der Sprachforschung. Tübingen, 1910); наконецъ, только что открытые іудейско-христіанскіе псалмы конца I вѣка (Ein judisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert. (The Odes of Solomon, now first published from the Syriac Version by Rendel Harris (1909), übersetzt, bearbeitet u. herausgegeben von Harnack. Leipzig, 1910), которые, по словамъ того же Гарнака (S. 119 указаннаго изданія), „открываютъ новую эру для объясненія евангелія отъ Іоанна“, совершенно опровергая тѣ возраженія, которыя столько разъ выводились изъ несвойственности, будто бы, *идейнаго* содержанія 4-го евангелія вѣку Христа и окружавшей его, еврейской средѣ. „Мы знаемъ отнынѣ“, говоритъ Г. (l. c.), „что въ позднѣйшемъ іудействѣ существовалъ кругъ мистиковъ, переживавшій тотъ же религіозный опытъ и тѣ же идеи, которыя составляютъ основу Іоаннова богословія... Въ этихъ „Одахъ“ „Іоанновское“ является подготовленнымъ даже до частностей; но оригинальная геніальность, съ которою Іоаннъ обработалъ, претворилъ и очистилъ совокупность всего этого, остается все же величавою, а въ важныхъ пунктахъ у него на-лицо и могучій прогрессъ“. Не вдаваясь въ критическое разсмотрѣніе, на нашъ взглядъ, неосновательныхъ заключеній изъ новаго памятника относительно значительной зависимости идей Іоанна отъ этой „подготовки“, существенно важнымъ,—не для обоснованія подлинной вѣры въ ученіе 4-го евангелія (ибо таковая зиждется, разумѣется, не на зыбкихъ данныхъ какихъ бы то ни было вновь открываемыхъ рукописей!), а для отрезвленія ученаго скептицизма,—является фактъ убѣдительнаго, новаго, историческаго удостовѣренія 4-го евангелія, его „религіознаго и идейнаго“ содержанія (111) и признанія его извѣстности составителямъ вновь обнаруженныхъ псалмовъ, а слѣдовательно,—его наличности и усвоенія уже ранѣе сотаго года (110).

Уяснивши существенное отличіе буддійскихъ священныхъ книгъ отъ христіанскихъ относительно подлинности и древности тѣхъ и другихъ и глубокую противоположность въ способахъ составленія и признанія канона писаній, укажемъ теперь другія различія и контрасты.

Первая, внѣшняя отличительная черта канона буддійскаго это—его громадные размѣры даже въ такъ называемомъ «южномъ» (палійскомъ) сводѣ священныхъ книгъ. Онъ, какъ извѣстно, носитъ названіе «Тройного Собранія», «Трипитаки» [90]), сообразно съ тремя ея частями: 1) Винайя-питакою [91]),

[90]) Буквально—„Три Корзины“ или „Три Коробa“ (Васильевъ предлагаетъ выраженіе „три сосуда“; у англійскихъ переводчиковъ—„three baskets“), потому что для храненія книгъ, составленныхъ изъ связокъ пальмовыхъ листьевъ, не приплетённыхъ другъ ко другу, употреблялись корзины, входившія поэтому въ списокъ вещей, которыя дозволялось имѣть монахамъ. И до настоящаго времени эта форма книгъ (листками, прикладываемыми другъ ко другу и соединяемыми въ связки по отдѣламъ и по цѣлымъ произведеніямъ, прикрываемымъ папками или дощечками, съ обозначеніемъ на нихъ содержанія) сохранилась даже для печатныхъ изданій канона въ Тибетѣ и Китаѣ: Hackmann. Buddhism as a Religion. London, 1910, 231, и Васильевъ. I, 109. Waddell. Buddhism of Tibet, 168.

[91]) Винайя состоитъ изъ 3 частей: 1) Сутта—Вибганга („Раздѣляющая“, т. е. „разбирающая въ подробности“, по порядку, терминъ за терминомъ, всѣ постановленія относительно духовныхъ лицъ). Она распа-

ніемъ правилъ для общины въ строгомъ смыслѣ, то есть, для монашескаго братства, 2) Сутта-питакою, излагающею ученіе, преимущественно въ пространныхъ рѣчахъ и краткихъ изреченіяхъ, приписываемыхъ Буддѣ [92]), и 3) Абхидгамма-

дается на Параджику (Pârâjika) и Пачиттію (Pâcittiya), въ которыя входятъ Пратимокша (Патимокха, Pâtimokkha), предполагаемый первоначальный монашескій уставъ, съ древними комментаріями къ нему, въ текстѣ коихъ, въ расчлененномъ, а не въ цѣлостномъ видѣ, и сохранилась достовно Патимокха. Къ Сутта-Вибангѣ присоединена Bhikkhuni—Vibhanga, сборникъ правилъ и обрядовъ для монахинь. — 2) Кхандаки (Khandhaka), состоящія изъ Магавагги и Чуллавагги и содержащія подробное описаніе правилъ принятія въ Самгу, церемоніалъ разныхъ обрядовъ, дисциплинарныхъ, а также бытовыхъ, гигіеническихъ и медицинскихъ правилъ, богослужебные тексты и, попутно, историческія повѣствованія о Готамѣ и первыхъ временахъ Общины. 3) Паривара—пата (Parivara-Pâtha), — позднѣйшее, не всѣми школами (какъ было выше указано) пріемлемое добавленіе и резюмѣ предъидущихъ книгъ, сопоставленіе объясненій къ Сутта-Вибангѣ.—Палійскій текстъ Винайи изданъ Ольденбергомъ, London. 1879—1883, въ 5 томахъ. Переводы Патимокхи: Gogerley въ The Ceylon Friend, Vol. III, 1839; перепечатанъ въ XIX т. Jour. of t. Asiat. Society, съ присоединеніемъ Beal'ева перевода съ китайскаго (1859); новый англ. переводъ Рисъ-Дэвидса и Ольденберга въ I т. Vinaya Texts. Oxford, 1881; русскій, Минаева: Пратимокша—сутра. Спо. 1869 съ цѣнными введеніемъ и добавленіями. Другіе, болѣе ранніе переводы указаны у Минаева, II—III и у Koeppen. Religion des Buddha. I, 332—333. — Магавагга и Чуллавагга переведены Рисъ-Дэвидсомъ и Ольденбергомъ въ I, II и III т.т. Vinaya Texts Oxford. 1881—5.—Перевода Паривары пока нѣтъ.

[92]) Сутта-Питака состоитъ изъ 5 никаій (собраній): 4 первыхъ—такъ называемыя „Большія никайи", а имено: 1) Digha-nikâya, „Пространное Собраніе" изъ 34 длинныхъ суттъ; 2) Majjhima-nikâya, „Среднее Собраніе" изъ 152 суттъ, наиболѣе важныхъ и древнихъ; 3) Samyutta-nikâya, 2889 суттъ: собраніе подробныхъ описаній, происшествій, стоящихъ въ связи съ жизнью и дѣятельностью Будды и излагаемыхъ по извѣстнымъ рубрикамъ (напр, разсказы объ искушеніи сгруппированы въ одинъ отдѣлъ Мара-Samyutta, и т. д.); 4) Anguttara-nikâya, „Нанизанное" или „Чередующееся Собраніе", — очень обширный сборникъ краткихъ рѣчей Будды, повѣстей изъ его жизни и объясненій отдѣльныхъ сторонъ или положеній ученія; все это распредѣлено на 11 отдѣловъ (книгъ, „нипатъ"), причемъ въ основу классификаціи положено числовое начало въ содержаніи: такъ въ „Книгѣ единицъ" (Ekanipâta) обсуждаются объекты или темы единичнаго свойства, несоединенныя съ другими, имѣющіе въ самихъ себѣ обособленное значеніе; во 2-й „Книгѣ Паръ" (Dika-nipâta)—предметы парнаго свойства, въ 7-й (Sattaka-nipâta) — седмичные и т. д.—Палійскій текстъ этихъ четырехъ никаій изданъ трудами Pali Text Society (дальнѣйшія обозначенія = P. T. S.) въ 17 томахъ; Digha—N.—Рисъ-Дэвидсомъ и Карпентеромъ, London, 1889. 1903. 2 тома; другое изданіе (пали съ сингалезскимъ переводомъ) Samarasekera, Colombo, 2447 -8 г. будд. эры (= 1904), 2 т. Buddhist Pali Texts, I. II.); переводы: Grimblot. Sept Suttas Pâlis, tirées du Digha-N. Paris, 1876; Mahâparinibbâna-sutta и 6 другихъ—P. Дэвидсомъ въ XI т. Sacr. Books of t. East (дальнѣйшія ссылки = S. B. E.) Oxford, 1900; русскій переводъ ихъ же (съ англійскаго) Герасимова: Буддійскія сутты, Москва, 1900; полный нѣмец. переводъ Дигха-никайи по Банкокскому изданію короля Сіамскаго 1904 г. (со всѣми повтореніями) начатъ Нейманномъ: Die Reden des Gotamo Buddhos aus der Längeren Sammlung Digha-nikâyo. München, 1907. I Thl., первыя 13 суттъ. Онѣ же въ англ. переводѣ Рисъ-Дэвидса: Dialogues of the Budda L. 1899. Part II. 1910.—Маджхима-никайя издана Тренкнеромъ (T. I, 1888) и Чальмерсомъ (T. II. III. 1896. 1902) P. T. S.; другое изданіе (неоконченное) Colombo, 1895—1900. Полный нѣмец. переводъ Неймана: Die Reden des Gotamo Budda's aus der Mittleren Sammlung Majjhimma-nikâyo des Pali-Kanons. Leipzig, 1896 — 1902. 3 т. итальянскій переводъ его же и Ди-Лоренцо: I Discorsi di Gotamo Buddho del Majjhimanikâyo. Bari, 1907. Vol. I (первыя 50 рѣчей). — Саміутта—H. издана L. Féer'омъ, P. T. S. 1884 1904. 5 т. Нѣкоторыя сутты переведены у Warren, Buddhism in translations. 4-th Issue. Cambridge, 1906, и у Neumann, Buddhistische Anthologie. Leiden. 1892.—Ангуттара—H. издана Моррисомъ и Гарди, P. T. S., 1883—1900. 5 т.: другое изданіе начато Дэвамиттою въ Коломбо, 1893 - 1901 (4 вып.). Нѣмец. переводъ Bhikkhu—Nânatiloka; пока—только 1-я часть: Die Reden des Buddha aus der „Angereihten Sammlung" Anguttara-N. I B. Das Einer Buch (Eka-nipâto) Leipzig, s. an. (= 1908). Buddhist. Verlag. Нѣсколько суттъ переведено у Warren и Neumann, opp. cit. — Пятое „Собраніе короткихъ рѣчей", Khuddaka-nikâya, состоитъ изъ 15 отдѣловъ: 1) Khuddaka-pâtha („Краткіе тексты"); текстъ съ англ. переводомъ Чайльдерса въ IV т. Jorn. of t. R. Asiat. Soc. 1869; 2) Dhammapada („Стихи Писанія"): 423 метрическихъ изреченія, приписываемыхъ Буддѣ; издана Фаусбёллемъ въ Копенгагенѣ, 1855, съ латин. перев.; 2 изд. London. 1900; англ. переводы: Gray'я, Calcutta, 1881 и 1887; Beal'я (съ китайск. редакціи) 1878; M. Мюллера въ X т. S. B. E, 3 изданія: 1870, 1881, 1898; французскій: Le Dh. par F. Hû P. 1878; нѣмецкіе: Schroeder'a Worte der Wahrheit, Leipzig, 1892, Неймана—Der Wahrheitspfad, 1893. Schultze. 2 Aufl. Leipzig, 1906; русскій, Герасимова, Москва, 1898: Путь къ истинѣ.—3) Удана („Пѣсни восхищенія"): 76 краткихъ метрическихъ изреченій, произнесенныхъ будто бы Готамою въ важныя минуты жизни, съ пояснительными введеніями въ прозѣ; издана P. T. S. Штейнталемъ, 1885: англ. переводъ Стронга: The Udana or the Solemn Utterances of B. Lond. 1902. 4) Itivuttaka (буквально: „Такъ сказанное"): 112 короткихъ рѣчей, которыя всѣ начинаются одною и тою же формулою: „вотъ что, во-истину, было сказано Благословеннымъ, сказано Освященнымъ; такъ я слышалъ"); издана Виндишемъ, P. T. S. L. 1890; англ. пер. Moore'a: Sayings of B. The Iti-Vuttaka. New-York, 1908. 5) Sutta—nipâta (Книга Суттъ): 71 разсказъ, въ прозѣ и стихахъ, изъ жизни B. и разговоры его съ учениками и необращенными; изд. Фаусбёллемъ, 1884 (1885); 2-й т. (Glossary) 1893. P. T. S. (другое изданіе, пали, синга-

питакою, собраніемъ философскихъ трактатовъ, обосновываю-

щихъ и разъясняющихъ систему буддійскаго ученія [93]). О размѣрахъ всего этого свода священныхъ писаній можно су-

---

лезскимъ шрифтомъ, Colombo 1891); его же англ. пер. въ X т. S. B. E. 1881), 2 изд. 1898. Нѣмец. пер. Пфунгста, 1889, и Нейманна, 1905; русскій, Герасимова (съ Фаусбёллева), М. 1899. 6) Vimâna—Vatthu (Небесныя обители): стихотворное описаніе обителей праведниковъ, изд. Goonetatne. P. T. S., 1886. 7) Petavatthu (О безплотныхъ духахъ, кающихся): 51 метрич. разсказъ ихъ о прежнихъ существованіяхъ; изд. Минаевымъ, 1889, P. T. S. его же (неполный) переводъ въ Запискахъ Восточ. Отд. Археол. Общ. VI. 335 слл.; англійскій, Moor'a, Tales of the Dead; the Peta-vatthu,—готовится къ изданію. 8) Thera-gâtha (Строфы иноковъ) въ 1279 строфахъ; изд. Ольденбергомъ, 1883, P. T. S. 9) Theri-gâthâ (Строфы инокинь) въ 522 строфахъ; изд. Пишелемъ, 1883, P. T. S.; вмѣстѣ съ предыдущимъ сборникомъ переведены на нѣмецкій Нейманномъ, Berlin, 1899; англ. пер. Mrs. Car. Rhys Davids, Psalms of the Early Buddhists. P. I. Psalms of the Sisters. L. 1910. 10) Джатаки (Jâtaka): 547 фантастическихъ сказокъ и басенъ изъ прежнихъ воплощеній Готамы; принадлежатъ къ древнѣйшимъ частямъ канона; предпосланная имъ Nidânakatha содержитъ въ себѣ древнѣйшую біографію Готамы на палійс. языкѣ, а также жизнеописанія предшествующихъ будтъ. Изд. Фаусбёллемъ, 1877—1897, 7 т.; другое изд. (палійскій текстъ сингалезскимъ шрифтомъ). Colombo, 1892—1900 (не окончено); англ. переводы: Ниданакаты и 50 первыхъ джатакъ Р. Дэвидсомъ. Buddhist Birth-Stories or Jâtaka-Tales. Vol. I. L. 1880: полный, безъ Ниданакаты, Cowell, Chalmers и др. съ 1895 г. (не оконченъ): нѣмецкій—Dutoit, Jâtakam. Leipzig, 1907 ff. (14-й выпускъ, 1910, до № 434). 11) Нидесса, комментарій на 2-ю часть Сутта-Нипаты, приписываемый ученику Будды Сарипуттѣ. 12) Патисамбхида (Patisambhidâ): о чудесныхъ познавательныхъ способностяхъ архатовъ (святыхъ); готовится къ изданію. 13) Apâdana, повѣсти объ архатахъ; готовится къ изданію. 14) Buddha—Vamsa, жизнеописанія 24 буддъ, предшественниковъ Готамы; изд. Моррисомъ вмѣстѣ со слѣдующей книгой, 1882. P. T. S. 15) Чарійя-питака (Cariyâ—Pitaka), краткія, метрическія переложенія нѣкоторыхъ джатакъ.

[93]) Составъ ея: 1) Dhammasaṅgani („Перечень свойствъ духа"), подробный анализъ психологическихъ основъ будд. философіи; изд. Э. Мюллеромъ, Lond. 1885; англ. переводъ Каролины Рисъ-Дэвидсъ: A Buddhist Manual of Psychological Ethics. First Book of the Abhidhamma-Pitâka, Dhammasaṅgani. Lond. 1900. 2) Vibhanga, содержанія сходнаго съ предъидущею книгою; изд. Кар. Рисъ-Дэвидсъ. 3) Kathâ-Vatthû (Разсмотрѣніе спорныхъ положеній); извлеченія изданы Р. Дэвидсомъ въ Journ. of t. R. Asiat. Soc. 1892, затѣмъ—P. T. S. 4) Puggala-Paññatti, перечень индивидуальныхъ свойствъ, свойствъ характера; изд. Моррисомъ, Lond. 1883. P. T. S. нѣмецк. пер, Bhikkhu-Nyânatiloka: Das Buch der Charaktere. Breslau, 1910. 5) Dhâtu-kathâ, о взаимоотношеніяхъ характеровъ: изд. Goonetatne. 1893. 6) Yamaka („Пары"), перечень кажущихся противорѣчій и противоположностей; не издана. 7) Paṭṭhâna („Книга началъ", происхожденій), о причинахъ нравственныхъ состояній: не издана.

дить по нѣкоторымъ примѣрамъ: палійскій текстъ четырехъ первыхъ отдѣловъ (никаій) второй части канона (то есть, Сутта-питаки) занялъ въ изданіи Pali-Text Society 17 томовъ; Нейманновъ переводъ первыхъ тринадцати рѣчей Дигха-никайи потребовалъ 319 страницъ in-8° (314 палійскаго подлинника); его же переводъ «Средняго Собранія» суттъ въ трехъ томахъ—1729 страницъ большого формата; Куддхака-никайя, хотя и называется сборникомъ «малыхъ рѣчей», однако включаетъ въ одинъ отдѣлъ «Джатакъ» около 550 повѣстей. Подсчетъ результатовъ издательской дѣятельности Pali-Text Society къ 25-лѣтію существованія этого почтеннаго учрежденія [93a]) (1907 г.) удостовѣрилъ, что всего пока издано имъ 46 буддійскихъ памятниковъ въ 59 томахъ, составившихъ 17.000 страницъ въ 8°, и если въ томъ числѣ нѣкоторыя книги (значительно меньшая часть) приходятся на долю не-каноническихъ писаній, то съ другой стороны надо помнить, что еще и не всѣ каноническіе тексты (Абгидгаммы) изданы европейскими учеными. Что касается полнаго изданія Трипитаки, напечатаннаго по приказанію сіамскаго короля въ 1893 — 4 гг. въ Бангкокѣ, то оно заняло 39 томовъ большого in-8° [93б]). Прибавимъ къ этой громадѣ 19 палійскихъ древнихъ комментаріевъ къ священнымъ книгамъ, пользующихся у оріенталовъ значеніемъ, близкимъ къ каноническому, и несомнѣнно, очень важныхъ для правильнаго пониманія каноническихъ текстовъ [94]), — и намъ станетъ ясно, какое почти необозримое

[93а]) Исторія ознакомленія съ палійскими текстами и изданій ихъ изложена Рисъ-Дэвидсомъ (главнымъ дѣятелемъ въ этой области) въ его „Американскихъ чтеніяхъ": Buddhism, his history and literature. 3 ed. 1909, 46—86; тамъ же списки изданнаго и еще неизданнаго; ср. его же введеніе къ The Questions of King Melinda. Oxford. 1890. I p. XXX—VII.

[93б]) (Tripitaka) Phra—Vinai, Phra—Sut, Phra—Baramat. (Bangkok) Ratanakosin dar sak 112 (1893—4). Винайя занимаетъ 8 томовъ, сутты 20, а Абгидгамма 11.

[94]) Вотъ списокъ палійскихъ комментаріевъ (Aṭṭhakathâs) къ разнымъ книгамъ Трипитаки: 1. Samaṅta—Pasadikâ—къ Дикха—Н. 2. Kankhâ—Vitarini къ Патимокхѣ. 3. Sumaṅgala—Vilasini—къ Дикха—Н. 4. Papanca—Sûdani къ Маджгиммѣ—Н. 5. Sârattha—Ppakâsini къ Саміутта—Н. 6. Manarottha—Pûrani къ Ангуттарѣ—Н. 7. Paramatha—Jotika къ Кхудакка—патѣ и Сутта—нипатѣ. 8. Dhammapada—Atthakathâ къ Дгаммападѣ. 9. Paramattha—Dîpanî къ Уданѣ, Вимана—ватту, Петавату и къ Тера — и Тери-гаттамъ. 10. Abhiddhammatha — Dîpanî къ Итавуттакѣ. 11. Jâtaka—Aṭṭhakathâ къ Джатакѣ. 12. Saddhamma PPajotikâ къ Ниддесѣ. 13. Saddhamma—PPakâsini къ Patisambhidâ—Magga. 14. Visuddhajana—

море многословія представляетъ изъ себя палійскій канонъ. Несмотря на старанія Рисъ-Дэвидса значительно уменьшить, путемъ очень сомнительныхъ вычисленій, объемъ его [95]), слишкомъ запугивающій изслѣдователей и читателей, онъ, даже и въ такомъ пониженномъ измѣреніи, оказался бы въ нѣсколько разъ больше всей Библіи.

Но все это—скромная величина въ сравненіи съ объемомъ гигантскаго свода священныхъ писаній сѣверной системы, Магайяны. Тибетъ не даромъ прозванъ Кёппеномъ «книжною страною, какъ Китай и Германія» [96]): свой ламайскій сводъ священныхъ писаній онъ объединяетъ въ двухъ колоссальныхъ сборникахъ, Канджурѣ и Танджурѣ, изъ которыхъ второй, однако, не имѣетъ полнаго каноническаго значенія, несмотря на высокую степень авторитетности. Канджуръ [97]), («Перевод словъ Будды»), смотря по различнымъ изданіямъ его, содержитъ въ себѣ отъ 100 до 108 томовъ in-folio, въ тысячу страницъ, приблизительно, каждый, что составляетъ, въ итогѣ, 1083 трактата [98]), а Танджуръ («Переводъ ученія»). собраніе комментаріевъ на тексты Канджура и трактатовъ самаго разнороднаго содержанія,—225 томовъ [99]). Не столь огромные, но все же очень внушительные размѣры представляетъ собраніе непальскихъ священныхъ писаній, къ сожалѣнію, и до сихъ поръ недостаточно изученныхъ, хотя съ нихъ то и началось ознакомленіе европейскихъ ученыхъ съ буддійскою литературою [100]). Точ-

Vilâsinî къ Anadanѣ. 15. Madurattha—Vilâsinî къ Буддавамзѣ. 16. Cariyâ Pitaka Aṭṭhakathâ къ Чарійя—питакѣ. 17. Aṭṭha—Sâlini къ Дгамма-сангани. 18. Samoha—Vinodani къ Вибангѣ. 19. Panca—PPakarana—Aṭṭhakathâ къ Ката-ватту, къ Пуггала Паннъятти, Дгату-катѣ, Ямакѣ и Патганѣ.

[95]) Въ своемъ Buddhism (21 thousand) 1907, 20—21 (ср. его же Introduction to the Questions of King Melinda. I, p. XXXVII и American Lectures on Buddhism. 1907, 3 ed. p. 51—52) онъ предполагаетъ, будто весь палійскій канонъ, если бы онъ былъ напечатанъ по англійски, превзошелъ бы размѣромъ англійскій текстъ Библіи не болѣе, чѣмъ вчетверо; неточность этого вычисленія бросается въ глаза при сопоставленіи съ вышеприведеннымъ количествомъ томовъ въ изданіяхъ буддійскихъ текстовъ (Pali Texs Society) и въ переводахъ съ нихъ.

[96]) Koeppen. II. 277.

[97]) Вотъ его содержаніе въ главныхъ дѣленіяхъ: 1) Дульва, соотвѣтствующая Винайѣ. изъ 7 произведеній въ 13 томахъ, изъ коихъ главный—второй, содержащій „Сутру Освобожденія“. 2) Шеръ-щинъ (Scher—tschin), сокращенное отъ Sche—raptschi—pharoltutschin—pa. „Достигшій (проникшій) по ту сторону высшей мудрости“) по санскритски Pradschnâ-pâramitâ: 36 произведеній метафизическаго содержанія въ 21 томѣ, главное изъ нихъ Бумъ—па. „Стотысячное“, называемое также Jum: „Матерь“, въ 100,000 шлокъ (стиховъ). 3) Phal—tschhen (санск. Buddhavata Samgha), „Союзъ Буддъ“, „Братство Буддъ“: ученіе о буддахъ, ихъ именахъ, свойствахъ, появленіяхъ, и пр., въ 6 томахъ. 4) Kontsegs (санск. Ratnakûta) „Нагроможденіе драгоцѣнностей“, въ 6 т. 5) До или Доде, собраніе суттъ въ 30 т. 6) Njangde (санск. Nirvânam), Нирвана. 2 т. 7) Dschud (санск. Tantras, Тантры, „Корни“): заклинательныя формулы, волшебныя изреченія и т. п. 22 тома. Koeppen. II, 279—280. Waddell, Buddism of Tibet. London, 1895, 158 sqq. О тибетск. книгахъ—Csoma въ Asiatic Researches, Calcutta, 1836. Vol. XX. P. 1. Переводъ его Analyse du Kandjour et du Tandjour изданъ. L. Feér'омъ во II т. Annales du Musee Guimet

P. 1881. Полный систематическій указатель съ заглавіями всѣхъ 1083 трактатовъ Канджура далъ Schilling von Canstadt: изданъ Спб. Академіей Наукъ въ 1845 г.

[98]) Koeppen. II, 278—9. Hackmann, 177—9 и Waddell. 157—8. Тяжесть канона такова, что для перевозки его требуется около дюжины тибетскихъ быковъ (яковъ).—Канджуръ переведенъ съ санскритскихъ подлинниковъ главнымъ образомъ въ VIII и IX вв. по Р. Х., закончился же канонъ позже (въ XIII в.). Размѣры отдѣльныхъ произведеній очень различны, отъ нѣсколькихъ листовъ до цѣлыхъ 12 томовъ. Печатныя изданія начались издавна, такъ какъ книгопечатаніе было извѣстно въ Китаѣ и Тибетѣ по крайней мѣрѣ двумя вѣками раньше, нежели въ Европѣ (драгоцѣнный матерьялъ въ этомъ отношеніи дали за недавнее время экспедиціи въ Хотанъ и въ особенности послѣднія блестящія открытія полков. Козлова въ Хара—Хото); изданія эти многочисленны, что не мѣшаетъ до сихъ поръ пользоваться и рукописными экземплярами, изготовляемыми и понынѣ въ ламайскихъ монастыряхъ. Въ полномъ составѣ Канджуръ былъ напечатанъ, кажется, лишь лѣтъ двѣсти тому назадъ. Waddell, 157.

[99]) Первый отдѣлъ, г Gjud („Заклятія“) состоятъ изъ 2640 произведеній въ 88 томахъ; второй ш Do (Сутты и афоризмы) содержитъ трактаты по богословію, философіи, этикѣ, логикѣ, грамматикѣ, риторикѣ, поэзіи, медицинѣ, алхиміи, механикѣ; здѣсь же переводы изъ Магабгараты и другихъ произведеній индусской словесности, переводъ санскритскаго словаря Амаракоши и т. д., всего 137 томовъ. Наоборотъ, основныя сутты Гинайяны отсутствуютъ какъ въ Канджурѣ, такъ и въ Танджурѣ. Koeppen. II, 281. Много цѣннаго о тибетской литературѣ по первоисточникамъ у Васильева. Т. I.

[100]) Очеркъ исторіи ознакомленія съ ними—Beal, Buddhism in China. London, 1884, 10 sqq. О непальскихъ священныхъ книгахъ см. Hodgson. Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet. London, 1874. Burnouf. Introduction à l'histoire du buddhisme indien. 2 éd. P. 1876. 2 Mémoire, 29 ff.; въ качествѣ вспомогательнаго матеріала (по тибетскимъ источникамъ) указанные выше труды Csoma и, наконецъ, Râjendralâla Mitra. The Sanscrit Buddhist Literature of Nepal. Calcutta, 1882. Ср. Минаевъ. Очерки Цейлона и Индіи. СПБ. 1878. I, 231—284. Нѣсколько томовъ неизданныхъ ранѣе непальскихъ и тибет-

нѣе свѣдѣнія о китайско-буддійскихъ писаніяхъ. Когда. въ 50-годахъ XIX в., стараніями С. Биля, европейскимъ ученымъ удалось впервые получить изъ Японіи полное собраніе

— —

скихъ текстовъ изъ богатѣйшаго собранія буддійскихъ памятниковъ въ СПБ. Имп. Академіи Наукъ опубликованы въ организованной и руководимой академикомъ С. Ф. Ольденбургомъ Bibliotheca Buddhica.—Собраніе Годгсона въ 84 произведеніяхъ содержитъ въ себѣ, кажется, всѣ важнѣйшія религіозныя книги Непала, уцѣлѣвшія до нашихъ временъ: раньше ихъ могло быть значительно больше: одна изъ книгъ Abhidharma kôça vyâkhyâ, говоритъ по этому поводу: „всѣхъ текстовъ закона, вышедшихъ изъ устъ Благословеннаго было 84.000; сводъ закона состоитъ изъ книгъ каноническихъ (авторитетныхъ); онѣ, по отзыву нѣкоторыхъ, въ числѣ 6.000; что касается 84000 текстовъ закона, то они утрачены; единственный уцѣлѣвшій текстъ есть этотъ единый сводъ въ 6000 книгахъ, называемый Dharma — skandha". Burnouf. 30. Въ этихъ цифрахъ, конечно, не малая доля восточной страсти къ преувеличенію; однако и сохранившееся собраніе квигъ очень внушительно по объему. Если въ немъ сравнительно слабо представленъ отдѣлъ Винаи, зато пышно разработана Абгидгарма—питака. Главныя произведенія въ ней тѣ „Девять Дгармъ", которымъ сѣверный буддизмъ воздаетъ божественныя почести: 1) Ashtasahasrikâ Pragnâpâramita; 2) Ganda — vyûha; 3) Daçabhûmiçvara; 4) Samâdhi — râja; 5) Lankâvatâra; 6) Saddharma — puṇdarîka; 7) Tathâgata—guhyaka; 8) Lalitâ—vistara; 9) Suvarna—prabhâsa. Первое изъ этихъ произведеній излагаетъ метафизическое ученіе сѣвернаго буддизма; послѣднее—его эзотерическую доктрину; остальныя—подробныя разъясненія общедоступнаго ученія и дисциплины, путемъ примѣровъ, повѣствованій и догматическаго наставленія. Наиболѣе важною частью надо считать Праджнья—парамиту („Совершенство Мудрости"); въ непальскомъ собраніи священныхъ книгъ она представлена тремя редакціями; въ 1-й—100.000 шлокъ (мелкихъ дѣленій, стиховъ), во 2-ой—25,000, въ 3-й—8000: Burnouf, 390 ss. (Васильевъ, I, 145, указываетъ, кромѣ того, на списки въ 18,000, въ 10,000 и въ 700 шлокъ, и даже всего въ нѣсколько листковъ; о главномъ метафизическомъ содержаніи этой книги — у него же, 147 и слл.): особая книга, Vadjra — tchêdika, содержитъ также сжатое изложеніе Пр.—парамиты.—Изъ остальныхъ произведеній, носящихъ форму т. наз. „распространенныхъ суттъ" (Vâipulya), особенно извѣстна и наиболѣе содержательна и интересна „Лотосъ Добраго Закона" (Saddharma — puṇdarika (издана Кегп'омъ и Bunyiu Nanjio въ Bibliotheca buddhica), эта, по выраженію Керна (Introduction to the translation of Sad.—Pund. въ S. B. E. Vol. XXI. Oxford, 1884, p. XXIX), „квинтэссенція сѣверно-буддійской ортодоксіи", „возвышеннѣйшая изъ всѣхъ суттъ, изложенныхъ Буддою, драгоцѣнный вѣнецъ всѣхъ суттъ", по мнѣнію послѣдователей Магайяны. Англ. переводъ ея—вышеуказанный, Керна; французскій—Бюрнуфа. Далѣе: Самадги-ражда—о разныхъ родахъ созерцанія; Дасабгумисвара—изложеніе 10 ступеней совершенствованія, ведущихъ къ достиженію состоянія будды; Ланкаватара—законъ данный, будто-бы на Цейлонѣ (Ланкѣ), книга весьма авторитетная; Лалитавистара—объемистое, легендарное, не

«Священнаго ученія Трехъ Сокровищъ», напечатанное по-китайски въ концѣ XVII в., во времена династіи Мингъ, по повелѣнію императора Ван-ли, и воспроизведенное въ Японіи въ 1679 г., оно оказалось размѣщеннымъ въ 103 ящикахъ, приблизительно по 20 томовъ въ каждомъ, что составило въ итогѣ болѣе 2000 томовъ, которые. положенные другъ на друга. достигали высоты 110 футовъ! Собраніе включало въ себя всѣ священныя буддійскія книги, нѣкогда принесенныя изъ Индіи въ Китай и тамъ переведенныя, съ присоединеніемъ къ нимъ комментаріевъ, каталоговъ и указателей, составленныхъ китайскими учеными [101]). Изданный въ 1883 г. и прославленный среди знатоковъ трудъ японца Буньіу Наньджьо «Каталогъ китайскихъ переводовъ буддійской Трипитаки» [102]) опредѣляетъ число книгъ, въ ней содержащихся, въ 1660,—цифра, почти совпадающая съ итогами свода священныхъ писаній въ Кіотской перепечаткѣ 1905 г. выше упомянутаго изданія «Мингъ» [103]). Къ этому надо добавить.

доведенное до конца жизнеописаніе Будды (библіографія—ниже, въ слѣдующей главѣ).—Особый отдѣлъ въ непальскомъ сводѣ писаній, какъ и въ тибетскомъ, составляютъ тантры, произведенія значительно позднѣйшей поры, когда, въ сѣверномъ буддизмѣ, къ первоначальнымъ преданіямъ, идущимъ отъ Готамы и ранней общины его послѣдователей и къ развившейся затѣмъ метафизической системѣ присоединился сначала—неопредѣленный монотеизмъ. а затѣмъ—сложный культъ разныхъ боговъ, богинь и полубоговъ, выродившійся въ грубыя суевѣрія и въ магическіе ритуалы, формулы и наставленія къ нимъ и даютъ, въ тибетскомъ и китайскомъ сводѣ, многочисленныя мелкія заклинанія („дарани") (они собраны въ I т. Канджура, а въ Китаѣ изданы, для удобства разноплеменнаго населенія, на 4 языкахъ, по приказу правительства. Васильевъ, I, 177—182) тантры, свойственныя какъ непальскому своду (Burnouf, 465 ss), такъ и китайскому и тибетскому, гдѣ онѣ особенно многочисленны, такъ какъ занимаютъ почти половину Танджура (около 90 томовъ). Васильевъ. I, 184 и слл., 187 и слл.

[101]) Beal. Buddhism in China. Lond. 1884, 18—28. Ср. его же: Catalogue of the Buddhist Tripitaka as known in China and Japan, 1874 и Buddhist Literature in China. Lond. 1882.

[102]) Bunyiu Nanjio. Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka. Oxford, 1883, и указатель къ этому труду Denison Ross'a: Alphabetical List of the Titles of Works in the Chinese Buddhist Tripitaka. etc. Calcutta, 1910, гдѣ, на стр. LXXIII, находимъ № 1660!..

[103]) Кіотское изданіе, заканчивающееся № 1621-мъ. не содержитъ только семи сочиненій, включенныхъ въ каталогъ Буньіу, но за то даетъ три въ немъ отсутствующихъ; нѣсколько бо́льшая разница въ итогахъ объясняется способами соединенія нѣкоторыхъ книгъ другъ съ другомъ: D. Ross. Introduction.

что нѣкоторыя изъ китайско-буддійскихъ священныхъ книгъ превышаютъ размѣрами даже сходныхъ съ ними тибетскихъ колоссовъ: такъ Та-пох-іе-кингъ (китайская редакція Магапраджнья—парамиты) въ 120 томахъ, по мнѣнію Эдкинса, есть вѣроятно, самое объемистое отдѣльное сочиненіе, вообще гдѣ либо и когда-либо писанное; она въ 80 разъ больше Новаго Завѣта [104]), тогда какъ всѣ буддійскія священныя книги Китая, переведенныя съ санкрита (а это равняется тремъ четвертямъ всего канона), съ присоединенными къ своду другими произведеніями, превышаютъ объемъ Новаго Завѣта, напечатаннаго китайскими же письменами, въ 700 разъ [105]). Прибавимъ къ указанному не включенную въ сравненіе послѣднюю четверть свода, въ видѣ комментаріевъ и иныхъ индусскихъ добавленій (ихъ 97) и таковыхъ же китайскихъ (ихъ 190) и, наконецъ, нѣсколько сотенъ утраченныхъ книгъ и мы получимъ понятіе о томъ, какую колоссальную, ни для какого религіознаго или ученаго усердія неопреодолимую громаду представляетъ изъ себя китайскій канонъ буддійскихъ священныхъ писаній [106]).

[104]) Edkins. Chinese Buddhism. 2 ed. Lond. 1893, 275. [105]) Тамъ же.

[106]) Тройное дѣленіе на Сутры (King), Винайю (Lü) и Абгидгарму (Lun) сохранено и въ китайскомъ сводѣ. Совпаденіе его содержанія съ южно-буддійскими писаніями въ существенномъ и древнѣйшемъ, по мнѣнію Биля (Chinese Buddhism, 22 sqq.) и Эдкинса (Chinese Buddhism 277),—полное; но первоначальное здѣсь увеличено огромнымъ добавочнымъ наслоеніемъ книгъ Магаяны. Главными авторами ихъ были: Ашвагоша (no-kum; Ma—ming), 12-й патріарх. буддизма, написавшій Кисунь-лунь („Пробужденіе вѣры (въ Магаянѣ) ср. выше, гл. 3, примѣч. 16); Нагарджуна (Лунгъ—шу). 14-й патріархъ, авторъ самыхъ важныхъ твореній Магаяны: Vibhas-ha-lun, Chung-lun, Tachï-tu-lun, Prajna—tenglun, Shï-er-men-lun, Hwa-yen king (книга наиболѣе уважаемая въ Китаѣ изъ всѣхъ буддійскихъ) и многихъ другихъ; Васубанда или Тіэн—тзинъ, написавшій будто бы болѣе сотни сочиненій: его братъ Асенга (Wucho); о его трудахъ, см. выше, гл. 3, примѣч. 16; Дгармапара или Гу—фа, составившій Ch'eng-wei-shï-lun; Майтрея; Дэва; Шенг—тіэнъ и, быть можетъ, еще одинъ или два автора. — Древнѣйшія книги содержатъ монашескія правила, нравственный кодексъ, указанія для аскетической жизни, ученіе о перевоплощеніи и нирванѣ, — все—перемѣшанное съ фантастическими разсужденіями или разсказами о географіи, астрономіи и о сверхъестественныхъ существахъ. — Позднѣйшія произведенія посвящены метафизикѣ и космогоническимъ вопросамъ, которыми такъ мало интересовался южный буддизмъ, по примѣру и предписанію своего основателя.—Отдѣлъ сутръ (King) распадается на ихъ гинаянскія и магаянскія собранія: первыхъ было первоначально въ китайскомъ сводѣ 228 сочиненій, потомъ добавлено еще 300; вторыхъ—336, распредѣленныхъ на слѣдующія главныя группы: 1) Праджнья, 19 произведеній съ вышеупомянутою колоссальною Мага-праджнья-парамитою во главѣ; 2) отдѣлъ Pau—tsi—легенды о западномъ и о восточномъ буддахъ Амитабгѣ и Ачобгійѣ; 3) отдѣлъ Та—tsi или Великое Собраніе; 4) отдѣлъ Hwa—yen, съ книгою подъ этимъ заглавіемъ во главѣ; 5) сочиненія о нирванѣ и нѣсколько другихъ, менѣе важныхъ отдѣловъ.—Въ Винайѣ, наоборотъ, количество гинаянскихъ книгъ превышаетъ магаянскія: первыхъ 59, вторыхъ—25.—Гинаянская часть китайской Абгидгармы объемлетъ 37 произведеній, а магаянская 93.—Вслѣдъ за этимъ огромнымъ, основнымъ ядромъ канона идутъ 97 сочиненій „западныхъ“ (индусскихъ) авторовъ, пользующихся не первостепеннымъ, но все же высокимъ авторитетомъ, а въ концѣ свода—190 трудовъ уже китайскихъ авторовъ: комментаріи, біографіи, энциклопедическіе обзоры, описанія паломничествъ въ буддійскія страны. 40 изъ этихъ добавленій включены въ сводъ сравнительно въ недавнее время (въ XVII в.), при династіи Мингъ, по императорскому повелѣнію. Наконецъ, нѣсколько сотенъ священныхъ книгъ было утрачено. (Предыдущій обзоръ главнымъ образомъ,—по Edkins. Chinese Buddhism, 278—281; подробности у Bunyiu Naujio). Изъ сутръ наиболѣе популярны и вліятельны въ Китаѣ „Лотусъ Добраго Закона“ и „42-членная Сутра“, переведенная съ, повидимому, утраченнаго санскритскаго оригинала; это небольшой, но очень цѣнный этическій трактатъ, къ которому китайская педантичная ученость умудрилась, лѣтъ двѣсти тому назадъ, въ лицѣ Сю—фа, написать комментарій въ пяти толстыхъ томахъ. Это, по преданію, первая буддійская книга, принесенная изъ Индіи въ Китай и первая же переведенная на китайскій языкъ (въ 65 г. по Р. Х.); отсюда ея прозваніе: „основная книга“; это и понынѣ какъ бы катехизисъ для китайскихъ буддистовъ. Отсутствіе ея въ палійскомъ канонѣ, въ книгахъ непальскихъ и тибетскихъ (переводы на тибетскій и манджурскій языки сдѣланы съ китайскаго, на монгольскій—съ тибетскаго)—заставляютъ Л. Фэра предполагать, что эта сутра была составлена хотя и по-санскритски, но спеціально для Китая, а быть можетъ, даже и въ Китаѣ: Le Sutra en 42 articles trad. du tibetan par L. Feer. P. 1878. Introduction, p. XX ss.; кромѣ этого перевода и двухъ болѣе старыхъ, французскихъ же, De Guignes'a (1776) и Huc и Gabet (1848 въ Journal Asiatique) есть англійскій Beal'я (съ китайской редакціи) въ Journal of the Asiat. Soc. 1862 г. и въ его же A Catena of Buddhist Schriptures. Lond. 1871, и нѣмецкій (съ тибетской версіи) Шифнера въ Bulletin hist. et. philol. de l'Acad. d. Sc. de St. Petersb. 1852. T. IX. — Очень обильнымъ былъ въ китайскомъ сводѣ, да и теперь еще обширенъ, отдѣлъ жизнеописаній Будды, легендарныхъ, конечно, но полныхъ вдумчивости и, нерѣдко, высокихъ поэтическихъ красотъ; объ этихъ книгахъ—ниже, въ главѣ 5-й.

Надо ли пояснять, къ какимъ важнымъ слѣдствіямъ для религіознаго устроенія отдѣльныхъ лицъ и для церковной организаціи ведетъ такой объемъ священнаго писанія? Уже по одному этому внѣшнему свойству оно становится недоступ-

пымъ для большинства правовѣрныхъ: недоступно оно по величинѣ свода священныхъ книгъ, требующаго для своей установки въ буддійскихъ монастыряхъ обыкновенно отъ 6 до 10 огромныхъ шкафовъ, а часто и цѣлаго особаго библіотечнаго зданія (сцан-тзанг-лоу—«зданіе Трехъ сокровищъ»), превращающагося какъ бы въ особый храмъ [106а]); недоступно оно и по высокой стоимости такого огромнаго количества книгъ, [106б]), изданіе коихъ поэтому совершается обыкновенно за счетъ правительства, и, въ видѣ подарка императора китайскаго, разсылается по главнымъ монастырямъ [106в]), тогда какъ менѣе извѣстныя и бѣдныя обители лишены возможности имѣть у себя полный канонъ и вынуждены ограничиваться только богослужебными книгами, требниками да молитвенниками [106г]). Но даже и тамъ, гдѣ есть подъ руками сводъ священнаго писанія, какъ изучить его, какъ освоиться съ этою громадою міряпину, или заурядному, неученому иноку? Какая возможность сдѣлать изъ нѣкоторыхъ, даже важнѣйшихъ частей, при ихъ длинѣ, настольную, напутственную книгу для ежедневнаго, общедоступнаго пользованія? Насколько, по замѣчанію Кёппена [106д]), свойства канона благопріятны для развитія привилигированнаго сословія духовныхъ начётчиковъ и толковниковъ, настолько же они гибельны для непосредственнаго пазиданія отдѣльныхъ вѣрующихъ предполагаемымъ первоисточникомъ будційскаго ученія о спасеніи. И это препятствіе тѣмъ трагичнѣе, что буддизмъ основываетъ возможность спасенія прежде

[106а]) Hackmann. Der Buddhismus in China, Korea und Japan. Tübingen, 1906, 25—56. Edkins. Chinese Buddhism. ed., 274.

[106б]) Полвѣка тому назадъ экземпляръ Канджура въ Пекинѣ стоилъ болѣе тысячи талеровъ; изданіе императора Кіан-лунга—4.300 талеровъ; Васильевъ заплатилъ за Танджуръ 700 рублей; буряты отдавали за Канджуръ по 7.000 быковъ, а позднѣе за полный канонъ 12.000 рублей. Koeppen. II, 282. Экземпляръ Трипитаки въ изданіи сіамскаго короля былъ впервые предложенъ на продажу въ Европѣ (антикварнымъ путемъ) въ 1905 г. за 1.000 марокъ (Katalog 287 Ot. Harrossowitz въ Лейпцигѣ.

[106в]) Hackmann. l. c. Edkins. l. c.

[106г]) Позднѣевъ. Очерки быта буддійск. монастырей и будд. духовенства въ Монголіи. СПБ. 1887, 102 въ Запискахъ Имп. Русс. Геогр. Общ. по отд. Этногр. Т. XVI.

[106д]) Koeppen. l. c. Книги чрезвычайно уважаются; разстаться съ ними не рѣшаются; но пользуются ими даже духовныя лица рѣдко. Edkins, l. c. О поклоненіи священнымъ книгамъ въ ламаизмѣ—Waddell. Buddhism of Tibet, 155—6, и даже у южныхъ буддистовъ—Hardy. Eastern Monachism, 192.

всего не на поведеніи, не на святости, а на ясномъ и безошибочномъ знаніи, безъ котораго будто бы невозможна и праведность! Теперь сравните эту неуклюжую громаду съ Библіей и, въ особенности, съ совсѣмъ малою по объему книгою, съ Новымъ Завѣтомъ! Какая въ немъ скромность во внѣшности, какое величіе, какая необъятная ширь и глубина во внутреннемъ содержаніи! По-истинѣ, классическая сжатость и прямо чудесная ёмкость простѣйшей, естественной формы выраженія вѣчныхъ, неисчерпаемыхъ истинъ! Сопоставьте, для примѣра, столь вдумчивые въ своей краткости, стихи псалма покаяннаго: «всесожженія не благоволиши: жертва Богу духъ сокрушенъ; сердце сокрушенно и смиренно Богъ не уничижитъ», или еще болѣе сжатую глубину евангельскаго повторенія пророческаго слова: «милости хощу, а не жертвы!»—сопоставьте это «многое въ маломъ» съ одурманивающею, тяжелою поступью на двадцати страницахъ развивающагося разсужденія Готамы на ту же тему, съ характерно-буддійскимъ заключеніемъ: «изсякла жизнь, закончена святость, свершено дѣло, міръ болѣе не существуетъ!» [107])—и сразу станетъ ясна огромная разница между внѣшнею, количественною стороною евангелія Христова и благовѣстія Будды, и явно—не въ пользу многословія послѣдняго!

Вторая характерная черта буддійскаго священнаго писанія—сложность, разнородность и значительная разноцѣнность его состава. Чего-чего только нѣтъ въ немъ! Рядомъ съ болѣе или менѣе достовѣрными біографическими повѣствованіями объ Учителѣ—совершенно фантастическія легенды о его земной жизни и прежнихъ воплощеніяхъ самого Готамы и другихъ буддъ, его предшественниковъ: рядомъ съ очень древними, быть можетъ, даже съ подлинными изреченіями и поученіями — цѣлые сборники позднѣйшихъ дидактическихъ поэмъ, стихотвореній иноковъ и монахинь, народныя притчи, басни и сказки, составляющія, быть можетъ, самый богатый сборникъ древнѣйшаго фольклора (Джатаки); наконецъ, рядомъ съ превосходными нравственными правилами и вдумчивыми философскими разсужденіями—пестрый, почти сумасбродный бредъ тропическаго, незнающаго мѣры воображенія! Пусть, по выраженію одного изъ знатоковъ южнаго буддизма [108]),

[107]) Dighanikayo. I ThI. 5 Rede. Neumann 's Uebers. I, 165—185.

[108]) Bigandet. Vie de Gaudama, le Buddha des Birmans, trad. par V. Gauvain. P. 1878, 345, note.

«огромная масса никуда негодныхъ отбросовъ, составляющихъ значительную часть этихъ писаній», оказывается произведеніемъ позднѣйшей, упадочной поры! Все же невозможно отрицать, что въ области первоначальнаго, основного, жемчужины затеряны въ огромныхъ кучахъ сора или же сокрыты подъ наслоеніями философской мудрости, большинству недоступной. Послѣднее признаётъ и самъ буддизмъ, свидѣтельствуя тѣмъ о существенномъ отличіи своего священнаго писанія отъ христіанскаго. Ветхій и Новый Завѣтъ, какія бы трудности, мѣстами, въ нихъ ни заключались, предназначаются для всѣхъ вѣрующихъ, и на оттѣсненіе мірянъ отъ чтенія всего Писанія, какъ это установилось въ католицизмѣ, мы основательно смотримъ какъ на злоупотребленіе. Буддизмъ, наоборотъ, изначально, въ силу самого содержанія, отводитъ одну часть своего священнаго канона только для духовныхъ лицъ (Винайю), другую, Абхидгарму,—только для ученыхъ, и лишь Сутта-питаку предназначаетъ для всѣхъ. Пояснимъ и это отличіе отъ христіанскаго Священнаго Писанія наглядным примѣромъ: древне-христіанскіе монашескіе уставы, безспорно,— очень цѣнные выразители извѣстной, важной стороны историческаго развитія христіанства; но какъ глубоко измѣнилось бы наше понятіе о Новомъ Завѣтѣ, если бы въ немъ, на мѣсто евангелія отъ Матѳея, во главѣ всего, былъ поставленъ подвижническій уставъ преподобнаго Пахомія или Василія Великаго? А между тѣмъ въ буддійскомъ канонѣ первая и авторитетнѣйшая книга есть именно монашескій уставъ, Патимокша!.. Вникнемъ въ этотъ простой, но содержательнѣйшій фактъ: важнѣйшее здѣсь—не только *не для всѣхъ*, но даже и *не для большинства;* оно *только для меньшинства*! Какая противоположность универсальному, всемірному содержанію и назначенію Евангелія!

Но даже и въ средней, для всѣхъ предназначенной части буддійскаго канона, въ суттахъ, многое ли про всѣхъ писано и всѣмъ ли доступно? По силамъ ли большинству, даже отъ природы склонныхъ къ отвлеченнымъ разсужденіямъ индусскихъ слушателей, такіе философскіе діалоги, какъ та «Жреческая сѣть» въ Дигга-никаѣ, гдѣ Будда разрѣшаетъ споръ «о 16 первобытныхъ состояніяхъ души» [109]) или «о разрушимости и неразрушимости живого существа по семи его первоначаль-

[109]) Dighanikâyo. Thl. 1 Rede. I, 45—46. Neum. Uebers.

нымъ состояніямъ» [110]), или «о свойствахъ будущаго по его 44 основнымъ качествамъ» [111]), или «о тѣлесномъ, духоподобномъ и безтѣлесномъ саморазвитіи» [112])?..

Правда, самъ Будда не одобрялъ занятій метафизикой и старался отклонять учениковъ отъ хитроумныхъ вопросовъ, потому что занятіе имп «не спасительно, не соотвѣтственно истинѣ и подвижничеству, потому что оно не ведетъ къ отреченію (отъ дурного), къ повороту, къ разрѣшенію, къ прекращенію, къ прозрѣнію, къ пробужденію, къ угашенію» [113]). Въ противоположность брамипамъ, включавшимъ ученость въ необходимыя условія для жреца [114]), онъ восклицаетъ: «горе нашимъ бѣднымъ ученымъ! о горе бѣднымъ нашимъ многознающимъ! тѣ, которые этимъ путемъ ищутъ спасенія, попадутъ послѣ смерти на дурной путь; въ глубину, въ нижній міръ попадутъ они». Но это предостереженіе не избавляетъ его самого отъ завлекательныхъ для всякаго индусскаго мудреца чаръ философствованія, которымъ, по волѣ или противъ воли, полны его рѣчи и вообще буддійскія канопическія книги. Вотъ схема одного изъ такого рода разсужденій, помѣщеннаго въ одной изъ главныхъ суттъ, схема, которая, кстати сказать, можетъ служить и примѣромъ слога Учителя: «Формой ли обладаетъ душа, послѣ смерти существующая и сознательная? или безформенна душа, существующая послѣ смерти и сознательная? или и формой обладаетъ, и безформенна душа, существующая послѣ смерти и сознательная? или ни формой одарена, ни безформенна душа, существующая послѣ смерти и сознательная? или конечна душа, существующая послѣ смерти и сознательная? или ни конечна, ни безконечна душа, существующая послѣ смерти и сознательная? просто ли сознательна душа? или многообразно сознательна она? ограниченно ли сознательна душа? или безконечно сознательна душа? полна ли только радостью или полна скорбью душа? радостью ли и скорбью полна душа? или ни радостью, ни скорбью полна душа?» и такъ далѣе... [115]). Мы не станемъ оспаривать пользы подобныхъ программъ для школьнаго уясненія психологическихъ задачъ, ни цѣлесообразности монотон-

[110]) Тамъ-же, 49 ff. [111]) Тамъ-же, 56 ff.
[112]) Тамъ-же. I Thl. 9 Rede. I, 246 ff.
[113]) Digha-nikâyo. I, 9. B. I, 238—239 ed. cit.
[114]) Тамъ-же. I, 4. B. I. 147. [115]) Тамъ-же. I, 1. B. I, 45—46.

ныхъ повтореній формулъ при индусскомъ способѣ заучиванія текстовъ: но мы сомнѣваемся, чтобы такимъ пріемамъ было надлежащее мѣсто въ практически - назидательныхъ бесѣдахъ, предназначаемыхъ для всѣхъ, то есть, и для неученаго большинства слушателей. Есть ли что либо сколько-нибудь похожее на этотъ добросовѣстный, но тяжелый діалектическій педантизмъ въ Евангеліи Христа? И однако, какая въ этой общедоступнѣйшей книгѣ глубочайшая психологія! какое проникновенное знаніе души, не нуждающееся въ тихоходѣ философскаго разсужденія, направляющееся не окольнымъ путемъ, черезъ голову, а прямымъ, сквозь сердце, къ сокровеннѣйшимъ тайникамъ духа человѣческаго, чтобы озарить его свѣтомъ духа Божія!..

Третья характерная черта будлійскихъ священныхъ книгъ состоитъ въ рѣшительномъ преобладаніи дидактической (поучительной) стороны надъ историческою, и въ преобладаніи отвлеченнаго ученія надъ живою личностью учителя. И въ этомъ, еще разъ, — глубокое различіе отъ христіанскаго Священнаго Писанія. Библія не ставитъ своею главною цѣлью ученіе *историческое*; главное назначеніе Библіи иное, несравненно высшее—*религіозное и нравственное* ученіе. Несомнѣнно однако, что *вмѣстѣ, и въ связи съ этимъ, добавочно*, Библія есть и книга историческая, и притомъ въ самомъ широкомъ, образовательномъ смыслѣ. Космогонія книги Бытія— это, въ сжатыхъ, но незгладимыхъ чертахъ увѣковѣченная, исторія земли и неба по древнѣйшимъ преданіямъ человѣческаго рода, и притомъ (какъ это не къ разрушенію, а къ возвеличенію Библіи показываютъ новѣйшія ассиро-вавилонскія [116]) и другія открытія), это именно та, въ своихъ глав-

[116]) Говоримъ это увѣренно, несмотря на всю западную, и подражающую западной, русскую шумиху послѣднихъ лѣтъ о „панвавилонизмѣ", въ „неномѣрныхъ преувеличеніяхъ" которой, какъ въ „тяжкомъ грѣхѣ", признается самъ главный инициаторъ ея Делитчъ: Zweiter Vortrag über Babel und Bibel. Stuttgart, 1904, 32. Возможность доведенія предубѣжденій и утрировокъ до такихъ крайнихъ предѣловъ, какіе сдѣланы, напр., Jensen'омъ въ его Gilgamesch-Epos, останется образцовымъ примѣромъ ученаго фанатическаго увлеченія излюбленной гипотезой для всякаго безпристрастнаго человѣка, имѣвшаго случай ознакомиться съ пресловутымъ памятникомъ не по раздутымъ пересказамъ о немъ, а хотя бы по сколько нибудь основательному переводу его.—Altorientalische Forschungen Винклера, Aufsätze und Abhandlungen Гоммеля (München, 1900 ff.), Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients Jeremias'a (2 Aufl. Leipz. 1906)

ныхъ чертахъ, традиціонная исторія міросданія, которая пользовалась наибольшимъ распространеніемъ среди вліятельнѣйшихъ формъ культуры древняго міра, та, слѣдовательно, на

и другіе солидные труды, установляя рядъ космогоническихъ и историческихъ аналогій, констатируютъ въ то же время высокое нравственное и религіозное превосходство, а тѣмъ самымъ и самобытную оригинальность библейскихъ повѣствованій сравнительно съ вавилонскими. Такъ, даже очень предрасположенный къ „вавилонизму" Циммернъ сознается (Biblische u. babilon. Urgeschichte. Leipzig, 1901, 40), что, благодаря вышесказаннымъ сближеніямъ, „все яснѣе выступаетъ впередъ неизмѣримо высшая ступень религіознаго сознанія, достигнутаго въ Израилѣ, сравнительно со всѣми другими народами древности". „Религія Яве (говоритъ Baentsch. Altorienatalischer und israelitischer Monotheismus. Tübingen, 1906, VI), несмотря на многое цѣнное, сходное съ другими религіями, несмотря на свою корневую связь съ міромъ высшей религіозной мысли въ области древневосточныхъ религій, есть, тѣмъ не менѣе, религія sui generis, а какъ религіозная сила, она несравненно болѣе имѣетъ значенія, нежели всѣ эти религіи, вмѣстѣ взятыя. Безспорно, весь древній Востокъ является огромнымъ, ёмкимъ, величавымъ культурнымъ цѣлымъ, въ которое, какъ органическая часть, входитъ и Израиль, непзъяснимый безъ этой культурной связи. Но своею религіею Іеговы онъ воспарилъ выше этого культурнаго единства и даже сталъ къ нему въ чрезвычайно замѣчательную противоположность". Благодаря именно новымъ археологическимъ открытіямъ, замѣчаетъ тотъ же вдумчивый ученый, для господствовавшей за послѣднее время натуралистическо-критической школы „нѣтъ болѣе возможности трактовать ветхозавѣтныя преданія по схемѣ эволюціонной теоріи" и „представлять пору, предшествующую основанію религіи Моисея, порою варварства или полуварварства, съ анимистическимъ культомъ деревьевъ, камней и родниковъ, съ культомъ предковъ, фетишизмомъ, тотемизмомъ, вѣдовствомъ и т. п. диковинами" (105 и 107), точно также, какъ „обнаруживается несовпаденіе съ точными фактами и въ ставшемъ почти догматомъ мнѣніи, будто лишь пророки VIII вѣка были основателями болѣе возвышенныхъ религіозныхъ идей въ Израилѣ" 106. Не даромъ и авторъ, быть можетъ, лучшаго обзора этихъ новыхъ открытій, Jeremias (Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, Vorw. zur 1 Aufl., ed. cit. VII) сознается, что, „раздѣляя раньше и послѣдовательно доводя до конца предположенія историко критической школы, онъ, на основаніи живого познанія древняго Востока и современной ему исторіи, пришелъ къ выводамъ, обличившимъ ошибочность тѣхъ прежнихъ (отрицательныхъ) предположеній" и (въ предисловіи ко 2 изданію своего труда, ib.d, VI) признаетъ, что „израильское богоповиманіе и ожиданіе Искупителя не есть дестиллатъ человѣческихъ, въ разныхъ областяхъ древняго Востока выросшихъ идей, а что это—вѣчная истина, облеченная въ пеструю ризу восточнаго образа мыслей". Ср. у него же, S. 181, о недопустимости „*литературной* зависимости библейской космогоніи отъ вавилонскихъ текстовъ" и о религіозномъ превосходствѣ ея надъ вавилонскою и „какою бы то ни было языческою".

признаніи коей, какъ наиболѣе въ ту пору убѣдительной и принятой, могла наилучше объединиться тогдашняя зачаточная научная мысль; но вмѣстѣ съ тѣмъ, въ отличіе отъ предшествующихъ и современныхъ ей космогоній языческаго міра,—та единственная, которая преображала натуралистическое и миѳологическое міровоззрѣніе въ нравственно-религіозное, монотеистическое. Далѣе, Библія есть и первая *этнографическая* исторія, сводящая человѣческія племена къ ихъ первоисточникамъ, устанавливающая *психологически* и *нравственно* то родство расъ и «языковъ», которое современная наука сравнительнаго народо-и языковѣдѣнія стремится установить *антропологически* и *филологически*. Наконецъ, Библія есть, шагъ за шагомъ, исторія уже въ тѣсномъ, мѣстномъ смыслѣ, точность коей, во многихъ случаяхъ, на нашихъ глазахъ, такъ блестяще подтверждается свидѣтельствомъ вновь открываемыхъ археологическихъ памятниковъ [117]). Правда, это исторія только одного народа, по народа особаго по идейному положенію, поставленнаго, съ религіозной точки зрѣнія, въ центрѣ духовнаго развитія всего человѣчества, народа - носителя того ветхозавѣтнаго откровенія, которое предуготовляетъ откровеніе новозавѣтное, уже всемірное, всечеловѣческое. Этими двумя своими обобщеніями,

[117]) Объ этомъ см. особенно труды Сайса (Sayce): The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments и Monument Facts and Higher Critical Fancies. 3 ed. Lond. 1904. „Каждое новое открытіе археологовъ является новымъ, свѣжимъ свидѣтельствомъ въ пользу правдивости ветхозавѣтныхъ повѣствованій", говоритъ тотъ же ученый въ предисловіи къ своей книгѣ Patriarcal Palestine. Lond. 1895, p. V; „параллелизмъ между библейскимъ разсказомъ и послѣдними археологическими открытіями—полный", p. VIII. О новѣйшихъ палестинскихъ подвержденіяхъ ср. Vincent. Exploration du Canaan. 1905. О томъ же, изъ вавилонскихъ источниковъ, уже раньше, напр., Smith. The Chaldean Account of Genesis. New edit. Lond. 1880. p. 315 319 (имена, совпадающія въ вавилонскихъ надписяхъ съ именами библейскихъ патріарховъ). Роджерсъ въ своей History of Babylonia and Assyria. 3 ed. New-York (1900), I, 238, замѣчаетъ: „историческимъ указаніямъ В. Завѣта не мало обязана разработка подробностей во вновь открываемыхъ надписяхъ". Относительно египетскихъ археологическихъ данныхъ много интереснаго у Garrow Dunkan. The Exploration of Egypt and the Old Testament. Edinburgh and London, 1908. „Египетскія находки", читаемъ здѣсь, p. 70, „съ одной стороны снабдили насъ относительно Палестины свѣдѣніями, не встрѣчающимися въ Писаніи, а съ другой разнообразно подтвердили историческую точность Ветхаго Завѣта". См. еще очень важную, только что вышедшую книгу Petrie. Egypt and Israel, London, 1911.

космогоническимъ и историческимъ, повѣствованіемъ о генезисѣ міра и генезисѣ рода человѣческаго Библія сразу подъемлется до величаваго значенія всемірно-исторической, воспитательно-образовательной книги, въ полномъ смыслѣ слова «книги Бытія» человѣчества, не имѣющей себѣ равныхъ въ священныхъ писаніяхъ другихъ религій и всего менѣе—въ буддійскихъ.

Почему же въ нихъ всего менѣе?—Потому, что буддизмъ, въ силу основныхъ свойствъ своего философскаго направленія, совершенно равнодушенъ къ вопросамъ космогоническимъ и космологическимъ. И происхожденіе, и развитіе, и устройство вселенной, въ физическомъ, научномъ смыслѣ, для него не представляетъ интереса. Принимая по необходимости, какъ данный помимо нашей воли, *фактъ* бытія міра, въ смыслѣ строго и правильно дѣйствующаго универсальнаго закона, буддизмъ отказывается дать опредѣленное *разъясненіе* міровому бытію, одинаково уклоняясь отъ признанія и Бога-творца, и независимаго отъ Него саморазвитія природы. «Откуда знаемъ мы», спрашиваетъ Готама, «что Брама, почитаемый за производителя, поддерживателя и отца всего бывшаго и будущаго, создалъ дѣйствительно все существующее? Какъ можемъ знать это, прежде насъ происходившее, мы, позже (творческаго акта) явившіеся? Какъ можемъ его, непреходящаго, постоянпаго, вѣчнаго, неизмѣняемаго, всегда одинаковымъ остающагося, знать мы, имъ, добрымъ Брамою сотворенные, мы — преходящіе, мы краткодневные, смертные [118])»?.. Но, по сходной же причинѣ, не можемъ мы постигнуть и вѣчности міра, его нерожденности во времени и пространствѣ: и это ученіе, въ такой же степени, какъ и противоположное предположеніе, есть «ученіе, полное хитроумныхъ сплетеній и трудностей, личное измышленіе и выдумка аскетовъ, жрецовъ, мыслителей, послѣдователей» — и только. Заключать о совпаденіи этихъ грёзъ съ дѣйствительностью, въ свою очередь, есть безосновательная грёза: не мудрецъ, а невѣжда «принимаетъ природу за природу (какъ за что-то объективное и абсолютное), землю за землю и міръ за міръ, принимаетъ потому именно, что онъ ихъ не знаетъ» [119]). Не изъ знанія, а изъ невѣдѣнія, «изъ незнанія, что̀ такое тѣлесное, что̀ та-

[118]) Dighanikâyo. 1 Thl. 1 Rede. I B. S. 27 ff. Ueb. v. Neumann.

[119]) Majjhimanikâo. 1 Thl. 1 R. I, 4 ff. Ueb. v. Neumann.

кое чувство, воспріятіе, различеніе, сознаніе, происхожденіе и уничтоженіе сознанія»,—происходятъ разныя, противоположныя міроистолкованія [120]). Истинный мудрецъ постигаетъ не физическія свойства и законы причинъ и явленій, а психологическій и нравственный смыслъ явленій [121]). «Я понимаю этотъ міръ и тотъ міръ, о, монахи», говоритъ Готамо, «понимаю царство природы и царство свободы, понимаю и временность, и вѣчность: и довѣряющіеся моему умѣнью плыть черезъ потокъ бытія обрѣтутъ долгое благополучіе и спасеніе» [122]). Но это «святое знаніе, достаточное для полнаго уничтоженія страданія,... эта первонаука есть знаніе сверхмірное, несоединимое съ обычными понятіями» [123]). Дѣло мудреца не въ томъ, чтобы возиться съ изученіемъ физическихъ силъ природы, а въ томъ, чтобы выйти за предѣлы ихъ, «найти мѣсто, недоступное для природы и ея спутниковъ [124]). Познать не физическую, а метафизическую причину бытія, для того, чтобы вступить на путь уничтоженія его черезъ истребленіе похоти жизни [125]); познать «неудовлетворительность не только природы, но и Брамы, но и боговъ, свѣтящихся, сіяющихъ, сильныхъ, могущественнѣйшихъ; познать неудовлетворительность всего цѣлаго всей вселенной» [126]) и «перерѣзать, въ самомъ корнѣ, чреватый бытіемъ, измѣнчивыи міръ рожденій» [127]) — вотъ оно, истинное знаніе праведнаго ученика мудрости» [128]). И вотъ почему будто бы «все знающій, все понимающій Готамо» [129]) призналъ «непознаваемость (физическую) и начала, и конца самсары (міра), какъ и непознаваемость начала (происхожденія) существъ, окутанныхъ незнаніемъ и увлекаемыхъ жаждою бытія все къ новымъ и новымъ рожденіямъ въ безконечномъ круговоротѣ возрожденій». Каковы эти круговороты, сколько ихъ было или будетъ, «двадцать-ли, тридцать-ли, сорокъ-ли было образованій и минованій міровъ, — рѣшительно безразлично: все, всегда было одно и то же» [130]). Психологически и метафизически, а

[120]) Samyuttanikâyo. III т. 33 ч., 1—5 сутты.
[121]) Maj.-nik. I Thl. 9 R. I, 75 ff.
[122]) Тамъ-же. 4 Thl. 4 R. I, 360. [123]) Тамъ-же. 5 Thl. 8 R. I, 502.
[124]) Тамъ-же. 3 Thl. 5 R. I, 256. и 6 R. I, 277.
[125]) Тамъ-же. 1 Thl. 9 R. I, 75 и 4 Thl. 8 R. I, 413 ff. 427—8.
[126]) Тамъ-же. 5 Thl. 9 R. I, 513. [127]) Такъ-же. 3 Thl. 2 R. I, 231.
[128]) Такъ-же. 1 Thl. 9 R. I, 75. [129]) Тамъ же. 8 Thl. 1 R. II, 234.
[130]) Dighanikâyo. 1 Thl. 1 R. I, 23,

не космологически «постигнувши міропроисхожденіе, Татагата (Совершенный) осуществилъ въ себѣ міроуничтоженіе» и указалъ путь къ нему и другимъ [131]).

Какой полный, какой безотрадный контрастъ здѣсь съ постановкой космогоническаго вопроса въ Библіи! Съ одной стороны (въ книгѣ Бытія)—оптимистическое, примирительное міровоззрѣніе, освящающее природу, соединяющее вселенную съ человѣкомъ въ понятіи общаго, всеблагого Творца, вносящее нравственное начало въ твореніе и глубочайшій, благоговѣйный смыслъ во все міро- и жизнепониманіе, дающее поводъ цѣнить и познавать космосъ ради высшей духовной цѣли, ради единенія творенія съ Творцомъ; а съ другой стороны (въ буддизмѣ) — утонченно-метафизическое разложеніе реальнаго міра въ идеалистически-феноменальный, въ смѣну понятій и впечатлѣній,—непознаваемость причинъ и равнодушіе къ явленіямъ, холодный агностицизмъ въ началѣ и мертвящій всякій научный интересъ къ природѣ пессимизмъ въ концѣ, — міропониманіе въ смыслѣ отрѣшенія отъ коварнаго обмана бытія, міропостиженіе лишь ради міроуничтоженія!.. Конечно, удержаться на уровнѣ полнаго равнодушія къ космологической проблемѣ мысль буддійскаго міра не смогла; но относящіяся сюда воззрѣнія южныхъ и сѣверныхъ буддистовъ развились вопреки запрету, наложенному Готамою на этого рода темы, и приняли несвойственную его холодному, трезвому уму пышную окраску восточной фантазіи, не знающей ни мѣръ, ни границъ, какъ это мы видимъ, напримѣръ, въ разсужденіяхъ Буддагошевой Висудги-магги [132]) или въ повѣ-

[131]) Khuddakanikâyo. Iti-vuttaka, § 112, p. 131 Moore's transl. New York. 1908.
[132]) Visuddhi—Magga. Colombo, 1890 sqq.; здѣсь, въ главѣ 13-й (переводъ есть у Warren. Buddhism in translations. Cambridge, 1906, 315 sqq.) знаемъ, что не-буддійскіе мудрецы могутъ припоминать прошлыя состоянія бытія за 40 міровыхъ цикловъ; обыкновенные буддійскіе ученики, достигшіе праведности—отъ 100 до 1.000 цикловъ; 80 „великихъ учениковъ"—100.000 оборотовъ, а будды надѣлены безграничностью такого знанія. Далѣе, тутъ обозначены три способа разрушенія міра: водою, огнемъ и вѣтромъ, и описанъ процессъ гибели и обновленія „земли, небесъ (физическихъ), 6 небесъ чувственныхъ желаній и ста тысячи кратъ 10.000.000 міровъ"; смѣна видовъ міровыхъ катаклизмовъ, заканчивающаяся въ 64 міровыхъ круговорота, послѣ чего кончается жизнь и боговъ соотвѣтствующихъ періодовъ и разрушается и ихъ небо, а затѣмъ начинается уже вполнѣ новый циклъ міровой эволюціи.—Впрочемъ

ствованіяхъ бирманской Малла-ликары-ваттуйи [133]) о смѣнѣ міровыхъ періодовъ («тингій») съ такими колоссальными цифрами ихъ продолжительности, что передъ ними смиренно сглаживаются многозначныя числа нашихъ астрономовъ.

Буддизмъ и его священное писаніе, равнодушные къ судьбѣ природы, безучастны и къ исторической судьбѣ человѣческаго рода; апатичные къ началу жизни, они таковы же и къ ея продолженію. Историческое пониманіе было вообще всегда чуждо своеобразному укладу индусскаго ума, буддійской же

и въ Нидана-катѣ (введеніи въ собраніе Джатакъ) встрѣчаются сходные, колоссальные періоды, напримѣръ: четыре „огромности“ (immensities, asankheyyas) и 100.000 міровыхъ круговоротовъ“. Nidânakathâ, stanza 12, въ Buddhist Birth-Stories, transl. by Rhys-Davids. London, 1880, 3; „тысячи мильоновъ вѣковъ“ предуготовленія къ званію будды. Stanza 252, p. 53, и 90.000 вѣковъ такового-же для его матери, p. 61.

[133]) Bigandet. Vie ou legende de Gaudama, le Buddha des birmans, trad. par Gauvain. Paris, 1878, ch. 1, p. 22 ss. и примѣчанія—тамъ-же, гдѣ. p. 29—32, данъ очеркъ буддійско—бирманской космогоніи и космографіи. Счетъ здѣсь ведется по „тингіямъ“, періодамъ, обозначаемымъ единицею съ послѣдующими 64-ю, а по другой формулѣ—со 140 нулями!— Тибетанская „Исторія міра отъ начала его обновленія до царствованія Судгоданы, отца Будды“, заимствованная изъ 3-го и 5-го томовъ Дульвы, дана, въ очень интересномъ извлеченіи, у Rockhill. The Life of the Buddha. London, 1907, 1 sqq. Очеркъ ламайской космологіи у Waddell. The Buddhism of Tibet or Lamaism. London, 1895, 77 sqq. Китайско-буддійская космологія подробно и космогонія кратко изложены въ книгѣ Fah-kai-on-lih-to, „Изъясненный космосъ“, составленной пекинскимъ буддійскимъ монахомъ Джи-чау на основаніи будто бы данныхъ буддійскаго канона и древнихъ индусскихъ комментаріевъ; трактатъ этотъ былъ напечатанъ по приказанію императора мингской династіи Ван-ли въ 1573 г.: англійскій переводъ Биля—въ его A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese. London, 1871, 15 sqq. Здѣсь находимъ, между прочимъ, описаніе восьми „горящихъ“ и столькихъ же „холодныхъ“ адовъ, p. 57 sqq., 63 sqq., тридцати трехъ небесъ, p. 75 sqq., трехъ міровъ и девяти земель 81 sqq., 89 sqq., съ опредѣленіями продолжительности существованія разныхъ сферъ и различныхъ ихъ обитателей, 83 sqq., длины кальпъ (міровыхъ періодовъ) и всего „великаго хиліокосма“, 101 sqq. Вся эта сложная система сводится къ единой, всюду разлитой субстанціи, называемой, за неимѣніемъ лучшаго термина для обозначенія, „сердцемъ міра“, соотвѣтствующимъ пантеистической міровой душѣ. Beal, 11. Необъятность разума, неизмѣримость пространства, безчисленность формъ бытія и способовъ дѣйствія кармы—все сводится къ безконечности и непрерывности обнаруженій единой универсальной сущности, подобной ясному зеркалу, составляющему основу всѣхъ явленій,— реальную и постоянную основу минующихъ и не-реальныхъ фономеновъ“, p. 123—125.

психологіи— въ особенности. Исторія—вѣдь это смѣна жизней, внѣшнихъ формъ бытія, то есть, тѣхъ, полныхъ страданіями перевоплощеній, которымъ и стремится положить конецъ покинувшая всякую надежду буддійская мудрость. Правда, достиженіе этой конечной цѣли обусловлено предыдущими дѣйствіями, а они-то и составляютъ содержаніе исторіи. Но, съ этой точки зрѣнія, дѣйствіе важно не въ своемъ временномъ и мѣстномъ, то есть, историческомъ значеніи, а лишь въ нравственно-психологическомъ, субъективномъ смыслѣ. То же безразличное, хладнокровное отношеніе здѣсь и къ этнографическому элементу. Буддизмъ въ этомъ отношеніи, какъ и вообще въ соціальномъ, не выступаетъ ни съ какими реформаторскими проектами [134]): онъ признаётъ мѣстныя, родовыя, племенныя и кастовыя дѣленія, признаетъ естественность любви къ родинѣ и къ сродникамъ: но цѣнить и любить все это свойственно только еще не вступившимъ на «Путь»; «совершенно же просвѣщенный» не придаетъ ничему изъ всего этого никакой цѣны; для него одно родство—братская община нищихъ, ото всего, какъ и онъ самъ, отрѣшившихся; ему одно прибѣжище — «Ученіе». Здѣсь—полное равнодушіе ко всѣмъ частнымъ и общественнымъ интересамъ, полное устраненіе отъ семейной, гражданской и политической дѣятельности.

Безучастный такимъ образомъ къ ходу жизни общественной въ настоящемъ, буддизмъ еще равнодушнѣе къ нему въ прошедшемъ, къ исторической судьбѣ своего народа и цѣлаго человѣчества. Всемірная исторія для него — только splendida miseria, тѣмъ болѣе, что для индусскаго политическаго кругозора, никогда не расширявшагося до сколько-нибудь значительныхъ международныхъ сношеній, весь міръ историческій и политическій оставался замкнутымъ въ сравнительно тѣсные предѣлы. То, что кажется противорѣчіемъ этой политической и государственной апатіи, а именно—включеніе въ легендарныя повѣствованія о Буддѣ мечтаній о появленіи въ Индіи мірового монарха-завоевателя (х'акравартина, чакравартина) [135]), есть позднѣйшее, повидимому, извнѣ занесенное

[134]) Объ этомъ и послѣдующемъ будетъ сказано ниже.

[135]) Особенно въ сѣверо-буддійскихъ легендахъ, напримѣръ, въ Лалитавистарѣ и въ тибетанскомъ жизнеописаніи, опубликованномъ Шифнеромъ, о чемъ см. ниже. Подробный разборъ этого рода легендъ съ

вѣяніе. И если бы даже греза всемірнаго самодержца и могла мерещиться фантазіи индусскихъ царьковъ временъ Будды, то тѣ же самыя повѣсти показываютъ, какъ относилась къ этой мечтѣ мѣстная мудрость: идеалу созерцателя и подвижника она отдавала рѣшительное предпочтеніе передъ образомъ политическаго повелителя міра.

Вотъ почему и буддійское священное писаніе, въ отличіе отъ Библіи, такъ бѣдно историческимъ содержаніемъ и вполнѣ раздѣляетъ общую черту индусской психологіи не придавать почти никакого значенія географической и хронологической точности и не дѣлать критической разцѣнки между исторически-достовѣрнымъ, легендарнымъ, миѳическимъ и просто сказочнымъ [136]). Безпредѣльность во времени и неопредѣленность въ пространствѣ—двѣ характерныя черты всякаго индусскаго и, въ частности, буддійскаго повѣствованія. Послѣднее заботится о сохраненіи ученія, но совершенно равнодушно къ установленію или провѣркѣ его историческихъ обоснованій.

Въ связи съ этимъ, личность Учителя рѣшительно затмевается самою доктриною. И въ этомъ—новая, основная противоположность буддизма христіанству. Ученіе Христа неразрывно, всецѣло связано съ Его личностью, немыслимо безъ нея, какъ единственной въ своемъ родѣ, исключительной, ни съ какою другою несравнимой и неповторимой личности. И если плодъ ученія Христова, христіанство, есть наивысшая, божественною благодатію очищенная, преображенная и перерожденная человѣчность, то самъ Христосъ есть наивысшая, совершеннѣйшая индивидуальность. И въ этомъ изумительномъ, во-истину чудесномъ сочетаніи кроется разгадка съ одной стороны—широкой приложимости христіанства къ временнымъ,

миѳологическимъ истолкованіемъ ихъ—у Sénart. Essai sur la légende du Buddha. 2 éd. P. 1882, 1 ss.

[136]) Еще арабскій писатель Альберуни (писавшій ок. 1030 г.; текстъ изданъ Sachau. London. 1887) замѣтилъ, что, индусы мало заботятся о порядкѣ историческихъ событій; на задаваемые имъ (по этому поводу) вопросы они отвѣчаютъ произвольными вымыслами. — Въ новѣйшее время Г. Бюлеръ пытался поколебать прочно установившееся мнѣніе, будто у „индусовъ нѣтъ исторической литературы". Попытка Ольденберга (статья Geschichtschreibung im alten Indien въ небольшомъ сборникѣ Aus dem alten Indien. Berlin, 1910, 65 ff.) поддержать достоинство индусской историографіи, на вашъ взглядъ, только подкрѣпляетъ обратное, установившееся мнѣніе. Ср. выше, гл. 3, сказанное о цейлонскихъ хроникахъ и о кашмирской.

мѣстнымъ и расовымъ условіямъ жизни коллективной, то есть, способности и силы его космополитическаго, всенароднаго воздѣйствія, а съ другой—его способности психологически, *субъективно* вліять на отдѣльную личность, иными словами: способности быть одновременно доступнымъ какъ массовому, совокупному, такъ и индивидуальному пониманію и воспріятію. Совершеннѣйшая личность, историческій Христосъ, обращался всегда непосредственно къ личности же, и само множество народное Онъ и Его ученіе понимали какъ сочетаніе самобытныхъ же личностей. Какъ въ прошломъ, такъ и въ настоящемъ, только тотъ, кто непосредственно, жизненно воспринялъ Самого Христа, ощутилъ Его «подъ кровомъ смиренной души своей», только тотъ дѣйствительно воспринялъ и ученіе Его. Вотъ почему для христіанина нѣтъ никакой возможности мыслить какую бы то ни было истину христіанскаго ученія безъ памятованія о Возвѣстившемъ и Подтвердившемъ ее Своею жизнію, запечатлѣвшемъ ее навѣки Своею крестною смертію и славнымъ воскресеніемъ. И вотъ эту то совершеннѣйшую, Божественную личность и дѣлаетъ Священное Писаніе средоточеніемъ всего своего повѣствованія и поученія.

Но мало того! При всей краткости своихъ характеристикъ, оно и учениковъ Христа изображаетъ опредѣленными, очень различными другъ отъ друга индивидуальностями: апостолы Петръ, Іоаннъ, Ѳома, Павелъ встаютъ передъ нашими взорами какъ живыя личности: ихъ богатой содержаніемъ самобытности, съ самостоятельнымъ темпераментомъ, характеромъ, духовнымъ обликомъ, ходомъ мыслей, складомъ рѣчи, не смѣшать другъ съ другомъ, не подвести подъ общую обезличенную формулу.

Но и здѣсь еще не все! Углубимся въ даль вѣковъ, въ Ветхій Завѣтъ: и тутъ опять мы встрѣчаемъ ту же высокохудожественную способность библейскихъ повѣствователей характеризовать личность. Пророки... что за разнообразныя по внѣшнимъ свойствамъ, что за богатѣйшія по оригинальному темпераменту и духовному содержанію индивидуальности!.. И опускаясь еще глубже въ туманныя дали сѣдой старины.— Соломонъ, Давидъ, Саулъ, Моисей, Іосифъ, Іаковъ, Авраамъ.— Іовъ...—какія пластически-осязательно выступающія впередъ, трепещущія жизнью, незабываемыя личности! И это все — на зарѣ исторіи, когда вокругъ, и почти вездѣ, личность тонула безъ цѣны и слѣда въ массѣ народной или въ опредѣленной группѣ, гражданской и государственной!..

Совсѣмъ иное—въ священномъ писаніи буддійскомъ, оставшемся и въ этомъ отношеніи вѣрнымъ характерной чертѣ индусскаго ума, умѣнью вырабатывать типы и неспособности развивать индивидуальности. Въ общественной жизни индуса мы встрѣчаемся съ рѣзко-очерченными, удивительно стойкими типами кастъ [137]); въ психологіи индуса—со столь же выдержанными типами философскаго міро- и жизне-воззрѣнія, при отсутствіи отдѣльныхъ, исторически выдающихся мыслителей, либо при забвеніи ихъ, какъ личностей, тамъ, гдѣ таковыя существовали [138]). Въ области чувства, нравственности—опять два-три могучихъ контраста: либо жгучая, южная чувственность, сверкающая въ знойныхъ краскахъ индусской лирики [139])

[137]) О кастахъ см. Wilson. Indian Caste. Bombay, 1871. Senart. Les castes dans l' Inde; les faits et le système. Paris. 1896. Hopkins. The mutual relations of the four castes according to the Manavadharmaçastram. Leipzig. 1881. Его же The Social and military position of the ruling cast in Ancient India, as represented by the Sanskrit Epic въ Journal of the American Oriental Society. Vol. XIII. Weber. Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brâhmana und Sûtra въ Indische Studien. B. X. Irving. The theory and practice of caste. London, 1853. Kitts. Compendium of the castes and tribes found in India. Bombay, 1885. Sherring. Hindu tribes and castes. Calcutta. 1879. Steele. The law and custom of Hindoo castes. London. 1868. Risley. The tribes and castes of Bengal. Calcutta 1891. Nesfield. Caste—system. Примѣнительно къ буддизму—Fick. Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit, mit besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage. Kiel, 1897. и замѣчанія у Рисъ-Дэвидса Buddhist India. London, 1903 Ср. Zimmern. Altindisches Leben. Berlin, 1879, гдѣ 186, ff. указана остальная литература вопроса и сопоставлены крупныя разномнѣнія о древности происхожденія кастъ.

[138]) Эта черта энергично отмѣчена Максомъ Мюллеромъ: Шесть системъ индѣйской философіи, перев. Николаева. Москва, 1891, 11: „въ Индіи мы обладаемъ достаточнымъ матерьяломъ для изученія происхожденія и роста философскихъ идей, но навряд-ли имѣемъ какія либо данныя для изученія жизни и характера людей, создавшихъ и поддерживавшихъ философскія системы этой страны. Ихъ дѣло осталось и же ветъ до настоящаго времени, но отъ самихъ философовъ не осталось ничего, кромѣ ихъ именъ. Невозможно даже съ какою-либо достовѣрностью опредѣлить время, когда они жили... О нихъ мы не знаемъ почти ничего, и нѣтъ никакихъ шансовъ, чтобы мы узнали объ этомъ больше. Ср. Deussen. Philosophie der Veda und Upanishads. Leipzig, 1894—1899. Vedanta-Philosophie. 1883. Garbe. Die Samkhya-Philosophie. Leipzig, 1894, 25 ff. etc. и Walleser. Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg 1904.

[139]) R. Schmidt. Beiträge zur indischen Erotik. Das Liebesleben des Sanskritvolkes nach den Quellen dargestellt. Leipzig, 1902; его-же Liebe und Ehe im alten und modernen Indien. Berlin, 1904.

и въ ослѣпительномъ блескѣ восточнаго придворнаго быта, либо столь же напряженный, мѣры не знающій аскетизмъ [140]), лютое подвижничество, вѣнчающее себя полнымъ, добровольнымъ самоуничтоженіемъ личности. Индія, по справедливости, слыветъ страною мудрецовъ и подвижниковъ; но всѣ ея философы—обезличенныя, часто безыменныя воплощенія основныхъ типовъ идеалиста, матеріалиста, догматика или скептика, какъ и ея святые—сколокъ съ общаго аскетическаго шаблона, выработаннаго вѣковыми, безчисленными повтореніями.

Даже въ религіозномъ отношеніи личность, какъ таковая, не имѣла здѣсь самостоятельной цѣнности: существеннымъ признавались не проявленія ея собственныхъ, конкретныхъ особенностей, а только обнаруженія въ ней отвлеченнаго идеала, представляющагося для индусскаго уклада ума болѣе реальнымъ, чѣмъ матеріальныя, мимобѣгущія и несовершенныя его воплощенія, призраки и иллюзіи жизни: мудрецъ, ученый, праведникъ минуютъ, преходятъ; мудрость, знаніе, путь праведности остаются; они одни цѣнны, а не ихъ краткодневные носители и возвѣстители.

Вотъ эта-то основная, характерная черта индусской психологіи и этики особенно рельефно выразилась какъ въ личности основателя буддизма, такъ и въ священныхъ книгахъ послѣдняго. «Богъ ли Будда, открывающій себя людямъ?»—Нѣтъ! отвѣчаетъ писаніе.—«Божій ли онъ посланникъ, сшедшій на землю для спасенія людей?»—Нѣтъ! еще разъ отвѣчаетъ писаніе.—«Онъ, слѣдовательно, человѣкъ, и только?»—«Да! онъ только указатель пути [141]), открыватель неоткрытаго пути, создатель несозданнаго пути, истолкователь необъясненнаго пути, знающій путь, знатокъ пути, путевѣдецъ» [142]). Для по-

[140]) Hardy. Eastern Monachism. London, 1860. Rich. Schmidt. Fakire und Fakirenthum im altem undmoder nen Indien. Berlin, 1908. Oman. The mystics, ascetics and saints of India. Lond. 1903. De la Mazelière. Moines et ascètes indiens. Paris, 1898 и Zöckler. Askese und Mönchthum, 1897. I, 34 ff.

[141]) Majjhimanikâyo. XI Thl. 7 Rede. III B., 83 (Neumann's Ueb.).

[142]) Idem. XI Thl. 8 R. III B., 87. На вопросъ Готамы (ibid. XI Thl. 3 R. III, 35—36) „за кого почитаете меня вы, иноки?“ послѣдніе отвѣчаютъ: „за милосерднаго излагателя ученія“. Въ очень древней книгѣ Jinâlânkâra Буддараккхиты заслуга Будды опредѣлена въ сходныхъ выраженіяхъ: „онъ указываетъ путь, клонящійся къ блаженству,... путь, который не могли опредѣлить ни дэвы, ни люди, ни Брама“. Jinalânkâra or the „Embellishments of Buddha“ by Buddharakkhita, edited and translated by J. Gray. London, 1894, § 3, 8—10, p. 81—82. Онъ говоритъ о себѣ:

знанія истины и избавленія отъ страданія, то-есть, спасенія въ буддійскомъ смыслѣ, необходимо знать и выполнять ученіе Будды; но само оно, по энергичному и вѣрному замѣчанію Ольденберга, «могло бы во всемъ существенномъ остаться тѣмъ, чѣмъ оно есть, даже если бы изъ него совсѣмъ было устранено понятіе о Буддѣ» [143]). Въ символѣ вѣры четырехъ основныхъ буддійскихъ истинъ (истина страданія, причина страданія, уничтоженіе страданія и путь къ уничтоженію страданія) не упоминается ни слова о Буддѣ. Не менѣе характерно и то, что въ южно-буддійскомъ канонѣ нѣтъ даже особой, цѣльной біографіи Будды, а встрѣчаются только отрывочно разсѣянные эпизоды или черты изъ его жизни, пріуроченные къ поясненію его ученія.

И въ этомъ — опять полная противоположность евангелію Христа! Высшимъ подтвержденіемъ несущественности личности учителя для смысла и авторитета ученія у Будды и его послѣдователей является признаніе, что онъ, Готамо-Будда— не единственное, безпримѣрное созданіе, а лишь одинъ изъ многочисленныхъ, возможныхъ, уже бывшихъ и еще имѣющихъ явиться буддъ. У него были предшественники: онъ— Будда XXV-й, а по другой генеалогіи «бодгисатвъ» — даже XXVIII-й въ настоящемъ міровомъ періодѣ [144]); главное же—онъ не послѣдній!.. Замѣтимъ еще, что скромнымъ числомъ 25 буддъ довольствуется лишь первоначальное ученіе; позднѣйшія же легенды умножаютъ ихъ до безконечности, сообразно съ безконечными періодами міровой эволюціи [145]). Будды являются тогда, когда свѣтъ правильнаго ученія начинаетъ меркнуть, а заблужденія и пороки — преобладать надъ праведностью, для обновленія пониманія коей и нужны эти чрезвычайные ея провозвѣстники. Историческій будда, Сидхарта-Готамо, не претендуетъ на исключительную роль въ ряду мессій Дальняго Востока, не только не ставитъ себя выше ихъ, но, наоборотъ, свою мессіаническую подлинность и авторитетъ свой доказываетъ полнымъ, будто бы, сходствомъ признаковъ будды у себя съ таковыми же у его предшественниковъ.

Безпристрастный къ прошлому, Готамо не превозносится и относительно будущаго: вопреки новѣйшимъ катехизисамъ, убѣждающимъ довѣрчивыхъ сыновъ Запада въ вѣчности буддизма, его основатель предрекаетъ, что его ученіе не продержится болѣе 500 лѣтъ [146]), срокъ слишкомъ скромный для послѣдователей Готамы и который поэтому былъ продленъ ими до 5000 лѣтъ [147]). Когда ученіе придетъ въ упадокъ и

„я не демонъ и не божество, не Брама и не Девата“ § 131, p. 99: онъ— „совершеннѣйшій изъ людей“ § 151, p. 101, „превосходнѣйшій царь мудрецовъ“, § 179, p. 104. Эта точка зрѣнія удержана, конечно, и въ необуддійскихъ катехизисахъ: „Будда—одинъ изъ тѣхъ людей—просвѣтителей міра, что̀ превосходятъ, умственно и нравственно, заблуждающееся человѣчество настолько, что въ дѣтскихъ вѣрованіяхъ народовъ они кажутся богами или божественными посланниками“. Subhadra - Bikshu. Frage 8—11. S. 4. Будда—только „всемудрый совѣтникъ, нашедшій и предначертавшій истинный путь и, черезъ то, ставшій нашимъ руководителемъ“. Олькоттъ. Вопр. 99, стр. 39—40.

[143]) Oldenberg. Buddha. 5 Aufl. Stuttgart u. Berlin, 1906, 379—382, гдѣ дано и культурно-историческое освѣщеніе этого факта.

[144]) Каноническая книга Будда- вамза содержитъ въ себѣ краткія жизнеописанія этихъ предшественниковъ Готамы, причемъ здѣсь, какъ и въ другихъ книгахъ (напр., въ Abhinishkrâmanasûtra, или Fu-pen-hing-tsi-king, переведенной Билемъ съ китайской редакціи санскритскаго оригинала подъ заглавіемъ The romantic Legend of Buddha. London, 1875, ch. 1, p. 6—7) разсказы о нихъ влагаются въ уста самого Готамы, а о ближайшемъ къ нему буддѣ Катабѣ или Кашьяпѣ повѣствуется иногда съ подробностями, напоминающими разсказъ объ исторически-реальной личности. (Ср. Spence Hardy. Manual of Buddhism, 87, 97). Южныя легенды опредѣляютъ имена 27 послѣднихъ буддъ, предшествовавшихъ Готамѣ

ихъ возрастъ, внѣшность, родню, учениковъ; будда Дипанкара, напримѣръ, былъ ростомъ въ 80 локтей и жилъ 100.000 лѣтъ! Bigandet въ примѣчаніи къ Malla-linkara-wouttou, Vie ou lègende de Gaudama, 22.

[145]) Вышеупомянутые 28 буддъ по бирманскому счисленію относятся всѣ къ одной только послѣдней части послѣдней міровой „тингіи“; всѣхъ же тингій насчитываютъ до 20, и всѣмъ имъ приписываютъ особыхъ буддъ. Такъ, во время одного „періода пожеланій и стремленій“ будущаго Готамы сдѣлаться буддою, міръ былъ свидѣтелемъ послѣдовательнаго появленія 987,000 буддъ! Bigandet., 14. Сѣверно-индійскій буддизмъ несравненно умѣреннѣе въ данномъ случаѣ: по Digha-nikâyo II, 2, въ 91-мъ періодѣ явился 1 будда, въ 31-мъ—2, въ текущемъ—4, изъ коихъ Готама—послѣдній и ожидается еще пятый. Въ системѣ Магайяны число буддъ, наоборотъ, разростается до колоссальныхъ размѣровъ, сначала— въ метафизическомъ смыслѣ, а потомъ—въ формахъ идолопоклонническаго многобожія: Waddell. The Buddhism of Tibet or Lamaism. London, 1895, 342 sqq. Burnouf. 2 ed., p. 98.

[146]) При томъ послабленіи, которое допущено, противъ его воли, въ Общинѣ (разрѣшеніемъ принимать въ нее женщинъ - монахинь), говорилъ Готама Анандѣ, „чистое ученіе, благой законъ устоитъ не болѣе 500 лѣтъ“: однако и безъ сдѣланной оплошности „онъ могъ бы продержаться 1.000 лѣтъ“, не болѣе. Cullavagga. X, 1, 6. S. B. E. Vol. XX, 325.

[147]) Коеppen. 1, 327.

забвеніе, явится новый будда, который воскреситъ его. Онъ уже извѣстенъ: правовѣрные зовутъ его Майтрейей [148]); о времени его пришествія, о его планѣ спасенія говорятъ уже съ незапамятныхъ поръ [149]); изображенія его, издавна,—уже святыня, часть культа [150]); а въ нѣкоторыхъ краяхъ магайянской вѣры ожидаемаго будду чтутъ даже больше, нежели прошедшаго, въ силу соображенія заразъ и наивнаго, и вдумчиваго: Готамо-будда уже отошелъ въ нибблну, сталъ чуждымъ міру,—и вотъ, взоры тѣхъ, кому мало одного ученія о спасеніи, кому нуженъ и живой выразитель его, обращаются отъ покинувшаго міръ мессіи къ грядущему [151]).

Но еще важнѣе то, что Будда не приписываетъ исключительнаго значенія своей личности даже сравнительно со всякимъ вѣрующимъ. Каждый изъ пріемлющихъ и выполняю-

[148]) Maitrêya—Сострадательный, Любвеобильный; по-палійски Mettêyo; у сингалезовъ—Maitri; у сіамцевъ—Matrai; у китайцевъ—Mi-le-phu-sa или Tse-schi; у тибетцевъ—Byamps-pa (Dscham-pa); у монголовъ—Maidari. Другое его имя—Adjita, Непобѣдимый. Коеppen. I. c. Burnouf. 99. Южному канону онъ неизвѣстенъ, но упоминается въ Магавамзѣ; въ V вѣкѣ по Р. Х. культъ его уже широко распространенъ; судя по давнымъ китайскихъ паломниковъ.

[149]) Fa-Hien, ch. 39, p. 109—110. Legge.

[150]) Фа-гіенъ упоминаетъ о деревянной статуѣ Майтрейи, которой приносились дары сѣверо-индійскими князьями: Fa-Hien, ch. 6, p. 24—25; также Hiuen-tsang, trad. Julien. T. II, p. 149; другая статуя стояла даже у входа въ прославленный храмъ Магаводги. Hiuen-tsang, II, 465. Легенда о происхожденіи подобныхъ изображеній (путемъ „восхищенія" праведника на небо, гдѣ онъ узрѣлъ будущаго Будду)—у Фа-гіена, l. c.; объ этихъ изображеніяхъ, а также и снимки съ нихъ у Grünwedel. Buddhistische Kunst. 2 Aufl. Berlin, 1900; его же Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Leipzig. 1900. Foucher. Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde. Paris. I. 1900. II. 1905. Pantheon des Tschangtscha—Hutuktu, herausg. von Pander. Berlin, 1890; тоже, въ гораздо лучшемъ исполненіи,—въ Сборникѣ изображеній 300 бурхановъ по альбому Азіатскаго Музея, изд. академикомъ С. Ф. Ольденбургомъ. СПБ. 1903.

[151]) Майтрейя зовется „Буддой любви". De la Mazelière. Moines et ascètes indiens, 194, 195; по Эйтелю (Handbook for the Student of Chinese Buddhism, 1870, 70), буддисты признаютъ, что М. уже и въ настоящее время руководитъ распространеніемъ и охраною „истинной вѣры"; нѣкоторое подтвержденіе такого воззрѣнія можно найти уже у Фа-гіена, ch. 7, p. 26. Сѣверныя школы чтутъ Майтрейю, пожалуй, не менѣе Готамы. Съ будущимъ буддійскимъ мессіею связано и само происхожденіе магайяны, такъ какъ, по преданію, имъ наученъ былъ тайнамъ тантръ Асанга, одинъ изъ творцовъ системы „Великой Переправы". Grünwedel. Budd. Kunst, 158, 167.

щихъ его ученіе можетъ, достигши полноты мудрости, стать въ безпредѣльности временъ такимъ же буддою, какъ и самъ Татагата (Благословенный) [152]). Спасаетъ не Будда, а указанный имъ путь, слѣдуя по коему, каждый можетъ спастись собственными силами [153]). Ясно, такимъ образомъ, что буддизмъ есть *ученіе о спасеніи безъ спасителя*, а въ этомъ—его столь существенное отличіе отъ христіанства, что для усвоившаго одну эту черту становится невозможнымъ говорить о сходствѣ между двумя ученіями.

И вотъ это-то основное различіе и окрашиваетъ своеобразнымъ оттѣнкомъ все буддійское каноническое писаніе. Въ послѣднемъ, какъ уже сказано, *ученіе не только отступаетъ на второй планъ учителя. оно могло бы и совсѣмъ обойтись безъ него.* послѣ того, какъ оно стало извѣстнымъ: *органически оно съ нимъ не связано;* само по себѣ *оно отвлеченно* (абстрактно) *и безлично.*

Послѣдняя характерная черта, которую должно отмѣтить въ буддійскомъ священномъ писаніи, это — *преобладаніе разсужденія*, рефлекціи *надъ чувствомъ*. Христосъ, воплотившій въ себѣ идеалъ совершеннѣйшей человѣческой личности и пришедшій, по выраженію Іоанна Златоуста, «спасти *всего меня, человѣка*», Христосъ и обращается *ко всему человѣку*, каковъ онъ есть, со всѣми даже его слабостями и пороками. со всею его грѣховностью, ибо не однихъ праведниковъ, а и грѣшниковъ пришелъ Онъ спасти. Сообразно съ этимъ, и путь ко спасенію Онъ открываетъ не черезъ разсужденіе, не всѣмъ посильное, а черезъ общедоступную область чувства. Богъ есть любовь, а чувство любви къ Богу (Отцу Небесному) и къ человѣку (брату по общему Отцу) и есть путь Христовъ къ истинѣ и жизни. Не мудрымъ, не ученымъ, а кроткимъ и смиреннымъ, по любвеобильнымъ открывается высшая истина: однако и для нихъ не въ одномъ овладѣніи истиною, а въ проникновеніи любовью, въ перерожденіи ею *всего* человѣка въ новое существо, въ «новую тварь» заключается спасеніе.

---

[152]) „Каждый буддистъ", замѣчаетъ Burnouf, 113, „твердо убѣжденъ въ томъ, что и онъ самъ можетъ нѣкогда стать буддою". Джиналанкара дѣйствительно заканчивается какъ разъ выраженіемъ этой надежды: „я буду Буддою въ будущія времена!" Jinâlankâra, ed. Gray. § 250, p. 112.

[153]) Cp. Eitel. Buddhism; its historical, theoretical and popular Aspects. London, 1873, 118.

Не изъ признанія *отвлеченной* истины рождается любовь: изъ любви къ Богу, Который есть сама Любовь, къ Сыну Человѣческому, въ любви Своей отдавшему жизнь за насъ, «да любимъ другъ друга и жизнь имемъ», рождаются святость и миръ во Святомъ Духѣ, дарующемъ и высшую, непреложную, неизмѣнную мудрость, въ отличіе отъ той неуловимой, неопредѣлимой философской, мірской мудрости, съ которой неразлученъ вопросъ: «что̀ есть истина?», и въ отличіе отъ того знанія, ради лишь любознательности, ради лишь познаванія, которое, если оно не раскрываетъ смысла спасенія и пути къ нему, пребываетъ мертвеннымъ и безотраднымъ.

Полная противоположность всему этому буддизмъ! Готамо всегда обращается не къ чувству человѣка, не къ сердцу, а къ разсудку, и первое условіе для успѣшнаго принятія его ученія—не душевное настроеніе, не порывъ сердца, а ясность ума, способность правильно и послѣдовательно, безъ ошибокъ и пропусковъ, хладнокровно разобраться между истиною и заблужденіемъ. По Христу, совершенство—*въ полнотѣ любви*; по Готамѣ, — *въ полнотѣ знанія*. Подтвердимъ этотъ существеннѣйшій выводъ его собственными или приписываемыми ему словами. «Въ морѣ рожденій и смерти знаніе—вотъ спасительная ладья! знаніе—вотъ свѣтильникъ, озаряющій мрачный, темный міръ! знаніе—вотъ благопріятное врачеваніе отъ всѣхъ недуговъ жизни! знаніе—вотъ сѣкира, способная снести прочь всѣ непроницаемыя заросли страданія! знаніе — вотъ мостъ, перекинутый черезъ стремительный потокъ невѣдѣнія и похоти! А посему, во всѣхъ случаяхъ, мыслію и надлежащимъ вниманіемъ въ слушаніи, человѣкъ долженъ прилежно заставлять родиться въ себѣ знанію» [154]).

Образцомъ духовной чистоты и невинности, какъ условіемъ вступленія въ царство Божіе, Спаситель ставитъ *дитя*; Будда—*философа*, посѣдѣвшаго въ думахъ о знаніи и въ самоуглубленныхъ поискахъ его. Сообразно съ этимъ, различны и пріемы поученія и обращенія. Проповѣдь Христа и апостоловъ—всегда краткая, и столь же быстры, часто внезапны и мгновенны, обращенія къ Нему и къ Его ученію. Будда, наоборотъ, убѣждаетъ сомнѣвающихся или неправильно мыслящихъ совершенно безстрастною, лишенною всякаго лиризма рѣчью, развивающеюся отъ положенія къ положенію медленною поступью, съ безчисленными, обычными для Индіи, но для западнаго ума совершенно невыносимыми, дословными повтореніями, приводящими къ законченнымъ по-своему, но зато и совсѣмъ омертвѣвшимъ метафизическимъ или этическимъ формуламъ, образцы которыхъ сохранили намъ его рѣчи въ Маджгиманикайѣ и, въ особенности, въ многословной Дига-Никайѣ.

[154]) Fo-sho-hing-tsan-king, A Life of Buddha by Asvaghosha Bodhisattva translated from Sanskrit into Chinese by Dharmaraksha A. D. 420, and from Chinese into English by S. Beal. S. B. E. Vol. XIX. Oxford, 1883, V, 26, v. 2076—2078, p. 303—304. Джиналанкара, § 172, называетъ Будду „свѣтомъ знанія", „питающимъ боговъ и людей пищею знанія". § 108.

Пристрастіе къ діалектическому способу убѣжденія въ религіозныхъ и нравственныхъ истинахъ у Будды тѣмъ болѣе удивительно, что лично онъ вовсе не придавалъ самоятельной цѣнности ни діалектикѣ, ни метафизикѣ, ни точному научному знанію. Наоборотъ, ко всему этому онъ совершенно равнодушенъ, и требуетъ такого же равнодушія и отъ своихъ послѣдователей. Онъ даже осуждаетъ, и очень рѣзко, браминовъ, «многодумныхъ мыслителей и изслѣдователей мудреныхъ вопросовъ» [155]) за ихъ нескончаемые философскіе споры: «они запутываютъ слова въ хитрые узлы» и уловляютъ не однихъ слушателей, но и самихъ себя въ сѣти, изъ которыхъ нѣтъ выхода [156]). И вотъ его приговоръ надъ такою ученою мудростью: «о, горе нашимъ бѣднымъ ученымъ! о, горе нашимъ бѣднымъ многознающимъ!.. тѣ, что этимъ путемъ ищутъ спасенія... попадутъ послѣ кончины на дурной путь; въ глубину, въ нижній міръ попадутъ они!» [157]). Всѣ эти мудреные, трудно разрѣшаемые или совсѣмъ неразрѣшаемые вопросы не имѣютъ для человѣка жизненнаго, нравственнаго значенія, не создаютъ въ немъ ни терпѣнія, ни воодушевленія, ни напряженія воли, ни руководства къ спасенію [158]). Ясно: — само по себѣ, отвлеченное знаніе, и даже всякое знаніе ради лишь знанія — не имѣетъ цѣны! И однако,—правильно замѣчаетъ Ольденбергъ [159]),—«Будда раздѣлялъ свойственную всѣмъ индусамъ склонность къ общимъ понятіямъ, стремленіе къ абстракціи, классификаціи, схематизаціи», ибо видѣлъ во всемъ этомъ, а также и въ діалектическихъ пріемахъ убѣжденія, вѣрнѣйшее средство воздѣйствія на людей для пробужденія въ нихъ единственной, съ его точки зрѣнія, цѣнной, практической,

[155]) Digha-nikayo. I Thl. 1 Rede. I B., 24 Neumann's Uebersetzung.
[156]) Тамъ-же, S. 36—37, 61. [157]) Тамъ-же. 1 Thl. 3 Rede. I, 132.
[158]) Тамъ-же. 1 Thl. 9 Rede. I. 237.
[159]) Oldenberg. Buddha. 5 Aufl., 1906, 208.

нравственной мудрости. Обращаясь сначала всегда къ уму, и лишь на высшихъ ступеняхъ уже достигнутаго духовнаго развитія «направляя духъ къ сердцевѣдѣнію» [160]), онъ не хотѣлъ вліять на чувство, а стремился къ логическому воздѣйствію на разсудокъ, направляя «къ ясному знанію» посредствомъ «яснаго сознанія» [161]). Оттого и цѣнилъ онъ въ слушателяхъ прежде всего не доброту и отзывчивость сердца, а послѣдовательно мыслящій и проницательный умъ. Той же разцѣнки и той же тактики въ своемъ миссіонерскомъ дѣлѣ, и конечно— по совѣту Готамы же, придерживались и ученики его [162]).

Характерному преобладанію рефлекціи надъ чувствомъ отнюдь не противорѣчитъ столь восхваляемая мало знакомыми съ буддизмомъ его жалостливость ко всему живущему. Мудрецъ, правда, «полонъ участія, любви и состраданія ко всѣмъ живымъ существамъ» [163]), но вовсе не въ смыслѣ «плача съ плачущими и радованія съ радующимися». Противъ такого состраданія чувствомъ онъ застрахованъ, онъ вооруженъ яснымъ сознаніемъ во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ: «ясно сознателенъ онъ при вхожденіи и исхожденіи, при взглядѣ и отворачиваніи, при ѣдѣ и питіи, пережевываніи, отвѣдываніи и очищеніи; ясно сознательно ходитъ онъ, стоитъ, сидитъ, спитъ, бодрствуетъ, говоритъ и молчитъ» [164]). Но именно эта-то ясность сознанія, приводящая его къ убѣжденію въ ничтожествѣ вещей, явленій, чувствъ и страстей, и ограждаетъ его отъ утраты душевнаго равновѣсія ради чего и кого бы то

[160]) Digha-nikâyo. I Thl. 2 Rede. I, 95. [161]) Тамъ-же, S, 85, 91.

[162]) Яркимъ и, повидимому, исторически вѣрнымъ примѣромъ примѣненія этого метода служитъ передаваемый Будагошею разсказъ объ обращеніи Магиндою цейлонскаго царя Девананпіяи - Тиссы путемъ форменнаго экзамена по логикѣ. „Какъ называется это дерево, великій царь?“ спросилъ тера (старѣйшина).—„Оно называется манговымъ деревомъ, владыко!“—„Есть ли, великій царь, кромѣ этого манговаго дерева еще другія манговыя деревья или же нѣтъ?“—„Есть много другихъ манговыхъ деревьевъ, владыко.“—„Есть-ли, кромѣ этого манговаго дерева и иныхъ манговыхъ деревьевъ, еще какія-либо деревья, великій царь?“—Да, есть, владыко; но то уже не манговыя деревья“.—„А есть ли, кромѣ другихъ манговыхъ деревьевъ и не-манговыхъ деревьевъ, еще какое нибудь дерево?“—„Да, есть, владыко! вотъ это самое манговое дерево!“—„Превосходно, великій царь: ты уменъ!“ И задавши другую, сходную задачу, столь же удачно рѣшенную, „тера убѣдился, что царь будетъ понимать ученіе и проповѣдалъ ему притчу о слоновой ногѣ.“ (Приведено у Oldenberg, 208 по Vinaya - Pitaka, III p. 324).

[163]) Digha-nikâyo. I Thl. 2 Rede. I, 83. [164]) Тамъ-же, 85.

ни было. Вотъ почему самое авторитетное повѣствованіе о кончинѣ Будды, Магапариниббана-сутта, влагаетъ въ уста умирающаго Учителя *не заповѣдь любви, а заповѣдь разсудительности*: «все, что ни дѣлаете, дѣлайте съ полнымъ сознаніемъ: входя и выходя,... протягивая руку, и сгибая ее и т. д., братія, будьте ясно сознательны! размышляйте, живите въ разсужденіи! вотъ вамъ мое наставленіе!» [165]).

Какая же цѣль и каковъ исходъ столь настойчиваго призыва не къ пламенному порыву чувства, а къ холодному, разсудочному анализу? Вотъ они: «ясно сознательно достигаетъ мудрецъ безскорбнаго и безрадостнаго состоянія, достигаетъ постоянной въ настроеніи, одинаково на все смотрящей, совершенной чистоты и освященія, даруемаго созерцаніемъ» [166]). Съ этой высоты безразличія всего окружающаго онъ и познаетъ тщету и суету бытія, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, и истину страданія всего живущаго, и, въ этомъ, высшемъ обобщеніи, проникается сожалѣніемъ ко всему живущему, какъ обреченному на неизбѣжное страданіе. Но эта «великая жалость» остается всецѣло хладнокровнымъ выводомъ «яснаго сознанія» и не переходитъ въ волнующую область чувствъ и страстей: сознаніе всего зла существованія, созерцаніе всего космическаго процесса страданія, умиранія и гибели всѣхъ и вся ни на одно мгновеніе не нарушаетъ собственнаго мира и духовнаго равновѣсія мудреца. Еще бы! вѣдь онъ и здѣсь остается «ясно—сознательнымъ»! «Ни любовь, ни вражда», говоритъ онъ, «мнѣ невѣдомы; ни радость, ни горе не потревожатъ моего духа» [167]). Замѣтьте! ни вражда, *ни любовь* здѣсь невѣдомы! Или, если этого недостаточно, прислушаемся къ другому изреченію, еще болѣе опредѣленному въ своей безотрадности: «тѣ, у кого есть сто существъ, дорогихъ имъ, у тѣхъ есть сто скорбей; у кого 90 дорогихъ имъ,—у тѣхъ 90 скорбей,... у кого одно дорогое ему существо, у того — одна скорбь. У тѣхъ, что не имѣютъ ни одного дорогого имъ существа, для тѣхъ нѣтъ скорбей; они одни, говорю я вамъ, безпечальны, они одни безъ страстей и безъ отчаянія. Вся скорбь, все стенаніе, вся боль въ мірѣ—отъ привязанности; гдѣ нѣтъ ея—нѣтъ и ихъ; а потому счастливы и безпечальны

[165]) Mahâparinibbâna-sutta. II, 15, p. 29 англ. перевода Buddhist Suttas S. B. E. Vol. XI. Oxford, 1900; стр. 106 русс. перевода Герасимова. Буддійскія сутты. Москва, 1900.

[166]) Digha-nikâyo. I Thl. 2 Rede. I, 91. [167]) Cariyâ - Pitaka. III. 15.

тѣ, которые не привязываются *ни къ чему* въ мірѣ. *Не любите же ничего* земного!» [168]). Сравните это увѣщаніе и тождественное съ нимъ предшествующее, взятое изъ прощальной бесѣды Будды, съ другою, прощальною же бесѣдою, съ тою, гдѣ сказано: «заповѣдь новую даю вамъ: *да любите другъ друга*»! Да! во-истину иная, во-истину новая заповѣдь, сравнительно съ заповѣдью безчувственности и безучастія того, кого, по глубокому непониманію, рѣшаются иногда сравнивать съ Христомъ!..

Оттого и выраженіемъ буддійской жалости ко всѣмъ тварямъ является не дѣятельная жизнь, на помощь имъ направленная, не облегченіе страданій, не борьба со зломъ, не одолѣніе его, а только апатичное, «ясно-сознательное» непротивленіе злу, не-дѣланіе. Подготовивши себя пассивною праведностью безстрастія къ воспріятію высшаго знанія, мудрецъ направляетъ духъ свой на пассивную же побѣду надъ суетою бытія; сердце его отрѣшается отъ обмана желаній, отъ нищеты существованія, отъ жажды бытія, этой послѣдней твердыни заблужденія, и передъ нимъ всходитъ заря конечнаго, совершеннаго познанія: «въ самомъ искупленномъ — искупленіе! изсякла, побѣждена жизнь, закончена святость, свершенъ подвигъ: міръ этотъ болѣе не существуетъ!» «Такова», восклицаетъ Готама въ одной изъ главныхъ своихъ рѣчей, такова «очевидная награда подвижничества! иной, высшей и желательной награды—нѣтъ!» [169]).

Вотъ неподдѣльный, первоначальный идеалъ буддійскаго совершенства, выраженный, какъ надо думать, подлинными словами самого основателя ученія. И можно сказать, что, несмотря на многія и широкія позднѣйшія отклоненія, все священное писаніе буддизма есть не что иное, какъ всесторонній комментарій къ этому идеалу величайшаго изъ пессимистовъ, противопоставившаго суетѣ суетъ всего живущаго безсознательный, безвольный и безчувственный покой *небытія вѣчнаго* [170]), въ отличіе отъ Христа-Спасителя, обѣщающаго и дарующаго вѣрующему въ Него и въ Пославшаго Его *жизнь вѣчную*.

[168]) The Udana, or the Solemn Utterances of the Buddha, transl. by Strong. London, 1902, VIII, 8, p. 127.

[169]) Dîgha-nikâyo. I. Thl. 2 Kede. I B., 82—100. „Награда подвижничества".

[170]) Истолкованіе нибваны въ иномъ, до нѣкоторой степени положительномъ смыслѣ и разборъ этого воззрѣнія данъ будетъ ниже, при изложеніи ученія Будды.

V.

Жизнь и легенда Готамо-Будды.

Одна изъ отличительныхъ особенностей буддизма—отсутствіе въ канонѣ его священныхъ книгъ полнаго и связнаго жизнеописанія Будды. Легендарныя сказанія о жизни Готамы многочисленны и разработаны мѣстами до мельчайшихъ подробностей, но они не вошли въ составъ канона; въ послѣднемъ встрѣчаются только эпизодическія, отрывочныя свѣдѣнія о жизни основителя буддизма: они сообщаются или въ качествѣ введенія къ той или другой священной книгѣ или внѣдрены въ тексты, какъ попутныя, поясняющія черты для опредѣленія времени, либо мѣста описываемаго событія, или повода и происхожденія какого-нибудь поученія, какой нибудь бесѣды учителя. Разсматривая выше эту черту, столь противоположную христіанскому Священному Писанію, я указалъ на то существенное значеніе, которое она имѣла для всего нравственнаго и религіознаго строя буддизма; здѣсь намъ остается отмѣтить ея значеніе историческое; но для этого ознакомимся предварительно съ находящимся въ распоряженіи историка матеріаломъ.

Какъ сказано, отрывочными, случайными, по большей части краткими, но все же наиболѣе цѣнными біографическими свѣдѣніями остаются тѣ, что разсѣяны по разнымъ книгамъ палійскаго канона. На первомъ мѣстѣ должно поставить здѣсь тѣ изъ нихъ, которыя встрѣчаются въ собраніяхъ рѣчей Готамы, въ такъ называемыхъ Среднемъ и Пространномъ сборникахъ, наиболѣе древнихъ и сохранившихъ, повидимому, не малое количество не только подлинныхъ фактовъ, но и подлинныхъ словъ Будды. Къ сожалѣнію, ущѣлѣвшія черты далеко не всегда—важныя, существенныя. Отрадное исключеніе—Магапариниббана-сутта «Книга великой кончины», вошедшая въ составъ Дикха-Никайи и содержащая описаніе послѣднихъ дней жизни Готамы, его прощальныхъ бесѣдъ съ учениками, его смерти и похоронъ [1]). По мнѣнію знатоковъ,

[1]) Палійскій текстъ—въ указанномъ выше изданіи Дикха-Никайи; англ. переводъ Рисъ-Дэвидса—въ его Buddhist Suttas въ XI т. S. B. E. Oxford, 1900; съ этого изданія—русс. переводъ Герасимова: Буддійскія сутты. Москва. 1900, 92 и слл. О значеніи этой сутты—введеніе Р. Дэвидса, op. cit., XXXI sqq.

палійскій текстъ этого «древнѣйшаго и надежнѣйшаго изъ всѣхъ біографическихъ матеріаловъ» редактированъ не позднѣе конца IV вѣка до Р. Х., но основанъ на древнѣйшихъ преданіяхъ, судя по тому, что многое изъ этого повѣствованія встрѣчается разсѣяннымъ по разнымъ частямъ южнаго канона [2]). Первоначальный санскритскій текстъ пока не найденъ [3]), но сходные съ палійской редакціей эпизоды включены въ нѣсколько китайскихъ книгъ, хотя ни одна изъ нихъ не можетъ быть отождествлена съ этою суттою, несмотря на одинаковыя съ нею заглавія [4]). Не говоря уже о важности описываемыхъ событій, источникъ этотъ особенно цѣненъ потому, что въ немъ сущность рѣчей Готамы передана, повидимому, въ общихъ чертахъ вѣрно, хотя изложеніе ихъ представляетъ, надо полагать, компилятивное содержаніе изреченій и поученій, относящихся не только къ послѣднимъ днямъ жизни Готамы, но и къ болѣе раннимъ.

Высокую цѣнность, какъ доктринальную, такъ и біографическую, надо затѣмъ признать за суттою, называемою «Основаніе царства праведности» [5]). Она входитъ въ составъ палійской Ангуттара-никайи, но варіанты ея сохранились: палійскій—въ Магаваггѣ [6]), санскритскіе—въ Лалитавистарѣ [7])

[2]) Таблицу такихъ совпаденій даетъ Р. Дэвидсъ. op. cit. XXXV—VI.

[3]) Тамъ-же, XXXVI и XXXIX.

[4]) Таково мнѣніе Р. Дэвидса. l. c. XXXVI—VIII. Бил. перечисливши (Catalogue of Buddhist Chinese Books in the India-Office Library, p. 12—13 и 77) не менѣе восьми китайскихъ книгъ съ заглавіями, сходными съ Магапариниббана-суттою, но съ инымъ содержаніемъ, полагаетъ, что есть однако еще одна книга, Фо-пан-ни-панъ-кингъ, которая, будто-бы,—переводъ съ Магапарин.-сутты, сдѣланный ок. 200 г. по Р. Х. Beal. Catalogue, 95; его-же Buddhism in China, 36—37, и A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese, 160.

[5]) Dhamma-cakkappavattana-sutta. Англ. переводъ въ Buddhist Suttas, 146 sqq; русскій—Будд. сутты, 87 слл. Трудно передаваемое заглавіе Рисъ-Дэвидсъ излагаетъ такъ: „Приведеніе въ движеніе царствеинаго колеса колесницы всемірнаго царства истины и праведности“, считая обычную формулу „Поворотъ колеса Закона“ (напр., у Alabaster Wheel of the Law), ведущую къ недоразумѣніямъ; см. объ этомъ Rh. Davids, Buddhism, 1907, 45, и W. Simpson, The Buddhist Praying-Wheel. London, 1896, 51 sqq.

[6]) Mahâ-vagga. I, 6.

[7]) Въ изданіи Лалиты-Вистары Раджендралалъмитры p. 540—sqq.; во французск. переводѣ (Фуко) тибетской версіи, 391 ss. гл. 26.

и въ Магавасту [8]), тибетскіе, до шести разныхъ,—въ Канджурѣ [9]), китайскіе [10]), сингалезскіе [11]) и бирманскіе [12])—въ разныхъ легендарныхъ жизнеописаніяхъ Будды. Несмотря на свою краткость, сутта эта представляетъ большую цѣнность, такъ какъ, по весьма древнему преданію, признаваемому буддистами всѣхъ странъ, она излагаетъ, будто бы въ несомнѣнно подлинныхъ словахъ, сущность ученія Готамы.

Далѣе, въ Магаваггѣ находимъ связный разсказъ о событіяхъ, слѣдовавшихъ за «просвѣщеніемъ» Будды вплоть до организаціи имъ своей общины [13]). Наконецъ, разрозненные, отрывочные эпизоды біографическаго свойства встрѣчаются въ Магаваггѣ же [14]), въ Чуллаваггѣ [15]), Маджигимма-никайѣ [16]), Ангуттара-никайѣ [17]), Сутта-Нипатѣ [18]) и Саміутта-никайѣ [19]). Этими отрывками исчерпываются древнѣйшіе источники біографіи Будды.

Слѣдующій затѣмъ, значительно позднѣйшій по своей ре-

[8]) Она издана Сенаромъ: Le Mahâvastu. Paris. T. I. 1882. T. II; 1890; T. III, 1897; изложеніе въ ней сутты о Бенаресской проповѣди отличается отъ другихъ редакцій: L. Féer. Fragments extraits du Kandjour. Paris, 1883, 110—111.

[9]) 1) Dulva, IV, 64—68; 2) Dulva, XI, 69—71; 3) Mdo. XXVI, 88—92; 4) Mdo, XXVI, 425—431. Dharmachakra Sûtra; 5) Mdo. XXX, 427—431. Dharmachakra pravartana Sûtra; 6) Mdo, II, глава 26 Лалиты—Вистары; такъ по Rockhill'ю The Life of the Buddha, London, 1907. 37. Изданa сутта L. Féer'омъ въ Textes tirés du Kandjour. № 10; франц. переводъ въ Journal Asiatique 1870 и въ Féer. Fragments extraits du Kandjour traduits du tibétain. Paris, 1883 (Annales du Musée Guimet. T. V), pp. 20 и 110 ss., гдѣ дано и сличеніе сѣверной версіи проповѣди съ южною.

[10]) Такъ, напримѣръ, въ Fo-pen-hing-king, китайскомъ переводѣ или передѣлкѣ Абгинишкрамана-сутры; англ. переводъ ея С. Биля: The Romantic Legend of Sakya-Buddha. London. 1875, ch. 33—34, pp. 244—254.

[11]) У Hardy: Manual of Buddhism, 186.

[12]) Bigandet-Gauvain. Vie ou legende de Gaudama, ch. 6, p. 114 ss. удостовѣряя событіе, не передаетъ текста проповѣди. Краткая камбоджская версія „проповѣди о 4-хъ истинахъ“ приведена у Leclère. Le buddhisme au Cambodge. Paris, 1899, 278—279.

[13]) Mahâvagga. I, 1—24.

[14]) Там-же: I, 54; VI, 31; VIII, 15.

[15]) Cullavagga. VI, 4. 9: X, 1—2; VII, 2—4.

[16]) Majjhima—Nikâya, сутты 12, 26, 36.

[17]) Anguttara—Nikâya, сутта III, 28.

[18]) Sutta-Nipâta. III, 1. III, 2. III, 11.

[19]) Samyutta-Nikâya. III, 4 и 5.

дакціи источникъ—Ниданаката [20]), книга, предпосланная палійскому тексту комментарія на джатаки (сказочныя повѣсти изъ прежнихъ воплощеній Будды). Она содержитъ въ себѣ жизнеописаніе Готамы, доведенное до его выступленія въ качествѣ проповѣдника своего ученія. Ниданаката составлена на Цейлонѣ, въ половинѣ V вѣка по Р. Х., неизвѣстнымъ авторомъ. Ее приписывали знаменитому Будагошѣ; но предположеніе это неосновательно: изъ цейлонской хроники Магавамзы видно только, что этотъ величайшій изъ буддійскихъ литераторовъ, прозванный «Голосомъ Будды» за свое краснорѣчіе [21]), перевелъ на палійскій языкъ весь сингалезскій комментарій къ Питакамъ (Аттакату), въ составъ коего входила и Ниданаката [22]); однако эта послѣдняя въ ея настоящемъ видѣ не есть переводъ сингалезскаго комментарія, а, повидимому, передѣлка его и другихъ древнихъ комментаріевъ, о которыхъ этотъ источникъ упоминаетъ [23]).

Въ Ниданакатѣ дословно повторяется почти вся біографія Готамы, извлеченная Тёрнеромъ изъ Мадуратга-вилазини, палійскаго, приписываемаго Будагошѣ, комментарія на Буддавамзу, книгу о воплощеніяхъ буддъ, включенную въ южный канонъ [24]). Изъ такого обилія источниковъ, аналогичныхъ съ Ниданакатою и болѣе или менѣе совпадавшихъ съ нею, должно заключить, что, несмотря на свою позднюю редакцію, книга эта содержитъ въ себѣ предапія о жизни Будды весьма древнія и пользовавшіяся, очевидно, и довѣріемъ, и широкимъ распространеніемъ. Все это, вмѣстѣ взятое, придаетъ Ниданакатѣ первенствующее значеніе въ ряду позднѣйшихъ матеріаловъ для біографіи Готамы.

Затѣмъ слѣдуютъ еще болѣе поздніе жизнеописательные отрывки. собранные Спенсомъ Гарди [25]) изъ разныхъ цейлонскихъ книгъ. Большинство этихъ сингалезскихъ сказаній составлено уже послѣ XII вѣка христіанской эры и носитъ характеръ произвольно легендарный, мало достовѣрный.

[20]) Текстъ въ указанномъ выше Фаусбёлевомъ изданіи джатакъ. Англ. переводъ приложенъ къ Рисъ-Дэвидову переводу первыхъ сорока джатакъ: Buddhist Birth Stories. Vol. I. London. 1880, pp. 1—133.

[21]) Mahavanso, edit. by G. Turnour. Vol. I. Ceylon, 1837, p. 251.

[22]) Тамъ же, 251—253

[23]) Ссылки на болѣе древній комментарій къ джатакамъ: Jâtaka ed. Fausböll. I, 62,488. II, 224; упоминаніе о сингалезскомъ комментаріи и о „другихъ комментаріяхъ“ есть въ самой Ниданакатѣ, p. 82 англ. перевода.

[24]) Turnour. Pali Buddhist Annals въ Journal of the Bengal Asiatic Society. 1839. VIII, 797 sqq.

[25]) Spence Hardy. Manual of Buddhism. London, 1860; 2 edit. 1880; его же Legends and Theories of Buddhism. London. 1866; 2 edit. 1881.

Важнѣе къ неизвѣстному времени относящаяся. неизвѣстно кѣмъ составленная палійская книга Маллалинкара-вутту, сохранившаяся въ очень позднемъ (1773 г.) переводѣ на бирманскій языкъ [26]). Эта біографія представляетъ большой интересъ не только потому, что даетъ нѣкоторые индокитайскіе варіанты легенды о Буддѣ, но и главнымъ образомъ потому, что въ основу этого повѣствованія вошло много раннихъ, древнихъ матеріаловъ, какъ это видно изъ многочисленныхъ, даже дословныхъ совпаденій съ Ниданакатою и изъ сходства, въ соотвѣтствующихъ эпизодахъ, съ Магапариниббана-суттою.

Таковы южные, сравнительно наиболѣе достовѣрные источники жизнеописанія Будды. Быть можетъ, они со временемъ пополнятся сказаніями, сохранившимися среди еще недостаточно обслѣдованнаго индокитайскаго буддизма; по крайней мѣрѣ Адемаръ Леклеръ упоминаетъ объ обиліи біографическихъ повѣстей о Готамѣ среди камбоджскихъ буддистовъ, повѣстей и эпизодовъ, отчасти совпадающихъ съ южными и сѣверными книгами, отчасти отличающихся отъ нихъ [27]); но изъ этихъ памятниковъ и преданій онъ издалъ переводъ только одной краткой біографіи Будды, ничего не сообщая опредѣленнаго о происхожденіи документа [28]), очень интереснаго по заключающемуся въ немъ, нигдѣ помимо на встрѣчающемуся, варіанту сказаній о первоплощеніяхъ Будды, а именно, что въ одномъ изъ таковыхъ онъ былъ женщиною! [29]).

Изъ сѣверныхъ біографическихъ источниковъ древнѣйшіе, санскритскіе, нѣкогда, кажется, довольно многочисленные, ча-

[26]) Издано епископомъ Бигандетомъ: Bigandet. The Life or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese. 3 edit. London, 1880; французск. переводъ—Gauvain. Vie ou légende de Gaudama, le Buddha des Birmans. Paris, 1878.

[27]) Adh. Leclère. Le buddhisme au Cambodge. Paris, 1899, 233.

[28]) Тамъ же, 221 ss., 277 ss. — отрывки; полный переводъ въ его же: Les livres sacrès du Cambodge. 1-re partie—въ Annales du Musée Guimet. T. XX. Paris, 1906, 13 ss. Тамъ же—интересная повѣсть о Девадаттѣ, 121 ss.

[29]) Buddisme au Cambodge, 223. Эта бодгисаттва женскаго пола была, будто бы, сестрою нѣкоего аскета, долженствовавшаго стать впослѣдствіи буддою Тибанкгарою. По общепризнаннымъ буддійскимъ воззрѣніямъ бодгисаттва, т. е. будущій будда, не можетъ въ своихъ воплощеніяхъ быть женщиною.

стію утрачены или не разысканы, частію еще не изданы. Однимъ изъ такихъ источниковъ должно считать Магавасту, книгу, восходящую по меньшей мѣрѣ ко II вѣку до Р. Х. [30]). Хотя она носитъ не просто біографическій характеръ, а доктринальный и притомъ партійно-тенденціозный, являясь выраженіемъ ученій секты локоттаравадиновъ или трансцендентализтовъ временъ Великаго Собора [31]), но тѣмъ не менѣе сообщаетъ многія черты изъ жизни Готамы, постоянно поясняя ихъ справками съ его прежними воплощеніями, что, разумѣется, придаетъ разсказу очень фантастическій колоритъ.

Болѣе извѣстна и доступна санскритская Лалита-Вистара [32])., получившая особую вліятельность въ сѣверобуддійскомъ мірѣ, благодаря китайскимъ переводамъ [33]) и тибетан-

[30]) Le Mahavastu; texte sanscrit publié avec commentaire par Em. Sénart. 3 vls. Paris, 1882, 1890, 1897. Китайская версія Магавасту („Великой Вещи")—Fo-shwo-tchung-hu-mo-hi-ti-king содержитъ очень пространное (въ 13 кіуэнахъ—пѣсняхъ) жизнеописаніе Будды, сходное съ опубликованными Гарди и Бигандетомъ. Beal. Introduction to the translation of Fo-sho-hing tsan-king. S. B. E. XIX p. XXX.

[31]) См. выше, стр. 65—66.

[32]) Санскритскій текстъ изданъ Раджендралала-митрою въ Bibliotheca Indica, Old Series. Другое изданіе—Lalita-Vistara. Leben und Lehre des Cakya-Buddha. Textausgabe mit Varianten —, Metren—und Wörterverzeichniss, von S. Lefmann 2 Theile. Halle, 1902. 1908. Нѣмецк. переводъ того же автора, Berlin. 1874, остановился на первомъ выпускѣ; англійскій. by Rajendralala-Mitra, Calcutta. Bibl. Indica, 1881—1886,—на третьемъ; французскій, Foucaux,—Le Lalita-Vistara ou Développement des jeux, contenant l'histoire du Buddha Cakya Muni depuis sa naissance jusqu'à sa prédication, traduit du sanscrit. Paris. 1-re partie 1884; 2-de partie 1892.

[33]) По Stan. Julien во введеніи Фуко къ франц. переводу тибетанской Лалита-Вистары, p. XVI—XVIII, было четыре китайскихъ перевода съ ея санскритскаго оригинала: 1) Fang-teng-pen-king или Fo-pen-hing-king, переведенная Ку-фа-ланомъ (Гобгараной) между 70 и 76 г.г. по Р. Х., а по Вилю, Introduction to Fo-sho-hing-tsan-king, p. XVI—XVII,—между 68 и 70 г.г.; переводъ этотъ не сохранился, но выписки изъ него уцѣлѣли въ другихъ китайскихъ книгахъ; разсказъ обнимаетъ жизнь Будды до его побѣды надъ Марою. 2) Pou-yao-king, въ 8 кайгахъ; переводъ сдѣланъ индуссомъ Фа-гу (Ta-mo-lo-tsa, Dharmaraksha) не позднѣе 308 г. по Р. Х. (Ср. Beal. Introd. cit. XXV); по Сенару Légende du Buddha; p. XVIII, книга эта—въ 30 главахъ и, въ отличіе отъ санскритскаго оригинала, доводитъ разсказъ до смерти Будды; сходясь съ подлинникомъ въ существенномъ, расходится въ частностяхъ, и потому за точный переводъ ее считать нельзя. 3) Fang-kouang ta-tchouang-yen-king, въ 12 книгахъ и 27 отдѣлахъ; переводъ индусскаго шраманы Дивакары (Ti-po-ho-lo, по кит. Ji-tschao), жившаго ок. 676 г. по Р. Х. (Beal, XXVIII); 4) Chin-thong-yeou-li, а по Вилю (p. XXX) Shin-t'ung-yaou-hi-king.

скому [34]), уже существовавшему, какъ полагаютъ, въ VI вѣкѣ по Р. Х. [35]). Время происхожденія санскритскаго оригинала нынѣ намъ извѣстнаго, не опредѣлено: Фуко (по мнѣнію Рисъ Дэвидса,—безъ убѣдительныхъ доводовъ) относитъ редактированіе его къ собору царя Канишки; первоначальное же повѣствованіе можно, будто бы, по соображеніямъ Бюля, отнести ко времени перваго собора, судя по очень раннему китайскому переводу (70—76 г. христ. эры) [36]); но въ такомъ случаѣ приходится предположить, что этотъ оригиналъ въ немалой степени отличался отъ дошедшей до насъ версіи, носящей характеръ слишкомъ фантастическій для столь ранней поры, отличавшейся бо́льшимъ реализмомъ и меньшимъ количествомъ чудеснаго элемента въ своихъ повѣствованіяхъ. Въ своемъ настоящемъ видѣ Лалита-Вистара представляетъ, очевидно, сочетаніе позднѣйшаго прозаическаго текста съ болѣе древними стихотворными частями. Біографія Готамы доведена здѣсь только до начала его проповѣди; зато разсказы о его происхожденіи, рожденіи и первой половинѣ жизни изложены очень пространно, въ тонѣ легендарномъ, изобилующемъ всевозможными чудесами и невѣроятностями, далеко превосходящими фантастичность болѣе трезвыхъ южныхъ повѣствованій.

Лалита Вистара—главное изъ жизнеописаній Будды, освоившееся въ Тибетѣ, но не единственное въ немъ; есть и другія. Таково опубликованное въ извлеченіи Александромъ Ксома [37]); другое, болѣе пространное, записанное въ 1734 г. буддійскимъ монахомъ Ратна-дгарма раджою, издано въ сокращенномъ переводѣ академикомъ Шифнеромъ [38]). Оба основаны, повидимому, на данныхъ Лалита-Вистары, съ заимствованіями (во второмъ памятникѣ) изъ санскритской Абгинишкрамана-сутры и съ добавленіями многочисленными вводными легендами не только индусскаго, но и мѣстнаго, болѣе сѣвернаго происхо-

[34]) Текстъ изданъ Foucaux: r Gya-cher-rol-pa, ou Développement des jeux. Paris, 1847—8; его же французскій переводъ: Histoire du Buddha Sakya—Muni. Paris, 1860.

[35]) Foucaux. Introduction à la traduction du L. V., p. XVI.

[36]) Тамъ же, XI—XVI; Beal. Introduction cit.; Rh. Davids. Buddhism, 1907, 11.

[37]) Въ XX томъ Asiatic Researches, pp. 285—296.

[38]) Eine tibetische Lebensbeschreibung Cakjamuni's, des Begründers des Buddhathums въ Mémoires de l'Académie des Sciences de St. Petersburg. T. VI. 3 livraison. St. Petersbourg, 1849, 231 ff.

жденія. Въ исторіи, изданной Шифнеромъ, жизнь Готамы доведена до его кончины, а послѣдній, тринадцатый отдѣлъ даетъ, сверхъ того, «Исторію распространенія Ученія превосходными людьми».

Затѣмъ Л. Феэръ издалъ переводъ нѣсколькихъ отрывковъ изъ тибетскаго Канджура, касающихся жизни Готамы, а именно: исторію Сарипутты и Моггалапа (учениковъ Будды); разсказъ о дѣяніяхъ Готамы послѣ принятія рѣшенія проповѣдывать ученіе до ухода изъ Бенареса; подробную повѣсть о посѣщеніи имъ родины; эпизодъ изъ исторіи разгрома сродичей Готамы и отрывокъ, излагающій его послѣднія наставленія ученику Анандѣ относительно способовъ сохраненія ученія [39]). Первый изъ перечисленныхъ эпизодовъ очень кратко изложенъ въ Магаваггѣ; вторая повѣсть сходна, но не тождественна съ разсказомъ въ той же книгѣ: есть нѣкоторыя совпаденія (въ началѣ) съ Лалита-Вистарой и еще болѣе съ Абгиниишкрамана-сутрою. Эпизодъ возвращенія на родину — особенно любимый въ тибетскомъ канонѣ: онъ встрѣчается въ немъ въ трехъ разныхъ редакціяхъ [40]), изъ которыхъ одна очень пространная, въ 256 листовъ,—характерный примѣръ постепеннаго разрастанія первоначальнаго реалистическаго краткаго разсказа до размѣровъ подробной романтической легенды. Въ этотъ разсказъ включенъ краткій обзоръ жизни Готамы отъ начала его аскетическихъ подвиговъ до возвращенія въ Капилавасту и рядъ свѣдѣній о другихъ лицахъ, имѣющихъ къ нему отношенія. Присутствіе въ тибетскомъ текстѣ стихотворныхъ изреченій, гаттъ, говоритъ за пользованіе источниками древними, а «наставленіе Анандѣ», по мнѣнію Феэра, носитъ характеръ документа историческаго.

Чрезвычайно цѣнный сводъ большей части тибетскихъ историческихъ и легендарныхъ текстовъ, относящихся къ жизни Будды изъ Дульвы (древнѣйшей и достовѣрнѣйшей части Канджура), въ видѣ изложенія, а отчасти и въ дословномъ переводѣ, сдѣланъ недавно Рокгилемъ [41]). Кромѣ «Исторіи міра

[39]) Léon Fèer. Fragments extraits du Kandjour traduits du tibétain.— Annales du Musée Guimet. T. V. Paris, 1883, 4 ss.

[40]) Fèer. Fragments du Kandjour; p. 33: въ 4-мъ и 6-мъ томахъ Дульвы и въ 13-мъ отдѣлѣ Кон-тсегса.

[41]) W. Rockhill. The Life of the Buddha and the Early History of his Order derived from Tibetan Works in the Bkah-hgyur and Bstan-hgyur London, 1907.

отъ времени его обновленія до воцаренія Судгоданы», отца Готамы, эти отрывки обнимаютъ собою всю жизнь основателя буддизма и являются лучшимъ пособіемъ для сравнительнаго изученія сѣверныхъ редакцій біографіи и южныхъ.

Особый, обильный разрядъ источниковъ составляютъ, наконецъ, китайскіе переводы, или компиляціи съ первоначальныхъ индусскихъ жизнеописаній Будды. Количество этихъ произведеній было, повидимому, значительно и нѣкоторыя изъ нихъ отличались солидною древностью. Самый ранній памятникъ этого рода, Фо-пен-гинг-кингъ, какъ уже было сказано, былъ переведенъ въ 68—70 г. по Р. Х. съ подлинника, извѣстнаго въ Индіи еще раньше. Слѣдующій затѣмъ Сіу-гинг-пенки-кингъ принесенъ былъ въ Китай въ 194 г. изъ Капилавасту шраманою (монахомъ) Дхармапалою—краткій разсказъ о первомъ періодѣ жизни Готамы до побѣды надъ Марою въ Ночь Просвѣтленія. 3) Сіау-пен ки-кингъ переведенъ шраманою Чи-іау въ 196 г. 4) Та-тсеу-суи-ійнг-пен-ки-кингъ—переводъ, сдѣланный какимъ-то мірянином-буддистомъ между 222 и 264 г. по Р. Х. Этотъ краткій разсказъ, доходящій до обращенія брамановъ Кашіапъ, замѣчателенъ тѣмъ, что въ немъ опущенъ такой существенно важный эпизодъ, какъ посѣщеніе Бенареса, гдѣ была произнесена знаменитая основная проповѣдь о Четырехъ Истинахъ. 5) Чупг-пен-ки-кингъ, переводъ шрамана Дгармапалы, сдѣланный въ сотрудничествѣ съ Конг-манг-тсіангомъ около 208 г., принесенный первымъ изъ Капилавасту и извлеченный будто бы изъ несомнѣнно, по мнѣнію Биля, древней книги Диргхагамы (Долгой Агамы). Повѣствованіе начинается съ «Поворота Колеса Закона», излагаетъ главнымъ образомъ исторію обращенія разныхъ лицъ, эпизоды о посѣщеніи родины, объ учрежденіи института монахинь, споръ съ нигрантами (джайнистами) и нѣсколько вводныхъ разсказовъ. 6) Упомянутый раньше второй переводъ Лалита-Вистары, Пгу-іау-кингъ, исполненный Дгармаракшею около 300 года и излагающій жизнь Будды до самой смерти его съ утомительною подробностью, свойственною позднѣйшему времени. 7) Кво-гу-іин-ко-кингъ, жизнеописаніе, переведенное Будгабгадрою въ 420 г., и 8) другой переводъ съ того же текста, сдѣланный уроженцемъ Средней Индіи Гунабгадрою въ 436 г., носящій заглавіе Кво-гу-гіэп-тсаи-ійин-ко-кингъ. Это повѣствованіе, по свидѣтельству Биля, отличается обстоятельнымъ

изложеніемъ, богатыми интересными эпизодами; оно обнимаетъ періодъ времени отъ воплощенія Готамы до основанія прочной монастырской общины въ Джетаванской рощѣ. 9) Біографическіе разсказы въ китайскихъ редакціяхъ Винайи-Питаки. Такъ въ Винайѣ секты или школы магишасаковъ, книгѣ, списокъ съ которой былъ принесенъ съ Цейлона Фа-гіэ-номъ въ 414 г. и переведенъ Буддадживою въ 423 г. при помощи Тао-синга, монаха изъ Хотена, большая часть излагаемыхъ событій близко сходится съ разсказами палійской Магавагги, но, въ отличіе отъ нихъ, подобно сингалезскимъ преданіямъ, содержитъ въ себѣ вводную исторію происхожденія рода шакіевъ. Показателемъ древности можетъ служить та оригинальная особенность этого источника, что въ немъ Будда призываетъ вновь обращаемыхъ искать спасенія не тройного (въ Буддѣ, Законѣ и въ Самгѣ (Церкви), а лишь двойного (въ Буддѣ и Законѣ), такъ какъ Община въ ту пору, когда сложилась передаваемая исторія, повидимому, еще не сорганизовалась. Повѣствованіе о жизни Готамы въ этой китайской Винайѣ обрывается послѣ эпизода объ обращеніи Капьянъ и Упатиссы и переходитъ въ изложеніе правилъ поведенія. Еще замѣчательнѣе то, что въ другой редакціи Винайи (школы магасангиковъ), а именно въ той, которую Фа-гіэнъ вывезъ изъ Патны и самъ перевелъ на китайскій языкъ, вообще нѣтъ никакого біографическаго разсказа,—фактъ знаменательный, еще разъ подтверждающій выше изложенное мнѣніе о несущественности историческаго повѣствованія о Буддѣ для буддійскаго пониманія его доктрины. 10) Фо-пен-гинг-кингъ, переведенъ въ стихахъ спутникомъ Фа-гіэна Пао-юномъ въ Индіи около 420 г. Съ какого подлинника сдѣланъ этотъ переводъ опредѣлить нѣтъ возможности, но, во всякомъ случаѣ, то не была Будда-чарита-кавіа Ашвагоши. 11) Упомянутый уже ранѣе переводъ Лалита-Вистары, Фанг-кванг-тан-чванг-ян-кингъ, сдѣланный уроженцемъ Средней Индіи Дивакарою въ 676 г. 12) Санг-кіа-ло-ча-шо-тсиг-фо-гинг-кингъ, жизнь Будды, переведенная индусомъ Кофеномъ около 445 г. съ оригинала, писаннаго индусомъ же Сапгаракшею, жившимъ во времена царя Канишки. 13) Фо-шво-чунг-гу-мо-го-ти-кингъ, произведеніе, вышедшее изъ школы или секты самматійевъ и сходное съ книгою Магавасту, которую оно напоминаетъ и по очень пространному пересказу біографіи Будды. 14) Шин-тунг-яу-

ги-кингъ [42]), и наковецъ еще два жизнеописанія, ставшихъ общедоступными, благодаря переводамъ того и другого на англійскій языкъ, а именно: 15) Фо-пен-гинг-тси-кингъ, переводъ буддійскаго монаха Джьянакуты или Джьянагупты (около 558 г.) будто бы съ санскритской Абгинишкрамана-сутры [43]). Оригиналъ этой послѣдней пока не отысканъ, но на ея древность и авторитетное значеніе указываетъ цѣлый рядъ фактовъ: извѣстно, напримѣръ, что уже въ 69 или 70 году по Р. Х. она была переведена на китайскій языкъ Чу-фа-ланомъ [44]), а отсюда должно заключать, что въ Индіи она обращалась уже и раньше; далѣе, присутствіе въ переводахъ съ нея стихотворныхъ гаттъ (станцъ) біографическаго содержанія, изложенныхъ, повидимому, въ подлинникѣ на разныхъ пракритскихъ діалектахъ, болѣе древнихъ, чѣмъ санскритъ, которымъ писаны прозаическія части памятника,—это обстоятельство также указываетъ на архаическій характеръ главныхъ преданій, положенныхъ въ основу Абгинишкрамана-сутры. Добавочнымъ подтвержденіемъ этого является скульптурное изображеніе нѣкоторыхъ эпизодовъ сутры на рельефахъ ступъ въ Санчи и Баргутѣ [45]), памятникахъ, о глубокой древности коихъ я говорилъ выше. Объ авторитетности же и популярности ея свидѣтельствуетъ обиліе переводовъ и заимствованій изъ нея. Подъ разными именами эта книга пользовалась уваженіемъ среди разныхъ школъ или сектъ буддизма: магасангики называли ее «Великія дѣла»; школа Сарвасти—«Большимъ великолѣпіемъ», кашьяпійцы—«Прошлою исторіей Будды», дгармагупты—«Перерожденіями Шакьямуни», а магишасаки—«Кореннымъ основаніемъ сосуда Винайи» [46]). Китайскихъ переводовъ, утраченныхъ и сохранившихся, извѣстно не менѣе пяти, начиная съ 67-го года по Р. Х. до половины VI вѣка [47]).

---

[42]) Предыдущій обзоръ сдѣланъ по Beal. Introduction to the translation of the Fo-sho-hing-tsan-king. S. B. E. XIX, pp. XVI—XXIX—L. Wieger. Bouddisme chinois. Extraits du Tripitaka, des commentaires, tracts etc. Paris, 1910, T. I. pp. 135, 143, указываетъ еще на двѣ китайскихъ біографіи Будды, не упоминаемыя Билемъ.

[43]) Beal. The Romantic Legend of Sâkya-Buddha from the Chinese—Sanscrit. London, 1875,—англійскій сокращенный переводъ.

[44]) Тамъ-же, Introduction, VI.

[45]) Beal. Romantic Legend. p. VIII.

[46]) Васильевъ. Буддизмъ I, 144.

[47]) Beal. Romantic Legend of Sâkya-Buddha, VI—VII.

Многочисленны слѣды пользованія Абгинишкрамана-сутрою въ тибетскомъ канонѣ [48]); а по мнѣнію Л. Феэра, сама она вся— только извлеченіе изъ того источника, который сохранился въ Канджурѣ, въ четвертомъ томѣ Дульвы [49]). Такимъ образомъ, несмотря на свой очень фантастическій, легендарный колоритъ, источникъ этотъ получаетъ существенное значеніе при изложеніи жизни Будды: многія черты, имъ сообщаемыя, мы можемъ считать если не исторически несомнѣнными, то по крайней мѣрѣ за такія, которыя съ древнѣйшихъ временъ почитались несомнѣнными и широко признанными буддійскимъ міромъ.

Наконецъ, наиболѣе, по мнѣнію Биля, достовѣрное [50]) изъ китайскихъ повѣствованій о жизни Будды есть 16) прославленная во всемъ буддійскомъ мірѣ Будда-чарита-кавіа [51]). Санскритскій оригиналъ этой поэмы единодушно и съ полнымъ основаніемъ приписывается, какъ буддистами, такъ и европейскими учеными оріенталистами, двѣнадцатому изъ такъ называемыхъ патріарховъ буддизма, «одному изъ четырехъ солнецъ, озарявшихъ міръ», по выраженію Гіуэн-тсанга, Ашвагошѣ [52]), современнику кашмирскаго царя Канишки. Быть можетъ, прототипомъ для поэмы Ашвагоши послужило то произведеніе, которое, съ инымъ содержаніемъ, но подъ тѣмъ же именемъ Буддачариты, а по-китайски Фо-шен-гинга, существовало въ Индіи уже около 70 года христіанской эры [53]). Есть основанія предполагать, что такого рода пѣсни о жизни Будды

[48]) Примѣры совпаденій у Rockhill, 20, 30, 32, 33.

[49]) Féer. Extraits du Kandjour, 13, 23.

[50]) Beal. Introduction to Fo-sho-hing-tsan-king, p. XXX.

[51]) Изданіе санскритскаго текста—The Buddhacarita of Asvagosha edited by Cowell въ Anecdota Oxoniensia. Oxford, 1893. Поправки къ тексту Lüders. Zu Açvaghosa's Buddhacarita и Leuman. Zu Açvaghosa's Buddhacarita въ Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol. hist. Klasse. 1896. Heft 1, pp. 1 ff., 83 ff. Göttingen, 1896.— Англійскій переводъ Буддачариты Cowell'я въ S. B. E. Vol. XLIX. Oxford, 1894. Buddhist Mahhâyana Texts. Part. I. Четыре послѣднихъ отдѣла — новѣйшее добавленіе какого-то непальскаго поэта.

[52]) Hiuen-tsang trad. Stan. Julien. II, 214. J-tsing. A. Record of the Buddhist Religion etc. Oxford, 1896, ch. 32, p. 153, 165—166, 181 о сочиненіяхъ Ашвагоши и Takakusu, General Introduction къ этому изданію, pp. LVII, LIX о хронологіи ихъ. Ср. о немъ Васильевъ I, 75, 77, 211 и Исторію Даранаты.

[53]) Beal. Introduction to the Fo-sho-hing-tsan-king, p. XXXI.

слагались постепенно, въ видѣ добавленій къ Магапариниббана-суттѣ, этой древнѣйшей изъ біографическихъ повѣстей о Готамѣ: къ разсказу о послѣднихъ дняхъ Учителя ученики мало по малу присоединяли другія воспоминанія о предшествующихъ періодахъ его жизни. Эти, сохранявшіяся по разнымъ мѣстамъ его дѣятельности воспоминанія передавались иногда отрывочно и безсвязно, а иногда механически соединялись одно съ другимъ, пока не нашелся, наконецъ, человѣкъ, одаренный поэтическимъ талантомъ, который творчески объединилъ циклъ этихъ сказаній въ стройное цѣлое. Такимъ и былъ Ашвагоша: кочующій по Индіи пѣвецъ-музыкантъ и проповѣдникъ, спутникъ царя Канишки въ его сѣверныхъ походахъ, чудесно обратившійся къ буддизму и отдавшій ему свою душу и способности, онъ, болѣе кого-либо, могъ, въ своихъ долгихъ странствіяхъ, слышать разсказовъ, легендъ и пѣсенъ о Буддѣ; то, что онъ читалъ и слышалъ о великомъ Учителѣ, онъ сочеталъ съ личнымъ, внутреннимъ переживаніемъ его ученія, и все это художественно претворилъ въ своей монументальной поэмѣ. Онъ сумѣлъ создать въ ней образъ Готамы, не только согласный съ мѣстными традиціонными взглядами на него, но и живой, цѣльный, пластически-выпуклый и стройный, богатый лирическимъ настроеніемъ, и при томъ на яркомъ фонѣ картинъ южной природы и колоритной бытовой обстановки индусской жизни, — достоинства, въ немалой степени извиняющія нерѣдкія уклоненія въ отвлеченныя философскія разсужденія или (что несравненно хуже) въ напыщенный пафосъ, въ риторическіе пріемы рѣчи и въ неизбѣжную для индуса утрировку фантастическихъ описаній, все же, впрочемъ, болѣе умѣренныхъ, чѣмъ въ другихъ, сходныхъ произведеніяхъ. Какъ бы то ни было, Буддачарита не только оказала замѣтное вліяніе на поэзію классическаго періода санскритской литературы [54]), но и нашла доступъ въ душѣ народной: эти «Стихи о жизни Будды», говоритъ китайскій обозрѣватель буддійскаго міра въ VII вѣкѣ, И-тсингъ, «люди читаютъ и распѣваютъ на широкомъ раздольѣ всѣхъ пяти частей Индіи и странъ Южнаго Моря; многосодержа-

[54]) Cowell. Introduction to the translation of the Buddhacarita. S. B. E. XLIX, p. XI—XII, указываетъ на подражанія ей въ Рагхувамзѣ, въ Кумарасамбгавѣ и въ Рамайянѣ и на то, что нѣкоторыя черты, взятыя изъ нея, стали общими мѣстами въ санскритской поэзіи.

тельный смыслъ и разнообразныя мысли влиты здѣсь въ немногія слова, веселящія сердце читателя, такъ, что онъ никогда не утомляется перечитываніемъ поэмы; слѣдовало бы считать за заслугу чтеніе этой книги, ибо она содержитъ въ сжатой формѣ столь благородное ученіе» [55]). Слава ея перешла далеко за предѣлы Индіи: сохранился тибетскій переводъ, болѣе точный, чѣмъ китайскій, но, къ сожалѣнію, менѣе доступный [56]); что же касается китайскаго, то онъ былъ выполненъ между 414 и 421 годами Сангаварманомъ (Дгармаракшею), набожнымъ, переселившимся въ Китай индусомъ, вычитывавшимъ ежедневно до 10000 молитвенныхъ словъ и 42 года жизни посвятившимъ переводамъ классическихъ произведеній буддійской литературы [57]). Въ его редакціи поэма, раздѣленная на 28 отдѣловъ, излагаетъ въ 2310 станцахъ жизнь Будды, отъ его рожденія до похоронъ и раздѣла его мощей и заканчивается краткимъ разсказомъ о первомъ соборѣ и замѣчаніями о царѣ Ашокѣ. Въ превосходномъ англійскомъ переводѣ Сам. Биля она стала общедоступною, вошедши въ составъ собранія «Священныхъ книгъ Востока» [58]).

Таковы матеріалы, которыми до настоящаго времени располагаетъ ученая критика для жизнеописанія Готамо Будды. Обзоръ ихъ приводитъ къ признанію двухъ знаменательныхъ фактовъ: во 1) отсутствія не только современной Готамѣ біографіи его, но и вообще ранняго исторически-достовѣрнаго жизнеописанія его; во 2) наличности многочисленныхъ позднѣйшихъ сказаній о немъ, изъ коихъ многія широко распространены и общепризнаны буддистами или же приняты большинствомъ изъ нихъ въ качествѣ достовѣрныхъ. Ни одинъ изъ перечисленныхъ біографическихъ источниковъ не принадлежитъ ко времени Готамы, ни къ ближайшей затѣмъ порѣ. Даже древнѣйшіе изъ этихъ источниковъ отдѣлены отъ описываемыхъ личностей и событій пространствомъ болѣе, чѣмъ двухъ столѣтій. И притомъ всѣ эти, сравнительно раннія свидѣтельства отрывочны и кратки; первыя же цѣльныя жизне-

[55]) J-tsing, ch. 32, p. 165—166.

[56]) Cowell. Introduction to the Buddhacarita, p. X.

[57]) Beal. Introduction to the Fo-sho-hing-tsan-king, p. XXXIV sq.

[58]) Sacred Books of the East. XIX. Oxford, 1883. Съ этого перевода сдѣланъ нѣмецкій переводъ Т. Шультце въ Reclam—Bibliothek. №№ 3418—3420.

описанія или хотя бы связныя части ихъ дошли до насъ въ произведеніяхъ, отстоящихъ отъ Готамы лѣтъ на 400 (Магавасту), на 500 (Лалита-Вистара), а лучшій изъ этого рода источниковъ (Ниданаката) даже на 900 лѣтъ. Этихъ цифръ достаточно для того, чтобы имѣть право сказать, что историческаго жизнеописанія основателя буддизма не существуетъ и, по всей вѣроятности, никогда и не существовало. Понятно, слѣдовательно, съ какою осторожностью должно относиться къ сказаніямъ о жизни Будды.

И однако было бы ошибкою не усматривать въ нихъ *никакихъ* историческихъ основъ, считать ихъ *всецѣло* за фикцію. Съ одной стороны обиліе этихъ сказаній и наличность ихъ въ различныхъ странахъ буддійскаго міра, а съ другой—совпаденія въ главныхъ чертахъ ихъ содержанія, несмотря на все разнообразіе добавочныхъ подробностей, создаетъ уже вѣроятность реальной основы, лежащей въ корнѣ этихъ сказаній, вѣроятность историческаго зерна, сокрытаго подъ яркими цвѣтами облекающей его фантазіи. Преданіе, силу и точность котораго новѣйшая историческая критика вообще научается съ каждымъ днемъ цѣнить все болѣе и болѣе по мѣрѣ блестящихъ археологическихъ открытій послѣдняго времени, преданіе въ Индіи было обставлено особо благопріятными условіями какъ для своего сохраненія, такъ и для точности передачи, благодаря уже упомянутымъ, превосходно выработаннымъ способамъ тренировки памяти. Въ самихъ буддійскихъ книгахъ мы встрѣчаемся съ указаніями, какъ часто и тщательно надо заучивать тѣ или иные важные тексты; самые зачатки культа въ буддизмѣ вызваны этого потребностью, неразрывно связаны съ нею: наконецъ, вѣра въ Будду или, выражаясь по-буддійски, «обращеніе къ убѣжищу Будды», была первымъ условіемъ тройной формула спасенія. Естественно было, слѣдовательно, что въ средѣ, проникнутой благоговѣйною благодарностью къ учителю, преданія о жизни его должны были запечатлѣваться съ любовью и прочно; подвергаясь всѣмъ превратностямъ, неизбѣжнымъ для свидѣтельствъ этого рода въ ихъ подробностяхъ, и пополняясь добавленіями и вымыслами, умышленными и невольными, исходившими изъ догадокъ, предположеній и неточной передачи, эти преданія въ своей основѣ хранили болѣе или менѣе твердо основныя черты реальныхъ лицъ и событій. Съ другой стороны, однако, упомянутое мною раньше общее равнодушіе индусской мысли къ исторической точности

было причиною того, что удерживались въ памяти не хронологическія, географическія и индивидуально-біографическія подробности, придающія историческую точность разсказу, а его психологическая или дидактическая сущность, опредѣливши которую, повѣствователи и пересказчики, съ спокойною совѣстью, облекали ее въ произвольныя детальныя формы, сообразно съ мѣстными и временными представленіями и потребностями. Этимъ путемъ возникали характерныя для индусскихъ повѣствованій преувеличенія значенія личностей и событій во вкусѣ восточной утрировки и превращеніе мелкихъ жанровыхъ деталей въ широкія типическія черты по общему отвлеченному шаблону, причемъ предполагаемая грандіозность развивалась въ ущербъ реалистической оригинальности, индивидуальной самобытности. Процессъ постепеннаго историческаго обезличенія былъ здѣсь въ полномъ ходу и совершался, притомъ, съ индусской точки зрѣнія, вполнѣ естественно и непредосудительно, точно такъ же, какъ и уснащеніе разсказа украшеніями фантазіи, ничуть не мѣняющей его достоинства съ этой, не исторической, а дидактической точки зрѣнія.

Но если такимъ образомъ мы имѣемъ достаточные поводы предполагать, что въ основѣ сказаній о жизни Будды лежатъ дѣйствительные факты, мы, въ силу сейчасъ сказаннаго, поставлены въ великое, часто непреодолимое затрудненіе точно опредѣлить это реальное историческое зерно въ пышно разросшейся народной легендѣ или въ фикціяхъ составителей повѣстей и поэмъ. Работа отдѣленія одного отъ другого въ высшей степени кропотливая и сложная, за невозможностью установить общій критерій для анализа разнообразныхъ источниковъ и необходимостью подвергать критическому разбору не только каждый памятникъ въ его цѣломъ составѣ, но и каждую біографическую черту въ любомъ изъ нихъ. Приходится, отъ начала до конца, идти шагъ за шагомъ, провѣряя каждую личность, каждое событіе относительно ихъ возможности или достовѣрности, сначала—по существу, сообразно съ общими культурно-историческими данными для изучаемаго времени, а затѣмъ—детально, сравнительнымъ путемъ, сличеніемъ относящихся къ данному моменту версій разсказа изъ разномѣстныхъ и разновременныхъ источниковъ. Успѣшность такого сравнительнаго анализа зависитъ отъ цѣлаго ряда случайностей, напримѣръ: отъ наличности въ

памятникахъ индусской археологіи достаточныхъ данныхъ для разрѣшенія той или другой черты изъ жизнеописаній Готамы; отъ возможности установить или провѣрить хронологическую или топографическую дату; отъ возможности сличить одинъ разсказъ съ другимъ, и такъ далѣе. Неравномѣрность распредѣленія пособій для такого рода провѣрокъ и опредѣленій очень велика, а сообразно съ этимъ, колеблется и достовѣрность частей разсказа: однѣ черты, одни эпизоды его легко поддаются уясненію, почти до несомнѣнности: другіе—съ трудомъ; третьи, наконецъ, остаются, до поры до времени, а, можетъ быть, и навсегда останутся неразрѣшимыми. Досаднѣе всего то, что, вслѣдствіе несовпаденія индусской разцѣнки важности тѣхъ или иныхъ біографическихъ чертъ съ нашею, сплошь и рядомъ, источники оказываются до излишества богаты подробностями относительно деталей или эпизодовъ въ историческомъ смыслѣ неважныхъ, тогда какъ относительно существеннаго замѣчается обидная скудость свѣдѣній или же полное ихъ отсутствіе. Два—три примѣра пояснятъ эту неравномѣрность наглядно. Эпизодъ объ обращеніи Капьянъ сохранился во многихъ источникахъ и изложенъ съ большими подробностями; мы имѣемъ пространныя повѣствованія о прощаньи Готамы (въ моментъ вступленія его на путь подвижничества) съ его возничимъ, даже съ его любимымъ конемъ; а между тѣмъ о цѣломъ періодѣ въ жизни Готамы въ продолженіи 23 лѣтъ (между 56-мъ и 79 мъ годомъ) источники хранятъ упорное молчаніе, нарушаемое лишь рѣдкими, чисто случайными и притомъ неважными намеками на нахожденіе его въ извѣстной мѣстности или на произнесеніе имъ какого-либо поученія. Точно такъ же мы завалены обиліемъ именъ лицъ, обращавшихся къ Готамѣ за наставленіемъ или споривщихъ съ нимъ на философскія темы, и въ то же время не можемъ утвердительно сказать, была ли у него одна только жена или двѣ, а можетъ быть, даже и три! Наконецъ, въ хронологическомъ отношеніи неосвѣдомленность столь велика, что не только годъ рожденія Готамы не установленъ въ точности, но и колебанія даже въ приблизительномъ опредѣленіи его огромны: они доходили у разныхъ знатоковъ до 165 лѣтъ, отъ 624-го до 459-го года до Р. Х.

Въ заключеніе, надо упомянуть еще о неустойчивости съ такимъ великимъ трудомъ добываемыхъ біографическихъ выводовъ. Область индійской археологіи и эпиграфики еще

слишкомъ недостаточно разслѣдована; она продолжаетъ обогащаться открытіемъ новыхъ памятниковъ, историческихъ и художественныхъ, новыхъ надписей; въ особенности буддійская иконографія вскрываетъ много загадокъ, проливаетъ свѣтъ на разные моменты изъ жизни Готамы; новѣйшія обильныя, нежданныя находки невѣдомаго доселѣ матеріала въ Средней Азіи готовятъ, быть можетъ, разоблаченіе многихъ нерѣшенныхъ вопросовъ, даютъ надежду получить историческіе источники совсѣмъ неизвѣстные или считавшіеся навсегда утраченными. При такихъ обстоятельствахъ даже самое осторожное построеніе жизнеописанія Будды можетъ носить, относительно достовѣрности и устойчивости, характеръ только условный и временный, впредь до дальнѣйшихъ поправокъ. По счастью, можно сказать, что новыя свѣдѣнія, добавочныя къ уже извѣстному, по большой части подтверждаютъ достовѣрность наиболѣе распространенныхъ преданій или, по меньшей мѣрѣ, устанавливаютъ древность существованія этихъ послѣднихъ. Указанія, почерпаемыя въ этомъ отношеніи изъ области буддійской иконографіи, оказываются особенно цѣнными. Благодаря имъ, получается возможность признать реальную основу въ нѣкоторыхъ чертахъ изъ повѣствованій о жизни Будды, въ которыхъ раньше, въ силу ихъ фантастической окраски, критика видѣла только вспышки благоговѣйнаго или художественнаго воображенія.

Замѣчаніе это переноситъ насъ къ вопросу объ отношеніи къ элементу чуднаго и невѣроятнаго въ біографическихъ матеріалахъ. Обиліе этого элемента для европейской точки зрѣнія—подавляющее и, на первый взглядъ, удручающее. Критика поверхностная, исходящая изъ своихъ, а-пріорно или тенденціозно построяемыхъ правилъ сужденія о памятникахъ далекаго прошлаго, не считаясь съ самобытными психологическими, расовыми и культурно-историческими особенностями его, могла бы оттолкнуть пренебрежительно эти повѣствованія цѣликомъ, признать ихъ никуда негодными въ историческомъ отношеніи именно вслѣдствіе явнаго преобладанія въ нихъ фантастическаго и суевѣрнаго элемента. Критика болѣе глубокая и вдумчивая, исходящая изъ сродственнаго, конгеніальнаго постиженія прошлаго, судитъ несравненно снисходительнѣе и настроена болѣе оптимистично. Она допускаетъ наличность реальныхъ зачатковъ этихъ пышныхъ, фантастическихъ легендъ; она видитъ въ послѣднихъ не подлоги пред-

намѣренные, не выдумки произвольныя, а наивное преображеніе дѣйствительности въ представленіе, идеализированное воображеніемъ и экстазомъ въ духѣ южной и восточной психологіи, сообразно съ повѣрьями прошлаго, съ духовными запросами и упованіями, волновавшими души въ ту пору; сообразно, наконецъ, съ мѣстными и временными, бытовыми условіями жизни, чувства и мысли людей, слагавшихъ эти повѣствованія и внимавшихъ имъ. Отношеніе этихъ далекихъ вѣковъ, этихъ угасшихъ умовъ и сердецъ къ чудесному, столь отличное отъ западнаго, намъ современнаго, можетъ быть учтено до нѣкоторыхъ приблизительныхъ предѣловъ и принято во вниманіе при критической разцѣнкѣ разсказовъ, и подъ фантастическимъ облакомъ, созданнымъ этими непрестанными порывами въ область сверхъестественнаго, опытный глазъ знатока уже сумѣлъ обнаружить тѣ или иныя черты реальнаго явленія, которыя, по обычнымъ пріемамъ южной или восточной психологіи, преображаются въ опредѣленную легендарную или сказочную форму. Возможность сравнительно научной провѣрки въ подобныхъ случаяхъ открывается съ двухъ сторонъ: во 1), при помощи доступныхъ сейчасъ изслѣдователю данныхъ исторіи культуры Индіи, во многихъ случаяхъ уже достаточныхъ для опредѣленія допустимости или вѣроятности того или иного факта, той или иной черты, передаваемой сказаніями; а во 2), при помощи сравнительнаго языковѣдѣнія и вѣровѣдѣнія, дающихъ иногда возможность отграничить отъ субъективно фантастическаго или чисто-поэтическаго то, что приходится на долю миѳологическаго или дидактическаго, нравственно-назидательнаго творчества цѣлыхъ періодовъ, цѣлыхъ племенъ, и, наконецъ, то, что, въ области фантастическаго, объясняется своеобразными пріемами рѣчи и тою трансформаціею представленій и понятій, которую эти пріемы испытываютъ въ процессѣ своего развитія.

Въ итогѣ, мы видимъ, что попытки историческаго возстановленія біографіи Будды далеко не безнадежны; но вмѣстѣ съ тѣмъ убѣждаемся, до какой степени онѣ трудны и какъ далеки онѣ, при настоящемъ составѣ нашихъ свѣдѣній, отъ окончательныхъ выводовъ. Прежде чѣмъ приступать къ изложенію ихъ по указаніямъ основательнѣйшихъ знатоковъ этой темы [59]), необходимо еще сказать нѣсколько словъ о сравни-

[59]) Лучшіе, критически провѣренные очерки жизни Будды даны Ольденбергомъ и Рисъ-Дэвидсомъ въ ихъ извѣстныхъ книгахъ; ср. еще

тельной цѣнности легендарныхъ добавленій къ исторической первооснові повѣствованій о жизни Будды, или, выражаясь опредѣленнѣе: уяснить себѣ нравственныя побужденія къ нимъ и цѣнность этихъ мотивовъ и ихъ послѣдствій.

Сравнивая біографическіе памятники съ учительными книгами буддійскаго канона, нельзя не замѣтить одного интереснаго контраста: тогда какъ въ послѣднихъ ясно видча руководящая рефлекція философски-воспитаннаго ума, въ первыхъ данъ широкій просторъ чувству и воображенію. И въ этой противоположности выразилось великое самоосужденіе буддизма. Та односторонняя разсудочность, то пренебреженіе чувствомъ, которыя я отмѣтилъ выше, какъ характерныя черты буддійскаго ученія, оказались большинству его послѣдователей не по силамъ. Въ отличіе отъ тѣхъ «избранныхъ умовъ», къ которымъ обращался Будда, тѣхъ, что отворачивались, въ своемъ философскомъ равнодушіи, отъ юдоли скорбей и, вмѣсто устраненія зла изъ жизни, устранялись отъ самой жизни, признавая ее за зло, народная душа не могла удовольствоваться одними сухими разсужденіями великаго пессимиста. Оставленная по необходимости въ непрерывномъ, непосредственномъ соприкосновеніи съ неотложными, неизбѣжными для большинства обязанностями жизни, съ ея скорбями и радостями, народная душа, чтобы сродниться съ мертвящей доктриной Будды, должна была вдохнуть въ нее теплоту чувства, озарить ее лучемъ идеализирующаго воображенія. Съ этой цѣлью народному сознанію необходимо было переродить и самый образъ Учителя, поэтически возвеличить и самую жизнь его. Это оно и сдѣлало, безъ преднамѣреннаго плана, безъ расчета, естественнымъ, наивнымъ, искреннимъ и любвеобильнымъ порывомъ, въ духѣ, согласномъ съ общекультурнымъ уровнемъ тогдашняго развитія, въ связи съ предшествующими и современными вѣрованіями и понятіями родной окружающей среды.

Самъ Будда не выдавалъ себя ни за божественное существо, ни за чуднаго посланника свыше; онъ не хотѣлъ,

Pischel. Leben und Lehre des Buddha. 2 Aufl. Leipzig, 1910, 15 ff. Для желающихъ ориентироваться въ непосредственныхъ источникахъ—лучшее сопоставленіе текстовъ, имѣющихъ біографическое значеніе, сдѣлано J. Dutois. Das Leben des Buddha. Eine Zusammenstellung alter Berichte aus den kanonischen Schriften der südlichen Buddhisten. Aus dem Pali übersetzt und erläutert. Leipzig, 1906.

чтобы ему самому и ученію его приписывали сверхъестественныя свойства. Какъ про самого себя онъ говорилъ: «никто, братія, не повѣдалъ мнѣ благородной истины о скорбяхъ, но самъ я постигъ ее» [60]), такъ и другимъ онъ подаетъ надежду на спасеніе не вѣрою въ боговъ, не вѣрою въ себя, какъ спасителя, а самостоятельнымъ овладѣніемъ тою же истиною, которую онъ позналъ и возвѣстилъ [61]): «не ищите», говоритъ онъ въ этомъ смыслѣ ученикамъ, «не ищите опоры ни въ чемъ, кромѣ, какъ *въ самихъ себѣ*;.. *сами* свѣтите себѣ, не опираясь ни на что, кромѣ, какъ *на самихъ себя*.., не прибѣгая ни къ какому внѣшнему убѣжищу,.. достигайте высочайшей вершины» [62]). Но эти заманчивые и надмевающіе совѣты осуществимы лишь путемъ полнаго отреченія отъ міра и людей, отъ жизни въ немъ и съ ними,—требованіе, съ этой точки зрѣнія, логичное, но неисполнимое не только для всѣхъ, но и для большинства даже на родинѣ аскетизма и отшельничества, въ Индіи. Что же оставалось дѣлать этимъ тысячамъ страждущихъ, гибнущихъ подъ неумолимою колесницею Джагерната, но лишенныхъ силы, чтобы «повернуть Колесницу Закона» по точному указанію «Вполнѣ Просвѣщеннаго»? что оставалось дѣлать «малымъ симъ», какъ не искать, вопреки самоувѣренному Учителю, спасенія внѣ себя, обращать истомленные въ жизненной борьбѣ и въ страданіи взоры все таки къ нему, но уже не какъ къ простому учителю-моралисту, а какъ къ существу высшему, сверхъестественному, способному помочь въ дѣлѣ спасенія имъ, немощнымъ и непослѣдовательнымъ?.. Въ такое существо и возводитъ его народное сознаніе въ прошломъ и въ настоящемъ, не въ одномъ сѣверо-буддійскомъ мірѣ, въ странахъ позднѣйшаго, измѣненнаго, «расширеннаго пути» спасенія Магаяны, но и на родинѣ Готамы, на Югѣ, въ самой Индіи, на самомъ правовѣрномъ Цейлонѣ [63]). Душѣ скорбящей и болѣзнующей, помощи и спасенія требующей, мало одного ученія о спасеніи, да еще ученія столь пессимистичнаго, какъ первоначальное буддійское; мало и одного разсудочнаго указанія пути спасенія:

[60]) Основаніе царства праведности, 9, стр. 89 русс. пер.

[61]) Книга великой кончины, II. 8, стр. 105 русс. перев.

[62]) Тамъ-же, 33—35, стр. 110.

[63]) Эта черта прекрасно подмѣчена Шевриллономъ въ его колоритной книгѣ Chevrillon. Sanctuaires et paysages d'Asie. Paris. 1905.

ей нуженъ спасающій, нуженъ самъ спаситель, нужно живое воплощеніе Божественнаго въ человѣческомъ, нуженъ не отвлеченный разумъ, а Слово. плотію и жизнію осязательною ставшее, а потому и жизнь даровать способное. Вотъ почему и буддійскій міръ, хотя и не познавшій единственнаго истиннаго Спасителя и даже отвлекаемый отъ Него ученіемъ Готамы, все же, въ силу естественной потребности души, вопреки заповѣди основателя буддизма и въ противорѣчіе со смысломъ его доктрины, стремился осуществить, хотя бы до нѣкоторой степени, въ указанномъ направленіи метаморфозу личности своего учителя и переоцѣнилъ ее по-своему, въ этомъ, общедоступномъ и желательномъ для большинства смыслѣ. Онъ обожествилъ его въ духѣ своеобразнаго индусскаго богопониманія, не знающаго, по крайней мѣрѣ, въ своихъ древнѣйшихъ вѣрованіяхъ, божества абсолютно-вѣчнаго и всемогущаго [64]). Князя Сидгарту, котораго современники знали подъ прозвищемъ сначала «аскета Готамы», а потомъ «мудреца изъ рода шакіевъ» («Шакья-муни»), народное пониманіе возвело въ «ищущаго достоинства будды», въ «бодгисатву», а по достиженіи имъ «просвѣщенія», присвоило ему титулы «Татагаты», «явившагося, подобно всѣмъ предъидущимъ буддамъ», «Возвышеннаго», «Совершенно просвѣщеннаго», «Всевѣдущаго», «Совершеннаго», «Всемогущаго» и т. д. Его щедро надѣлили сверхъестественными способностями и силами, приблизили къ богамъ, поставили выше ихъ по знанію, нравственному достоинству и могуществу...

Апоѳеоза осуществлялась постепенно, наивно, иногда поэтично-вдумчиво, иногда грубо-суевѣрно, несомнѣнно,—въ явный ущербъ послѣдовательности и чистотѣ первоначальнаго ученія. Оттого западная ученая критика и заклеймила эти перемѣны какъ искаженія, какъ идейный регрессъ. какъ поворотъ отъ возвышенной философской и нравственной доктрины

[64]) О неопредѣленности, неабсолютности, невѣчности и невсемогуществѣ ведическихъ боговъ въ связи съ отсутствіемъ понятія абсолютной вѣчности и абсолютной безконечности у первобытныхъ арійцевъ, см. L. de Milloué. Le Brahmanisme. Paris. 1905, 10—14. О неопредѣленности сравнительнаго могущества отдѣльныхъ боговъ—Oldenberg. Die Religion des Veda. Berlin, 1894. 94 ff, Теорія этого генотеизма, „вѣры въ отдѣльныя божества, попеременно выступающія въ качествѣ высшихъ боговъ".—M. Müller. Ursprung und Entwicklung der Religion, 312 ff. и его же—Physical Religion, 180 sqq.

къ простонароднымъ суевѣріямъ. Но критика не досмотрѣла при этомъ, по какимъ глубокимъ и уважительнымъ психологическимъ и религіознымъ побужденіямъ совершалась такая перемѣна. Послѣднюю вѣрнѣе было бы назвать не искаженіемъ, а поправкою, въ свою очередь крайне несовершенною въ религіозномъ и нравственномъ смыслѣ, но благодаря которой все-же буддизмъ изъ атеистическаго, философско-этическаго міровоззрѣнія и жизнепониманія, предназначеннаго для немногихъ избранныхъ аскетовъ, могъ превратиться въ религію для широкихъ и разнообразныхъ народныхъ массъ. Буддизмъ общедоступный. вліятельный и живучій, безъ подобнаго «искаженія» своего первоначальнаго характера былъ бы невозможенъ. Исторія подтвердила необходимость и неизбѣжность этого рокового внутренняго противорѣчія фактически и. вмѣстѣ съ тѣмъ. оправдала культъ Будды легендарнаго рядомъ съ историческою личностью Готамы или на мѣсто его.

Выраженіемъ потребностей и побужденій, приведшихъ постепенно къ этой трансформаціи первоначальнаго буддизма. и являются, въ значительной степени. легендарныя повѣствованія о жизни Будды, и въ этомъ, по нашему убѣжденію,—ихъ духовный смыслъ и культурно-историческая цѣнность. Критика, слишкомъ увлекающаяся предполагаемою чистотою первоначальнаго ученія буддизма, но часто не замѣчающая его религіозной безжизненности и нравственной малодоступности и малопроизводительности, естественно должна относиться съ нѣкоторымъ пренебреженіемъ къ этому разряду памятниковъ буддійской словесности. По необходимости обращаясь къ нимъ за, какими ни-на-есть, свѣдѣніями о жизни Готамы, критика нерѣдко довольствуется процѣженною черезъ сито сомнѣнія выборкою лишь очень немногихъ, наиболѣе будто бы достовѣрныхъ біографическихъ фактовъ; все же остальное замалчивается или отбрасывается, въ качествѣ позднѣйшихъ искаженій или фикцій [65]). Но такимъ образомъ по-

[65]) Примѣромъ такого критическаго низведенія сказаній о Буддѣ къ минимому исторически-допустимаго могутъ служить слѣдующіе выводы одного изъ компетентныхъ оріенталистовъ, Милло: „рядомъ съ чудесной легендой, окружающей и искажающей исторію до такой степени, что мы начинаемъ сомнѣваться, существовалъ ли вообще Будда иначе, какъ въ воображеніи его жизнеописателей, серія писаній, относящихся къ его религіозной жизни, къ его проповѣди, къ его нравственному ученію, являютъ его намъ не съ атрибутами божества, а въ образѣ че-

лучаются два фальшивыхъ впечатлѣнія: во 1-хъ, искусственно, во вкусѣ современнаго безрелигіознаго морализма, устанавливается повышенное представленіе о личности Будды, повышенное, однако, въ духѣ не его эпохи и не его современниковъ, а въ нашемъ; а во-2-хъ, отодвигаются на задній планъ именно тѣ воззрѣнія на него, которыми въ дѣйствительности держится вѣра въ него у огромнаго большинства его послѣдователей.

Вотъ почему, отмѣчая въ нашемъ изложеніи жизни Готамы позднѣйшія добавленія къ первоначальной, вѣроятной исторической основѣ сказаній о немъ, мы не считаемъ правильнымъ обходить молчаніемъ эти легендарныя черты и выбрасывать ихъ изъ того общаго облика, который издавна усвоенъ буддійскимъ міромъ и живетъ въ его душѣ и понынѣ. Не будетъ парадоксомъ сказать, что, если для разслѣдованія возникновенія буддизма жизнь историческаго Сиддхарты-Готамы безспорно важна и интересна, то для развитія буддизма въ прошломъ и его существованія въ настоящемъ фантастическая легенда о Буддѣ еще важнѣе. Короче сказать: изложеніе легенды должно сопровождать изложеніе біографіи, если только можно вообще говорить о біографіи, располагая вышеуказаннымъ отрывочнымъ и сомнительнымъ матерьяломъ для нея. Только этимъ путемъ получается правильное понятіе о томъ, каковы въ дѣйствительности буддійскія благовѣстія о восточномъ избавителѣ отъ скорби бытія, столь отличныя отъ евангелій, повѣствующихъ о Спасителѣ отъ грѣха и смерти: только такъ вскрывается то, во что, въ простотѣ душевной, вѣрили и еще вѣрятъ народныя массы буддійскаго міра и во многое изъ чего вѣрилъ, надо полагать, и самъ Готама, въ несравненно большей степени бывшій

ловѣка, философа, подобнаго Сократу.. Такъ представленная, личность Будды становится достаточно историческою: а такъ какъ для каждой секты или религіи необходимъ ея основатель, то и можно допустить, что лѣтъ за 600 до нашей эры въ Индіи существовалъ нѣкій философъ, нѣкій пылкій проповѣдникъ, по имени Готама, изложившій и распространившій основныя идеи буддизма, или, быть можетъ, просто поддержавшій увлекательнымъ своимъ краснорѣчіемъ догматы, уже раньше изложенные менѣе искусными учителями. Позднѣе ученики сдѣлали изъ него бога, изъ благодарности и почти по необходимости". De Milloué. La Bouddhisme dans le monde. Origines, dogmes, histoire. Paris. 1900, 40—41.

сыномъ своего времени и своей расы, нежели хотѣлось бы новѣйшей критикѣ, черезчуръ его раціонализирующей.

До какихъ увлеченій можетъ доходить тенденціозно-скептически настроенная критика въ своемъ отрицательномъ отношеніи къ реальному историческому содержанію сказаній о Буддѣ, показываетъ изъ подъ очень компетентнаго пера вышедшая, ученая и остроумная, но все же полная невѣроятностей и преувеличеній книга Эм. Сенара «Опытъ разслѣдованія легенды о Буддѣ» [66]), задавшаяся предвзятою цѣлью примѣнить къ ней пріемы миѳологическаго истолкованія, нѣкогда испробованные Штраусомъ на христіанскихъ евангеліяхъ, и которые, послѣ заслуженнаго забвенія, недавно, къ изумленію и негодованію наиболѣе солидныхъ современныхъ знатоковъ историческаго богословія, вздумалъ оживить Артуръ Древсъ въ столь прогремѣвшихъ берлинскихъ преніяхъ на тему «Жилъ-ли когда либо Христосъ?» Идеи, высказанныя Сенаромъ, представляютъ оригинальную смѣсь съ одной стороны—очень здравыхъ мыслей о цѣнности въ сказаніяхъ о Буддѣ легендарнаго элемента, какъ выразителя популярныхъ воззрѣній на него въ связи съ предшествующими народными вѣрованіями, а съ другой — увлеченій автора теоріей натуралистическихъ миѳовъ, объединяющихъ будто бы эти сказанія и преданія въ одно стройное повѣствовательное цѣлое. «Догматъ о Буддѣ», говоритъ Сенаръ, «есть нѣчто иное, чѣмъ одна поэтическая амплификація реальнаго существа; легенда о Буддѣ есть нѣчто лучшее, чѣмъ произвольно составленный сборникъ болѣе или менѣе причудливыхъ сказокъ: это очень упорядоченный, лишь слегка измѣнный, изъ далекаго прошлаго унаслѣдованный циклъ миѳологическихъ преданій, которыя, бывши общераспространенными въ пору установленія буддизма, получили право гражданства въ новомъ ученіи и слились съ нимъ» [67]). «Въ своемъ цѣломъ легенда о Буддѣ не изображаетъ намъ дѣйствительную его жизнь, ни даже изукрашенную фантастическими вымыслами... Это — эпическое прославленіе извѣстнаго миѳологическаго и божественнаго типа, закрѣпленное народнымъ почтеніемъ, подобно ореолу, надъ главою основателя секты, вполнѣ человѣческаго, совершенно реальнаго» [68]). Существованіе Будды такимъ образомъ не от-

[66]) Em. Sénart. Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines. 2 édit. Paris, 1882.

[67]) Тамъ же, 462—463. [68]) Тамъ же. XII—XIII.

рицается; онъ—не всецѣло миоъ; не все, повѣствуемое о немъ, какъ о реальной личности, должно быть отброшено; но и далеко не все, реалистически допустимое, должно быть удержано: возможно, что нѣкоторыя черты въ легендѣ—далекое отраженіе историческаго преданія о немъ самомъ, о нѣкоторыхъ его современникахъ и о распространеніи его ученія»; но все же, въ итогѣ, «это не эпопея Шакьямуни, а эпопея Магапуруши—чакравартина, солнцебога, направляющаго свое божественное колесо черезъ міровое пространство; это эпопея обладателя небесныхъ сокровищъ, побѣдителя мрака; а Магапуруша—это древній Пуруша-Нараяна, чудесный исполинъ съ чертами, первоначально принадлежащими Вишну: а мать Будды—это Майя древнеиндусской миѳологіи» [69]). «Циклъ легендъ о Буддѣ есть, слѣдовательно, миѳологическое произведеніе натуралистическаго происхожденія; оно плодъ не самобытнаго буддійскаго творчества и не относится въ своемъ первоначальномъ видѣ къ Буддѣ. Это передѣлка на новый ладъ, для приспособленія къ потребностямъ извѣстной секты, давнихъ народныхъ преданій, уже ранѣе того объединенныхъ въ циклѣ религіозныхъ сказаній о Вишну; перенесенная на исторически-реальное лицо, существовавшее въ болѣе или менѣе опредѣленную эпоху, въ болѣе или менѣе удостовѣренной мѣстности, эта легенда, какъ кажется, восприняла въ себя и нѣкоторыя воспоминанія, основанныя на дѣйствительныхъ фактахъ» [70]).

Но во что же обращаются эти воспоминанія, эти реально-историческія черты сказаній о Буддѣ при такомъ истолкованіи? Солнцебогъ - Будда зарождается отъ искры божественнаго огня въ лонѣ дѣвственницы Майи, творческой міровой силы, полутемной богини атмосферическихъ паровъ, умирающей при первыхъ же лучахъ выходящаго изъ нихъ ея сына. Юный герой возрастаетъ среди игръ съ »молодыми дѣвами», облаками воздушнаго пространства, обнимающими его своими затемняющими объятіями, изъ которыхъ онъ, наконецъ, вырывается, чтобы просіять въ полномъ блескѣ чистоты. Новою задержкою въ его пути и новымъ затемнѣніемъ является его отдыхъ за тучею (семейная жизнь Готамы); наконецъ, онъ прорываетъ всѣ препятствія и устремляется въ побѣдоносный путь по небу (прозрѣніе Готамы). Въ томъ же духѣ и стилѣ претворяются въ свѣтовыя и метеорологическія явленія всѣ подвижническія

[69]) Тамъ же, 444: 437 -8. [70]) Тамъ же, 445.

испытанія Готамы (блужданія по лѣсамъ тучъ и подкрѣпленіе ихъ на пажитяхъ небесныхъ); борьба съ злымъ духомъ Марою (битва съ демономъ грозы и его полчищами, облаками и тучами): достиженіе полнаго просвѣщенія и полнаго откровенія міру (солнце—въ своемъ полудневномъ пунктѣ), и, наконецъ,—нирвана—закатъ мірового свѣтила, предшествуемый кровавою зарею (гибелью сродичей Готамы, Шакьевъ) [71]). Широкими сравненіями и символизаціей этого рода можно, если угодно, сводить къ солярнымъ и астральнымъ миѳамъ даже самыя мелкія, чисто-бытовыя черты преданій о Готамѣ. Такъ, напримѣръ, другой представитель миѳологическаго истолкованія легенды о Буддѣ. Кернъ [72]), даже въ ежедневномъ, предписанномъ буддійскимъ монахамъ собираніи пропитанія по домамъ у мірянъ, видитъ «неизмѣнно правильно совершаемый солнцемъ обходъ всѣхъ небесныхъ жилищъ» [73]): и даже такое, казалось бы, простѣйшее для индусскаго быта восклицаніе, какъ «одинъ слонъ столкнется съ другимъ слономъ!» сопровождается у ученаго истолкователя внушительнымъ примѣчаніемъ: «потому что экваторъ и эклиптика пересѣкаютъ другъ друга!» [74])...

Для Керна, идущаго въ своихъ историческихъ сомнѣніяхъ и отрицаніяхъ еще дальше Сенара, не только нѣтъ правдоподобной біографіи Будды, но нѣтъ и неправдоподобной легенды о реальной личности Будды. Въ этой легендѣ, увѣряетъ онъ, все—правда. «все—буквально вѣрно», но потому только, что «это — легенда не исторіи, а естественной миѳологіи; а это равнозначуще тому, что Будда легенды есть существо миѳическое» и повѣствованія о явленіяхъ и подвигахъ этого «Бога-Дня» (солнцебога) всѣ вполнѣ согласны съ неизмѣнною мудростью природы и въ то же время неподражаемы для человѣка» [75]), Если, въ противоположность обычному взгляду историковъ на ходъ развитія сказанія о Готамѣ отъ реалистическаго повѣствованія до сказочнаго, по Сенару, расплывчатые первоначальные миѳы приняли позднѣе болѣе опредѣленную форму и превратились въ легенду съ нѣкоторой исторической

[71]) Тамъ же, 432—434.

[72]) Kern. Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien etc. Leipzig. 1882. Подробное жизнеописаніе Будды въ первой части этого, столь важнаго въ другихъ отношеніяхъ труда сопровождается рядомъ примѣчаній, транспонирующихъ историческое повѣствованіе въ астрономическую и метеорологическую символику.

[73]) Kern. I, 128. [74]) Тамъ же. I, 236. [75]) Тамъ же. I, 297—298.

окраской, а еще позднѣе легенда о божествѣ все болѣе очеловѣчивалась и принижалась, пока не стала легендою героическою и, наконецъ, выродилась въ народную сказку, въ какомъ, приблизительно, видѣ и дошла до насъ[76]. — то по Керну мы, просто-на-просто, едва ли вообще что̀ знаемъ о реальномъ Буддѣ: «единственное, что̀ мы съ достовѣрностью знаемъ, это то, что во времена Ашоки буддизмъ существовалъ въ качествѣ духовнаго ордена, имѣя послѣдователей изъ среды мірянъ, что патрономъ этого монашескаго ордена, основывавшагося на народныхъ повѣрьяхъ, былъ Будда, то есть брамапскій образъ солнечнаго богатыря. Мнѣами, жившими въ устахъ народа и уже принявшими нѣкоторую нравственную окраску, монахи отлично воспользовались; поставили ихъ въ связь съ метафизическими понятіями и такимъ образомъ сдѣлали ихъ пригодными для нравственнаго воспитанія народной массы»; и «если бы даже было невозможно отрицать, что орденъ основанъ высокодаровитою личностью, все же мы не въ правѣ утверждать, что кротость и доброта легендарнаго Будды имѣютъ какое-либо иное происхожденіе, кромѣ древнѣйшей вѣры въ то, что онъ есть благодѣтельный солнцебогъ»[77]. Вотъ до какихъ предѣловъ бываетъ иногда способна слишкомъ затѣйливая критика сглаживать почти до долнаго отрицанія не только историческія, но и нравственныя черты въ обликѣ основателя буддизма.

Но такого рода истолкованія богаче ученымъ остроуміемъ, нежели убѣдительностью: большинство знатоковъ дѣла, отдавая должное попутнымъ заслугамъ анализа источниковъ съ этой точки зрѣнія, признали его несостоятельнымъ по существу, и Ольденбергъ, конечно, глубоко правъ, когда говоритъ, что даже наилучше освѣдомленная и проницательная критика должна просто, а не хитроумно, относиться къ простымъ фактамъ и принимать ихъ также просто[78]. Не странно ли въ самомъ дѣлѣ для ненастроеннаго тенденціозно ума при объясненіи, напримѣръ, разсказа о размышленіяхъ Готамы подъ деревомъ Бодхи въ «ночь просвѣтленія», прибѣгать къ сложному арсеналу сравнительной миѳологіи съ ея повѣствованіями о древѣ познанія, объ облачномъ деревѣ, о древѣ, рождающемъ амброзію, о древѣ, изъ за котораго борются духи и боги свѣта и

[76]) Sénart. 435. [77]) Kern. I, 324—325.
[78]) Oldenberg. Buddha. 5 Aufl., 111.

мрака,—вмѣсто того, чтобы вспомнить о простѣйшемъ, естественномъ фактѣ, что въ Индіи обычное мѣсто пребыванія и созерцанія безпріютныхъ подвижниковъ—подъ сѣнью деревьевъ, укрывающихъ ихъ отъ зноя? Не странно ли вообще предполагать, что въ легендѣ, по мнѣнію самихъ миѳомановъ, сложившейся очень рано[79]. мѣстными людьми въ родной странѣ Будды были такъ глубоко забыты почти всѣ реальныя черты его жизни и, наоборотъ, такъ крѣпко помнились несравненно болѣе архаическія подробности первобытныхъ миѳовъ? вѣроятно ли, также, что творческій процессъ въ этихъ сказаніяхъ направлялся отъ божественнаго элемента къ человѣческому, отъ дивинизаціи къ гуманизаціи, отъ миѳологическаго къ историческому, то есть, путемъ какъ разъ противоположнымъ отъ обычно наблюдаемаго въ исторіи философскихъ, нравственныхъ и религіозныхъ ученій, гдѣ первоначальное реальное повѣствованіе преображается въ чудесное? Наконецъ, есть и фактическія доказательства произвольности миѳологическаго истолкованія того, что въ сказаніяхъ выдается за реальное: такъ, напримѣръ, всѣ мудреныя разсужденія этого рода по поводу родины Будды Капилавасту, не прекращавшіяся, несмотря на опредѣленныя свидѣтельства китайскихъ паломниковъ V и VII в.в. о томъ, что они видѣли развалины это города[80]),— эти разсужденія оказались обличенными фактомъ открытія въ 1896 г. Фюреромъ не только мѣстоположенія Капилавасту, но и той самой колонны, которую видѣлъ нѣкогда Гіуэн-Тсангъ, и на которой оказалась надпись царя Ашоки: «Здѣсь родился Будда, мудрецъ изъ рода Шакіевъ... Царь... возвигнулъ каменный столбъ, возвѣщающій: «Здѣсь родился Возвышенный»[81]); а въ нѣсколькихъ миляхъ отъ

[79]) По Сенару, p. 459, окончательный складъ ея надо относить по крайней мѣрѣ къ III вѣку до нашей эры, а, по всему вѣроятію, и къ еще болѣе ранней порѣ.

[80]) Fa-hien. Ch. 22, p. 64 sqq. ed. Legge. Hioueu-Tsang, ed. Stan. Julien. Livre VI. T. I, p. 309 ss. Очень точныя топографическія указанія обоихъ китайскихъ путешественниковъ вполнѣ совпадаютъ съ данными еще болѣе древняго маршрута (брамановъ, приходившихъ къ Готамѣ), сохранившагося въ Суттъ-Нипатѣ v.v. 1010–1013. S. B. E vol. X (2 ed.) Part II, p. 180. Именно по совокупности всѣхъ этихъ указаній Фюреру и удалось отыскать мѣстоположеніе Капилавасту.

[81]) Führer. Monograph on Buddha Sakyamuni's Birthplace. Allahabad, 1897. 2-е изданіе London, 1899.—Mukherji. Report on a tour of exploration of the antiquities in the Tarai, Nepal, the region of Kapilavastu. Calcutta. 1901.

этого пункта, въ Ниправѣ, въ небольшомъ зданіи (ступѣ) найдена была урна съ надписью, гласящею, что это—«хранилище мощей возвышеннаго Будды, благоговѣйно устроенное шакьями, братьями и сестрами, съ сыновьями и женами»[82]),—буддійская святыня, также видѣнная Гіуэнъ-Теангомъ[83]).

Несмотря на свои недостатки по существу, опыты миѳологическаго изъясненія легенды о Буддѣ оказались въ частности очень полезными въ томъ смыслѣ, что они обнаружили древность отдѣльныхъ частей сказаній и вообще важность и многосодержательность элемента преданія и народныхъ вѣрованій въ данномъ случаѣ и въ особенности—преданій сѣверныхъ[84]). Благодаря тщательному анализу того и другого, теперь уже нельзя относиться пренебрежительно въ повѣствованіяхъ о Буддѣ ко многому, что раньше казалось, а мало освѣдомленнымъ читателямъ и теперь еще кажется, не болѣе, какъ фантастическимъ вымысломъ, тогда какъ въ дѣйствительности здѣсь передъ нами—либо облеченное въ легендарную оправу зерно исторической истины, либо примѣненное къ ней воплощеніе народныхъ взглядовъ на Будду, выраженіе популярной вѣры въ него, словомъ—или факты, или pia desideria души народной, а отнюдь не тенденціозная и расчетливая фикція отдѣльныхъ лицъ, либо заинтересованныхъ монаховъ, какъ мнилось Керну. Въ повѣствованіяхъ о жизни Будды такимъ образомъ слиты во-едино, въ чертахъ, къ сожалѣнію, часто трудно различимыхъ или совсѣмъ теперь уже неотдѣлимыхъ, во 1) Будда историческій, во 2) Будда легендарный, образъ, созданный главнымъ образомъ запросами чувства души народной, и, наконецъ, Будда догматическій[85]), обликъ коего создавался въ отвѣтъ на потребности доктринальныя, сначала—такъ же наивно и непреднамѣренно, какъ

[82]) Объ этой надписи—Pischel въ Zeitschrift d. deutsch. Morgenländischen Gesellschaft, LVI, 157 ff. и Fleet. Journal of the Royal Asiatic Society, 1906, 149 sqq. Payne. Discovery of the Buddha's Ashes въ The Buddist Review, Vol. I. 1909. p. 301 sqq.

[83]) Hiouen-Tsang. Livre VI. T. I, p. 315.

[84]) Сенаръ, Legende, p. 447, 456—458, и Кернъ, Buddhismus, I, 310, находятъ, что значеніе южныхъ сказаній было ошибочно преувеличено въ ущербъ сѣверныхъ, оказывающихся, будто бы, часто болѣе содержательными и болѣе близкими къ первоначальнымъ буддійскимъ воззрѣніямъ.

[85]) Особое значеніе догматической концепціи Будды въ повѣствованіяхъ о немъ придаютъ Васильевъ. I, 9 слл. и Oldenberg. Buddha, 109.

и Будда легендарный, потомъ, позднѣе, въ періодъ усиленной борьбы сектъ изъ-за догматическихъ воззрѣній,—не безъ замѣтнаго участія отдѣльныхъ вліятельныхъ учителей и школьныхъ системъ.

Всѣ вышеизложенные мотивы заставляютъ насъ придавать глубокое значеніе не только историческимъ чертамъ въ жизнеописаніяхъ Готамы, но и легендарнымъ. Есть, наконецъ, еще одно, послѣднее соображеніе въ пользу внимательнаго ознакомленія съ послѣдними, а именно: здѣсь, въ этихъ поэтизированныхъ сказаніяхъ, передъ нами въ яркихъ чертахъ, полныхъ неподдѣльнаго лиризма и драматизма, выступаетъ психологія основателя буддизма, мѣстами, сдается,—непосредственная, мѣстами же—хотя и преломленная въ воспріятіи среды, создавшей эти повѣствованія, но среды родной своему герою, чуткой къ его переживаніямъ, крѣпко воспитанной строгою дисциплиною и духовнымъ опытомъ въ процессѣ подобныхъ же переживаній, и потому, надо думать, способной правдиво передать ихъ примѣнительно къ характеристикѣ самого первоучителя. Важность усвоенія этихъ психологическихъ настроеній для изучающаго ученіе, столь чуждое, по исходнымъ мотивамъ и конечной цѣли, западному жизневоззрѣнію, не подлежитъ никакому сомнѣнію. Хотя, какъ уже было указано, самъ Будда, насколько можно, и не безъ успѣха, постарался вящше обезличить свое ученіе, придавая ему отвлеченную формулировку безъ необходимой видимой связи со своею собственною индивидуальностью, тѣмъ не менѣе, чтобы *намъ* понять возникновеніе этого ученія и войти въ духъ его своеобразной психологіи и этики, въ высокой степени полезно ознакомиться съ психологіей самаго основателя ученія, ибо, несмотря на анонимность послѣдняго, всѣ существенныя черты его—переводъ въ общую, объективную формулу процесса глубокаго духовнаго переживанія самого Готамы. Не онъ одинъ создалъ буддизмъ; его подготовило прошлое индусской религіозной и философской мысли; ему сотрудничало, сознательно и несознательно, современное ему духовное броженіе; однако безъ «мудреца изъ рода Шакьевъ» не было бы буддизма, по крайней мѣрѣ буддизма историческаго, того, который самими буддистами неразрывно и, надо полагать, вполнѣ основательно, связанъ съ памятью о Готамѣ-Буддѣ. Ознакомившись съ психологіей Готамы, мы уже войдемъ въ пониманіе главныхъ мотивовъ ученія Будды. Повѣствованія о его жизни развер-

тываютъ передъ нами съ изумительною вдумчивостью и силою картину душевнаго міра величайшаго изъ пессимистовъ; сроднившись съ нимъ, мы не только уяснимъ себѣ его, во многихъ отношеніяхъ загадочное, ученіе, но и встрѣтимся лицомъ къ лицу съ нѣкоторыми основными задачами человѣческаго духа вообще, въ ихъ наиболѣе радикальной постановкѣ и въ глубокомъ отличіи отъ рѣшенія тѣхъ же проблемъ христіанствомъ.

2.

Вступленіемъ къ повѣствованіямъ о жизни Будды являются многочисленные разсказы изъ исторіи его прежнихъ воплощеній, предшествовавшихъ его рожденію въ видѣ Сиддхарты-Готамы. Эти первыя сцены буддійской эпопеи обращаютъ на себя вниманіе однимъ оригинальнымъ, не сразу понятнымъ фактомъ, а именно: тогда какъ реалистическое описаніе жизни Готамы не попало въ каноническія книги древнѣйшаго, южнаго свода писаній, эти обрывки фантастической біографіи нашли въ немъ себѣ мѣсто: они, частію, разсѣяны по разнымъ каноническимъ книгамъ [86]), частію же составляютъ особыя, цѣльныя произведенія, включенныя въ Трипитаку. Такова Буддавамса, излагающая жизнь 27 будд., предшественниковъ Готамы, и его самого въ связи съ 24-мя изъ нихъ [87]); далѣе, другая, каноническая же книга, Чарійя-питака, повѣствуетъ о томъ, въ какихъ именно изъ своихъ многочисленныхъ возрожденій и какимъ образомъ Будда пріобрѣлъ «десять великихъ совершенствъ», обусловливающихъ достиженіе его высокаго званія [88]). Наконецъ, въ лицѣ Джатакатхавап-

[86]) Такъ джатака № 253 (по изданію Фаусбёлля) совпадаетъ съ повѣстью, включенною въ Винайя-питаку; № 37 почти дословно содержится въ Чуллаваггѣ, VI, 3—5; № 203 сходенъ съ V, 6 въ той же книгѣ, а № 10—съ Cullav. VII, 1, 4—6; № 95 совпадаетъ съ разсказомъ Дикха-никаи (Maha-Sudassana-sutta); № 9—съ Makha-deva-sutta Маджхимма-никайи; № 168 сходенъ съ одной притчей Саммьюта-никайи.

[87]) На данныхъ этой книги основана большая часть палійскаго введенія къ сборнику джатакъ; изъ нея же заимствовано и большинство гатъ въ послѣднемъ. Rhys Davids. Buddhist Birth Stories, or Jâtaka-Tales. London, 1880, LV. Опредѣленная ссылка на Буддавамсу—Nidânakata, p. 29 ed. cit.

[88]) Первыя двѣ главы посвящены десяти (изложеннымъ въ стихахъ) примѣрамъ великодушія и доброты будущаго Будды въ его предше-

ланы, мы имѣемъ объемистый сборникъ разсказовъ (числомъ до 547) о различныхъ случаяхъ изъ жизни Будды въ его прежнихъ воплощеніяхъ: это собраніе басенъ и повѣстей, изъ которыхъ многія—до-буддійскаго происхожденія и представляютъ древнѣйшіе и цѣннѣйшіе памятники изъ области международнаго фольклора, также вошло въ составъ южнаго священнаго свода писаній, а основныя стихотворныя изреченія въ немъ почитаются каноническими [89]).

Помимо палійскаго канонического свода эта отрасль буддійской словесности [90]) очень обильно представлена какъ въ южныхъ, такъ и въ сѣверныхъ памятникахъ [91]), а частыя со-

гвующихъ жизняхъ: въ 3-й главѣ указанія на 15 его существованій, во время коихъ онъ пріобрѣлъ остальныя 8 „совершенствъ“. Введеніе къ палійскому сборнику джатакъ. Ниданаката, излагая „въ сокращеніи исторію „10 совершенствъ“, опредѣленно указываетъ какъ на свой „первоисточникъ“ въ этомъ отношеніи на Чарійю-питаку. Nidânakathâ transl. by Rhys-Davids (Birth Stories), 58. Аналогичнымъ Чарійѣ-питакѣ сѣвернымъ произведеніемъ „о 10 парамитахъ“ и соотвѣтствовавшихъ имъ ста перерожденіяхъ Будды было, какъ кажется, неоконченное твореніе Ашвагоши на эту тему. Дараната, 100.

[89]) Jataka together with its commentary, being Tales of the anterior Births of Gotama Buddha, for the first time edited in the original Pali by Fausböll. London. 1877—1897. 7 томовъ, включая указатель: англійскій переводъ сорока первыхъ повѣстей и Ниданакаты (введенія къ палійскому сборнику, составленному на Цейлонѣ) сдѣлавъ Рисъ-Дэвидсомъ: Buddhist Birth Stories, or Jataka Tales, the oldest Collection of Folk-lore extant. Vol. I. London, 1880 (продолженія не было). Полный англ. переводъ Чальмерса, Роуза, Франсиса и Нейля подъ редакціей Коуэлля, Camdridge, 1895—1900. 6 томовъ; нѣмец. переводъ немногихъ избранныхъ джатакъ—Штейнталя въ Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte Neue Folge. B. VI ff.; полный нѣмецкій переводъ издаетъ J. Dutoit, Jâtakam. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas Leipzig. Lotus-Verlag. 1907 ff.; въ 16 пока вышедшихъ выпускахъ вышло 458 повѣстей.

[90]) О литературѣ джатакъ—С. Ф. Ольденбургъ. Буддійскія легенды. Часть I. Спб. 1894. L. Féer. Etude sur les Jâtakas и его же Les Jâtakas dans les Mémoires de Hioen-Tsang. 1898. Rhys Davids. Buddhist Birth Stories. Introduction и его же Buddhist India. 2 ed. 1903, 189 sqq. Bühler. Indische Studien. V. Wien. 1895.

[91]) Pannasa-Jâtakam или „50 джатакъ“—палійское сочиненіе неизвѣстной поры, писанное въ Сіамѣ; о немъ—Féer. Etude sur les Jâtakas, 62—65. Нѣтъ недостатка въ джатакахъ и въ камбоджскомъ буддизмѣ: Леклеръ перевелъ нѣсколько джатакъ въ Livres sacrés du Cambodge. Annales du Musée Guimet. T. XX. Paris. 1906, 145 ss. Обѣщано продолженіе въ двухъ томахъ.—Санскритскій непальскій сборникъ Джатака-мала изданъ Кер-

впаденія въ тѣхъ и другихъ [92]), такъ же. какъ варіанты и повторенія этихъ сказаній въ многочисленныхъ произведеніяхъ позднѣйшей индусской словесности (въ Панчатантрѣ, Хитопадешѣ и иныхъ), откуда они перешли въ сказки, басни и легенды другихъ народовъ. въ томъ числѣ и европейскихъ [93]),—

ном: The Jâtaka-Mala or Boddhisatvâvadâna-Mâlâ by Arya-Çûra. Boston, 1891. Harvard Oriental Series. I. Англ. переводъ Шпейера въ Sacred Books of the Buddhists. London, 1895. О Джатака-малѣ см. Ольденбургъ. Буддійскія легенды, 1894, 89 и сл. Исторія палійскаго сборника крайне темная: Кернъ относитъ его приблизительно къ 550—560 гг. по Р. Х.; по Ольденбургу онъ не позже конца VII вѣка, а можетъ быть относится даже къ IV-му или къ началу V вѣка. Будд. легенды, 92. Есть переводы тибетскій и китайскій; о послѣднемъ—Ивановскій. О китайскомъ переводѣ буддійскаго сборника Jâtaka—mâlâ въ Запискахъ Восточнаго Отдѣленія Имп. Русс. Археолог. Общества VII. 265—292. Объ Arya-Çûra. какъ предполагаемомъ авторѣ сборника—Дараната, 98. О стихотворной, расширенной и добавленной передѣлкѣ Джатака-малы Boddhisattvâvadâna-kalpalatâ. приписываемой „великому поэту“ Кшемендрѣ (V вѣка по Р. Х.)—Râjendralâla-Mitra. The Sanscrit Buddhist Literature of Nepal, 57 sqq. Уцѣлѣвшая часть санскр. текста и тибетс. перевода изданы въ Bibliotheca Indica.—Въ сѣверной литературѣ джатаки обильно представлены какъ въ чистомъ, „классическомъ“ видѣ, то-есть, примѣнительно къ прежнимъ воплощеніямъ самого Будды, такъ и въ формѣ такъ называемыхъ авадановъ: о повѣствованіяхъ этого послѣдняго типа см. введеніе Феера къ его переводу Avadanâ-Çataka: cent légendes bouddhiques trad. du sanscrit. Annales du Musée Guimet. T. XVIII. Paris, 1891. XI ss. Въ этомъ сборникѣ джатакамъ отведены 2-я и 4-я декады, изъ коихъ 4-я носитъ спеціальное заглавіе Boddhisatva-Jâtaka, то-есть, „джатакъ будущаго Будды“. Джатаки встрѣчаются еще въ сборникахъ Ratnamâlâ-avadâna (Rajendralâla-Mitra. 197 и Féer. Op. cit. pass.), Kalpa-druma-avadâna, Divyavadâna (Divyavadâna, a Collection of early Buddhist Légends, edited by Cowell and Neil. Cambridge. 1886), въ объемистомъ (до 1.000 страницъ) сборникѣ Bhadra-kalpavadâna, гл. 31—33 (Ольденбургъ. Буддійскія легенды. 55 и сл.), въ Avadana-sâra-Samuccaya (Féer. Avadâna-Çataka. XXVIII).

[92]) Такъ въ Avadâna-Çataka 3-я повѣсть 4-й декады сходна съ 458-й палійскаго сборника; 4-я той же декады соотвѣтствуетъ 499-й того же собранія и 8-й Чарійяпитаки; разсказъ о Майтраканьякѣ (Avadâna-Çataka, IV, 6) сходенъ съ палійскими джатаками 82. 104. 369 и 439 о Миттавиндакѣ: повѣсть о Шашѣ съ разсказомъ о „мудромъ зайцѣ“ въ Авадана-Шатакѣ (IV, 7) встрѣчается. съ варіантами. въ палійскомъ сборникѣ (№ 316), въ Чарійяпитакѣ (№ 10), въ Джатака-малѣ (№ 6) и въ другихъ собраніяхъ. Сравнительная таблица совпаденій въ палійскомъ сборникѣ, Чарійяпитакѣ и Джатака-малѣ—въ Керновомъ изданіи послѣдней, p. VIII—IX.

[93]) Библіографическій, далеко не полный списокъ „миграцій“ этихъ повѣстей—въ Buddhist Birth Stories, LXXXIX, sqq. Указанія на присут-

все это доказываетъ широко распространенную и удивительно живучую любовь къ этого рода повѣствованіямъ въ Индіи и на Дальнемъ Востокѣ вообще и въ буддійскомъ мірѣ въ особенности. Разсказы о перерожденіяхъ Будды-Готамы и другихъ бодхисатвъ, по свидѣтельству тибетскаго историка Даранаты, «переходили изъ устъ въ уста, изъ ушей въ уши» въ теченіе цѣлыхъ столѣтій, пока не были упрочены записью [94]). Ихъ пріурочивали къ баснямъ и сказкамъ первобытнымъ, болѣе древнимъ. чѣмъ самъ буддизмъ; ихъ закрѣпляла въ народной памяти скульптура на рельефахъ святилищъ въ Бхаргутѣ, Амаравати и Санчи [95]), придавая, очевидно. молитвенно-назидательное, культовое значеніе этой иконографіи изъ жизни Будды до его пришествія на землю въ качествѣ всемірнаго учителя.

Чтобы объяснить столь странный для европейскаго сознанія интересъ къ первоначальнымъ фазамъ развитія Будды, надо усвоить себѣ то глубочайшее значеніе. которое вѣра въ повторяющіяся рожденія и умиранія имѣла и еще понынѣ имѣетъ для всей психологіи индусской расы и столькихъ другихъ народностей Дальняго Востока. Именно эта вѣра составляетъ ея наиболѣе характерную черту [96]). благодаря которой все пріемлющее ее міро-и жизневоззрѣніе окрашивается своеобразнымъ, мрачнымъ колоритомъ и становится въ рѣзкое различіе и даже въ противоположность христіанскому. жизнепониманію,

ствіе ихъ въ Магабхаратѣ и другихъ небуддійскихъ произведеніяхъ у Kern. Jâtaka-Mâlâ, IX—X.

[94]) Дараната, 100.

[95]) Списокъ бхаргутскихъ сценъ изъ джатакъ (по Cunningham, Stupa of Bharhut) въ Buddhist Birth Stories, p. CII; болѣе точный списокъ у Ольденбурга, Замѣтки о буддійскомъ искусствѣ въ Восточныхъ Замѣткахъ, Спб., 1895; перепечатанъ въ Rhys Davids. Buddhist India, 209. О сценахъ изъ жизни Будды до его послѣдняго воплощенія на землѣ по рельефамъ въ Санчи—Grünwedel. Buddhistische Kunst in Indien. 2 Aufl. Berlin, 1900, 59 ff. Объ афганистанскихъ изображеніяхъ джатакъ—Buddhist Birth Stories, p. CIII.

[96]) Такъ Garbe. Beiträge zur indischen Kulturgeschichte. Berlin, 1903, 40. Deussen. Die Philosophie der Upanishads (Allgem. Geschichte der Philosophie. 1 B. 2 Abth.) 2 Aufl. Leipzig, 1907, 282 называетъ ученіе о переселеніи душъ „оригинальнѣйшимъ и наиболѣе вліятельнымъ догматомъ индусскаго міросозерцанія, завявшимъ господствующее положеніе въ кругу понятій индусовъ со временъ Упанишадъ и сохраняющаго и понынѣ величайшую практическую вліятельность“.

не признающему повторныхъ существованій на землѣ. «Ожиданіе возобновленія жизни, полной страданій, въ новыхъ и опять новыхъ тѣлахъ, въ новыхъ вѣкахъ, въ новыхъ эонахъ, и лихорадочная жажда избавленія какимъ бы то ни было образомъ отъ этой мрачной перспективы—таковъ (по мнѣнію одного изъ знатоковъ индусской философской мысли) первый, главный мотивъ индусскаго умозрѣнія. Сумма и сущность, можно сказать, всей индусской философіи, отъ ея начала до конца, есть скорбь метемпсихоза и способъ избавленія отъ него. Этого факта всякій изучающій индусскую философію не долженъ ни на одну минуту терять изъ вида; иначе онъ собьется съ пути среди кажущихся непроходимыми джунглъ отвлеченнаго мышленія» [97]). Къ сожалѣнію, до сихъ поръ остается загадкою, почему и какими путями первоначальное жизнерадостное, жаждавшее долговѣчности и безсмертія, настроеніе ведійскаго періода [98]) смѣнилось, и притомъ, какъ нѣкоторые думаютъ, «внезапно, безъ различимыхъ для насъ переходовъ» [99]), тѣмъ безнадежнымъ взглядомъ на бытіе, который въ многочисленныхъ трансформаціяхъ послѣдняго видитъ только продленіе страданія и потому, на мѣсто естественной жажды жизни, ставитъ желаніе конечнаго успокоенія, освобожденія отъ суетности и тяготы всякаго бытія. Но каковы бы ни были причины и побужденія,

[97]) Gough. The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics. 3 edit. London, 1903, 20—21.

[98]) Объ обиліи въ Атарваведѣ текстовъ, свидѣтельствующихъ о желаніи удержать душу или жизненную силу въ тѣлѣ—Oldenberg. Die Religion des Veda. Berlin, 1894, 527—528; о свѣтлыхъ, жизнерадостныхъ ведійскихъ воззрѣніяхъ на загробную жизнь и на безсмертіе по текстамъ Ригведы—тамъ же, 530—536; 542—543; о неразвитыхъ представленіяхъ объ адѣ въ томъ же періодѣ—536—541. Ср. Deussen. Philosophie der Upanishad's. 287—290.

[99]) Garbe. Beiträge, 41 и его же Die Sânkya Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Leipzig. 1894, 174. Наоборотъ, Бётлингкъ (Berichte der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. hist-philol. Classe. 1893, 88—92, находитъ, что ученіе о метемпсихозѣ можетъ быть усматриваемо уже въ изреченіяхъ Ригведы (I, 164),—мнѣніе рѣшительно отвергаемое Дейсеномъ, Das System des Vedanta. 2 Aufl. Leipzig, 1906, 385, и Philosophie der Upanishad's, 287. По Ольденбергу. Die Religion des Veda, 67, „ученіе о переселеніи душъ есть едва ли нѣчто бо́льшее, какъ систематизирующее и шаблонизирующее, расширяющее отдѣльныя черты до необозримыхъ предѣловъ усвоеніе традиціонныхъ началъ, столь же древнихъ и даже болѣе древнихъ, чѣмъ индусская вѣра и индусская народность вообще".

создавшія столь глубокую перемѣну въ убѣжденіяхъ и настроеніяхъ расы [100]), два факта остаются несомнѣнными: во-1) связь этого рокового поворота всей индусской культуры въ сторону пессимизма съ вѣрою въ переселеніе душъ, а во-2) фактъ изумительной стойкости этой вѣры. Появляясь опредѣленно впервые въ одномъ изъ памятниковъ позднѣйшаго ведическаго періода, въ «Брахманѣ ста путей» [101]), и нося, на первыхъ порахъ, характеръ ученія тайнаго, предназначаемаго лишь для избранныхъ умовъ [102]), убѣжденіе въ необходимости возрожденія для принятія награды или наказанія за дѣла предыдущаго существованія находитъ себѣ ясное выраженіе въ Упанишадахъ [103]) и съ тѣхъ поръ, въ качествѣ непре-

[100]) Gough. The Philosophy of the Upanishads, 32—33, видитъ причину перехода къ ученію о метемпсихозѣ „въ вырожденіи индо-арійскихъ родовъ, вызванномъ частію климатическими условіями, а частію—смѣшеніемъ съ грубою туземною расою". Этому взгляду сочувствуетъ, съ значительными, впрочемъ, оговорками, Гарбе: Die Samkya-Philosophie, 176. Другіе приписывали переворотъ въ воззрѣніяхъ тяжелымъ экономическимъ и общественнымъ условіямъ жизни народа подъ гнетомъ брахмановъ. Дейсманнъ, Philosophie der Upanishad's, 307, даетъ факту объясненіе изъ чисто-философскихъ основаній, усматривая въ догматѣ переселенія душъ завершеніе ученія объ Атманѣ, какъ единственной абсолютной реальности и сущности (самости, Selbst); наконецъ, Jacob. A Manual of Hindu Pantheism, the Vedântasâra. 4-th impression. London, 1904, 26—27, усматривая первое появленіе ученія о метемпсихозѣ только въ двухъ упанишадахъ, которымъ онъ, вмѣстѣ съ Веберомъ, приписываетъ сравнительно позднее происхожденіе, считаетъ какъ эти памятники, такъ и само ученіе явленіемъ послѣ-буддійской эпохи, а слѣдовательно, и воспринявшими уже буддійское вліяніе, хотя самъ Будда, „какъ совершенно отрицавшій существованіе души", не былъ авторомъ ученія о метемпсихозѣ.

[101]) Garbe. Beiträge, 41. Gough, 21. Хотя Упанишады (Brihadâraṇyaka-Upanishad. 1, 4, 10 и 6, 2, 2 и Aitareya - Upanishad, 2, 4) и ссылаются на Ригведу въ подтвержденіе ученія о переселеніи душъ, но ссылка эта не убѣдительна и вызвана, очевидно, желаніемъ санкціонировать новое ученіе древнимъ авторитетомъ. Deussmann. Phil. d. Upan. 285—288.

[102]) Brihadâraṇyaka-Upanishad, 3, 2, 13: „гдѣ же остается тогда человѣкъ?". И сказалъ Ядзньявалкійя: „возьми меня за руку, Артабхага, дорогой мой: это мы должны уразумѣть одни, промежду себя, а не здѣсь, въ собраніи". И тогда оба вышли и стали бесѣдовать между собою". Sacred Books of the East. Vol XV, p. 126—127.

[103]) Главные, относящіеся сюда тексты даны въ Brihadâraṇyaka-Upanishad, 6, 2 sqq. и Châṇdogya-Upanishad, 5, 3—10; однако и здѣсь ученіе о возрожденіи на землѣ носитъ еще второстепенный характеръ, рядомъ съ возмездіемъ, наградою или наказаніемъ въ загробномъ

рекаемаго догмата, оспариваемаго лишь нѣкоторыми матеріалистами, утверждается навсегда не только въ индусской философіи, но и въ общенародномъ индусскомъ самосознаніи.

Но тамъ, гдѣ настоящая земная жизнь представляется лишь малою частью безгранично разширеннаго въ прошломъ и въ будущемъ бытія, умолчаніе о прежнихъ воплощеніяхъ должно казаться существеннымъ пробѣломъ по отношенію къ каждому лицу, судьбою коего интересуются, такъ какъ настоящее, съ точки зрѣнія метемпсихоза, существенно зависитъ отъ прошлаго и имъ въ значительной степени опредѣляется. Вотъ почему въ объемистой литературѣ джатакъ и авадант мы встрѣчаемъ разсказы о предшествующихъ существованіяхъ не одного Будды, но и множества другихъ лицъ, отъ наиболѣе добродѣтельныхъ и знаменитыхъ до порочныхъ и заурядныхъ. Не буддизмъ изобрѣлъ этотъ родъ повѣствованій, какъ и не Готама, лично не признававшій души въ качествѣ самостоятельной, цѣлостной и неизмѣнной сущности, научилъ доктринѣ перевоплощенія; но буддизмъ популярный охотно принялъ это ученіе, съ которымъ уже раньше сжилась индусская народная психологія. Готама же въ этомъ отношеніи, какъ и во многихъ другихъ, не пошелъ наперекоръ преобладавшимъ воззрѣніямъ, а только придалъ имъ новое значеніе или, вѣрнѣе, укрѣпилъ въ нихъ и подчеркнулъ ту нравственную сторону метемпсихоза, которая единственно и представлялась осмысленною и цѣнною для «мудреца изъ рода Шакіевъ», то есть, идею неизбѣжнаго, естественно-причиннаго возмездія за дѣянія.

Джатаки, «повѣсти о рожденіяхъ» такимъ образомъ представляютъ намъ собраніе тенденціозныхъ нравственныхъ поученій съ преобладающею буддійскою окраскою, но вложенныхъ въ матерьялъ, часто несравненно древнѣйшій, чѣмъ пора возникновенія и расцвѣта буддизма. Этотъ матерьялъ имѣетъ огромную цѣнность въ культурно-историческомъ отношеніи, какъ ничѣмъ незамѣнимое, по древности и разнообразію де-

міре; въ чистомъ же видѣ метемпсихозъ выраженъ въ Brihadâraṇyaka-Upan. 3, 2, 13 и особенно 4, 4, 2—6. Генезисъ ученія о метемпсихозѣ старательно разобранъ Дейсманномъ. Philos. d. Upan., 285—304 и въ его же System des Vedânta, 2 Aufl., 385—430, а также у Виндиша: Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig, 1908, 57 ff. Ср. Милославскій. Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства. Казань, 1873 г.

талей, собраніе памятниковъ архаическаго фольклора, интереснаго и примѣнительно къ странамъ, его породившимъ, и къ тому вліянію, которое его сюжеты оказали на международное творчество въ области басни и поучительной повѣсти. Для изученія индусскаго міра и буддійскаго въ частности джатаки и аваданы представляютъ неисчерпаемый родникъ детальныхъ свѣдѣній разнообразнѣйшаго бытового характера [104]). Но среди этого внѣшняго богатства намъ раскрываются просвѣты и въ глубину жизневоззрѣнія, столь отличнаго отъ нашего, западнаго. И все это: реальныя жанровыя черты, фантастическія грёзы восточнаго воображенія, наивныя суевѣрія и повѣрья сѣдой старины, упрощенная популярная морализація и, наконецъ, претвореніе ея въ болѣе глубокое нравственное поученіе въ духѣ буддійскаго пессимизма,—все это группируется позднѣйшими компиляторами сборниковъ сказаній вокругъ центральной личности Будды.

Сосредоточеніе это совершалось постепенно, повидимому, въ слѣдующемъ порядкѣ (по Рисъ-Дэвидсу) [105]): древнѣйшій сборникъ джатакъ состоялъ изъ однихъ стихотворныхъ изреченій Будды о его перевоплощеніяхъ: но уже и въ ту пору долженъ былъ передаваться по преданію устный комментарій, въ видѣ прозаическихъ повѣстей, безъ которыхъ самыя изреченія были бы непонятны; древность этихъ повѣстей удостовѣряется изображеніемъ нѣкоторыхъ изъ нихъ на памятникахъ III вѣка до Р. Хр. Однако и эти, столь старыя сказанія — еще не древнѣйшія: старѣе ихъ отдѣльныя джатаки, разсѣянныя въ нѣкоторыхъ каноническихъ книгахъ: въ этихъ разсказахъ Будда, въ своихъ предыдущихъ существованіяхъ, никогда не фигурируетъ въ образѣ животнаго и даже заурядnаго человѣка, а всегда является какимъ либо мудрецомъ былыхъ вѣковъ. Позднѣе этимъ первоначальнымъ цикломъ «повѣстей о рожденіяхъ» овладѣло болѣе неразборчивое воспріятіе народной фантазіи; оно расширило его включеніемъ въ него массы старинныхъ, до-буддійскихъ басенъ, притчей и повѣстей. Это подтверждается тѣмъ, что, хотя, повидимому, раз-

[104]) „Каждое будущее изображеніе древне-индусской жизни должно привлекать въ кругъ своего разслѣдованія джатаки, справедливо названныя сокровищницею государственныхъ и частныхъ древностей старой Индіи", замѣчаетъ Фикъ. Die Sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Kiel, 1897, VI.

[105]) Ancient India, 206—208.

сказы дошли до насъ въ видѣ, мало отличающемся отъ того, какой они носили во времена возникновенія буддизма [106]), однако многія бытовыя черты, характеризующія ихъ, относятся къ порѣ болѣе ранней, до-буддійской [107]); онѣ взяты не изъ текущей жизни, а изъ народныхъ преданій о быломъ. Наконецъ, комментарій къ стихамъ и прозаическимъ разсказамъ въ палійскомъ сборникѣ возникъ вѣроятно лишь въ V вѣкѣ по Р. Хр., на Цейлонѣ: первоначальныя стихотворныя изреченія внѣдрены въ нимъ въ разсказы, къ нему относящіеся; но къ послѣднему присоединены во-1), вступленія, поясняющія, гдѣ и по какому поводу была Буддою разсказана повѣсть, а во-2),—заключенія, удостовѣряющія тождество Будды съ дѣйствующими лицами изложенныхъ повѣстей.

На вопросъ: зачѣмъ понадобилось буддійскому міру столь сложное и громоздкое сочетаніе? должно отвѣтить: помимо желанія согласовать судьбу Будды съ укоренившеюся въ народномъ сознаніи вѣрою въ переселеніе душъ, этотъ пріемъ былъ необходимъ для двойной легитимаціи Будды, для двойного узаконенія его авторитета и правомочій: во-1), какъ нравственной, совершеннѣйшей личности, по справедливости способной стать верховнымъ учителемъ праведной жизни; во-вторыхъ же, какъ особой личности, отличной отъ другихъ людей, переходящей въ область уже сверхчеловѣческаго и даже сверхбожественнаго. Это уже легитимація будущаго объекта культа, управомоченіе религіозное, поскольку религіозное вообще доступно первоначальному буддизму.

Первая потребность была исконная, древнѣйшая: она должна была ощущаться уже и тогда, когда на Будду еще не навыкли смотрѣть, какъ на существо сверхъестественное, чудесное. То была потребность согласовать образъ великаго мудреца и праведника съ установившимися въ народномъ сознаніи понятіями о высокомъ нравственномъ достоинствѣ, и, вмѣстѣ съ тѣмъ—потребность создать наглядно этотъ высокій нравственный обликъ на фонѣ дорогого индусскому жизневоззрѣнію представленія о перерожденіяхъ. Принятое же и усиленное самимъ Готамою ученіе о роковомъ отраженіи каждаго дѣйствія, помысла и

[106]) Къ такому выводу приходитъ лучшій изслѣдователь соціальныхъ условій жизни въ эпоху Будды, Фикъ, VI—VII.

[107]) Таковы заключенія Фаусбёлля (въ предисловіи къ послѣднему тому его изданія джатакъ) и Г. Бюлера, Indian Studies. V. Wien, 1895.

чувства на судьбѣ человѣка, какъ нельзя лучше, подкрѣпляло эту потребность. Не столько на миѳологическихъ вѣрованіяхъ и даже вообще не столько на религіозныхъ мотивахъ, сколько на философскихъ, основывалось первоначальное ученіе о предбытіи Будды. Исходнымъ источникомъ и побужденіемъ была здѣсь доктрина самсары, рокового отраженія прежнихъ желаній, помысловъ и поступковъ на судьбѣ каждаго существа въ его, именно въ силу прошлаго, неизбѣжныхъ перевоплощеніяхъ въ будущемъ. Буддійское преданіе влагаетъ это ученіе въ уста самому Готамѣ уже въ Ити-вуттакѣ, текстъ которой старше большинства джатакъ [108]). «Не бойтесь добродѣтели, братія»! взываетъ здѣсь Учитель; «я давно познавалъ желанную, блаженную, привлекательную, чарующую награду, вкушаемую только за добрыя дѣла! Въ награду за семь лѣтъ, проведенныхъ мною въ думахъ о дружбѣ, я не возвращался въ этотъ міръ въ теченіе семи эоновъ и семи круговоротовъ эоновъ; воистину, за это, о братія, въ концѣ эона вступилъ я въ царство Сіяющихъ (64 полубоговъ), а въ концѣ круговорота эоновъ достигъ опустѣвшаго дворца Брамы,... сталъ самъ Брамою, великимъ Брамою, всѣхъ превосходящимъ, непревзойденнымъ,... всемогущимъ. Я былъ Саккою, повелителемъ боговъ, тридцать шесть разъ и многія сотни разъ царемъ, всемірнымъ самодержцемъ... И каково же было ученіе объ этихъ сферахъ, объ этихъ царствахъ? Вотъ что я думалъ о нихъ, братія: «какого моего дѣянія они плодъ? Какого поступка слѣдствіемъ является то, что я нынѣ достигъ столь великаго благополучія, столь великаго могущества? Во-истину, это все—плодъ и слѣдствіе трехъ моихъ дѣяній: милосердія, самообладанія и вдительности надъ собою» [109]). Трудно рѣшить, дѣйствительно ли принадлежатъ самому Готамѣ эти рѣчи, слишкомъ напоминающія старанія позднѣйшаго буддизма возвеличить своего основателя. Однако принципіальной невѣроятности и въ первомъ предположеніи нѣтъ. Ученіе о самсарѣ, ихъ объясняющее, во всякомъ случаѣ—до-буддійскаго происхожденія; его зачатки можно

[108]) Такого мнѣнія держится Виндишъ, авторъ лучшаго изслѣдованія обсуждаемой темы: Windisch. Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig, 1908, 10.

[109]) Itivuttaka, § 22. Sayings of Buddha. The Iti-vuttaka, transl. by J. H. Moore. New York, 1908, 34—35.

усматривать уже въ Ригведѣ и въ Браманахъ [110]). Но для выступавшихъ съ проповѣдью этого ученія необходимо было признать возможность помнить предыдущія существованія. И вотъ еще въ Упанишадахъ ведійскому мудрецу-подвижнику Вамадевѣ приписывается такая способность [111]); буддійскіе же каноническіе тексты распространяютъ это преимущество уже на всѣхъ вѣщихъ праведниковъ, на каждаго достигшаго высокой степени благочестія монаха [112]), на каждаго вдохновеннаго архата [113]). Разумѣется, такое расширенное пониманіе способности, признававшейся за несомнѣнно-чудесную, явилось результатомъ уже позднѣйшаго развитія буддизма; оно стоитъ въ связи съ его стремленіемъ сдѣлать путь спасенія доступнымъ большему числу людей, чѣмъ считалось возможнымъ въ раннюю пору новаго ученія. Тѣмъ не менѣе свою опору эта вѣра почерпала уже въ первоначальной буддійской и даже, вѣроятно, до-буддійской теоріи зачатія человѣка, по которой рожденіе его обусловлено не однимъ супружескимъ союзомъ родителей, но и дѣйствіемъ той таинственной существоподобной силы, которая, подъ именемъ гандхарвы (гандхаббы), мыслилась индусами какъ нѣкій, переживающій смерть тѣла, духовный, одаренный желаніемъ и волею, остатокъ отъ прежняго бытія, дозрѣвшій до способности перевоплотиться въ новой формѣ. Этому «переходному существу», посившему въ ведизмѣ и браманизмѣ нѣкоторый чудесный, миѳологическій оттѣнокъ [114]), практическая, морализирующая тенденція буддизма

[110]) Boyer. Etude sur l'origine de la doctrine du Samsâra въ Journal Asiatique. IX série, 18, p. 451—499 (1901).

[111]) Другое общеиндусское свидѣтельство объ этой вѣрѣ—въ Магабхаратѣ 1 Aphy., 89.

[112]) Iti-vuttaka, § 99, p. 116 Moore's translation.

[113]) Подробно въ Sâmañña-phala-sutta Дикхи-никайи. II, 93 (Dialogues of the Buddha. 1899, p. 90—91).

[114]) Относящійся сюда матерьялъ сопоставленъ Пишелемъ въ его Vedische Studien. I, 78.—Гиллебрандъ считалъ сначала (Vedische Mythologie. I, 427) гандхарву за „генія плодородія"; позднѣе (Zur Bedeutung von Gandharva въ 84-r Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur. Breslau, 1906) за „участвующее въ зачатіи духовное существо, происходящее изъ прежняго бытія". Сходное опредѣленіе даетъ Ольденбергъ („das Lebenswesen, der Wesenskeim"), Religion des Veda, 248, 249. Главные буддійскіе тексты по этому вопросу: 1) Majjhimanikâyo, 3 рѣчь 10-й части (II, 558 перевода Нейманна) Assalâyanasutta (зачатіе—результатъ „соединенія троихъ: отца, матери и гандхарвы"); 2) Divyavadâna, ed. Cowel, I, 440 (дѣти родятся вслѣдствіе „сочетанія родителей и сочетанія гандхарвы съ матерью"); 3) въ „Вопрошеніяхъ царя Милинды" (Melinda-panho, ed. Trenckner, p. 123—130; въ англ. переводѣ, S. B. E. XXXV, 185, этотъ текстъ опущенъ)—подробное объясненіе процесса зачатія также какъ „сочетанія трехъ факторовъ". Тексты, съ тщательнымъ комментаріемъ, сопоставлены у Windisch'a. Geburt des Buddha. 18 ff.

придала значеніе естественнаго, физіологически-психологическаго и, главнымъ образомъ, нравственнаго фактора, свела его на нормальную природную функцію человѣческаго организма, дѣйствующую хотя и вполнѣ закономѣрно, чтобы не сказать фатально, но однако сообразно съ требованіями порядка нравственнаго, то есть, соотвѣтственно предшествующему поведенію перерождающейся личности. Не чужда этому таинственному «зачатку жизни» нѣкоторая утонченная тѣлесность [115]); не чужда, не смотря на строгій детерминизмъ главныхъ направленій грядущей судьбы, и нѣкоторая свобода выбора среди возможныхъ для него новыхъ формъ бытія, какъ это увидимъ дальше примѣнительно къ воплощеніямъ буддъ. Прошлое и будущее сочетаются такимъ образомъ здѣсь въ органически развивающуюся связь, но строго опредѣленнымъ, неуклонно дѣйствующимъ законамъ, но законамъ однако не слѣпой, роковой необходимости, а нравственно-обоснованнаго опредѣленія.

И вотъ, какъ въ содержаніи, такъ и въ формѣ джатакъ, поучительныхъ повѣствованій о «новыхъ рожденіяхъ». эта морализирующая потребность, это желаніе разрѣшить загадку частныхъ случаевъ различныхъ положеній въ жизни и общую глубокую тайну зла и скорби на землѣ.—эта потребность нашла себѣ вполнѣ подходящій матерьялъ и соотвѣтствовавшія народному вкусу и пониманію средства выраженія. Издавна излюбленный способъ общедоступнаго поученія поставленъ былъ здѣсь въ связь съ авторитетнымъ учителемъ, пріуроченъ къ нему, къ его собственнымъ переживаніямъ, самое же поученіе, а позднѣе и весь разсказъ,—вложены въ его уста. Все это пріуроченіе общеиндусскаго повѣрья къ авторитетной, выдающейся личности было настолько естественно, что едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что и самъ историческій будда,

[115]) Судя по тому, что въ Самйутта-никайѣ (XXX, 2. Vol. III, p. 250) говорится о „долгодневности, красотѣ и блаженствѣ боговъ, облеченныхъ въ тѣла гандхарвъ".

Готама. нерѣдко поучалъ въ этой формѣ [116]): одна изъ джатакъ, древность которой подтверждается совпаденіемъ ея разсказа съ Магапариниббанасуттою [117]), приписываетъ такое назидательное повѣствованіе Учителю даже въ его предсмертныя минуты, чтобы утѣшить возлюбленнаго ученика Ананду. Свои собственныя невзгоды и несчастія, напримѣръ, козни противъ него Девадатты. Готама, если вѣрить очень многочисленнымъ разсказамъ объ этомъ въ южныхъ и сѣверныхъ памятникахъ, объяснялъ, какъ заслуженное возмездіе за какой либо свой проступокъ въ прежнихъ жизняхъ.

Какъ бы то ни было, въ развитіи народныхъ представленій о перевоплощеніяхъ Будды замѣчается своеобразная эволюція: въ древнѣйшихъ сказаніяхъ этого рода онъ появляется всегда не иначе, какъ въ лицѣ мудреца-подвижника или царя, либо царскаго сына: въ послѣдующихъ повѣствованіяхъ такое ограниченіе его «рожденій» привилегированными званіями исчезаетъ; «бодхисатва» (будущій Будда) какъ-бы демократизируется. Такъ—уже въ палійскомъ сборникѣ джатакъ. Правда, и здѣсь въ большинствѣ разсказовъ ему приписывается почетное положеніе: 4 раза онъ былъ богомъ Брамою [118]), 20—богомъ Саккою [119]) и 43—лѣснымъ, «древеснымъ» божествомъ [120]); 85 разъ онъ возраждается какъ царь [121]). 83—какъ подвижникъ-праведникъ [122]), 26—какъ учитель мудрости [123]) и по 24 раза является въ качествѣ царевича, брамана, министра-придворнаго [124]) или въ достоинствѣ просто

—

[116]) Въ 6-й джатакѣ палійскаго сборника „Учитель объясняетъ сокрытыя (непонятныя) событія или поступки перемѣною рожденія“.

[117]) Джатаки 307-я (IV B., S. 25 ff. нѣмец. перев. Дютуа) и Магапариниббана-сутта V. 5.

[118]) Джатаки 99, 134, 135, 82.

[119]) №№ 31, 202, 228, 291, 300 etc.

[120]) №№ 18, 19, 38, 74, 102, 187, 209, 307 etc. [какъ на варіантъ („травное божество“) укажемъ на № 121]. Особенное обиліе воплощеній этого типа объясняется древностью и распространенностью культа деревьевъ у индусовъ; объ этомъ см. Fergusson. Tree and Serpent worship. 2 edit. London, 1873. Образцомъ архаическаго наивнаго характера представленій объ этихъ божествахъ можетъ служить 311-я джатака.

[121]) №№ 9, 14, 50—52. 95—96, 100, 159, 229 etc.

[122]) №№ 17. 49, 87, 124, 154, 234 etc.

[123]) №№ 25—27, 41, 61, 97, 169, 338, 353 etc.

[124]) №№ 6, 7, 100 etc; браманъ: 10, 66, 68 etc., министръ—79, 92. 107—108, 215 etc.

ученаго человѣка. Однако здѣсь же фигурируетъ онъ и въ болѣе скромныхъ роляхъ: купца [125]), земледѣльца [126]), мастерового во всевозможныхъ видахъ [127]), вожака каравановъ и погонщика слоновъ [128]), знахаря-заклинателя [129]), музыканта [130]), акробата, балаганнаго плясуна [131]) и, наконецъ,—раба [132]), даже отверженца-паріи [133]). Впрочемъ, и этимъ еще не исчерпываются превратности судьбы! Многократно понижался онъ до уровня животнаго: по меньшей мѣрѣ 18 разъ бывалъ онъ обезьяною [134]); часто испытывалъ участь благородныхъ тварей: льва, слона, коня, оленя, орла, лебедя [135]); но случалось ему бывать и воломъ подъяремнымъ, и шакаломъ презрѣннымъ и всѣми обиженнымъ зайцемъ [136]), наконецъ,—неизящною персоною свиньи, ящерицы, крысы и лягушки [137])... Столь же разнообразны воплощенія Будды въ другихъ сборникахъ: въ Джатака-малѣ онъ то—повелитель людей [138]), то—царь обезьянъ или рыбъ [139]); то богъ-громовержецъ Индра [140]), то безащитный перепеленокъ или скромный дятелъ [141]). Въ повѣстяхъ, включенныхъ въ Магавасту, видимъ его опять то всемірнымъ самодержцемъ, «чакраварт-

[125]) Многочисленные случаи появленія бодхисатвы въ роли кочующаго купца въ сборникахъ восточныхъ повѣстей (джатакъ и авадановъ) объясняется, кажется, (какъ и аналогичный фактъ въ новеллахъ временъ Возрожденія, о чемъ ср. красивыя страницы въ книгѣ Gebhart'a Les conteurs florentins du Moyen-Age. Paris, 1905, p. 2 ss.) удобствомъ этого типа для литературнаго построенія разнообразныхъ встрѣчъ и эффектныхъ сопоставленій.

[126]) Палійскій сборникъ №№ 56, 189, 199, 249.

[127]) Тамъ же №№ 137, ювелиръ; 387, кузнецъ: 178. 408, гончаръ: орадобрѣй—78; рыбакъ—41; сынъ лѣсника —265.

[128]) №№ 54, 83, 366; 182. [129]) № 69.

[130]) № 243, кстати сказать. — одна изъ красивѣйшихъ джатакъ: 60; № 59—барабанщикъ.

[131]) №№ 116, 212 etc.

[132]) Не менѣе 5 разъ: Buddhist Birth-Stories. Table VII, p. CI.

[133]) №№ 179, 309. [134]) №№ 20, 57, 178, 208, 342, 404 etc.

[135]) №№ 143, 153, 172 etc. (левъ); 72, 122, 221 etc. (слонъ): 23, 24, 266 (конь); 11, 12, 15, 206, 359 etc. (газель, олень); 381, 399, 427 (оретъ); 32, 136, 370 etc.—лебедь.

[136]) №№ 28—30, 278 etc.—волъ; 142, 148—шакалъ; 316—заяцъ.

[137]) „Всѣхъ поучающая свинья“—№ 308; ящерица, поучающаяся у аскета—138; 141, 325.

[138]) Jâtaka-mâlâ. №№ 2, 8, 13. [139]) Тамъ же, 27, 100.

[140]) №№ 17, 11. [141]) №№ 16, 34.

тиномъ» [142]), то царемъ змѣй, птицъ, либо антилопъ [143]), или же заурядным слономъ, буйволомъ, попугаемъ [144]). Наконецъ, въ сѣверныхъ легендахъ хотя и явно преобладаетъ склонность удерживать великаго Учителя въ высшемъ изъ земныхъ положеній [145]), однако, не исключена возможность и для него попасть изъ царей въ лодочники [146]) или изъ брамина-министра въ «зайца-пустынника» [147]).

Въ этой пестрой вереницѣ формъ бытія Будды достопримѣчательны не столько переходы въ животныхъ, съ чѣмъ вполнѣ свыклось индусское міровоззрѣніе примѣнительно даже къ существамъ божественнымъ [148]), сколько демократизація человѣческихъ перевоплощеній будущаго верховнаго существа, превосходящаго мудростью и силою самихъ боговъ. Міръ животныхъ, къ которому индусъ издавна относился съ любовью и почтеніемъ, былъ областью самостоятельною и самодовлѣющею, стоящею внѣ соревнованія и сравненія съ человѣческою. Но въ общежитіи людскомъ низвести «Совершеннаго», хотя бы въ его первоначальныхъ степеняхъ развитія, до низшихъ разрядовъ сословной іерархіи и притомъ въ странѣ незыблемыхъ кастовыхъ преданій и предубѣжденій. [148a])—это былъ глубокій переворотъ за-разъ и соціальнаго, и религіознаго жизнепониманія, и притомъ религіознаго—въ несравненно большей мѣрѣ, нежели общественнаго. Мы увидимъ дальше, что, при глубокомъ равнодушіи буддизма ко всѣмъ соціальнымъ вопросамъ, вѣра въ то, что боддхисатвы (стремящіеся къ

[142]) Mahavastu. T. I, p. 49.

[143]) I, 131; II, 255; 257.

[144]) I, 288, 290, 282.

[145]) Avadâna-Çataka, во 2 декадѣ 8 случаевъ изъ 10; въ 4-й—6 разъ царь и дважды царевичъ.

[146]) Тамъ же. 2 декада № 7, p. 106—105 перевода Феера.

[147]) 4 декада, № 7. p. 138 88.

[148]) Знатокъ сѣвернаго буддизма Леонъ Феэръ основательно замѣчаетъ по поводу 6-й декады Авадана-Шатаки (Avadâna-Çataka, p. 197): „ее можно было бы озаглавить: „какъ становятся божествомъ?“; ибо всѣ ея десять героевъ становятся обитателями неба Индры; но ее можно было бы озаглавить также: „какъ становятся животнымъ?“, ибо половина дѣйствующихъ лицъ отправляются отъ животнаго состоянія или переходятъ черезъ него“.

[148a]) О силѣ ихъ во времена Будды можетъ дать понятіе разсказанный въ 377-й джатакѣ случай испуга знатнаго юноши „какъ бы вѣтеръ, летящій со стороны мимоидущаго чандалы не осквернилъ тѣла потомка брамановъ“!

достиженію сана будды) происходили нѣкогда изъ низшихъ слоевъ общества, не оказала замѣтнаго вліянія на сословное неравенство, не отмѣнила касть, не установила гражданскаго равноправія [149]). Но та же самая вѣра, примѣнительно къ религіозному жизнепониманію, стала источникомъ важной реформы первоначальнаго буддизма: его, не мечтавшаго о переходѣ за узкіе предѣлы избраннаго «малаго стада», она направила на «широкій путь» всеобщаго спасенія. Иными словами: здѣсь надо искать зародышей побѣды Магаяны надъ Гинаяною. Разъ самъ «Совершенный» могъ быть первоначально человѣкомъ обычнаго, бытового типа, вращавшимся среди заурядныхъ условій жизни, незнатнымъ, неученымъ, забитымъ судьбою, слабымъ, невзрачнымъ, увѣчнымъ [150]), то и никому не слѣдуетъ отчаяваться въ возможности своего усовершенствованія въ безпредѣльномъ будущемъ, до высшей степени включительно, до возможности самому стать буддою.

Въ нѣкоторыхъ, правда, очень рѣдкихъ случаяхъ надежда на это допускается даже для женщинъ, несмотря на все суровое отношеніе къ нимъ буддизма первоначальнаго. Неотмѣненнымъ осталось правило: Будда въ своемъ послѣднемъ воплощеніи не можетъ быть женщиною, не можетъ носить и женскаго имени; но бодхиситвою, то есть, будущимъ Буддою, женщина, съ позднѣйшей точки зрѣнія, можетъ быть, на условіи въ послѣдній разъ преобразиться уже въ мужчину. Чуть ли не единственный примѣръ этого рода во всей южной литературѣ встрѣчаемъ въ одномъ камбоджскомъ сказаніи, гдѣ упоминается бодхисатва женскаго пола, а именно Сидхата, сестра Будды Дипанкары, въ честь коей бывшій ею тогда будущій Готама и получилъ впослѣдствіе имя Сиддхарты [151]).

[149]) Въ самихъ джатакахъ Буддѣ иногда приписываются рѣчи въ защиту сословныхъ предразсудковъ: такъ въ 179-й джатакѣ признается несвойственнымъ и постыднымъ для „благородныхъ“ одолжаться у низшихъ даже въ случаяхъ крайней нужды; въ интересной 77-й джатакѣ, излагающей эсхатологическія предсказанія грядущихъ бѣдствій, въ числѣ ихъ отмѣчено и „пренебрежительное отношеніе къ потомкамъ благородныхъ семействъ“

[150]) Джатака 80-я замѣчаетъ: „въ этомъ существованіи бодхисатва былъ ростомъ съ карлика и горбатъ по сложенію“.

[151]) Приводимъ этотъ интересный, малоизвѣстный текстъ: „тогда ему (Готамъ) нарекли имя Сидхат-Каумаръ (царевичъ—Сиддхарта), согласно съ его желаніемъ, высказаннымъ нѣкогда, въ ту пору, *когда она родился женщиною*, младшею сестрою древняго будды Тибанкхары, быв-

Какъ видимъ, здѣсь рѣчь идетъ еще не столько о возможности для женщины стать буддою, сколько о возможности для мужчины, стремящагося къ этому званію, быть временно пониженнымъ до уровня женщины. Смѣлѣе относятся къ соблазнительному вопросу сѣверные памятники: въ Авадана-шатакѣ и въ Кальпа-друма-аваданѣ Будда даетъ опредѣленное предсказаніе о томъ, что нѣкая благородная и прекрасная молодая женщина Яшомати, страстно желавшая достигнуть преимуществъ священной мудрости (бодхи), со временемъ «сдѣлается совершеннымъ и законченнымъ Буддою Ратнаматою» [152]). Несравненно убѣдительнѣе другая, тибетская трогательная легенда «Вопрошенія старухи», съ ея варіантомъ. «Повѣстью о Качангалѣ [153]). «Блаженный», остановившись однажды съ учениками у колодца, увидалъ пришедшую за водою ста двадцатилѣтнюю старуху, рабыню, нищую, убогую, покрытую струпьями. «Ананда!» обратился Учитель къ любимому изъ учениковъ, «скажи ей: Благаватъ жаждетъ; дай ему напиться изъ кувшина твоего!» Услышавъ слова эти, старуха воскликнула: «сама я напою его!» И при первомъ же взглядѣ на него материнскую любовь ощутила она; струя молока вырвалась изъ давно изсохшей груди ея и, простерши руки, она бросилась обнимать Благавата, твердя: «сынъ мой, сынъ мой!» Пораженные дерзостью, ученики пытались было остановить ее; но Благословенный сказалъ: «оставьте ее! вѣдь она была моею матерью въ продолженіе цѣлыхъ пятисотъ существованій подъ-рядъ!.. Безраздѣльно отдавалась она вѣрѣ и добродѣтели, и только крайность привязанности ко мнѣ побудила ее, въ былые дни, помѣшать мнѣ покинуть все и идти во слѣдъ блаженному Татагатѣ; за то и терпитъ она скорби бѣдности, дряхлости и рабства. Но близокъ предѣлъ ея лишеній: послѣ своей смерти, силою грядущаго Будды

шаго тогда аскетомъ и бодхисатвою въ своемъ послѣднемъ существованіи и которому онъ предложилъ благовоннаго масла. Будда Тибанкхара принялъ это масло, чтобы возжигать его. По этому случаю эта нганга высказала пожеланіе носить имя Ситчи, *когда она станетъ буддою*". Preás Pathama Sâmphothian, 2, въ Les livres sacrés du Cambodge. I partie. trad. par Leclère. Paris, 1906, 31.

[152]) Avadâna-Çataka. I, 2.—Kalpa-druma-avadâna XI.

[153]) Это—14-й текстъ 13-го тома отдѣла Мдо въ Канджурѣ, Mahallikâ-pariprcchâ (переведенъ Фёромъ въ Fragments du Kandjour. p. 362—371) и 8-я повѣсть восьмой декады Авадана-шатаки.

Амитабхи, она, совлекши всѣ страсти, станетъ царицею созданій, предуготовитъ высшее знаніе для безчисленныхъ и непостижимыхъ тварей, укрѣпитъ ихъ въ немъ и, наконецъ, сама станетъ Татагатою, архатомъ, всесовершеннымъ Буддою Бодхіангапушпакарою». Но здѣсь же, словно въ оправданіе невѣроятнаго предсказанія, онъ спѣшитъ добавить, что тогда она всецѣло «отрѣшится отъ женской природы, станетъ мужемъ превосходнымъ и несравненнымъ», и что чудо это свершится уже въ ту необозримо далекую пору, когда изчезнетъ зло женскаго соблазна, когда даже самъ царь зла, Мара, не будетъ внимать велѣніямъ женскаго злого генія, когда самое имя женщины предано будетъ забвенію, когда и самый «путь закона» упразднится, и всѣ, освободившись отъ узъ тѣлеснаго рожденія, проникнутся духомъ высшаго вѣдѣнія въ любви непреходящей и постоянной... Какъ бы то ни было, за исключеніемъ почти недосягаемой, крайней ступени совершенства, поздпѣйшій буддизмъ, подъ вліяніемъ выше изложеннаго расширеннаго взгляда на значеніе перевоплощенія, открылъ женщинѣ широкій доступъ къ предшествующимъ степенямъ духовнаго подъема, настолько, что въ сѣверномъ сборникѣ легендъ, Авадана-шатакѣ, пѣлая (восьмая) декада повѣстей отведена исторіямъ женщинъ, достигшихъ архатства.

Если такимъ образомъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи буддизмъ подтвердилъ смыслъ приписываемаго одною джатакою Буддѣ гимна о превосходствѣ добродѣтели надъ ученою мудростью, надъ знатностью и богатствомъ, надъ силою и красотою [154]), то спрашивается, въ чемъ же, по истолкованію всей этой учительной литературы, состоитъ дарующая совершенство и спасеніе добродѣтель? Иначе сказать: за какія

[154]) Джатака 362 палійскаго сборника: „Я колебался:—добродѣтель | Иль знанье мудрыхъ,—что цѣннѣе? | Отнынѣ мнѣ безспорно ясно, | Что добродѣтель выше знанья. | Все тщетно: красота и знатность! Всему вершина -добродѣтель! | Тому, кто преисполненъ ею, | Ученой мудрости не нужно. | И если царь, къ неправдѣ склонный, | Иль простолюдинъ, злу служащій, | Покинутъ міръ земной—обоимъ | Имъ предстоитъ несчастья бездна. | Но если въ правдѣ путь свершили | Цари ли, граждане ль, браманы, | Иль судры, чандалы, пуккузы, | —На небесахъ всѣ равны будутъ! | Въ грядущемъ не спасетъ насъ знанье, | Ни знатный родъ, ни близкихъ связи! | Одна своя лишь добродѣтель | Ведетъ насъ въ будущемъ къ блаженству".

заслуги становятся архатомъ. бодхисаттвою, буддою? Отвѣтъ на этотъ вопросъ въ джатакахъ далеко не одинаковый и не равноцѣнный. Въ большинствѣ разсказовъ онъ носитъ косвенный характеръ случайнаго указанія. сообразно съ затронутымъ въ повѣствованіи событіемъ или нравственнымъ казусомъ: по этому случайному поводу дается разъясненіе поучительнаго свойства на основаніи какого-либо сходнаго прецедента изъ жизни Будды. Отсюда понятна пестрота и разноцѣнность такого рода указаній: порою выдвигается черта съ глубокимъ нравственнымъ содержаніемъ, а рядомъ—второстепенный. иногда совсѣмъ мелочной примѣръ заурядная благоразумія, смѣтливости. изворотливости, либо хитрости,—образцы. быть можетъ. небезполезной житейской практической мудрости. но далеко не величавые идеалы нравственнаго совершенства. Приведемъ примѣры поученій обоихъ типовъ. начиная съ низшаго, объясняемаго тѣмъ, что въ повѣстяхъ. сюда относящихся, утилизированъ. повидимому. древнѣйшій фольклорный матеріалъ. сохранившій въ значительной степени архаическія черты своей незамысловатой. наивной морали.

Чаще всего восхваляется осторожность и разсудительность бодхисатвы въ сомнительныхъ. запутанныхъ или опасныхъ положеніяхъ бытовой жизни. То онъ, въ видѣ старой газели. предостерегаетъ молодыхъ бобровъ въ жатвенную пору ловушекъ и засадъ, придуманныхъ поселянами для огражденія посѣвовъ отъ потравы: то предупреждаетъ птицъ отъ опасности лѣсного пожара или отъ риска быть раздавленными на торной дорогѣ. или же даетъ акробатамъ совѣтъ не прыгать болѣе, чѣмъ черезъ четыре меча [155]): то ему, вождю 80,000 обезьянъ. истомленныхъ жаждою, удается обмануть водяного, пожиравшаго всѣхъ, погружавшихся въ его прудъ (мудрый вожакъ напоилъ свое стадо съ берега, при помощи длинныхъ камышевыхъ стеблей. которыми втягивали воду!) или, въ качествѣ древеснаго божества, чтобы спасти свой притонъ, онъ сбиваетъ съ пути крестьянъ. отыскивавшихъ вора. спрятавшаго украденное подъ деревомъ [156]), или ухитряется добыть отъ мартышки украденное ею цѣнное ожерелье [157]). Рядомъ—

[155]) Jatakam 11, 36, 115, 116.

[156]) Тамъ же, 20, 311, повѣсть очень архаическаго характера.

[157]) Тамъ же, 92.

повѣсти въ похвалу уже настоящей обманной хитрости, эксплуатирующей трудъ простецовъ либо ихъ довѣрчивость [158]); или еще—прославленіе «умѣнья мудреца нажить большое богатство при самыхъ ничтожныхъ первоначальныхъ средствахъ» [159]). Очевидно, въ такихъ разсказахъ мы имѣемъ дѣло съ народными баснями, идущими изъ далекой старины [160]), и въ которыхъ житейская мораль невысокой пробы ищетъ себѣ, въ позднѣйшую пору, поощренія ссылкою на авторитетъ высшаго мудреца, хотя, конечно, не безъ ущерба для его нравственнаго достоинства. Однако. тутъ же—въ изобиліи примѣры добродѣтели настоящей, безкорыстной, даже самоотверженной. героической, примѣры, облеченные въ ту же традиціонную форму наивныхъ сказокъ и басенъ, соединенныхъ съ морализирующими стихотворными изреченіями. приписываемыми Буддѣ. Поученіе ведется двоякимъ путемъ, то отрицательнымъ, то положительнымъ. Съ одной стороны указываются гибельныя слѣдствія слабостей и пороковъ. Особенно часты предостереженія отъ чаръ чувственности; «стоитъ имъ только закрасться въ сердце,—онѣ превращаются въ зубчатый острый мечъ, онѣ несутъ съ собою смерть, подобно гарпуну, вонзившемуся въ похотливаго крокодила» [161]); страсти—это «ядъ,

[158]) №№ 80, 121. [159]) №№ 4 и 3.

[160]) Примѣромъ такой архаической повѣсти можетъ служить 121-я джатака: царю, жившему въ деревянномъ дворцѣ (указаніе на первобытную пору, когда каменныя постройки еще не входили въ употребленіе въ Индіи). понадобилось перемѣнить обветшавшую балку; для этого плотники выбрали въ лѣсу дерево, въ которомъ жило древесное божество. Узнавши о предстоящей гибели своего пріюта, оно подумало: „куда же я завтра дѣнусь съ дѣтками моими?“. И такъ какъ иного мѣста не было, гдѣ бы ему поселиться, оно стояло, обнявши дѣтей своихъ, и плакало. Другія лѣсныя божества, его друзья и пріятели, обнимали его и также плакали, не зная, какъ помочь бѣдѣ. Но бодхисатва, самъ въ ту пору бывшій „травянымъ божкомъ въ кустѣ кузы“, оборотившись хамелеономъ, обманомъ убѣдилъ плотниковъ, будто дерево—для нихъ непригодное, гнилое въ сердцевинѣ, и спасъ такимъ образомъ напуганную семью. Собрались на радостяхъ близкія, дружественныя божества и славили маленькаго травяного божка, „достигшаго хитростью того, чего очень могущественныя божества не могли осуществить по вялости соображенія“.—Въ джатакѣ 398-й бодхисатва, добывавшій пропитаніе для старухи-матери, обманываетъ тѣшаго (объявившаго, что онъ будетъ пожирать всякаго, кто подойдетъ подъ тѣнь его дерева) тѣмъ, что приблизился къ нему подъ тѣнью своего зонтика!

[161]) № 233.

сладкій и душистый, какъ медъ, но убійственный для соблазнившагося имъ» [162]); «похоти—это грязь, ворохъ нечистотъ; валяющійся въ нихъ живетъ въ цѣпяхъ и попадаетъ въ адъ нечистымъ, смраднымъ, красоты лишеннымъ»: «все съ тѣломъ связанное—горечь и страданье; позналъ я это личнымъ опытомъ и частой думой о прежнемъ собственномъ существованьи» [163]). Сообразно съ этимъ,—цѣлый рядъ примѣровъ о вредѣ пьянства, неумѣренности въ ѣдѣ и въ особенности сладострастія. «Велика сила луны: велика сила солнца, велика сила скалъ, сдерживающихъ порывъ моря; велика сила аскетовъ и брамановъ; но сильнѣе всѣхъ женщина!» [164]) раждаемая ею чувственность уничтожаетъ добродѣтели, наводитъ несчастіе, причиняетъ возрожденіе въ аду; изъ-за нее даже герои, даже праведники теряли чистоту, всѣ пять родовъ познанія, всѣ восемь совершенствъ и способность къ экстазу [165]). Но Будда въ своихъ прежнихъ бытіяхъ подаетъ примѣръ сопротивленія страстямъ и побѣды надъ ними [166]); на немъ видно, что мудрецъ «недостижимъ для скорби, потому что онъ отрѣшился отъ міра, не видитъ радости въ похотяхъ и ему, самодовлѣющему, весь міръ не въ силахъ доставить полноты счастія [167]). Несчастье—въ жаждѣ наслажденій, счастье—въ свободѣ отъ нея [168]). Прочь же соблазны чувственности, обаяніе тѣла, чары красоты! «тѣло—не сочетаніе божественнаго вещества: оно не изъ золота, не изъ драгоцѣнныхъ камней, не изъ сандаловаго дерева, не изъ бѣлыхъ, палевыхъ или голубыхъ лотосовъ: изъ частей трупа сложено оно, изъ 32 мертвечинъ: неустойчиво, подвержено разрушенію оно, распаду, истребленію, уничтоженію. Предаваться тѣлеснымъ похотямъ значитъ умножать трупы, причину горя, заботъ, создавать пріютъ для всевозможныхъ болѣзней, сосудъ для сбереженія того, что ведетъ къ кармѣ (къ перевозрожденію), къ распложенію груды червей и, наконецъ, къ смерти. Это ли красота? Эту ли мерзость, сосудъ, полный нечистотами, будемъ украшать?..» [169]) «этотъ ли источникъ смертоносныхъ стрѣлъ любви, родникъ грѣха, будемъ любить?..» [170]). «Одна лишь добродѣтель прекрасна, и нѣтъ во всѣхъ мірахъ ничего превосходящаго духовный экстазъ мудреца, отъ всего отказавшагося!» [171]).

[162]) № 366. [163]) № 378. [164]) № 433.
[165]) №№ 431, 425 и друг. [166]) Джатаки 425, 167 и друг.
[167]) № 355. [168]) № 350. [169]) № 12. [170]) № 13.
[171]) № 350.

Такова астетическая проповѣдь будущаго Будды, проповѣдь словомъ и дѣломъ, предназначаемая, какъ опредѣленно говорятъ джатаки, для обращенія и другихъ [172]), и, разумѣется,—не безуспѣшная. «Обращаются» глядя на него, внимая ему, вспоминая о немъ, и отдѣльныя лица, и цѣлыя толпы [173]); раскаиваются и внезапно переходятъ отъ грѣха къ святости самыя чаровницы грѣха, женщины, иногда среди безстыжей пляски [174]), часто въ самый мигъ соблазна [175]): гетеры, царскія дочери и жены, цари бросаютъ свѣтъ, идутъ въ «любезную пустыню», въ монастырь [176]). Вотъ за что бодхисатва, желавшій стать буддою, сталъ имъ, добился желаннаго!

Конечно, все это—бытовыя сцены, списанныя съ позднѣйшей дѣйствительности и заднимъ числомъ пріуроченныя къ Учителю, передѣланному народнымъ сознаніемъ въ Спасителя. Но, какъ бы то ни было, здѣсь передъ нами очень ярко раскрывается народный взглядъ на ту, первую сторону заслугъ Будды въ его предбытіяхъ, которую мы назвали отрицательною или, лучше сказать, пассивною, на ту, которая заключается въ воздержаніи отъ порока, отъ слабости, отъ зла, до малѣйшихъ проступковъ включительно, до опасенія «воспользоваться чужою соломинкою [177]), или причинить вредъ какому бы то ни было живому созданію, какъ бы ничтожно или, наоборотъ, какъ бы опасно и вредно для человѣка оно ни было [178]).

[172]) Въ 317-й джатакѣ Учитель говоритъ по поводу человѣка глубоко огорченнаго: „я разскажу ему повѣсть изъ прошлаго, чтобы утолить его горе: никто, кромѣ меня, не можетъ преподать ему плодъ обращенія (къ истинѣ); я долженъ помочь ему". Въ 243-й джатакѣ изображается благотворное вліяніе поученій этого рода.

[173]) Въ 10-й повѣсти 3-й декады Авадана-шатаки буйная, пьяная, пляшущая толпа мгновенно приходитъ въ благоговѣйное настроеніе при встрѣчѣ съ Буддою и „обрѣтаетъ вѣру".

[174]) Avadâna Cataka VIII, 5.

[175]) Тамъ же и въ нѣсколькихъ джатакахъ палійскаго сборника.

[176]) За исключеніемъ одной, всѣ героини 8-й декады Авадана-шатаки, удостоившіяся архатства,—цѣломудренныя дѣвушки, отказывающіяся отъ брака и переходящія въ иночество; ср. джатаку 234-ю: благородная женщина, удаляющаяся въ монашество, и № 12: монахини, послѣдовательницы Девадатты.

[177]) № 89.

[178]) Протестъ противъ охоты—джатаки 12, 203: противъ кровавыхъ жертвоприношеній—19, 203.

Переходя къ заслугамъ положительнымъ Будды, насколько онѣ изображаются въ повѣстяхъ о его прежнихъ существованіяхъ, приходится отмѣтить, что въ относящихся сюда разсказахъ ярко обнаруживается раздвоеніе буддійской морали на низшую, общедоступную, предназначаемую для упасакъ—мірянъ, и на высшую, для избранныхъ, для подвижнической «братіи» (бикшу). Со ссылкою на уставъ Пратимокши (то есть, съ явнымъ указаніемъ на позднюю редакцію текста), на правила упосатъ, этой существенной части зараждающагося буддійскаго культа [179]), джатаки показываютъ невозможность для большинства «нести слишкомъ многочисленныя заповѣди» и на возвратъ поэтому многихъ отъ монашества къ мірской жизни, съ рѣшеніемъ «давать милостыню, творить другія добрыя дѣла и воспитывать сыновъ и дочерей [180]). И вотъ, подобно тому, какъ въ отвѣтъ на этотъ фактъ, съ которымъ поневолѣ приходилось вступать въ сдѣлку, историческій Будда долженъ былъ установить кодексъ свѣтской нравственности съ пониженными требованіями, такъ точно и здѣсь Будда миѳическій, многообразный герой джатокъ, протестуетъ противъ неосторожнаго возложенія сразу бременъ неудобоносимыхъ [181]) и самъ неоднократно предстаетъ въ роли смиреннаго выполнителя того заурядnаго, семейнаго и гражданскаго долга, отъ котораго, съ его точки зрѣнія, послѣдовательно разсуждая, «прозрѣвшіе, вполнѣ просвѣтленные» могли бы быть свободными, такъ какъ они стоятъ уже внѣ отношеній, обусловливающихъ эту низшую, мірскую мораль. Въ угоду практическимъ потребностямъ большинства, бодхисатва въ джатакахъ изображается въ цѣлыхъ 500 бытіяхъ любящимъ сыномъ, въ другихъ пятистахъ.—покорнымъ внукомъ и въ третьихъ—почтительнымъ племянникомъ [182]). Во многихъ повѣстяхъ онъ, то въ формѣ человѣческой, то въ видѣ животнаго, заботится о пропитаніи родителей, объ отвращеніи отъ нихъ опасности,

[179]) Ссылки на Патимокку — въ джатакахъ 56, 71: на соблюденіе упосатъ: 51, 282, 300, 316, 392, 402, 416, 354.

[180]) Джатака 56.

[181]) „Зачѣмъ, братія, сообщили вы этому монаху столь много заповѣдей? сколько онъ въ силахъ исполнить, столько и исполнить. Впредь не дѣлайте болѣе этого; я дальше увижу, какъ надо поступать здѣсь“, говоритъ Учитель въ джатакѣ 56-й

[182]) Джатака 68. Avadâna—Çataka, IV, 6.

жертвуетъ даже жизнью за нихъ [183]). Сѣверныя легенды особенно подчеркиваютъ выполненіе имъ заповѣди послушанія и непротивленія родителямъ [184]): такъ въ одной изъ повѣстей Авадана-Шатаки будущій Будда, бывшій въ ту пору мальчикомъ Дхармапалою, и кровь котораго пожелала выпить его озвѣрѣвшая мать, умираетъ «радостно, преисполненный добрыхъ чувствъ» къ родителямъ и къ исполнителямъ ихъ чудовищнаго приказанія! [185]). Тамъ же находимъ поразительный разсказъ о наказаніи за непочтеніе къ родителямъ. «За очень малую обиду, причиненную матери (попрекъ ей за обманъ, вызванный, впрочемъ, родительскою любовью) бодхисатва былъ осужденъ на великія мученія: въ концѣ долгихъ и романтическихъ приключеній онъ попадаетъ въ «желѣзный городъ», у входа въ который видитъ «человѣка съ желѣзнымъ, раскаленнымъ колесомъ на головѣ, сверкающимъ какъ яркое пламя: смола и кровь, струившіяся по челу его, служили ему пищею. Майтраканьяка (бодхисатва) спросилъ его: «кто ты такой?»— Тотъ отвѣчалъ: «я человѣкъ, обидѣвшій свою мать». Но едва произнесъ онъ слова эти, какъ самому Майтраканьякѣ вспомнился его собственный проступокъ и онъ воскликнулъ: «вѣдь и я также обидѣлъ мать, и благодаря этому поступку и привлеченъ я сюда». Тогда въ воздухѣ раздался голосъ: «да будутъ развязаны освобожденные, да свяжутся свободные!» И едва прозвучали эти слова, огненный дискъ перемѣстился на голову Майтраканьяки. И спросилъ онъ своего предшественника: «сколько лѣтъ этотъ бичъ моей жизни, этотъ раскаленный, пылающій дискъ будетъ тяготѣть на челѣ моемъ?» И отвѣчалъ человѣкъ: «60060 столѣтій, пока не придетъ другой, такой же виновный, смѣнить тебя». «Тогда, побѣжденный скорбью, но и преисполненный состраданіемъ къ другимъ людямъ, Майтраканьяка воскликнулъ: «Нѣтъ, лучше, изъ жалости ко всѣмъ другимъ созданіямъ, я одинъ хочу пести колесо это на главѣ моей! пусть ни одинъ виновный въ та-

[183]) Напримѣръ, красивая 243-я джатака о музыкантѣ Гуттилѣ (Буддѣ), трудящемся для пропитанія своихъ слѣпыхъ родителей; то же—въ роли грифа: № 399; газель, спасающая родителей жертвою своей жизни № 385 и т. д.

[184]) Avadâna—Çataka, IV, 6: „по-истинѣ чудесно, до какой степени бхагаватъ хорошо выполняетъ долгъ послушанія родителямъ!“.

[185]) Тамъ же, IV, 3: варіантъ—джатака 458 палійскаго сборника: извергомъ здѣсь является отецъ.

комъ же проступкѣ не попадаетъ сюда!». И едва прозвучали слова его,—колесо, поднявшись надъ главою бодхисатвы Майтраканьяки на высоту семи талавыхъ деревьевъ (Tala), повисло въ воздухѣ, а онъ, умерши, возродился въ чертогахъ боговъ неба Тушиты... Вотъ, братія, что должны мы знать: будемъ чтить нашихъ родителей и не будемъ творить обидъ имъ; такъ избѣжимъ мы проступковъ Майтраканьяки, человѣка заурядnаго, и обрѣтемъ обиліе преимуществъ этого же самого существа, ставшаго сыномъ божіимъ. Вотъ, братія, что намъ надо знать,... да то еще, что высшее благодѣяніе и лучшая помощь, которыя сынъ можетъ оказать родителямъ невѣрующимъ,—это привести ихъ къ вѣрѣ, обратить ихъ, ввести въ нее, укрѣпить въ ней основательно, а родителей мало-нравственныхъ, или завистливыхъ, или не одаренныхъ большимъ знаніемъ, привести къ нравственности, къ щедрости, къ великодушію, къ совершенству знанія, обратить ихъ къ нимъ, ввести въ нихъ и укрѣпить въ нихъ основательно» [186]).

Рядомъ съ этою превосходною притчею, столь энергично подкрѣпляющею основы общепризнаннаго нравственнаго строя, въ повѣстяхъ о предбытіяхъ Будды постоянно однако слышится призывъ къ иной, съ буддійской точки зрѣнія, высшей, нравственности для избранныхъ, познавшихъ суетность всего мірского. Рядомъ съ похвалами супружеской вѣрности, рядомъ съ описаніемъ 30000-лѣтнихъ, 60000-лѣтнихъ адскихъ мученій за прелюбодѣянія [187]), рядомъ съ выступленіемъ Будды въ роли примирителя супружескихъ разладовъ [188]), какъ часто раздаются изъ его же устъ внушенія отказаться отъ брака, отъ семьи и даже отъ жизни въ какомъ бы то ни было обществѣ, ибо всѣ эти отношенія—помѣха и вредъ для спасенія. Стараясь оторвать ученика отъ связи съ родными и домашними, Бхагаватъ говоритъ: «сынъ мой! сожительство съ ними запятнано многими недостатками; въ семьѣ, въ дому есть формы, видимыя окомъ, формы желанныя, любимыя, соблазнительныя, источники „неизбѣжныхъ привязан-

[186]) Avadâna—Çataka, IV, 6. Та же повѣсть очень пространно изложена въ Divya—Avadâna, pp. 586—609 ed. Cowell. и очень кратко въ Avadâna—Kalpalata, № 24. Сходный сюжетъ встрѣчается въ палійскихъ джатакахъ №№ 82, 104, 369 и 439, причемъ, однако, героемъ разсказа, Mummabunda Kovo, является не будущій Будда, а только будущій монахъ его.

[187]) Jâtakam 314. [188]) Тамъ же, 306.

ностей; есть звуки, внемлемые ушами, запахи, обоняемые носомъ, вкусы, смакуемые языкомъ, вещи осязаемыя, ощущаемыя тѣломъ; есть законы, постигаемые умомъ, желанные, любимые, соблазнительные, тѣсно связанные съ похотями, источники неизбѣжныхъ привязанностей, пастоящія терніе». И всему этому онъ противопоставляетъ спокойствіе и духовныя преимущества лѣсной пустыни, гдѣ пріобрѣтаются законы добродѣтели [189]). Брачная жизнь—рабство, а привязанность къ женщинѣ, хотя бы и къ женѣ,—путь къ гибели, къ аду; семейныя заботы—помѣха поученію въ мудрости, въ священныхъ писаніяхъ [190]). Вотъ почему множество легендъ повѣствуетъ о томъ, какъ будущій Будда противостоялъ женскимъ соблазнамъ [191]), старался уклониться отъ брачной жизни или разрывалъ семейныя узы бѣгствомъ въ пустыню; а въ одной джатакѣ передается напоминающій нѣкоторыя житія христіанскихъ святыхъ разсказъ о томъ, какъ бодхисатву, противъ его воли, родители женили на дѣвушкѣ, подобно ему, не желавшей брака; какъ эти «супруги по-неволѣ» не стали огорчать родителей непослушаніемъ, но хранили и въ супружествѣ полное цѣломудріе, и какъ, послѣ смерти стариковъ, раздавши все, что имѣли, оба удалились въ горное уединеніе Гималайи, чтобы здѣсь, питаясь кореньями, отдаться всецѣло жизни созерцательной [192]).

Впрочемъ, сообразно со своимъ окончательнымъ ученіемъ, Будда и во время прежнихъ стадій развитія не видитъ въ подвижничествѣ самодовлѣющей заслуги, ни главнаго условія спасенія. Джатаки полны бытовыми картинами обличенія бодхисатвою и лицемѣрнаго аскетизма [193]), и безполезности подвижничества искренняго, но доведеннаго до крайностей, на-

[189]) Avadâna-Çataka IV, 7. [190]) Jâtakam 106, 147, 185, 235, 201.

[191]) Тамъ же, №№ 263 „Малое искушеніе“ и 507 „Великое искушеніе“. Ср. Jâtaka-mâlâ № 13.

[192]) Jâtakam 328. Другой случай удаленія бодгисатвы и жены его въ пустыню—въ Джатака-малѣ, № 21. Въ 403 джатакѣ жена бодхисатвы раньше его становится инокинею.

[193]) Джатака 77 — противъ корыстолюбія и лживости браминовъ; 81-я—противъ пьянства „аскетовъ“, 87-я противъ корыстолюбія; гатта бодхисатвы въ джатакѣ 325-й: „Благочестивымъ я тебя считалъ, тебя неукрощеннаго въ страстяхъ: Безумецъ! не спасетъ тебя длина волосъ, ни мѣхъ звѣриный, вмѣсто одѣянья! Себя святымъ извнѣ изображая, внутри ты полонъ мерзости грѣховной!“.

примѣръ, до гибели здоровья, «этого высшаго (земного) блага» [194]). Въ противоположность фанатикамъ аскетизма, адживакамъ, нигрантамъ, и простопародью, попрекавшему бодхисатву за недостаточность тѣлесныхъ подвиговъ, онъ отвѣчаетъ: «въ былое время и я былъ аскетиченъ, крайне аскетиченъ; и я былъ суровъ, крайне суровъ; и я былъ сдержанъ, до крайности сдержанъ; и я пробывалъ въ уединеніи, въ крайнемъ уединеніи... Но когда приблизились минуты смерти и образъ ада предсталъ передо мною, тогда позналъ я: «воистину, безполезны такіе подвиги: и съ того мгновенья отказался я отъ этого ложнаго ученія, принялъ истинное и возродился въ мірѣ боговъ» [195]). Не тѣлесное самоумерщвленіе, а духовное самоочищеніе и прозрѣніе въ область высшей истины ведетъ къ обладанію священною мудростью, къ бодхи, къ состоянію будды [196]); спасаетъ внутреннее отрѣшеніе отъ міра и отъ самого себя, «богатство добровольнаго ничего-неимѣнія», покой полнаго безстрастія, полнаго отсутствія желаній, не исключая и желанія небесныхъ, божественныхъ преимуществъ, ибо «цѣль мудрости и добродѣтели не въ томъ, чтобы стать богомъ, Саккою или Брамою, а въ томъ, чтобы достигнуть всевѣдѣнія» и въ немъ—избавленія отъ скорбей бытія [197]). Спасаютъ не аскетическіе подвиги, «не жертвы, не подъемъ на небо: спасаетъ ученіе, знаніе, низшее, среднее, высшее» [198]); «врата благороднаго пути къ великой, безсмертной нирванѣ отверзаетъ только полное озареніе, полное просвѣтленіе, которое и есть высшая достодѣтель; всякая другая добродѣтель и вся иная красота—не болѣе, какъ ея прислужницы», ея предисловіе или слѣдствіе [199]). Вотъ почему вступившій во святилище высшаго знанія въ правѣ воскликнуть: «моимъ очамъ открылась безконечность; рожденье, скорбь и старость превозмогъ я. Къ чему теперь мнѣ добрыхъ дѣлъ свершенье? Возвышенный! отнынѣ возвѣщай мнѣ только знанье» [200]).

Его-то и возвѣщаетъ герой джатакъ, и именно въ этомъ—его высшая заслуга и право современемъ стать изъ бодхисатвы буддою. И здѣсь уже отходятъ въ даль и въ тѣнь всѣ ранѣе указанныя уступки заурядной бытовой морали: яркія сцены выполненія долга къ близкимъ и дальнимъ, борьба съ другими и съ собою въ бурномъ приливѣ желаній и страстей,—все смѣняется здѣсь леденящею безчувственностью, невѣроятною, противоестественною. Проповѣдникъ любви ко всему живущему [201]) не знаетъ жалости ни къ чему умирающему, ни къ чему умершему: «усердно храните въ себѣ память о смерти: думайте о томъ, что вы умрете, ибо жизнь ненадежна, а смерть несомнѣнна, и все созданное подвластно разрушенію»; но не плачьте о мертвыхъ! Берите примѣръ съ бодхисатвы! Сколько утратъ испыталъ онъ въ своихъ предбытіяхъ, и ничто не смогло поколебать его безстрастнаго покоя. Нежданно набрелъ онъ на нивѣ на трупъ укушеннаго змѣею сына: онъ остановилъ воловъ своихъ, положилъ тѣло подъ тѣнь дерева, прикрылъ его одеждою и продолжалъ пахать, не проронивши ни слезинки, ни единаго вздоха: и такимъ же остался онъ и въ минуты похоронъ. Дивились поселяне окрестныхъ мѣстъ такому равнодушію, дивился самъ богъ Сакка, подумавшій было «ужъ не дичь ли жаритъ на кострѣ этотъ ничѣмъ невозмутимый? или, если человѣка,—то быть можетъ, врага сожигаетъ онъ? или, если, наконецъ, сына, «то дурного сына, нелюбимаго сына?»...—«Нѣтъ, нѣтъ, отвѣчалъ мудрецъ; «хорошаго! возлюбленнаго!» «Но какъ же можешь ты по немъ не плакать?» А тотъ отвѣчаетъ: «Какъ кожу ветхую змѣя съ себя сворачаетъ, такъ оболочка тѣла свергнута умершимъ; не знаетъ онъ, что пламенемъ оно объято: не слышитъ онъ печальныхъ воплей ближнихъ; зачѣмъ же мнѣ оплакивать безумно того, кто цѣли жизни, наконецъ, достигнулъ?»—«Пусть такъ, отецъ! ты мужъ, ты сильный волей, чтобъ превозмочь отчаянія слезы Но, мать, ты—женщина, ты мать! а въ сердцѣ материнскомъ, признайся, жалости такъ много скрыто! И ты не плачешь?...»— Не о чемъ мнѣ плакать! Непрошенный пришелъ онъ къ намъ, и, не простясь, отъ

[194]) № 84. [195]) № 94.

[196]) „Исполненіе аскетическихъ подвиговъ, братія, не пособіе (къ спасенію) и не заслуга; при разслѣдованіи и испытаніи они оказываются подобными навозной кучѣ или воображаемому шуму, „что пугаетъ грустливаго зайца въ лѣсу“. Джатака 322.

[197]) № 340. [198]) № 373. [199]) № 402. [200]) № 405.

[201]) № 203: „Я другъ всѣхъ четырехъ разрядовъ змѣй, къ безногимъ тварямъ полонъ я любви; къ двуногимъ я любовью полонъ, къ четвероногимъ, къ многоногимъ; ко всякой твари, всякой жизни и ко всему, что существуетъ, да всѣ они живутъ счастливо и да никто бѣды не знаетъ! Любовь объемлетъ всѣ созданья, безъ исключенья, безъ различья!“

нась ушелъ; какъ онъ пришелъ, такъ и ушелъ: зачѣмъ же плакать буду я? Зачѣмъ печалиться о томъ, кто цѣли бытія достигъ?..» [202]). Тѣ же сцены безстрастія, та же хвала безчувствія повторяются въ разсказахъ объ утратѣ любимой жены [203]) или родителей. Людямъ заурядным, непонимающимъ такого самообладанія, осуждающимъ его, какъ жестокость сердца, будущій Учитель буддійскаго міра отвѣчаетъ: «одни безумцы плачутъ по умершимъ! не лучше-ль плакать по еще живущимъ, но обреченнымъ на утрату жизни?» [204]). Этими и подобными рѣчами «отучаетъ онъ отъ скорби» и простеновъ, и неутѣшнаго въ потерѣ красавицы-жены царя, котораго бодхисатва отрезвляетъ тѣмъ, что показываетъ ему какъ его бывшая подруга, перевоплотившись въ червя, предпочитаетъ своего новаго друга, товарища по навозной кучѣ, прежнему, самому Ашокѣ, славному повелителю міра [205]).

Таковъ бодхисатва въ своихъ дѣяніяхъ и рѣчахъ, въ своихъ заслугахъ въ ряду прежнихъ существованій; таковъ, въ лицѣ его, верховный нравственный образецъ, данный «вѣрнымъ» для подражанія. Въ повѣстяхъ, изображающихъ его въ этомъ законченномъ видѣ, на прошлое, очевидно, перенесенъ тотъ идеалъ мудреца, что вытекалъ, какъ крайнее слѣдствіе, изъ ученія самого реальнаго Готамы. Это было нѣчто максимальное по требованіямъ, но, въ то же время, единственное радикальное, рѣшающее въ вопросѣ о спасеніи или, лучше сказать, объ «избавленіи», съ буддійской точки зрѣнія. Однако удержаться на этой высотѣ было не легко для большинства и непроизводительно для судьбы самого ученія, рисковавшаго, при такой строгости требованій, остаться привилегіей малочисленныхъ избранныхъ умовъ и рѣдкихъ героическихъ волъ. И вотъ, когда превращеніе буддизма въ болѣе «широкій путь» началось, пришлось измѣнить и самый идеалъ совершенства, приблизить его къ общему нравственному уровню большинства, то есть, не отрицая превосходства полной отрѣшенности отъ міра и отъ самого себя, практически однако выдвигать почаще, какъ образецъ для подражанія, тѣ черты нравственнаго облика бодхисатвы, которыя дѣлали его удобопонятнѣе и доступнѣе для воспріятія народною душою. Вотъ почему въ позднѣйшихъ джатакахъ и аваданахъ все чаще

[202]) Джатака 354. [203]) Тамъ же, № 328. [204]) №№ 317; 372.
[205]) № 207 ср. 328.

встрѣчаются черты сыновней и супружеской добродѣтели будущаго Учителя; нравственный герой демократизируется: миѳическій образъ переходитъ въ бытовой: рѣже слышимъ о высшемъ созерцаніи и знаніи, рѣшающемъ вопросъ спасенія, чаще—о добродѣтели, подготовляющей спасеніе.

Но зато, соотвѣтственно этому, замѣчаются старанія повысить содержаніе актовъ добродѣтели, ихъ нравственную цѣнность. Въ противоположность архаическимъ джатакамъ, нерѣдко восхвалявшимъ низкопробныя способности бодхисатвы, въ позднѣйшихъ сѣверныхъ сборникахъ умножаются черты героическія. Правда, мы находимъ ихъ уже и въ палійскихъ сказаніяхъ; но тамъ онѣ, можно сказать, тонутъ въ прихотливой пестротѣ фольклористической канвы разсказовъ: здѣсь, въ Джатакѣ-малѣ, въ Авадана-шатакѣ, онѣ выдвигаются впередъ въ болѣе яркомъ и строиномъ подборѣ, преобладаютъ надъ остальными чертами, возрастаютъ въ живописности передачи и драматизмѣ построенія. Не осторожность или ловкость, не благоразуміе и умѣренность, а любвеобильность и самопожертвованіе—вотъ что выступаетъ здѣсь на первый планъ. «Я шелъ правымъ путемъ любви и милосердія», говоритъ про себя бодхисатва [206]): жалостью ко всему живущему во всѣхъ мірахъ безчисленныхъ [207]) проникалось его сердце. Но мало только не вредить, не обижать! свое отдать и самому отдаться за другихъ и для другихъ, безъ колебаній и сожалѣній,—вотъ въ чемъ высшая трудность [208]); въ эту сторону и направлены нравственные примѣры повѣствованій.

Простѣйшая форма жертвы, милостыня,—любимѣйшая нравственная обязанность буддійской этики. Она внушается, можно сказать, во всѣхъ повѣстяхъ [209]), при каждомъ удобномъ случаѣ: благодѣтель раннихъ общинъ Анатапиндика простираетъ щедрость до обнищанія [210]): самъ бодхисатва («великій купецъ Виссіи») раздаетъ свои богатства до послѣдняго гроша, до послѣдней вещи въ домѣ, а «затѣмъ отдаетъ просящимъ свой поденный заработокъ, пока не сваливается полумертвымъ отъ истощенія [211]). «Бодхисатвы ненасытны въ роздачѣ милостыни»:

[206]) Джатака 76. [207]) № 78. [208]) № 401.
[209]) Похвала щедрости въ джатакѣ 390-й. [210]) № 40 и др.
[211]) № 340.

но «дороже жертвы богатства жертва сердца!» [212]), и вотъ, дальше уже идетъ жертва собственной жизни для спасенія другихъ. Много разъ свершаетъ этотъ подвигъ бодхисатва во время своихъ разнообразныхъ перевоплощеній [213]). Вдумчивы и поучительны многія изъ этихъ басенъ: вотъ два—три примѣра. У великаго охотника, царя бенаресскаго, былъ паркъ, переполненный газелями, вождемъ которыхъ, въ своемъ тогдашнемъ «рожденіи», былъ бодхисатва. Ежедневно для стола царскаго полагалось убивать по одной газели. Какъ-то разъ дошла очередь до одной изъ нихъ, беременной: пожалѣвши ее, бодхисатва, взамѣнъ ея, склоняетъ свою голову на плаху. Умиляется царь невиданнымъ зрѣлищемъ и, выслушавши объясненія мудраго животнаго, освобождаетъ его отъ смерти, а затѣмъ, подъ вліяніемъ дальнѣйшаго поученія, отказывается отъ истребленія какихъ бы то ни было живыхъ тварей [214]). Другой разъ бодхисатва былъ богомъ Индрою: напали асуры на боговъ; неожиданно было нападеніе, стремителенъ натискъ: бѣжали боги; бѣжалъ и Индра... Но вотъ онъ замѣчаетъ, что отъ сотрясенія его грузной колесницы падаютъ съ придорожныхъ деревьевъ гнѣзда лѣсныхъ пташекъ и ушибаются малые птенчики... Жалко ихъ стало, и, чтобы не губить ихъ, рискуя самъ погибнуть отъ уже настигающихъ враговъ, Индра останавливаетъ колесницу; спѣшились и спутники: ободрились; грянулъ новый бой, и побѣда увѣнчала подвигъ состраданія къ меньшимъ братіямъ по общему бремени бытія [215]). Въ другой разъ бодхисатва-отшельникъ отдаетъ себя на съѣденіе тигрицѣ, готовой съ голода растерзать новорожденныхъ дѣтенышей [216a]) Или еще—«повѣсть о мудромъ заицѣ Шашѣ», одна изъ любимѣйшихъ сказокъ буддійскаго міра: въ глухомъ лѣсу жили—были четыре друга, обезьяна, шакалъ, рѣчная выдра да заяцъ; днемъ каждый промышлялъ по своему; по вечерамъ сходились на бесѣду; Шаша, мудрый заяцъ, поучалъ товарищей добродѣтели: «надо давать милостыню, хранить заповѣди, соблюдать обряды упосать»... И вотъ однажды, какъ разъ въ день упосаты, когда онъ только что присовѣтовалъ отдать дневное пропитаніе первому просящему, богъ Сакка, чтобъ испытать мудреца, явился самъ къ лѣснымъ друзьямъ въ видѣ кочующаго брамина и сталъ просить пищи. Выдра отдала ему семь рыбокъ, забытыхъ кѣмъ-то на берегу и подобранныхъ ею; шакалъ уступилъ пару кусковъ вяленаго мяса, ящерицу, да крынку кислаго молока, которыя онъ хитроумно стащилъ въ шалашѣ полевого сторожа, а обезьяна угостила странника связкою манговыхъ плодовъ. У одного зайца не было ничего пригоднаго для путника: сѣно не про него, а рису, сезама и бобовъ — гдѣ добыть въ пустынѣ? И вотъ, жалостливый звѣрекъ рѣшаетъ накормить гостя своимъ мясомъ; но, зная, что брамины не отважится самъ убить его, онъ проситъ развести костеръ и, предварительно отряхнувшись, «чтобы,—не ровенъ часъ,—не погубить мелкую тварь въ шерсти своей», прыгаетъ въ огонь, приглашая гостя изжарить его и съѣсть, а затѣмъ доводитъ безукоснительно до конца свои аскетическіе подвиги. Богъ разумѣется, отказывается отъ жертвы, но, въ награду за нее, повелѣваетъ, чтобы луна отнынѣ и до вѣка носила на челѣ своемъ изображеніе «мудраго зайца» [216]).

Проповѣдь самопожертвованія въ джатакахъ идетъ параллельно съ призывомъ къ непротивленію злу. Эта существенная черта буддійской этики установляется здѣсь въ общихъ чертахъ гаттами Учителя: «вражда побѣждается на землѣ не враждою, а дружбою:—таковъ законъ міра!» «любовь даже

[212]) Nidânakathâ, p. 37 англ. перевода и Jâtakam № 40. „Даръ внѣшнихъ благъ, какъ бы великъ онъ ни былъ, не въ состояніи удовлетворить бодхисатвъ: но они чувствуютъ радость при самоотрѣшеніи, когда они жертвуютъ свою вѣнценосную голову, свои свѣтлыя очи, когда вырываютъ сердце свое и отдаютъ его“: Nidânakatha, p. 36.

[213]) Такъ въ Джатака-малѣ, 22,—великодушный царь лебедей; въ № 106 палійскаго сборника—самоотверженный вождь обезьянъ; тамъ же №№ 105—106 и Avadâna-Çataka, IV, 10—великодушные олень, серна, газель; въ Jâtaka-mâlâ, 30—слонъ, рѣшающійся на самоубійство, чтобы отдать тѣло свое въ пищу голоднымъ изгнанникамъ, заблудившимся въ джунглѣ.

[214]) Палійскій сборникъ, 12; другой варіантъ—385; сходная повѣсть—№ 407.

[215]) Jâtaka-mâlâ, 11.

[215a]) Тамъ же 1.

[216]) Джатака 316-я палійскаго сборника. Варіанты: Jâtaka-mâlâ, 6. Cariya-pitaka, 10. Avadâna-Çataka, IV, 7. Актомъ сходнаго самопожертвованія бодхисатва-рыба въ великую засуху спасаетъ своихъ рѣчныхъ товарищей и умоляетъ бога дождя Паджунну прекратить бѣдствіе. № 75 палійс. сборника. Въ 1-й повѣсти 4-й декады Авадана-шатаки царь (бодгисатва) превращается „въ великую цѣлебную рыбу Рахиту“, чтобы мясомъ ея исцѣлялись заразные больные.

къ злому, даже къ порочному превращаетъ несчастіе въ счастіе:—вотъ что разрываетъ цѣпи зла!» [217]). Это общее правило примѣняется въ повѣстяхъ о подвигахъ бодхисатвы безъ всякихъ соображеній о несоотвѣтствіи цѣны жертвы достоинству поводовъ и мотивовъ, вызывающихъ ее. Такъ, напримѣръ, жалостливый царь уступаетъ простому поденьщику полцарства, чтобы избавить его только отъ труда въ знойный полдень [218]); изгнанный бунтовщиками царевичъ Вишвантара отдаетъ встрѣчному браминy свою колесницу, затѣмъ другому—дѣтей своихъ въ услуженіе, не давши матери даже проститься съ ними [219]). Царь Майтрибала (бодхисатва) разрѣшаетъ лѣснымъ демонамъ грызть его мясо и пить кровь, чтобы этимъ подвигомъ «спасти міръ отъ круговорота рожденій»: а когда злодѣи каются и просятъ прощенія, онъ отвѣчаетъ: «мнѣ и прощать-то нечего: вы только оказали мнѣ помощь на пути ко благу» [220]). Столь же охотно, безъ колебаній, другой царь. Шиби (опять—бодхисатва, конечно!), отдавшій уже все пожелавшему испытать его, позволяетъ вырвать себѣ оба глаза [221]), а третій, Сурупа, богу Саккѣ, принявшему видъ голоднаго демона, отдаетъ на съѣденіе сначала—любимаго сына, потомъ—жену и, наконецъ, самого себя, послѣ чего богъ, разумѣется, возвращаетъ ему дорогія жертвы невредимыми [222]). Въ палійской повѣсти «О выборѣ наилучшаго» ученіе о непротивленіи злу поднимается на фантастически-величавую высоту: вотъ эта трогательная легенда: однажды бодхисатва былъ царемъ бенаресскимъ; министръ, которому онъ безгранично вѣрилъ, совершилъ тяжкій проступокъ въ царскомъ гаремѣ; простилъ виновнаго царь, но просилъ его удалиться: нераскаянный же подбилъ атамана шайки разбойниковъ напасть врасплохъ на своего благодѣтеля. Уже пылали села, потоптаны были нивы:... воины молили царя наказать грабителей; но миролюбецъ отвѣчалъ: «не хочу царства, удерживаемаго путемъ вреда ближнему! не дѣлайте ничего!» Тѣмъ временемъ врагъ уже у воротъ столицы; онъ нагло держитъ ее въ осадѣ. Опять требуютъ защиты, отпора, кровавой кары злодѣямъ; и опять тотъ же отвѣтъ: «не могите! откройте настежь ворота!» И возсѣлъ царь на тронъ въ своей палатѣ, окруженный сановниками... Черезъ минуту онъ схваченъ, закованъ въ цѣпи, ввергнутъ въ тюрьму... «Здѣсь вызвалъ онъ въ сердцѣ своемъ новыя чувства любви къ злодѣю и достигъ экстаза любви». И чистый пламень этотъ объялъ, наконецъ, закоснѣлую душу: полный раскаянія, преступникъ спѣшитъ къ миролюбцу, молитъ о прощеньи: «бери назадъ свое царство; твои враги отнынѣ—мои враги!» А миротворецъ, обратясь къ народу, говоритъ: «кто въ мирѣ съ цѣлымъ міромъ пребываетъ, тому не быть и въ небѣ одинокимъ»; затѣмъ разослалъ во всѣ стороны вотчины своей бѣлый зонтикъ, символъ любвеобильной власти, способный, среди сыновъ мира, замѣнить самого властителя-охранника мира; сложилъ воинскій лукъ свой; высыпалъ изъ колчана на-земь ненужныя болѣе стрѣлы и направилъ стопы свои къ священной горной пустынѣ Гималаи [223])...

Но не всѣ—герои; не каждому по-плечу полнота подвига самопожертвованія; трагическая напряженность его способна, пожалуй, запугать маловѣровъ и слабыхъ волею; а ихъ такъ много!.. И вотъ повѣсти о предбытіяхъ Будды спѣшатъ ободрить таковыхъ. Сомнѣвающемуся въ дѣйствительности малыхъ добрыхъ дѣлъ, «малыхъ даровъ», бодхисатва отвѣчаетъ: «милый! если намѣреніе чисто,—нѣтъ малыхъ даровъ:» [224]) кусокъ черствaго кислаго тѣста, охотно поданный страннику бѣднякомъ, дороже многихъ слоновъ, табуновъ коней, стадъ и сокровищъ, даруемыхъ богачами [225]). «Смотрите, сколько счастья достигается малыми добрыми дѣлами, и отнынѣ стремитесь только къ добрымъ дѣламъ, только къ благороднымъ подвигамъ»—такъ закончилъ мудрецъ разсказъ свой о небесномъ видѣніи, объ исповѣди дочерей боговъ несравненному пѣвцу-музыканту (бодхисатвѣ) о томъ, за какія малыя заслуги онѣ стали небожительницами; и внимали люди поученію, и порѣшили дѣлать добро, сколько каждый можетъ, посильно... [226]).

Обращаемъ вниманіе на эти черты: ученіе о «малыхъ дарахъ» сыграло огромную ролъ въ распространеніи буддизма,

[217]) Джатаки 317 и 303. [218]) № 421.

[219]) Jâtaka-mâlâ, 9. Въ Nidânakathâ, p. 33 англ. перев., онъ уступаетъ демону двухъ сыновей и „радостно смотритъ какъ тотъ пожираетъ ихъ, точно пучёкъ овощей"!

[220]) Jâtaka-mâlâ, 8. [221]) Тамъ же, 2 и Nidânakathâ, p. 36.

[222]) Avadâna-Çataka. VI, 5.

[223]) Джатака 282-я палійскаго сборника.

[224]) Тамъ же, 180. [225]) № 415. [226]) № 243.

особенно въ странахъ «широкой переправы», Магайяны. Рядомъ съ путемъ созерцательнаго подвижничества, путемъ «узкимъ и жёстокимъ», годнымъ для богатырей духа, стоящихъ уже «по ту сторону добра и зла», открылась торная дорога общечеловѣческой добродѣтели, а затѣмъ и примыкающія къ ней окольныя тропинки условныхъ заслугъ, въ духѣ позднѣйшаго буддійскаго благочестія, окрашеннаго уже клерикальными оттѣнками. Постепенно надъ просто добродѣтельными дѣлами, внутренно цѣнными, независимо отъ того, къ кому бы они ни относились, отъ бога или сверхбога Будды до злодѣя, до болотной мошки, которой царь Шиви отдаетъ сосать свою кровь [227]),—начинаютъ выдвигаться заслуги именно передъ Буддою, внушается, что всякое почтеніе, оказанное Татагатѣ, есть безконечная заслуга, неизбѣжно въ свое время награждаемая пирваною [228]). «Нѣтъ заслугъ, лишенныхъ достоинства, если онѣ относятся къ учителямъ благородной истины, къ буддамъ»; «передъ лицомъ совершеннаго Самбудды и сонма учениковъ его нѣтъ даровъ слишкомъ ничтожныхъ, лишь бы они исходили изъ сердца вѣрующаго» [229] Рядомъ съ мученическою смертью царицы, казненной за культъ Будды [230]), рядомъ съ подвигомъ бѣдной дѣвушки, пожертвовавшей даже чувствомъ стыдливости въ своемъ порывѣ отдать бодхисатвѣ «все свое богатство», единственную одежду, заработанную трехмѣсячнымъ трудомъ [231]),—здѣсь годны и «малые дары»: цвѣтокъ, взращенный садовникомъ и предложенный бодхисатвѣ, лотосъ, протянутый ему ребенкомъ, помазаніе его ногъ краснымъ сандаломъ усердною служанкою [232]), наконецъ,—даже одинъ благоговѣйный взглядъ) «при одномъ взглядѣ на Бхагавата я уже достигну совершенства!» восклицаетъ восторженный вѣрующій) [232a])... На этомъ не останавливаются: дальше возвеличиваются уже акты усердія и благоговѣнія къ ученикамъ, къ монахамъ, къ храмамъ: напоить инока, подать ему цвѣты или лѣсные плоды, посыпать душистымъ порошкомъ ларецъ съ мощами, зажечь лампаду въ святилищѣ, почистить его, украсить бусами, вѣнками или хотя бы только поклониться ему [233])—все это—ступени духовнаго

[227]) Avadâna—Çataka. IV, 4. [228]) Mahâvastu. II, p. 362.
[229]) 415-я джатака палійскаго сборника.
[230]) Avadâna—Çataka. VI, 3. [231]) Тамъ же. VI, 5.
[232]) Тамъ же, IX, 2, 9. [232a]) Тамъ же. IV, 10.
[233]) Джатака 246. Mahâvastu. T. II, p. 364—368; 381—396.

подъема на пути къ спасенію. И во всемъ этомъ—примѣръ, образецъ, «путевѣдецъ и путеводецъ»—все онъ же, въ своихъ предбытіяхъ, бодхисатва, грядущій Будда! И въ этомъ наставленіи—огромное практическое и историческое воспитательное значеніе этихъ безчисленныхъ, пестрыхъ сказокъ и легендъ о вереницѣ смѣняющихся жизней мессій Дальняго Востока.

Въ завершеніе всего, не чужда имъ и еще одна черта, необходимая для воспринятія массою «ученія трудноприемлемаго», по сознанію самого Готамы: эта черта—признаніе естественности нравственнаго паденія и признаніе возможности загладить паденіе раскаяніемъ и исправленіемъ. Мы знаемъ, какое существенное значеніе имѣетъ въ буддизмѣ вѣра въ закономѣрное, неизбѣжное возмездіе за каждый, хотя бы и малѣйшій проступокъ. Это убѣжденіе, созрѣвшее на почвѣ ученія о перевоплощеніяхъ, получило въ огромной литературѣ джатакъ и аваданъ широкую, общедоступную пропаганду. Множество сѣверныхъ повѣстей оканчиваются формулою: «зрѣлость (то есть, конечный исходъ, результатъ) поступковъ вполнѣ черныхъ—совершенно черная: поступковъ вполнѣ бѣлыхъ—совершенно бѣлая, поступковъ смѣшанныхъ—смѣшанная; отбросьте же дѣянія совершенно черныя и смѣшанныя, дабы пренебрегать вамъ въ поступкахъ совершенно бѣлыхъ» [234]) Спасти другихъ отъ грѣха раскрытіемъ его печальныхъ слѣдствій—такова цѣль этихъ разсказовъ [235]), такъ же, какъ и особаго сборника исповѣдей грѣшныхъ душъ, Петаваллу. Передъ нами развертывается вереница унылыхъ картинъ, ужасающихъ видѣній, сцены тоски метущейся совѣсти и наказаній за преступное прошлое и даже за мелкія слабости. Здѣсь видимъ, напримѣръ, какъ за проступокъ, вызванный чревоугодіемъ, грѣшникъ расплачивается мученіями въ аду «въ теченіе многихъ сотенъ тысячъ лѣтъ», послѣ чего подвергается пятистамъ возрожденіямъ въ качествѣ демона, съ правомъ питаться лишь одинъ день въ каждой жизни, да и то—«лишь экскрементами», а затѣмъ начинаются иныя 500 рожденій, въ видѣ собаки, кормящейся отбросами и т. д. [236]). Здѣсь видимъ сластолюбивыхъ красавицъ, искупающихъ семь

[234]) Почти половина повѣстей Авадана-шатаки повторяетъ эту формулу.
[235]) Avadâna-Çataka. V, 3 и 4. [236]) Джатакъ 41.

дней чувственныхъ наслажденій семью днями невыносимыхъ страданій [237]); видимъ, какъ, за отказъ въ глоткѣ воды жаждущему, молодая дѣвушка, возродившись въ положеніи грѣшнаго духа («прети»), осуждена пылать огнемъ столь лютымъ, что отъ близости ея изсыхаютъ источники и колодцы, и дождь надъ нею превращается въ потокъ искръ и раскаленныхъ угольевъ [238]); видимъ, какъ мать, страждущая за былую скупость, умоляетъ благочестиваго сына прекратить ея мученія подаяніемъ милостыни Буддѣ и ученикамъ его: видимъ, какъ за дѣтоубійство, внушенное безумной женщинѣ завистью, она обречена непрерывно рождать по пяти дѣтей и пожирать ихъ съ голоду [239]). И всѣ эти сцены мученій, не уступающія по зловѣщей яркости фантазіи картинамъ Дантова «Ада», заканчиваются призывомъ: «глубоко задуматься надъ себялюбіемъ, отказаться отъ него» [240]). Тутъ же—и указанія средствъ какъ ограничить муки или прекратить ихъ: сознаніе вины, покаяніе; чаще всего—паденіе къ ногамъ Будды или бодхисатвы со слезами; желаніе загладить грѣхъ добрымъ поступкомъ, хотя бы и чужимъ, но по просьбѣ кающихся совершённымъ, а впослѣдствіи, въ новомъ рожденіи,—и самостоятельно. И, наконецъ, всюду—заря надежды, возможность избавленія для исправляющагося!.. И (что совсѣмъ неожиданно) укрѣпленіе въ этой надеждѣ ссылкою на сходные случаи въ судьбѣ самого Будды!..

Надо удивляться смѣлости, съ которою позднѣйшій, морализирующій буддизмъ, ради подъема нравственно-воспитательной стороны своего ученія и изъ желанія приискать ему широко пріемлемый и ободряющій характеръ, отважился признать, что и самъ Будда, въ своихъ прежнихъ бытіяхъ, подвергался нравственнымъ паденіямъ, поддавался не только искушенію, но и грѣху. Въ такомъ мнѣніи, строго разсуждая, не было ничего несогласимаго съ самооцѣнкою Готамы, ибо до момента «просвѣтленія» и онъ считалъ себя лишь за простого человѣка; а если потомъ ему, быть можетъ, и не чужда стала претензія на званіе сверхчеловѣка, то во всякомъ случаѣ—не въ силу своей природы, не по существу, а только въ силу личнаго подвига. А за тѣмъ, кто оставался способнымъ къ слабостямъ и паденіямъ даже въ послѣднемъ бытіи своемъ, за тѣмъ еще легче было признать возможность грѣха и въ предшествующихъ степеняхъ его развитія. Но одно—быть доступнымъ грѣху, другое—быть грѣховнымъ. До нѣкоторой степени и послѣднее допускалъ, какъ кажется, Готама относительно себя, когда проступками дней былыхъ объяснялъ невзгоды дней настоящихъ. Тѣмъ не менѣе, въ древнѣйшихъ повѣствованіяхъ о предбытіяхъ его нигдѣ нѣтъ слѣдовъ проступковъ бодхисатвы; вездѣ онъ—мудрецъ или праведникъ. Допускать его паденіе стало возможнымъ только для позднѣйшей поры, когда вообще понадобилось опростить его образъ, чтобы сколько-нибудь приблизить къ уровню большинства этотъ примѣръ нравственнаго совершенства. Мы видѣли, какъ въ джатакахъ и авадананахъ Учитель демократизировался, дабы показать, что путь даже и къ высшему совершенству открытъ не для однихъ браминовъ и царей, а для всѣхъ, независимо отъ общественнаго положенія. Оставалось сдѣлать послѣдній, несравненно важнѣйшій шагъ: открыть этотъ путь и для людей заурядныхъ даже въ нравственномъ отношеніи, для слабыхъ и порочныхъ, словомъ.—для грѣшниковъ. И могло ли быть, для проведенія этого взгляда, что-либо внушительнѣе, вліятельнѣе ссылки на примѣръ самого Учителя?..

Таковъ психологическій и нравственный смыслъ повѣствованій о проступкахъ бодхисатвы въ его прежнихъ существованіяхъ. Наивность и безцеремонность этихъ разсказовъ объясняется отчасти тѣмъ, что, съ точки зрѣнія индусской миѳологіи, поскольку она отражается въ тѣхъ же памятникахъ, и сами боги далеко не безупречны въ поведеніи [241]). Какъ бы то ни было, мы узнаёмъ, что будущій Будда могъ быть раньше лѣнтяемъ [242]), что онъ однажды «не заплатилъ принятаго имъ на себя долгового обязательства, за что (по собственному признанію) въ дальнѣйшихъ перевоплощеніяхъ оказывался въ постоянномъ дефицитѣ»! [243]). Въ другой, уже разсказанной нами легендѣ, онъ оказался непочтительнымъ къ матери, за что его постигла жестокая кара; въ третьей онъ—грабитель, атаманъ разбойничьей шайки [244]). Наконецъ, и въ южныхъ, и въ сѣверныхъ сборникахъ есть подробные разсказы о томъ,

[237]) Тамъ же. [238]) Avadâna—Çataka, V, 3.
[239]) Тамъ-же, V, 6 и тоже въ 22-мъ разсказѣ Пета-ватту.
[240]) Avadâna—Çataka. V, 3, 4, 6, 10.

[241]) Таковы продѣлки бога Сакки въ 281-й джатакѣ.
[242]) Avadâna—Çataka. I, 3. [243]) Тамъ же. IV, 10.
[244]) Джатака 279-я.

какъ бодхисатва впадалъ въ грѣхъ сладострастія и прелюбодѣянія. Въ одной изъ джатакъ онъ, родившись богачемъ-откупщикомъ, проматываетъ состояніе на красавицу блудницу и лишь подъ впечатлѣніемъ ея грубой неблагодарности становится аскетомъ [245]). Въ столь любимой буддистами повѣсти о Майтраканьякѣ бодхисатва, во время своихъ романтическихъ скитаній, поддавшись разъ соблазну чувственности «въ городѣ четырехъ красавицъ-чаровницъ», удерживавшихъ его цѣлые года отъ возврата на родину, роковымъ образомъ попадаетъ поочередно въ плѣнъ наслажденій къ восьми, къ шестнадцати, къ тридцати двумъ обольстительницамъ, еще болѣе увлекательнымъ, пока не отрезвляется, наконецъ, ужасною, уже намъ извѣстною сценою огненнаго наказанія, свершающагося надъ блуднымъ сыномъ [246]). Еще изумительнѣе повѣсть о Харитѣ, варіанты которой говорятъ о ея популярности и широкомъ распространеніи. Однажды бодхисатва родился наслѣдникомъ семьи брамановъ, обладавшей 800-милліоннымъ состояніемъ. Послѣ смерти отца его осѣнила мысль: «деньги цѣлы, но тѣхъ, кто нажилъ ихъ,—нѣтъ, и самъ я буду смертью превращенъ въ прахъ и тлѣнъ». Ужасъ объялъ его: онъ роздалъ щедрую милостыню, ушелъ спасаться въ ущелья Гималаи и уже на седьмой день «достигъ знаній и совершенствъ». Года незамѣтно проходили въ святости, постѣ и созерцаніи: молва о немъ дошла до городовъ; полюбилась бесѣда съ нимъ царю бенаресскому; приблизилъ онъ его къ себѣ: а когда отбылъ въ походъ противъ взбунтовавшихся порубежниковъ,—поручилъ красавицѣ-женѣ «усердно слѣдить за нивой добродѣтели, самолично прислуживать праведнику». Не тяжела была услуга подать пищу въ его нищенскую чашу... Но однажды эту чашу онъ нечаянно протянулъ въ окно тогда, когда царица, въ знойный день, послѣ купанья, полураздѣтая, покоилась у окна: неосторожное движеніе обнажило красоту ея формъ: взглянулъ аскетъ, и «чувственность, четыреста тысячъ милліоновъ лѣтъ усыпленная въ немъ, поднялась, какъ ядовитая змѣя изъ корзины, и лишила его способности экстаза»: онъ схватилъ красавицу за руку, и съ этого мгновенія годы подвижничества смѣнились днями угара страсти... Вернулся царь... доносъ не замедлилъ... Онъ не повѣрилъ: «самого спрошу,—правда-ли»? И сознался виновный; пытался оправдываться ссылками на

[245]) Джатака 425-я. [246]) Avadâna—Çataka. IV, 6.

власть страстей, порабощавшую и мудрецовъ: но, пристыженный великодушнымъ увѣщаніемъ царя, онъ вырываетъ, наконецъ, изъ сердца «похоть, укравшую блескъ добродѣтели», разбиваетъ цѣпи страсти, возвращается въ лѣсную пустыню, «куда не достигаетъ вѣяніе женскихъ чаръ», и, «всмотрѣвшись пристально въ кругъ, рождающій способность къ озаренію» возвращаетъ ее себѣ и, своевременно, благополучно достигаетъ до неба Брамы [247]).

Помимо важности самого факта—допущенія возможности нравственнаго паденія будущаго идеальнаго мудреца и всемірнаго учителя, — поразительно здѣсь безцеремонно-развязное отношеніе къ этимъ грѣхамъ. Такъ, въ одной повѣсти [248]) бодхисатва, влюбившись въ царицу, похищаетъ ее и возвращаетъ лишь послѣ того, какъ она и ему измѣнила, причемъ, въ разсказѣ не видно даже и слѣдовъ раскаянія въ проступкѣ. Больше того! романтическія похожденія буддійскаго Таннгейзера Майтраканьяки изображаются чуть не въ видѣ «благополучія, посылаемаго человѣку чистыхъ дѣлъ, исполнителю добродѣтелей»! [249]) Наоборотъ, въ одномъ изъ варіантовъ повеллы о Харитѣ морализирующее повѣствованіе, чтобы подчеркнуть унижающій характеръ чувственности, не останавливается съ одной стороны—передъ увеличеніемъ вины бодхисатвы тѣмъ, что царь уступаетъ ему жену свою добровольно, а съ другой—передъ развѣнчаніемъ будущаго Будды грѣхомъ до такой степени, что онъ изображается собственноручно очищающимъ грязный пріютъ, отведенный ему для преступныхъ свиданій, и отрезвляется отъ ослѣпившей его похоти только тогда, когда царица, схвативши его за бороду, бросаетъ ему презрительный упрекъ: «да вспомни же, наконецъ, что ты браминъ и аскетъ»! [250]).

Вотъ до какихъ вольностей въ концепціи будущаго Будды доходитъ стараніе позднѣйшей поры соединить въ его образѣ черты общечеловѣческія, до слабостей и грѣховности включительно, со способностью возвыситься усиліями разума и воли надъ грѣхомъ, чтобы постепенно смѣнить его нравственнымъ совершенствомъ. Стараніе это вызвано было, очевидно, желаніемъ внести долю ободряющаго настроенія въ суровое аске-

[247]) Джатака 431-я. [248]) Тамъ же, 360.
[249]) Avadana—Çataka, IV, 6, pp. 134; 137, trad. Féer.
[250]) Джатака 66.

тическое ученіе о трудности спасенія, желаніемъ показать, что всякія трудности преодолимы и что въ конечномъ успѣхѣ духовной борьбы никто отчаяваться не долженъ. Но въ то же время сознавалась и опасность принижать такимъ образомъ идеалъ верховнаго учителя мудрости и правды. Вотъ почему палійскіе варіанты повѣсти о Миттавиннапѣ героя соблазнительныхъ приключеній превращаютъ изъ бодхисатвы въ простого непослушнаго монаха [251]): вотъ почему еще, согласно съ характерно-буддійскимъ предпочтеніемъ интеллектуальнаго моральному, внушается, что бодхисатвы могутъ поддаваться слабостямъ и грѣхамъ чувственности, но не проступкамъ противъ истины: «эти великія существа могутъ иногда убивать живыхъ тварей или присваивать себѣ вещи, имъ не предоставленныя, могутъ пить или вести себя распутно, но лгать умышленно они не могутъ: ибо нѣтъ помощи, превышающей правду, и кто отъ истины отречется, тотъ не достигнетъ просвѣтленія, хотя бы уже и чувствовалъ подъ собою почву его» [252]). Есть, наконецъ, попытки изобразить проступки бодхисатвъ невмѣняемыми, какъ проистекающіе будто бы отъ вліянія неблагопріятныхъ созвѣздій [253]). — взглядъ совершенно несогласимый съ основнымъ убѣжденіемъ Готамы о зависимости спасенія или гибели только отъ самого себя.

Какъ видимъ, поздній буддизмъ использовалъ повѣствованія о предбытіяхъ Будды съ цѣлями преимущественно нравственно-назидательными, но съ большимъ разнообразіемъ и съ широкою вольностью въ пріемахъ. Изъ объемистой, пестрой, разновременной и разномѣстной литературы джатакъ и авадань вывести стройное и послѣдовательное нравственное или религіозное ученіе невозможно. Здѣсь хаотически перемѣшаны попытки выдвинуть и освятить то ту, то другую черту образца духовнаго совершенства, какъ отвѣтъ на ту, либо иную, нравственную или религіозную потребность, пробивавшуюся наружу изъ подъ наслоенія прежнихъ убѣжденій и вѣрованій. Совершался этотъ процессъ прерывисто, неравномѣрно, несистематично и далеко не съ одинаковымъ умѣньемъ и не съ равною удачею. Часто благонамѣренной цѣли стремились достигнуть путемъ нравственно двусмысленнымъ или прямо соблазнительнымъ съ нашей точки зрѣнія; рядомъ съ частичнымъ прогрес-

[251]) Джатаки 41, 82, 104, 369, 439. [252]) Jātakam № 431.
[253]) Тамъ же. № 279.

сомъ, въ дѣлѣ выработки духовнаго образца для подражанія, въ лицѣ бодхисатвъ и буддъ, наблюдается иногда и частичный регрессъ. До цѣльнаго ученія, выдержаннаго въ смыслѣ нравственной чистоты, эта общедоступная апокрифическая литература, стремившаяся, однако, стать канонической, никогда не смогла возвыситься, и въ этомъ отношеніи она стоитъ несравненно ниже каноническихъ учительныхъ произведеній древнѣйшаго, южнаго буддизма. Но какъ бы то ни было, въ совокупности ея неупорядоченныхъ и не глубоко осознанныхъ стремленій все же вырисовывается одна плодотворная склонность: расширить «Путь избавленія», слишкомъ узкій въ первоначальномъ буддизмѣ, сдѣлать его общедоступнымъ, легче осуществимымъ, соотвѣтственно чему и образъ Будды съ одной стороны демократизируется, а съ другой — дивинизируется: Будда въ первыхъ стаціяхъ своего долговременнаго развитія опрощается и спускодитъ ближе къ общечеловѣческимъ чертамъ и свойствамъ, но зато на окончательной ступени своей эволюціи онъ возвеличивается, получаетъ значительно большую нравственную и религіозную содержательность, изъ учителя превращается въ спасителя, избавляющаго отъ грѣховъ и бѣдствій уже не силою одного ученія, достаточнаго каждому для самоспасенія, а и вѣрою въ «Избавителя» и, наконецъ,— культомъ его.

Для исторической судьбы буддизма эта тенденція имѣла рѣшающее значеніе: ея побѣда надъ первональнымъ, чисто-философскимъ, а-религіознымъ духомъ ученія Готамы привела, въ свое время, къ упадку оригинальнаго, подлиннаго буддизма на его родинѣ: но та же тенденція, въ формѣ системы «Широкой переправы», Магаяны, обезпечила буддизму, передѣлавшемуся на религіозный ладъ, долговременную жизнеспособность во многихъ другихъ странахъ.

И вотъ почему ученіе о предбытіяхъ Будды и относящіяся къ нему популярныя, сказочныя и легендарныя повѣсти получаютъ такое глубокое значеніе для изучающаго эволюцію буддизма; вотъ почему и мы сочли необходимымъ разсмотрѣть ихъ съ нѣкоторыми подробностями. Здѣсь, выражаясь словами Рисъ-Дэвидса, мы стоимъ у корней ученія о всемогущемъ существѣ, бодхисатвѣ, ученія, которое, подобно мощной лианѣ, разрослось столь пышно, что постепенно закрыло многое цѣнное въ болѣе ранней доктринѣ, привело къ ея паденію, къ вытѣсненію древне-арійскаго пути мудрости, къ забвенію сп-

стемы самовоспитанія и самоконтроля и къ замѣнѣ ихъ сложною іерархіею миѳологическихъ, чудесныхъ существъ и чудотворцевъ [254]). Предѣлы нашей работы не дозволяютъ вдаваться въ разсмотрѣніе хода развитія ученія о бодхисатвахъ и постепеннаго разростанія его примѣненія: сначала — къ одному Готамѣ, да и то лишь въ періодъ отъ его «прозрѣнія» до «нирваны», затѣмъ—уже на всю его жизнь, отъ момента зачатія, далѣе—на всѣхъ предшествующихъ и послѣдующихъ буддъ, отъ рожденія ихъ до достиженія ими архатства, еще далѣе—на всѣ животныя и человѣческія земныя существа, имѣющія стать со временемъ буддами, а позднѣе—на разнородныя божества, на цѣлый огромный миѳологическій пантеонъ, и, наконецъ, въ извѣстномъ, условномъ смыслѣ,—даже на каждаго ученаго и уважаемаго наставника къ пониманію дебрей мудрости Магайяны [255]). Но все же было необходимо по по крайней мѣрѣ нѣсколько освоиться съ тою малоизвѣстною массою матерьяловъ, изъ смутной области коихъ вышло это ученіе и откуда оно долго черпало свои вдохновенія, пока, наконецъ, не перешло въ область систематическаго, философскаго построенія въ лицѣ позднѣйшихъ, прославленныхъ доктринеровъ Магайяны.

Въ документахъ наиболѣе древнихъ, предшествующихъ собранію джатакъ, понятіе бодхисатвы, какъ существа высшаго, чѣмъ простой мудрецъ-праведникъ (архатъ), еще не выступаетъ съ достаточною увѣренностью и опредѣленностью. По мнѣнію Р. Дэвидса, оно, вѣроятно, было чуждо самому Готамѣ, и терминъ «Будда» въ его позднѣйшемъ смыслѣ не встрѣчается въ древнѣйшихъ документахъ. Въ Сутта-нипатѣ [256]) онъ означаетъ просто «пробужденнаго» въ нравственномъ смыслѣ слова, въ такомъ смыслѣ, въ какомъ это названіе и пополняющіе его эпитеты [257]) одинаково примѣняются и къ ученикамъ Готамы. Какъ бы ни была велика разница между Учителемъ и ими, все же это—разница по степени, а не по существу. Въ Маджхима-никайѣ и Винайѣ [258]), кажется, впервые встрѣчающійся терминъ «Саммасамбудда» также ничѣмъ существеннымъ не отличается отъ понятія обыкновеннаго архата. Но уже въ Маганадана-суттѣ Дигха-никайи [259]) ученіе о бодхисатвѣ выступаетъ ясно, въ связи съ ученіемъ о предшественникахъ Готамы: здѣсь ученики ведутъ уже бесѣды «о прежнихъ рожденіяхъ», а «Возвышенный, превосходящій способности людей», даетъ разъясненія «касательно прежнихъ жизней», примѣнительно къ своимъ шести предшественникамъ и къ самому себѣ [260]), причемъ всѣ эти «возвышенные» величаются не только «архатами», но и «верховными буддами». Здѣсь ученіе о бодхисатвахъ предстаетъ передъ нами уже въ разработанной формѣ, со слѣдующими указаніями для каждаго отдѣльнаго будды: мірового періода (эона), къ которому онъ принадлежитъ, его общественнаго положенія и семьи, длины жизни, свойственной этому періоду, дерева, подъ которымъ будда достигъ «просвѣтлѣнія», именъ двухъ главныхъ его учениковъ и любимаго, прислуживавшаго ему ученика, числа архатовъ-послѣдователей, именъ отца, матери и мѣста рожденія будды [261]). И по поводу всѣхъ условій, предшествующихъ его появленію или сопровождающихъ его и послѣдующихъ ему, съ подчеркиваніемъ замѣчается: «таково въ данномъ случаѣ правило». Правила эти становятся извѣстными изъ ихъ повтореній въ жизняхъ различныхъ буддъ; способность же помнить и провѣрять ихъ есть привилегія этихъ священныхъ существъ, приписываемая имъ уже въ Маджхимѣ-никайѣ [262]) и происходящая будто бы частію—отъ «яснаго различенія началъ истины», частію-же—изъ «откровенія со стороны боговъ» [263]).

Наконецъ, въ одной изъ позднѣйшихъ суттантъ Дикха-никайи [264]) находимъ попытку дать уже философское оправданіе ученія о перевоплощеніяхъ. Пробѣлы въ памятникахъ и ихъ хронологическая спутанность лишаютъ возможности прослѣдить, какими именно поступательными шагами вырабатывалась изъ этого ученія доктрина о бодхисатвахъ. Но, какъ бы то ни было, въ Магавасту мы уже застаемъ ее, хотя еще въ неустойчивомъ, но все же въ довольно подробно развитомъ видѣ, по

[254]) Introduction to Mahâpadâna-Suttanta въ Dialogues of the Buddha (Digha-Nikâya), p. 1.

[255]) Тамъ же, p. 3. [256]) Sutta-Nipata, 48 и 167.

[257]) Тамъ же, 153—167.

[258]) Majjhimanikâyo, I, 171. Vinaya. I, 6, 9 и Kathâ-vatthu, 289.

[259]) Digha-nikâyo XIV. Mahâpadâna-suttanta, въ Dialogues of the Budda. II, 4 sqq.

[260]) Тамъ же. XIV, 1; 3—12.

[261]) Сравнительная таблица дана въ Dialogues of the Buddha. II, 6—7.

[262]) Majjhima-nikâyo. 13 Thl. 3 Rede (=123) Acchariyabbhatadhamma-sutta. B. III, 249 ff. (Neumann).

[263]) Digha—nikâyo. XIV, 15.

[264]) Тамъ же, XXIII. Dialogues. II, 316 sqq.

крайней мѣрѣ примѣнительно къ вопросу объ условіяхъ, благодаря которымъ и при которыхъ становятся сначала бодхисаттвою, а потомъ—буддою. Такъ въ самомъ началѣ этой объемистой священной книги сѣвернаго буддизма сообщается, что есть четыре ступени въ эволюціи бодхисатвы: 1) пракритичарійя—періодъ, во время коего обнаруживаются природныя качества будущаго Учителя міра; 2) пранидханачарійя—пора, когда имъ принимается рѣшеніе достигнуть высшей мудрости; 3) ануломочарійя—время исполненія принятаго рѣшенія и обѣта и 4) анивартаначарійя, гдѣ это выполненіе продолжается, но уже безъ риска отступленій и паденій, еще возможныхъ на предыдущей степени [265]). Немного далѣе находимъ эту классификацію въ болѣе расчлененномъ видѣ, въ главѣ «о десяти бхуми», то есть, сферахъ («земляхъ») пребыванія бодхисатвъ, сферахъ, соотвѣтствующихъ послѣдовательнымъ степенямъ духовнаго роста мудрецовъ. Хронологически періоды эти «не опредѣлимы», въ силу огромной длины «кальпъ», ихъ составляющихъ [266]); различить ихъ можно только сравненіемъ одной поры съ другою [267]). Въ первой бхуми, въ области, называемой Дурароха, бодхисатвы представляются еще обыкновенными людьми, отличающимися восемью добродѣтелями: непривязанностью къ внѣшнимъ благамъ, сосредоточеніемъ, неутомимымъ усердіемъ, отсутствіемъ гордости, прилежнымъ изученіемъ условій и свойствъ мудрости, героизмомъ, отказомъ отъ міра и стойкостью. Въ этомъ состояніи возможно еще однако «возвращеніе вспять», паденіе по 12 различнымъ причинамъ. Наиболѣе трудными, вмѣняемыми въ заслугу подвигами тутъ считаются отказъ ото всего, что имѣемъ, и прощеніе обидъ. Вступившіе во вторую бхуми (Бадхаману) характеризуются отвращеніемъ къ существованію; бодхисатвы отличаются здѣсь «наклонностями добрыми, нѣжными, кроткими, энергичными, величавыми, разнообразными, глубокими, независимыми, непреодолимыми, несравненными, благородными, непоколебимыми, точными, чистыми, твердыми, свободными отъ всякой посторонней помощи, самоудовлетворяющимися, направленными къ «Великой Лич-

[265]) Mahâvastu. T. I, p. 2.

[266]) „Міръ" или періодъ Будды понимаетъ собою 61 „великій хиліокосмъ": Mahâvastu. I, 121. Въ Mahâv. III, 250 Будда говоритъ, что ему понадобилось 90 кальпъ героическихъ усилій, чтобы въ 91-й достигнуть, наконецъ, совершенной мудрости, бодхи.

[267]) Mahâvastu, I, 76—78.

ности» (т. е.. къ Буддѣ), безконечными». Однако и здѣсь еще въ силѣ цѣлыхъ 28 причинъ возможнаго пониженія и паденія. Третья бхуми, Пушпамандита, опредѣляется жаждою самоотрѣшенія, отказа отъ самого себя и всего себѣ принадлежащаго, отъ своего царства, своего тѣла, свободы и жизни, жертвою всего, ради усвоенія «хотя бы единаго, хорошо выраженнаго изреченія мудрости». Однако и здѣсь, на порогѣ перехода въ дальнѣйшую сферу совершенствованія, возможно паденіе по 14 причинамъ. Семь основаній къ тому же остаются и въ четвертой бхуми, Русирѣ; однако тутъ же дѣлается оговорка, что уже въ семи первыхъ бхуми «никакой проступокъ не въ состояніи низвлечь бодхисатвъ въ адъ»; всѣ несовершенства, всѣ вины, предшествующія принятію ими рѣшенія стать буддою, «всецѣло покрываются» этимъ обѣтомъ. Здѣсь же мы узнаемъ, что всѣ повѣсти о предбытіяхъ будъ могутъ относиться только къ первымъ семи періодамъ ихъ развитія; начиная съ восьмой бхуми, бодхисатвы должны уже становиться объектомъ благоговѣйнаго почитанія, культа (пуджа). Переходъ въ пятую сферу, Ситравистару, «ознаменовывается: 1) сознаніемъ, что всякое бытіе сгараетъ въ страсти, ненависти и безуміи; 2) настроеніемъ духа, полнымъ отчаянія и отвращенія»; возможность паденія остается и здѣсь, но ограничивается четырьмя родами случаевъ; въ шестой бхуми (Рупавати) они сокращаются до двухъ, а въ седьмой (Дурджайѣ)—до одного. Если въ шестой порѣ настроеніе бодхисатвъ сосредоточивается на сознаніи, что «вихрь міра обладаетъ очень малыми прелестями и безконечными тяготами», то въ седьмой они заняты прежде всего выработкою самоукрощенія. Уже начиная съ перваго періода, они уважаютъ жизнь всѣхъ тварей и проповѣдуютъ жалость: возростаютъ въ этомъ чувствѣ—въ теченіе семи первыхъ стадій своего развитія; неукоснительно выполняютъ нравственныя обязанности и, наконецъ, покидаютъ свое высокое положеніе въ мірѣ и вступаютъ въ монашескую жизнь. На этой ступени духовнаго подъема они надѣлены уже высокимъ уровнемъ знанія: имъ извѣстны всѣ цѣлебныя средства, мѣста нахожденія всѣхъ драгоцѣнностей, всѣ науки, всѣ письмена, все полезное людямъ [268]).

Есть основаніе думать, что первоначально этими семью періодами и заканчивался кругъ развитія бодхисатвъ вплоть

[268]) О первыхъ семи бхуми—Mahâvastu. I, 78—136.

до достиженія ими сана будды [269]), и лишь впослѣдствіи его расширили до десяти ступеней или областей. Въ Магавасту, однако, три добавочныхъ періода остались безъ опредѣленной характеристики ихъ особенностей или ихъ превосходства надъ предшествующими [270]).

Въ упрощенномъ, краткомъ изложеніи находимъ мы перечисленіе «десяти парамитъ» (совершенствъ) во введеніи къ палійскому сборнику джатакъ, въ Нидānакатѣ; первое совершенство (говорится здѣсь) есть совершенство милостыни; 2-е—совершенство нравственнаго поведенія; 3-е—самоотреченія; 4-е—мудрости; 5-е—упражненія; 6-е—долготерпѣнія; 7-е—правдивости; 8-е—рѣшительности; 9-е—совершенство доброй воли и десятое—совершенство безупречной, всеобщей справедливости [271]). Какъ видимъ, въ этомъ позднѣйшемъ распредѣленіи степени совершенства приняли характеръ упрощенный, чисто нравственный и вмѣстѣ съ тѣмъ менѣе сбивчивый, болѣе опредѣленный въ своихъ отличительныхъ чертахъ, чѣмъ въ предшествующихъ описаніяхъ того же сложнаго процесса. Существенно важно заключеніе, которымъ въ Нидānакатѣ сопровождается это перечисленіе «совершенствъ»: «таковы единственныя условія въ здѣшнемъ мірѣ для осуществленія сана будды бодхисатвами; помимо этихъ десяти совершенствъ, иныхъ нѣтъ. И эти десять совершенствъ почерпаются не въ небѣ, которое надъ нами, ни въ землѣ, которая подъ нами, ни на восточной или иной части свѣта: они обрѣтаются въ моемъ собственномъ, тѣлесномъ сердцѣ» [272]). Слова глубоко знаменательныя для опредѣленія характера буддійскаго пути спасенія и свойствъ наставника къ нему! Ни «на небеси—горѣ», ни «на землѣ—нйзу», нигдѣ, ни въ чемъ и ни въ комъ извнѣ, ни отъ людей, ни отъ міра, ни отъ боговъ получить спасенія нельзя: оно исключительно и всецѣло—результатъ самоуглубленія, самосовершенствованія земного, «тѣлеснаго» человѣка, хотя совершенствованіе и состоитъ именно въ познаніи ничтожества всего вещественнаго, всего «тѣлеснаго» на землѣ и во всѣхъ иныхъ мірахъ и въ самомъ человѣкѣ.

Въ десятой, послѣдней бхуми бодхисатвы ощущаютъ, наконецъ, желаніе покинуть небо Тушиты, гдѣ ихъ застаетъ, въ

[269]) Sénart. Introduction au Mahâvastu. I, p. XXXV. Note.
[270]) Mahâvastu. I, 133 ss.
[271]) Nidânakathâ, pp. 18—25 engl. transl. [272]) Тамъ же, p. 25.

сообществѣ пестраго индусскаго пантеона, моментъ сознанія своевременности конечнаго воплощенія на землѣ въ видѣ будды.

На этомъ и заканчивается сложная, утомительно долгая, смутная и противорѣчивая эпопея о предбытіяхъ буддъ, эпопея, смыслъ которой, если отбросить огромный балластъ включенныхъ въ нее всевозможныхъ фантастическихъ, часто пустыхъ, а иногда и соблазнительныхъ придатковъ, сводится на урокъ крайне труднаго и долгаго подвига нравственнаго напряженія и совершенствованія для выполненія принятаго пожеланія и обѣта «достигнуть бодхи», то-есть высшаго идеала праведной мудрости,—обѣта, который нашелъ свое законченное выраженіе въ слѣдующей формулѣ: «да смогу я этимъ корнемъ добродѣтели, этимъ продуктомъ мышленія, этимъ отрѣшеніемъ, согласнымъ съ законами жертвы, въ этомъ мірѣ, слѣпомъ, не имѣющемъ путеводителя, стать Буддою, перевозчикомъ существъ, еще не переправившихся, освободителемъ еще не освобожденныхъ, утѣшителемъ еще неутѣшенныхъ, виновникомъ полной нирваны для недостигшихъ полной нирваны»! [273]).

По условіямъ нашей темы обзоръ повѣствованій о предбытіяхъ Будды требовалось бы закончить сравненіемъ ихъ съ соотвѣтствующею стороною христіанскаго вѣроученія. Но возможно ли какое-либо сравненіе тамъ, гдѣ царитъ полная противоположность? ибо трудно было бы представить себѣ большій контрастъ, какъ тотъ, который обнаруживается здѣсь. Съ одной стороны—нескончаемая въ своихъ видоизмѣненіяхъ, причудливо фантастическая ткань буддійскихъ джатакъ, съ ихъ неустойчивою, часто низкопробною моралью; а съ другой стороны—величавое начало Евангелія отъ Іоанна, необъятное въ священно-тайной глубинѣ своихъ сжатыхъ реченій! Съ одной стороны—прерывистый, извилистый, то повышающійся, то понижающійся процессъ восхожденія отъ человѣческаго и «слишкомъ ужъ человѣческаго» и даже животнаго къ сверхчеловѣческому и сверхбожескому, при упорномъ однако отрицаніи Божественнаго, какъ высшаго; а съ другой стороны — «въ началѣ бѣ Слово», то Слово, что было искони у Бога и Коимъ былъ Самъ Богъ; Единородный Сынъ Божій, Христосъ, пребывающій тотъ же во вѣки, и Его изначальной и непрестанной божественности «снисхожденіе божественное» къ человѣчности, дабы, обоживши ее, возвести и ее къ Богу же,

[273]) Vadâna Çataka, trad. par L. Feer, p. 13.

къ Отцу! Такова догматическая противоположность. Но, какъ мы видѣли,—не меньшая и нравственная, этическая: съ одной стороны—немощная, слабостямъ и даже грѣху повинная человѣчность будущаго Будды, искупающая свои пониженія и паденія безчисленнымъ рядомъ перерожденій во всевозможныхъ формахъ; съ другой стороны—безусловная, неизмѣнная безгрѣшность Христа!.. Наконецъ, послѣдній контрастъ—психологическій и, вмѣстѣ съ тѣмъ,—духовно-педагогическій: въ буддизмѣ—надменное въ началѣ, но сознающее потомъ свое безсиліе, безрелигіозное стремленіе спасти человѣка его собственными рессурсами и, соотвѣтственно трудностямъ, отсюда происходящимъ,—сложныя пособія многочисленныхъ, повторныхъ воплощеній, долговѣчныхъ очистительныхъ наказаній и, въ концѣ концовъ, все-таки—обращеніе за помощью сверхчеловѣчною къ Буддѣ, передѣланному позднѣйшимъ, религіонизирующимся народнымъ сознаніемъ изъ человѣческаго мудреца въ существо сверхъестественное; а въ христіанствѣ, съ самаго начала,—признаніе недостаточности естественныхъ, природныхъ силъ человѣка для его спасенія; съ самаго начала поэтому—обращеніе къ благодатной помощи Богочеловѣка-Спасителя... И, сообразно со всѣми этими идейными особенностями,—столь же рѣзкое различіе и въ формахъ ихъ выраженія, различіе столь огромное, что самая попытка благоговѣйныя, вдумчивыя рѣчи отцовъ Церкви о Божественномъ Логосѣ, о тайнахъ вочеловѣченія и воплощенія Бога-Слова сравнить съ развязною болтовнею буддійскихъ бытовыхъ притчей и побасенокъ о предбытіяхъ Готамы должна бы показаться кощунственною, если бы изъ этого сопоставленія не явствовало, съ такою наглядною очевидностью, какъ жалки и немощны всѣ порывы къ истинѣ и свѣту въ душѣ человѣческой, не озаренной лучами Солнца Правды и Истины Господней, пребывающей во-вѣкъ...

3.

Мы уже раньше (стр. 146--147) упомянули, что въ сѣверной системѣ Магайяны, въ ея законченномъ ученіи о бодхисатвахъ, число буддъ оказывается безпредѣльнымъ; но и въ южномъ буддизмѣ оно стало колоссальнымъ въ позднѣйшихъ сказаніяхъ: такъ бирманская легенда увѣряетъ, будто Готама былъ свидѣтелемъ послѣдовательнаго появленія на

свѣтъ 987000 буддъ [1]): и уже въ болѣе ранней Абхинишкрамана-сутрѣ читаемъ, что Татагата, «въ своей безграничной мудрости, можетъ помнить всѣхъ буддъ всѣхъ предыдущихъ вѣковъ; можетъ знать характеръ всѣхъ сотенъ тысячъ мріадъ буддъ, многочисленныхъ, какъ песчинки на днѣ и на отмеляхъ Ганга» [2]): а Магавасту объявляетъ прямо, что число буддъ, одновременно сосуществующихъ (то-есть находящихся въ процессѣ развитія въ разныхъ мірахъ) неисчислимо [3]).

Тѣмъ не менѣе, въ разныхъ писаніяхъ встрѣчаются безпорядочныя и разнорѣчивыя попытки перечисленія нѣкоторыхъ изъ этихъ чудесныхъ существъ [4]). Но все это—отголоски позднѣйшаго ученія о бодхисатвахъ, подвизавшихся будто бы въ многочисленныхъ мірахъ буддійской вселенной въ теченіе необозримо долгихъ эоновъ прошлаго. Что же касается нашей земли, взятой въ послѣднемъ періодѣ ея развитія, то книги, толкующія о предшественникахъ Готамы, Буддавамза и Нидданаката, ограничиваютъ число буддъ, сюда относящихся, двадцатью семью [5]). Готама является, слѣдовательно, Буддою XXVIII, да, сверхъ того, въ текущемъ же міровомъ періодѣ ожидается еще одинъ «Благословенный»,—Майтрейя. Въ строгомъ смыслѣ, только къ этимъ буддамъ примѣнимы какія-ни-на-есть попытки будто бы историческихъ повѣствованій; говоримъ, «какія-ни-на-есть», такъ какъ такого рода біографическія черты могутъ удовлетворять только крайне невзыскательныхъ относительно исторической точности индусовъ, на самомъ же дѣлѣ являются, при несущественныхъ варіантахъ, только шаблоннымъ повтореніемъ легендарныхъ сказаній о буддѣ Готамѣ. Это—подражанія первоначальному разсказу, сложившіяся, очевидно, въ позднѣйшую пору и разцвѣченныя обычными на Востокѣ фантастическими преувеличеніями [6]). Замѣтимъ еще, что изъ

[1]) Bigandet., p. 14 франц. изд.

[2]) Abhinishkramana-sûtra, ch. 1, § 2, p. 7—8; ch. 2, p. 9. Beal. The Romantic Legend of Sâkya Buddha, London, 1875.

[3]) Mahâvastu. I, 126, 4.

[4]) Одинъ такой списокъ, въ 90 именъ, есть въ 1 и 2 главахъ Абхинишкрамана-сутры; другой, болѣе краткій, въ 3 главѣ; первый повторенъ въ Mahâvastu, III, 240, 20 ss. Списокъ изъ 52 именъ — въ Lalitavistara, ch. I, p. 6—7 санскритской редакціи въ переводѣ Фуко 1884 г.: тибетская версія (p. 7, trad. Foucaux. 1860 г.) прибавляетъ еще одного будду, Джинавактру.

[5]) Nidânakathâ. гатты 198—251 pp. 29—52. Buddhist Birth Stories.

[6]) Примѣрами такихъ преувеличеній могутъ служить слѣдующія подробности, заимствуемыя изъ Буддавамзы, Нидданаката и изъ списка

27 предшественниковъ Готамы три древнѣйшихъ (Танханкара, Медханкара и Сарапанкара) упоминаются лишь изрѣдка и мимоходомъ, такъ какъ, только начиная со слѣдующаго за ними будды, Дипанкары, устанавливается связь съ Готамою его предшественниковъ.

По позднѣйшей теоріи развитія буддъ окончательная участь бодхисатвы опредѣляется съ того момента, когда, въ отвѣтъ на его торжественное обѣщаніе посвятить себя подвигу достиженія сана будды, со стороны относящагося къ данному періоду будды послѣдуетъ предсказаніе, что желаніе дающаго обѣтъ своевременно увѣнчается успѣхомъ [7]). Вотъ это-то пророчество и было впервые произнесено, примѣнительно къ будущему Готамѣ, буддою Дипанкарою [8]) и съ тѣхъ поръ повторяемо было въ его пользу каждымъ послѣдующимъ «татагатою», въ качествѣ награды за какое-нибудь относящееся къ послѣднему благородное намѣреніе или благоговѣйное дѣйствіе [9]). Осуществленіе пророчества наступаетъ очень нескоро, вслѣдствіе колоссальной длины періодовъ подготовки и испытанія. Моментъ воплощенія новаго будды опредѣляется назрѣвшею потребностью возстановить «правое ученіе», пришедшее въ упадокъ, ибо основной законъ буддійскаго жизневоззрѣнія—неизбѣжность чередованія прогресса и регресса и возвращенія нѣкогда бывшаго — остается въ силѣ и примѣнительно къ «правому ученію»: и оно, несмотря на свое совершенство,—не вѣчно, даже не всегда долговѣчно: и оно — во власти превратностей судьбы. Вотъ нѣсколько примѣровъ, по

„прежнихъ буддъ", включеннаго въ Дикха-никайю (Mahâpadâna-suttanta, въ Dialogues of the Buddha. P. II, p. 6—7): будда Випасси жилъ 80000 лѣтъ; будда Сикхи—70000 лѣтъ, а ближайшій предшественникъ Готамы Кашьяпа уже только 2000. На 1-мъ монашескомъ соборѣ у Дипанкары присутствовалъ „милліонъ милліоновъ архатовъ (Nidânakathâ v. 207, p. 30 (transl. Rhys Davids). Ср. другія числа въ Абхинишкрамана-сутрѣ, ch. 3, p. 15.

[7]) Формула этого предсказанія встрѣчается часто въ священныхъ книгахъ; такъ въ „Исторіи Сумедхи и Дипанкары" въ Нидânакатѣ, Nidânakathâ (transl. Rh. Davids) p. 13—14, v. 70 sqq; въ Магавасту, T. I, 2—3; въ Канджурѣ—Dipankara-vyâkarana въ 8 текстѣ XV тома отдѣла Mdo: перепечатано со введеніемъ во французск. переводѣ Феера: Extraits du Kandjour. Paris, 1883 (Annales du Musée Guimet. T. V) pp. 302 ss и, въ сокращеніи, въ его же переводѣ Авадана-шатаки. pp. 10—12.

[8]) Abhinishkramana-sûtra, ch. 13.

[9]) Тамъ-же и въ Авадана-шатакѣ.

указаніямъ Абхинишкраманы: «истинный законъ послѣ смерти будды Дипанкары продержался 70000 лѣтъ, а послѣ будды Сарвабхибху «лишь краткое время»; послѣ Падмоттары онъ процвѣталъ 100000 лѣтъ, послѣ Канакамуни—29 дней, а послѣ Кашьяпы—всего семь дней! [10]). Причины такихъ рѣзкихъ колебаній остаются неразъясненными; мы узнаемъ только, что упадокъ благоразумія и благочестія является настоятельнымъ поводомъ къ воплощенію новаго будды, очередного среди безчисленныхъ кандидатовъ на этотъ санъ. Но «нѣтъ худа безъ добра!» Повидимому, малоуспѣшности и кратковременности вліянія реформъ, исходившихъ отъ ближайшихъ предшественниковъ Готамы, міръ обязанъ тѣмъ, что въ послѣднемъ, текущемъ періодѣ появляется уже четвертый будда, который и есть Готама: а такъ какъ и его «истинный законъ» просуществуетъ только 500 лѣтъ, а искаженное его продолженіе, такъ называемый «законъ образовъ или подобій» не болѣе этого же срока [11]), то ожидается въ сравнительно недалекомъ будущемъ и пятый будда, Майтрейя, которому во многихъ мѣстахъ уже съ давнихъ поръ заранѣе воздаются культовыя почести.

Моментъ рѣшенія воплотиться на землѣ, ради спасенія міра, застаетъ Готаму, какъ и всѣхъ его предшественниковъ, во время пребыванія на «небѣ Тушита» [12]), то-есть, въ одной изъ сравнительно близкихъ къ землѣ сферъ буддійскаго космоса, въ его позднѣйшей, непомѣрно осложнившейся проекціи, тогда какъ въ первоначальной, болѣе простой космологіи Тушита, надо думать, занимало болѣе почетное положеніе. Какъ бы то ни было, тѣсная связь буддійскаго ученія о многочисленныхъ градаціяхъ совершенствованія въ мудрости съ перевоплощеніями и переселеніями существъ по разнымъ мірамъ, а также и то значеніе, которое эта доктрина получила не только въ позднѣйшемъ ламаизмѣ, но и въ современной теософіи, побуждаютъ меня дать здѣсь, попутно, схему буддійской проекціи космоса по книгѣ «Фах-кай-он-лих-то», написанной китайцемъ Джи-чау, хотя и въ позднюю пору, но на осно-

[10]) Abhinishkramana-sûtra, ch. III, a (= вторая редакція этой главы) p. 16 (Beal. Romant. Legend).

[11]) Тамъ-же.

[12]) О значеніи Тушита, происхожденіи ученія о немъ и о позднѣйшихъ космологическихъ надстройкахъ надъ этою областью см. Windisch. Geburt des Buddha, 105. Связь этого пункта буддійской догматики съ древне индусскими прецедентами оказывается весьма слабою.

ваніи авторитетныхъ данныхъ буддійскаго канона и комментаріевъ ученыхъ буддійскихъ монаховъ [13]). Какъ бы утомительно ни было для европейскаго читателя оріентированіе въ этой фантастической космологіи и соотвѣтствующей ей психологіи, желающему сродниться съ подлиннымъ буддійскимъ міровоззрѣніемъ необходимо почувствовать на подобныхъ примѣрахъ, до какой степени оно тягостно сложно, схоластически-тенденціозно по замыслу и вычурно по формамъ, сравнительно съ немудрствующимъ лукаво, простѣйшимъ древнехристіанскимъ воззрѣніемъ на два міра, земной и небесный, и на двѣ жизни, временную и вѣчную [14]).

Три міра, подземный, земной и небесный, распредѣляются, по буддійскому пониманію, такъ: ниже земли и океана, «подобно облаку, держащемуся въ воздухѣ», лежитъ преисподній міръ, область демоновъ-титановъ, «асуровъ, преисполненныхъ ненавистью къ богамъ» [15]); тамъ же помѣщается и тройная система адовъ: горящихъ, морозныхъ и порубежныхъ, переходныхъ [16]), гдѣ отбываютъ наказанія и очищаются отъ грѣховъ безчисленные виды призраковъ, «претъ», тѣней существъ прежде жившихъ; тогда какъ другая часть ихъ, скитается среди людей, незримая большинствомъ изъ нихъ [17]). Второй, земной міръ опоясываетъ нижнюю и среднюю часть горы Сумеру, этого мнѳическаго средоточія индусскаго космоса: этотъ міръ состоитъ 1) изъ воздушной области, «великаго круга вѣтра», простирающагося на 160,000 іоджанъ въ высоту: 2) изъ воднаго круга, въ 80.000 іоджанъ глубиною и

[13]) Fah-kai-on lih-to пекинскаго монаха Джин-чау изданъ былъ въ 1573 г. императоромъ Wan-leih и подъ заглавіемъ „The Buddhist Cosmos illustrated“ включенъ въ англійскомъ переводѣ Сам. Билемъ въ его сборникъ A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese. London, 1871.

[14]) О ранней христіанской космологіи. Möller. Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Halle, 1866 и замѣчанія у Stöckl. Geschichte der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz, 1891; Huber. Philosophie der Kirchenväter. München, 1859 и Dannemann. Die Naturwissenschaften in ihren Entwicklung. B. I. Bis zum Wiederaufleben der Wissenschaften. Leipzig, 1910. О схоластическомъ періодѣ—Werner. Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters. Wien, 1874 и Langlois. La connaissance de la nature et du monde au Moyen Age. Paris, 1911.

[15]) Buddhist Cosmos, § 8, p. 51.

[16]) Описаніе ихъ—тамъ же, § 11 sqq., pp. 56 sqq.

[17]) Тамъ же, § 17, pp. 66—67.

въ 123.450 шириною; далѣе — 3) «золотой кругъ», въ 320.000 іоджанъ высотою, образованный непрерывнымъ вѣяніемъ вѣтра надъ воднымъ пространствомъ и 4) «земляной кругъ», въ 68.000 іоджанъ толщиною, съ горою Сумеру въ центрѣ. Поднявшись по ней на высоту 10.000 іоджанъ, вступаемъ въ третій міръ, «міръ 33 небесъ». Здѣсь сначала идутъ четыре области, отведенныхъ разнаго рода божественнымъ существамъ, «дэвамъ»: первая сфера—«Могучихъ десницею»; 2-я—«Держащихъ четки»; 3-я—«Вѣчно свободныхъ» и 4-я—«область дэвъ солнечныхъ, лунныхъ и звѣздныхъ». За рубежемъ этой послѣдней сферы—«Небо четырехъ Царей», сторожевой постъ четырехъ охранителей міра, сдерживающихъ своею силою демоническую преисподнюю якшей и ракшей (злыхъ духовъ) и оберегающихъ землю и горнія страны. Съ вершины Сумеру начинаются «6 небесъ Міра желаній», (Kama-loka), прозванныя такъ потому, что обитатели ихъ (дэвы, люди, асуры, животныя и демоны) подвластны силѣ желаній (ѣды, питья, сна и любви); это:—6) Небо Шакры (Trâyastrinshas); 7) Небо Ямы; 8) Небо Тушита, «небо добродѣтели или превосходнаго времени, или удовлетворенія», «достаточнаго знанія», мѣсто вкушенія счастія, происходящаго отъ подавленія желаній; 9-е Небо—Нирманья-рати, съ продолжительностью жизни въ 8.000 лѣтъ, равныхъ, каждый, 800 земнымъ годамъ; далѣе—10-е Небо Парнирмита-васа-виртинъ, съ двойною, противъ предыдущаго, долговѣчностью, и 11-е—Мара-вазананъ, являющееся (въ отличіе отъ предшествующихъ сферъ, заселенныхъ просвѣтленными существами) обиталищемъ «злого духа страстей и похотей, разрушителя всѣхъ началъ добродѣтели», Мары.

Далѣе начинается «міръ формъ» (Rupa-loka), уже не знающій загрязненія чувственными желаніями, но еще не отрѣшившійся отъ субстанціальныхъ формъ бытія. 18 небесъ, сюда относящихся, называются также «мірами Брамы», вслѣдствіе присущей имъ чистоты, или еще «небесами четырехъ дхіанъ», такъ какъ обитатели ихъ, перешедши за предѣлы обычной житейской мудрости, пребываютъ погруженными въ созерцаніе (dhyana). Первая дхіана—«Блаженная страна, не знающая тѣлесныхъ рожденій», содержитъ въ себѣ три неба: 12) Брама—паришадья, 13) Брама-пурохита, и 14) Магабрама. Вторая дхіана зовется «Землею экстаза» (восторженной радости, самадхи); въ ней опять три сферы: 15) Парит-

табха. 16) Апрамапабха, 17) Абхашвара. Третья дхіана—«Страна верховнаго блаженства, проистекающаго изъ устраненія обыкновенныхъ источниковъ радости», страна «самодовольства сердца», отказавшагося отъ внѣшнихъ утѣхъ,—опять тройная: 18) Парittасубха, 19) Апрамапасубха и 20) Субхакритапа. Четвертая дхіана—«Чистая земля», въ которой даже всѣ религіозныя внѣшнія дѣйствія и подвиги отпадаютъ, а, можетъ быть, и всякая мысль упраздняется. Здѣсь—девять новыхъ небесъ, изъ коихъ пять высшихъ уже не допускаютъ возврата или ниспаденія въ «міръ желаній»: 21) Апабхаракха (Безоблачное); 22) Пуніа-прасава (Счастливое рожденіе); 23) Врихат-пхала (Расширенный плодъ); 24) Асанджи-саттрасъ (Чуждое воспринимающаго разума); 25) Атапа (Неволнуемое, Ненарушимое); 26) Ву-джех-тіэнъ (по санскритски, быть можетъ, Авриха.—Беззпойное); 27) Судриса (Великолѣпнѣйшее на видъ); 28) Сударсапа (Благолѣпное, прекрасное по внѣшности) и 29) Акапишта—«Вершина формъ»,—высшая изъ матерьяльныхъ сферъ, уже столь далекая отъ земли, что, по выраженію, приписываемому Буддѣ, огромной горѣ, если бы она была низринута съ этого неба, понадобилось бы 65535 лѣтъ для того, чтобы достигнуть до Джамбудвипы, то есть, до Индіи. Обитатели всѣхъ перечисленныхъ міровъ подвластны рожденію, недугамъ, старости и смерти и, уходя изъ высшихъ небесъ (за исключеніемъ пяти верховныхъ), они возвращаются снова въ низшіе міры для того, чтобы продолжить эволюцію, постепенно ихъ возвышающую. Длина жизни въ каждомъ небѣ различна и прогрессивно возрастаетъ отъ тысячи лѣтъ (въ коихъ каждыя сутки равны вѣку по человѣческому исчисленію) до 80.000 кальпъ въ послѣдней изъ сферъ Арупалоки.

Называемая этимъ именемъ послѣдняя, совершеннѣйшая часть космической системы заключаетъ въ себѣ четыре послѣднихъ неба, отъ тридцатаго до тридцать третьяго. Относительно Арупалоки мнѣнія буддистовъ расходятся: одни, сторонники Гинайяны, полагаютъ, что въ этой области нѣтъ уже никакихъ матерьяльныхъ наградъ для праведниковъ, какъ и вообще нѣтъ здѣсь будто бы ничего вещественнаго, а слѣдовательно, нѣтъ и никакой опредѣленной, этому состоянію присвоенной, мѣстности, ибо здѣсь царитъ «совершенство небытія», пространственнаго и временнаго, тѣлеснаго и индивидуальнаго, такъ какъ «и тѣло, и духъ здѣсь вполнѣ

разрушены». Другіе же, магайянисты, полагаютъ, что и эти горнія сферы не лишены все же нѣкоторыхъ пространственныхъ опредѣленій; что и въ нихъ еще возможны нѣкоего, особаго, утонченнаго рода матерьяльныя формы, свойства коихъ однако разгадать не въ силахъ ни земные мудрецы, шраваки, ни будды въ ихъ первоначальной порѣ развитія (пратійека-будды, озабоченные только своимъ личнымъ спасеніемъ). Обитателями этой области (полагаютъ приверженцы Магайяны) являются ученики Будды, еще не вполнѣ достигшіе неизмѣняемаго («непогибающаго») состоянія; и здѣсь же, «по исключенію», вкушаютъ награду тѣ изъ невѣрующихъ, которые, несмотря на свое невѣріе, сумѣли отрѣшиться «отъ вѣры въ знаніе, происходящее изъ именъ и словъ», то есть, ото всѣхъ данныхъ, исходящихъ изъ органовъ чувствъ и отъ самихъ объектовъ послѣднихъ (арупа-скандъ) [18]).

Эта сложная космологія несомнѣнно позднѣйшаго буддизма выведена, разумѣется, не изъ данныхъ какого бы то ни было, хотя бы и зачаточнаго, естествовѣдѣнія; она не связана ни съ какими научными соображеніями; она всецѣло—умозрительнаго происхожденія. Это отвѣтъ на основную, сложную задачу индусской психологіи: постигнуть природу души въ связи съ вопросомъ о сущности и условіяхъ бытія вообще, для того, чтобы рѣшить проблему смерти и безсмертія также вообще и судьбы человѣческой личности—въ частности. Значительно расширенному и измѣненному буддизмомъ метафизическому ученію ведизма и браманизма о перевоплощеніяхъ, въ зависимости отъ нравственнаго поведенія субъекта, нужно было, для усиленія своей реалистической убѣдительности и своей практической вліятельности на жизнь, облечься въ формы физическія. Отвѣтомъ на эту потребность и явилась позднѣйшая космологія, раздвинувшая болѣе древнюю, браманическую, и разработавшая ее по тенденціозно задуманному плану, продиктованному буддійскою психологіей. Изложенная нами классификація міровъ есть не что иное, какъ попытка создать реальное вмѣстилище для результатовъ того тонкаго анализа духовныхъ силъ и процессовъ человѣческой личности, который вырабатывался буддійскимъ умозрѣніемъ

[18]) Предыдущее—по Джин-чау „Буддійскій Космосъ“ въ переводѣ Биля: A Catena of Buddhist Scriptures. О позднемъ происхожденіи этого сочиненія свидѣтельствуютъ ссылки на Лохидхарму, Вибашу и другія позднѣйшія книги, pp. 35 sqq.

совершенно независимо отъ какихъ либо физическихъ и астрономическихъ наблюденій. Все это—только космологическая оправа для различныхъ ступеней позднѣйшей буддійской аскетики, стремящейся, путемъ самокритики и саморазложенія личности, достигнуть разрѣшенія человѣческой индивидуальности въ безличной, безвольной и безсознательной жизни мірового цѣлаго.

Но, какъ уже было замѣчено, космологія буддизма первоначальнаго была, по всему вѣроятію. значительно проще и носила, надо полагать, болѣе реалистическій, чтобы не сказать матеріалистическій характеръ: въ ней звучали еще ясные отголоски первобытной индусской натуралистической миѳологіи и, сообразно съ этимъ, многочисленныя небесныя сферы являлись въ народномъ сознаніи не столько символизаціей различныхъ ступеней духовнаго процесса, развитія мудрости (дхармы), сколько просто обителями всевозможныхъ существъ многочисленнаго и пестраго по составу индусскаго пантеона и пандемоніума. Въ ряду этихъ многихъ обителей «небо Тушиты» должно было, въ ту пору, занимать положеніе значительно болѣе почетное, чѣмъ то, которое выпало на его долю впослѣдствіи: не даромъ же его считали мѣстомъ достойнымъ принять самого Будду въ пору, предшествующую его послѣднему воплощенію въ санѣ учителя людей и боговъ. Когда изложенное нами раньше ученіе о «совершенствахъ», опредѣляющихъ порядокъ возрожденій, довольствовалось семью «парамитами» (совершенствами), тогда будды возводились на небо Тушиты по выполненіи седьмой парамиты: позднѣе, когда число «совершенствъ» увеличилось до десяти, вступленіе въ Тушиту отсрочилось до десятой парамиты [19]).

О Готамѣ повѣствуется, что, по отбытіи своей послѣдней жизни въ качествѣ царя Вессантары [20]), онъ возродился на небѣ Тушиты подъ именемъ Светакету [21]) или, вѣрнѣе, Прадхапалы,—названіемъ, даннымъ ему обитателями этой сферы въ то мгновеніе, когда они привѣтствовали его появленіе торжественнымъ гимномъ, разносившимъ радостную вѣсть объ этомъ событіи «отъ низшихъ жилищъ асуровъ до высшихъ небесъ Аканишты» [22]). Четыре тысячи лѣтъ, опредѣленныхъ

[19]) Такъ въ Mâhavastu. I, 142, 3.

[20]) Buddhavaṁsa, ed. Morris, p. XII и Jâtaka. I, p. 47.

[21]) Lalitavistara, ch. II, p. 12. Foucaux.

[22]) Abhinishkramana-Sûtra, ch. IV, p. 24. Beal.

для жизни въ Тушитѣ [23]), Будда проводитъ, по описанію Лалитавистары [24]), въ сообществѣ ста тысячъ божествъ, восхваляемый и славимый «тѣми, которыхъ боготворятъ», отъ верховнаго Шакры и свѣтозарнаго Брамы до мрачныхъ асуровъ и звѣроподобныхъ ракшей. «Старѣйшина знанія въ мірѣ, источающій ароматъ заслугъ, сіяющій лучами солнца мудрости и науки, безошибочно хранящій въ сосудѣ памяти наставленія всѣхъ буддъ, владѣющій безконечными, безпредѣльными магическими формулами и основами сверхъестественнаго могущества, обладающій высшими степенями разумѣнія и всѣми фибрами созерцанія. онъ, проведшій прежнюю жизнь въ гротахъ и пещерахъ горы размышленій. ведущей къ полному освобожденію. черезъ созерцаніе и равнодушіе»,—онъ засѣдаетъ теперь, въ полномъ спокойствіи, въ превосходной обители Тушиты, покоющейся на 32000 земляхъ, изукрашенной террассами, портиками, аркадами, прохладными залами, осѣненными зонтиками и знаменами, завитыми трельяжами изъ всевозможныхъ цвѣтовъ и колокольчиковъ. въ золотомъ чворцѣ, откуда изгнаны гнѣвъ, гордость и высокомѣріе, и гдѣ обитаютъ только радость и тихое довольство. Здѣсь поучаетъ онъ закону безпредѣльной мудрости жадно внемлющихъ ему небожителей. Вѣка текутъ спокойно за вѣками, длинною вереницею... Но космическій законъ неизбѣжной перемѣнчивости всего сущаго даетъ себя чувствовать и подъ безоблачнымъ небомъ Тушиты: и у Прадхапалы начинаетъ блекнуть вѣнокъ на челѣ, ветшаетъ одежда, меркнетъ сіяніе тѣла и нарушается неподвижная посадка на тронѣ... Великій моментъ послѣдняго воплощенія Будды, моментъ, о коемъ за цѣлую тысячу лѣтъ оповѣщаютъ землю «гепіи-хранители міра» [25]), приближается.

[23]) Тамъ-же; Виндишъ, Buddha's Geburt, 108. полагаетъ, впрочемъ, что длина пребыванія исчислялась соразмѣрно съ предшествующими заслугами буддъ.

[24]) Lalitavistara, ch. II, p. 9 ss.

[25]) Такъ называемое „Возвѣщеніе (прокламація) Будды“ (Buddhahalâhalaḥ) есть вторая изъ трехъ, оповѣщаемыхъ землѣ геніями-„хранителями“ (Loka-byûhâ): 1-я—о предстоящей космической, всеразрушающей и всеобновляющей катастрофѣ: вѣстники ея, „съ безпорядочно развѣвающимися волосами, съ лицомъ заплаканнымъ, отирая слезы, въ багряныхъ одеждахъ, кое-какъ наброшенныхъ, странствуютъ среди людей, восклицая: „друзья, черезъ 100,000 лѣтъ наступитъ новая эра; нынѣшняя система міровъ будетъ разрушена; даже самъ могучій океанъ изсохнетъ; великая земля эта, съ царемъ горъ—Сумеру, сгоритъ, и весь

Съ грустью замѣчаютъ дэвы признаки скораго удаленія отъ нихъ Будды и заранѣе оплакиваютъ надвигающуюся утрату. Но свыше, изъ еще болѣе совершенныхъ сферъ, звучитъ, наоборотъ, иной гимнъ, призывъ не медлить свершеніемъ послѣдняго подвига: «настало для него время, о Милосердный! не пропусти его! переселяйся, переселяйся, знатокъ закона переселенія, безстрастный уничтожитель страсти и смерти!.. насыщенный мудростью, насыти существа, издавна томящіяся жаждой!.. сжалься надъ міромъ (земнымъ), связаннымъ судьбою съ міромъ боговъ!.. не забудь и лишенныхъ покоя, еще коснѣющихъ на распутіяхъ заблужденій; воззри и на нихъ... и распредѣли по всему міру лучшій изъ законовъ... Міръ, опаляемый огнемъ тлѣнія, осѣни облакомъ мудрости, одожди влагою амриты; прекрати тлѣніе боговъ и людей! Ты, вѣдущій основы исцѣленія, обладающій цѣльбою истины, ускори, путемъ тройного освобожденія существъ издревле болѣзнующихъ, водвореніе ихъ въ блаженствѣ нирваны! Излей на Джамбудхваджу (Индію) потокъ амриты! Время настало; не пропусти его!» [26]).

Эти предупрежденія происходятъ будто бы за двѣнадцать лѣтъ до послѣдняго воплощенія будды на землѣ [27]). Бодхисатва же во время этого періода предается «четыремъ великимъ разсмотрѣніямъ» условій своего рожденія: 1) времени, 2) материка, 3) страны и 4) семьи, въ которыхъ ему приличествуетъ появиться [28]). Источники освѣдомляютъ насъ не

міръ, вплоть до краевъ ангеловъ безплотныхъ, минетъ, изчезнетъ. А посему, друзья, будьте милостивы, живите въ любви и сочувствіи другъ другу и въ миръ, любите матерей вашихъ, поддерживайте отцовъ, почитайте старѣйшинъ рода вашего". Таково „возвѣщеніе новаго вѣка (Kappahalâhalaṁ). За 1000 лѣтъ до появленія всевѣдушаго Будды геніи-хранители міра возвѣщаютъ: „друзья, въ исходѣ 1000-лѣтія отъ настоящаго времени явится Будда на землѣ!" 3-е оповѣщеніе —о предстоящемъ черезъ 100 лѣтъ рожденіи всемірнаго монарха (Cakka-vatti-halâhalaṁ). Nidânakathâ, pp. 58—59, Rh. David's Transl.

[26]) Lalitavistara, ch. II, pp. 13—14. [27]) Тамъ-же, ch. 3, p. 15.

[28]) Тамъ-же, ch. 3, p. 20 ss; въ Ниданакать (p. 60) послѣдній пунктъ распадается на два вопроса: о родѣ и о матери; Магавасту говоритъ о „четырехъ испытаніяхъ" (разсмотрѣніяхъ); Mahâvastu, II, 1 ss. и I, 197 ss. (примѣнительно къ буддѣ Дипанкарѣ); бирманскія сказанія—о времени, мѣстѣ, расѣ или кастѣ и о возрастѣ и качествахъ матери Фралаонга (Будды): Bigandet, p. 28 ss. (ed. franç.); тибетскія—о семьѣ, странѣ, времени, расѣ (родѣ) и „женщинѣ" (матери) Rockhill, 15, по Dulva, III, fol. 452a).

только о результатахъ, но и о мотивахъ выбора, разоблачая такимъ образомъ цѣлый рядъ популярныхъ воззрѣній на нравственное и бытовое значеніе самого событія. Такъ, первый вопросъ о времени пришествія Будды опредѣляется взглядомъ на цѣль этого акта, сообразно съ потребностями времени. По одной версіи [29]), въ началѣ какого-либо мірового періода, въ пору сосредоточенности еще не развившихся и не растратившихся, еще не ослабѣвшихъ жизненныхъ силъ, бодхисатва не снисходитъ въ материнское лоно; это случается тогда только, «когда міръ уже успѣлъ всесторонне и всецѣло выявить себя» и вступилъ въ линію регресса, то-есть, «когда уже появились старость, болѣзнь и смерть». Иными словами: въ этой восточной системѣ космической эволюціи появленіе Будды совпадаетъ не съ возрастающею, а съ понижающеюся волною развитія; это — какъ бы осязательно воплощенное желаніе и усиліе противодѣйствовать вырожденію міра, путемъ однако только этическимъ и философскимъ, ибо о физическомъ сопротивленіи міровому регрессу буддизмъ и не помышляетъ, не считая таковое ни возможнымъ, ни желательнымъ. Но такъ какъ нравственный и интеллектуальный способъ спасенія, предлагаемый въ ученіи буддъ, требуетъ, для своей успѣшности, сознательнаго и добровольнаго отношенія къ нему, то вступаетъ въ силу и другая версія объясненія мотива, опредѣляющаго выборъ надлежащаго времени для рожденія будды [30]). Моментъ долженъ быть избранъ ни слишкомъ рано, ни слишкомъ поздно: онъ былъ бы преждевременнымъ и безуспѣшнымъ, если бы наступилъ тогда, когда жизнь человѣческая длится болѣе 100,000 лѣтъ, потому что, при такой необозримой длинѣ существованія, «люди не въ состояніи замѣчать своей подвластности рожденію, одряхлѣнію и смерти, и проповѣдь буддъ о невѣчности всѣхъ вещей, о всемірности скорби и объ обманѣ индивидуальности люди не стали бы слушать: она не убѣдила бы никого. Съ другой стороны, безуспѣшною осталась бы она и въ слишкомъ позднюю пору, когда жизнь человѣческая была бы короче 100 лѣтъ, ибо тогда «грѣхъ» былъ бы уже настолько назрѣвшимъ, что назидательное увѣщаніе, обращенное къ грѣшникамъ, «изгладилось бы среди нихъ столь же быстро, какъ изчезаетъ черта, проведенная по струящейся водѣ». Надлежащимъ временемъ

[29]) Lalitavistara, ch. 3, p. 21. [30]) Nidânakathâ, p. 60.

для появленія будды оказывается, слѣдовательно, пора промежуточная между двумя указанными предѣлами.

Надъ этими соображеніями стоитъ остановить на минуту вниманіе: они невольно переносятъ насъ къ сравненію съ соотвѣтствующею стороною христіанскихъ воззрѣній на смыслъ и значеніе мессіаническихъ ожиданій. Вѣдь и эти послѣднія связаны съ ученіемъ о «полнотѣ временъ» [31]): въ «Совѣтѣ превѣчномъ» (выражаясь величавыми словами пѣснопѣній церковныхъ), «въ Совѣтѣ Вышняго, древнемъ, истинномъ», «предуставленномъ» предуставлено, конечно, и исполненіе въ опредѣленное время «еже отъ вѣка таинства сокровеннаго»—воплощенія Спасителя міра. Но условіе это не связано съ обстоятельствомъ, получившимъ рѣшающее значеніе въ истолкованіяхъ мессіанизма буддійскаго, съ длиною жизни людей, обстоятельствомъ, формулированнымъ притомъ въ требованіяхъ неосуществимыхъ для человѣчества въ его историческомъ періодѣ, вслѣдствіе чего вся эпопея о земной жизни Будды принуждена (въ этомъ позднѣйшемъ истолкованіи) перемѣщать себя въ періодъ миѳическій. Вмѣстѣ съ тѣмъ мессіанизмъ, какъ его понимаетъ христіанство, въ своихъ упованіяхъ на конечный исходъ, проникнутъ оптимизмомъ въ неизмѣримо большей степени, нежели буддійскій: онъ признаетъ подготовленія, содѣйствующія принятію Благой Вѣсти въ видѣ опредѣленныхъ пророчествъ еврейскихъ и смутныхъ «чаяній» Избавителя въ мірѣ языческомъ; но въ существенную зависимость отъ этихъ и иныхъ историческихъ условій онъ своего осуществленія и успѣха не ставитъ, и ставить не можетъ, ибо воплощеніе Христово есть актъ сверхчеловѣческій и сверхъестественный. Благодатное дѣйствіе силы Христовой не стоитъ въ причинной зависимости отъ воспринимательныхъ условій окружающей исторической среды: «таинство отъ вѣка сокровенное, являющееся напослѣдокъ дней», есть, наоборотъ, «свѣтъ, разоряющій невѣрныхъ языковъ омраченіе» (стихира

[31]) Отраженія этого ученія звучатъ, между прочимъ, въ стихирахъ на Рождество Христово: „Августу единоначальствующу на земли, многоначаліе человѣковъ преста; и Тебѣ вочеловѣчшуся отъ Чистыя, многобожіе идоловъ упразднися. Подъ единымъ царствомъ мірскимъ гради быша, и во едино владычество Божества языцы вѣроваша. Написашася людіе повелѣніемъ кесаревымъ, написахомся вѣрніи именемъ Божества, Тебе, вочеловѣчшагося Бога нашего. Велія Твоя милость! Господи, слава Тебѣ!"

на Срѣтеніе Господне); побѣдная «слава дается, новоизбранному Израилю», христіанству (тамъ же), слѣдовательно, не потому, что Христосъ явился въ лѣто благопріятное, въ моментъ полноты временъ, а потому что «*волею* родившись отъ Дѣвы», Онъ явилъ силу благодатную, божественную, превысшую всѣхъ земныхъ, естественныхъ условій, «побѣждающую естества уставы» «чудомъ преестественнымъ», «паче (превыше) человѣка содѣвающимъ». Буддійскій же мессіанизмъ, наоборотъ, признаетъ принципіально не только условность своего осуществленія, въ зависимости отъ спеціальныхъ обстоятельствъ исторической среды и отъ общаго мірового закона превратности всего сущаго, но признаетъ и временность своего вліянія на человѣчество, а потому и необходимость періодическаго обновленія ученія, съ чрезвычайно колеблющимися степенями продолжительности успѣха, отъ фантастическихъ 100.000 лѣтъ послѣ будды Падмоттары до жалкихъ 29 и даже 7 дней послѣ буддъ Канакумани и Кашьяпы [32]).

Второе и третье «разслѣдованія» бодхисатвы «относительно материка и страны», въ которыхъ ему подобаетъ родиться, включены въ легенду, очевидно, въ угоду мѣстному, индусскому патріотизму. Изъ четырехъ великихъ материковъ съ окружающими ихъ островами [33]), три заселены варварами [34]); въ нихъ, слѣдовательно, не пристало подвизаться Учителю высшей мудрости, для принятія и усвоенія которой необходимо «тонкое разумѣніе» [35]), тогда какъ враждебные арійцамъ инородцы искони признавались и «непонятливыми», и «невѣрующими» [36]); да и не было прецедентовъ появленія буддъ въ этихъ странахъ [37]). Оставался такимъ образомъ только четвертый, индусскій материкъ, Джамбудвипа, «въ девяти смыс-

[32]) Abhinishkramana-Sûtra. Ch. III, a (вторая редакція), p. 16.

[33]) По южнымъ сказаніямъ (Sp. Hardy. Manual, p. 13) такихъ острововъ у каждаго материка до 500. Материки эти слѣдующіе: Pûrvavidêha Aparagôdâni, Uttarakuru и Djambudvipa (Индія).

[34]) Объ индусскомъ понятіи варвара, какъ человѣка чужеземнаго, грубаго, не говорящаго по-арійски, и о заимствованіи вообще понятія варвара у индусовъ и у другихъ народовъ (грековъ, литовцевъ и иныхъ) изъ различія языковъ—см. Lassen. Indische Alterthumskunde. I B. 2 Aufl. Leipzig, 1867, S. 1026—7. Объ индусскомъ первобытномъ взглядѣ на чужеземцевъ вообще—Zimmer. Altindisches Leben. Berlin. 1879, 100 ff.

[35]) Lalitavistara, ch. 3, p. 21.

[36]) Rig-Veda. 7, 6, 3 объ инородцахъ (dasyu).

[37]) Nidânakathâ, p. 61; сходно—Bigandet, ch. I. p. 32.

лахъ превосходящій всѣ остальные» [38]). Но Джамбудвипа очень обширна; въ какой же изъ составляющихъ ее областей долженъ явиться Будда? Отвѣтъ на это гласитъ: «бодхисатвы не родятся среди расъ темнолицыхъ [39]), тупыхъ умомъ, нѣмыхъ, какъ бараны, неспособныхъ различать смыслъ добрыхъ и дурныхъ наставленій; бодхисатвы родятся въ странахъ срединныхъ» [40]).

Подъ этимъ, широко распространеннымъ названіемъ, какъ извѣстно, многіе народы, въ разныя времена, побуждаемые желаніемъ прославить опредѣленную, почему-либо дорогую имъ мѣстность, разумѣли предполагаемое средоточіе (центръ, «пупъ») земли: Меру, миѳическая отчизна человѣческаго рода, «Срединное Царство» — Китай, Іерусалимъ, Царьградъ и иные пункты считались разновремешно и одновременно такими центрами [41]), съ которыми всегда соединялось понятіе страны

[38]) Перечень этихъ преимуществъ: Beal. A Catena of Buddhist Scriptures, p. 18 sqq.; о томъ же—выписки изъ разныхъ буддійскихъ источниковъ, p. 39; „изъ сравненія различныхъ сутръ и шастръ“ здѣсь (p. 40) выводится заключеніе, что „Индія превосходитъ другіе материки, и сѣверный въ особенности, какъ мудростью своихъ жителей, такъ и матеріальнымъ благосостояніемъ“.

[39]) Первобытные туземные враги арійскихъ пришельцевъ (dasyu) характеризуются въ древнихъ памятникахъ именно какъ темноликіе: „черной кожей“ зоветъ ихъ Ригведа (1, 130, 8) или „черными людьми“ (6, 47, 21), въ отличіе отъ „бѣлыхъ друзей“, арійцевъ (1, 100, 18).

[40]) Lalitavistara, l. c.

[41]) Въ „Буддійскомъ Космосѣ“ находимъ слѣдующія, видимо, позднѣйшія, уже скептическія разсужденія по этому вопросу: „размѣры цѣлаго (земного) міра едва-ли можно опредѣлить человѣческою наукою, ибо кто, отъ древнѣйшихъ временъ до новѣйшихъ, достигалъ когда-либо предѣловъ великаго сѣверо-западнаго океана? Какъ же можно опредѣлить въ точности срединный пунктъ земли? И однако люди любятъ толковать о „срединной странѣ“ и говорить, будто мѣстность, въ которой мы живемъ, и есть дѣйствительный центръ земли. Но, разумѣется,—это не такъ! Опредѣленія величины земли, сообразно съ измѣненіемъ свѣдѣній о ней, мѣнялись... и она и понынѣ все возрастаетъ въ своихъ размѣрахъ. Въ настоящее время окружность ея опредѣляется въ 280.000 ли, а діаметръ, слѣдовательно, въ 90,000. Отсюда не трудно доказать, что наша страна расположена по направленію къ восточной границѣ Великой Земли и что не Китай, а Индія находится въ срединѣ ея“. A Catena of Budd. Scriptures, pp. 18—20. Въ томъ же памятникѣ „пупъ земли“ (по Брахмаджала-сутрѣ и другимъ источникамъ) опредѣляется какъ царскій алмазный тронъ всѣхъ буддъ, стоящій подъ священнымъ деревомъ бодхи, за рѣкою Нараньджаною, въ странѣ Магадхѣ, на Ю. отъ

исключительной, по преимуществу священной. Таковою для индусовъ была Маджхима-деша (Мадхіадеша), о которой, въ этомъ смыслѣ, говоритъ уже Винайя, указывающая и границы ея [42]). Эту-то мѣстность, дорогую народу по преданіямъ о древнихъ, если не первоначальныхъ, областяхъ поселеній арійцевъ въ Индіи [43]), бодхисатва и выбираетъ мѣстомъ для своего рожденія [44]).

Въ высшей степени характерны мотивы, опредѣляющіе выборъ рода: они обнаруживаютъ тѣсную связь этой стороны буддійскаго жизневоззрѣнія со старинными бытовыми преданіями [45]) и показываютъ, до какой степени соціальный кругозоръ первоначальнаго буддизма, да и самого Готамы, какъ дальше увидимъ, совпадалъ съ общепризнаннымъ, индусскимъ, и съ его центральнымъ убѣжденіемъ о непзбѣжности и нормальности кастовыхъ различій. На вопросъ: «зачѣмъ бодхисатва занялся разслѣдованіемъ семей (родовъ)?», сѣверная легенда отвѣчаетъ: «потому что бодхисатвы не родятся въ презрѣнныхъ семьяхъ, въ семьяхъ чандалъ (парій), игроковъ на дудкѣ, или каретниковъ, или домашнихъ слугъ» [46]); а южное сказаніе подтверждаетъ: «каста черни и каста купеческая показались ему слишкомъ низкими, внушающими слишкомъ мало почтенія: да притомъ же изъ нихъ не происходилъ ни одинъ будда» [47]). Они родятся въ семьяхъ брамановъ или кшатрій (воиновъ):

Ганга, pp. 21—22. Всѣ эти подробности скопированы съ топографическихъ указаній повѣстей о жизни Готамы.

[42]) Mahâvagga, 13, 12. Границы слѣдующія: „на В.—городъ Каджангала, а далѣе—Магасала; на Ю.-В.—рѣка Салалавати; на Ю.—городъ Сетаканника; на З.—городъ брамановъ и округъ Тхина, а на С.—гора Усираддхаджа“. Предѣлы эти не совпадаютъ съ указываемыми въ памятникахъ браманской литературы: „страна, лежащая между горами Гималата и Виндхджіа, на В. отъ Винасаны и на З. отъ Праджахи, называется Мадходжадеша, Страна Средины“, говорятъ Законы Ману: II, 21. Это равно пространству между 93° и 99½° в. д. Lassen. I, 119.

[43]) О запутанномъ вопросѣ: насколько „Срединная Страна“ совпадала съ областью первоначальныхъ поселеній арійцевъ въ Индіи, см. Zimmer. 1 und 4 Kapitel и Lassen, B. I. 1 Buch.

[44]) Abhinishkramana-sûtra l. c. и Bigandet. ch. 1, pp. 32—33.

[45]) Разслѣдованіе свойствъ семьи передъ бракомъ предписывается ведическими правилами домашней жизни: The Grihya-Sûtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies въ Sacred Books of the East. Vols XXIX—XXX, translated by Oldenberg and M. Müller, напримѣръ: Âśvalâyana-Grihyasûtra. I, 5, 1; Srautasûtra. II, 3, 20. Ср. Stenzler. Indische Hausregeln. I, 12.

[46]) Lalitavistara, ch. 3, p. 21. [47]) Bigandet, ch. 1, p. 33.

во времена преобладающаго уваженія къ браманамъ, они родятся въ семьяхъ браманскихъ, а когда наиболѣе почитаются кшатріи, они родятся въ ихъ семьяхъ. Въ древнія времена каста брамановъ была самою блестящею и наиболѣе уважаемою, но нынѣ она далеко превзойдена по силѣ и вліятельности кастою князей; вотъ почему и выборъ бодхисатвы палъ на послѣднюю, какъ наиболѣе подходящую къ его возвышенной будущей судьбѣ» [48]).

Подробнѣе всего разработаны сказанія о выборѣ отца и особенно матери. Выборъ этотъ, по одной китайской версіи первоначальнаго преданія, совершается всѣмъ сонмомъ божествъ, собравшихся въ Тушитѣ [49]); по другой версіи (Лалитавистара) выборъ пробуютъ дѣлать божества и будущіе будды (бодхисатвы) вмѣстѣ, однако безуспѣшно, такъ какъ всѣ знатныя семьи всѣхъ шестнадцати индусскихъ царствъ оказываются несвободными отъ какихъ-либо недостатковъ, вслѣдствіе чего предлагается рѣшить вопросъ самому Прадханалѣ. Онъ перечисляетъ 64 качества, которыми долженъ обладать родъ, достойный принять въ себя грядущаго Учителя міра [50]). Въ этомъ обширномъ спискѣ признаковъ доброкачественности, какъ бы подводящемъ итогъ всего желательнаго и похвальнаго, съ точки зрѣнія, преобладавшей въ ту пору, когда сложилось систематизированное ученіе о бодхисатвахъ, сопоставлены, непослѣдовательно и даже противорѣчиво, черты общеиндусскихъ, народныхъ, бытовыхъ воззрѣній съ нравственными и дисциплинарными требованіями, специфически свойственными буддизму, причемъ выдающіяся духовныя доблести сочетаются здѣсь съ самыми заурядными понятіями объ условіяхъ матерьяльнаго благополучія. Въ виду того, что, въ качествѣ цѣннаго, встрѣчается тутъ очень много такого, на что первоначальный строгій буддизмъ смотрѣлъ какъ на ничтожную суету суетъ, становится яснымъ, что, въ данномъ случаѣ, мы имѣемъ дѣло съ позднѣйшимъ приспособленіемъ ученія къ менѣе взыскательнымъ житейскимъ понятіямъ въ народно-традиціонномъ духѣ. А тотъ фактъ, что многія черты этого рода

[48]) Тамъ-же и Mahavastu, ed. Senart. I. 197—8.

[49]) Такъ—въ изложеніи легенды („на основаніи традиціонныхъ сказаній") китайцемъ Вонг-пу у Beal. Catena, 131. Въ другомъ источникѣ выборъ, по порученію бодхисатвы, сдѣланъ „опытнымъ въ земныхъ дѣлахъ" дэвою Кин-тваномъ: тамъ же, 18—19.

[50]) Lalitavistara, ch. 2, pp. 21—24.

включены уже и въ древнѣйшія редакціи сказаній о жизни Будды, позволяетъ заключить, что уже и въ самую раннюю пору подобные компромиссы аскетической этики съ жизнерадостною дѣйствительностью считались допустимыми, по крайней мѣрѣ примѣнительно къ воззрѣніямъ большинства на судьбу своего учителя. Какъ бы то ни было, въ «64 достоинства» включены съ одной стороны: знатность рода, происхожденіе его отъ всемірнаго монарха (чакравартина), могущество, героизмъ, проявляющійся въ тѣлесныхъ подвигахъ, побѣдоносность въ войнахъ, авторитетность власти; а съ другой стороны требуется родъ «чистый нравами, мудрый, но не честолюбивый, живущій не ради удовольствій, не во грѣхѣ невѣжества или въ страхѣ, а безъ страха и упрека», полный состраданія къ животнымъ, щедрый на милостыню, увлекающійся не враждою, а подвигами дѣлъ добрыхъ и самоотрѣшеніемъ, отличающійся любовью къ родителямъ, уваженіемъ къ шраманамъ и браманамъ. Рядомъ съ этими высокими нравственными и умственными достоинствами, избранную семью однако считаютъ не лишнимъ надѣлить и всевозможными вещественными благами: «у нея обильныя сокровища въ видѣ хлѣба и драгоцѣнностей, множество золота, алмазовъ, жемчуга, коралловъ, хрусталя, серебра, слоновъ, коней, верблюдовъ, быковъ, барановъ, великое множество рабочихъ и рабовъ, и успѣхъ во всемъ». Болѣе древняя, чѣмъ Лалитавистара, Абхинишкрамана-сутра въ перечисленіи 60 (а не 64-хъ) достоинствъ рода охотнѣе подчеркиваетъ нравственныя и духовныя качества, нежели матерьяльныя: она требуетъ, чтобы всѣ князья этого рода были «глубоко проникнуты религіозными началами; были бы чужды религіозныхъ сомнѣній; стойки и точны въ религіозномъ поведеніи и охотно выполняли бы всѣ правила; благоговѣйно относились бы къ подвижникамъ (риши), почтительно—къ духовнымъ властямъ и къ божествамъ (дэвамъ)». Однако и этотъ памятникъ высказывается, какъ за необходимое условіе, «за обиліе хлѣба, скота, рабовъ и всякаго мірского владѣнія, за славу, знатность и силу мужей и за красоту женъ» [51]).

Всѣ эти «свѣтскія блага» являются спутниками главной, допущенной легендою фикціи о томъ, что Будда, по проис-

[51]) Abhinishkramana-sûtra, ch. 6, p. 31—32.

хожденію [52]) и по личнымъ достоинствамъ, присущи санъ и свойства всемірнаго монарха-самодержца, чакравартина. Понятіе чакравартина встрѣчается уже и въ браманическихъ книгахъ, но, кажется, только въ буддійской письменности оно было обстоятельно разработано и приняло черты опредѣленныя и устойчивыя. Это понятіе—не субъективное, а типическое, прилагавшееся въ позднѣйшихъ сказаніяхъ къ различнымъ, полумиѳическимъ или совсѣмъ фантастическимъ личностямъ [53]); это не обобщеніе какихъ-либо историческихъ данныхъ, а плодъ воображенія, поэтически претворявшаго нѣкоторыя космологическія представленія въ образъ земного всемогущества. Въ основѣ здѣсь—миѳъ о космическомъ повелителѣ Солнцѣ: вотъ изначальный чакравартинъ, «побѣдоносно шествующій на своей лучезарной колесницѣ черезъ всю землю» [54]). Образъ его и символы переносятся на земного, всемірнаго самодержца: «чакравартинъ»—это «обладатель чакра-валы», то есть, царственнаго колеса (чакра, чакка), катящагося до крайнихъ предѣловъ окружности міра (вада, вата, вала) [55]), до того кольца утесовъ, которое, по космологіи Дальняго Востока, объемлетъ со всѣхъ сторонъ землю [56]). «Не диво (говоритъ Рисъ-Дэвидсъ) что, какъ римляне обоготворили Августа, какъ греки добавили къ ореолу славы Александра сіяніе солнечнаго миѳа, такъ и индусы создали идеальнаго чакравартина и перенесли на этотъ новый идеалъ многія священныя, туманныя и полупонятныя черты ведическихъ героевъ» [57]). Было вполнѣ естественнымъ, замѣчаетъ и Лассенъ, сравнивать основателя новаго ученія съ побѣдителемъ, съ царемъ царей, тѣмъ болѣе, что Шакьямуни былъ дѣйствительно царственнаго происхожденія [58]). Одна изъ древнѣйшихъ буддійскихъ книгъ, Джиналанкара, сохранила намъ характерный образецъ сліянія первоначальнаго миѳическаго представленія о солнцебогѣ съ позднѣйшимъ—о земномъ самодержцѣ: «до тѣхъ поръ», читаемъ мы здѣсь, «до тѣхъ поръ, пока солнце странствуетъ вплоть до предѣловъ утесовъ чаккавалы (до предѣловъ Колеса), и царственная колесница (чаккаратана) безпрепятственно катится по міру, до тѣхъ поръ, какъ можетъ Онъ (Будда),—грядущій въ небѣ, какъ царь и побѣдоносный завоеватель четырехъ острововъ (материковъ) [59]), окаймленныхъ чаккавалою,—покинуть всѣхъ и, хотя бы и свободный самъ отъ всякой привязанности, удалить стопы свои отъ міра?» [60]).

Есть основанія предполагать, что такого рода ассимиляція земного величія Будды съ его небеснымъ прототипомъ зародилась очень рано. Во многія повѣствованія о его жизни включено предсказаніе его отцу Суддходанѣ о томъ, что сынъ, имѣющій у него родиться, будетъ или чакравартинъ, обладатель Колеса всемірнаго владычества земного, или же мудрецъ—праведникъ, который «повернетъ Колесо перевоплощеній», то есть, освободитъ смертныхъ отъ вѣчнаго вращанія въ кругу возрожденій [61]). Среди 32 признаковъ этого чудеснаго существа [62]) указывается опредѣленно и символъ чакравар-

---

[52]) Лалитависатра (Ch. 3, p. 26, Foucaux) говоритъ про Будду: „онъ родился въ семьѣ, происшедшей отъ царей-чакравартиновъ. Въ 4-й гл. Абхинишкрамана-сутры, p. 17—18, Beal. Romantic Legend, сыновья и внуки царей, „маленькіе чакравартины“, въ ряду предковъ Готамы считаются десятками, сотнями, даже тысячами. Въ Канджурѣ они также не рѣдкость, напр., Dulva, V, fol. 431 etc.).

[53]) Кромѣ указанныхъ въ предыдущемъ примѣчаніи,—еще чакравартинъ Немійя въ Дипавамзѣ, III, 131. Позднѣе титулъ этотъ примѣнялся къ историческимъ личностямъ, напр., къ Чандрагуптѣ, къ Ашокѣ.

[54]) Таково опредѣленіе его по Lassen. Indische Alterthumskunde. 2 Aufl. I, 959. N. Ср. Burnouf. Lotus de la bonne foi, p. 308, 388 и Словарь Спб. Ак. sub verbo.

[55]) Филологическія истолкованія термина сопоставлены у Sénart Légende du Bouddha, 3—10, 2 éd.

[56]) „Кто такіе Цари Колеса или чакравартины? Идеальный смыслъ этого слова—монархъ, властвующій надъ всемъ, въ предѣлахъ кольца скалъ, окружающихъ, какъ полагаютъ, міръ; иными словами:—всемірный монархъ“. Beal. Catena, p. 128.

[57]) Rhys Davids. Buddhism. 1890, 220.

[58]) Lassen. Ind. Alterth. II, 81—82.

[59]) По позднѣйшей классификаціи чакравартиновъ этотъ терминъ или же другой, равнозначающій, магачакравартинъ, присваивался обыкновенно предполагаемому повелителю всѣхъ четырехъ материковъ, то-есть, владыкѣ всемірному, а титулъ балачакравартина—властителю лишь одного материка: Burnouf. Lotus, 308, 387. Различеніе это однако не всегда соблюдается: такъ въ Дипавамзѣ, III, 131, титулъ „балачакраватти-раджа“ примѣняется къ „всемірному монарху, повелителю всей земли, окруженной океаномъ“. Въ тибетской Дульвѣ, III, fol. 431, чакравартинъ является также властителемъ четырехъ материковъ.

[60]) Jinâlankara, or the Embellishments of Buddha by Buddharakkhita. edited and translated by J. Gray. London, 1894, § 65, p. 30 and 90.

[61]) Lalitavistara, Ch. 3, p. 15—16. Bigandet. Ch. 1, p. 36. Abhinishkramanasûtra, Ch. 9 § 2, p. 55. (Beal. Romantic Legend).

[62]) Перечень ихъ—Abhinishkr.-sûtra, Ch. 9, § 2.

тица—отпечатокъ изображенія царственнаго колеса на его ступнѣ, [63])—мотивъ, разработанный и буддійскою иконографіей [64]). Старинное, уже браманическое понятіе самодержца (самраджи) буддисты замѣнили чакравартиномъ, то есть, «тѣмъ, кто приводитъ въ движеніе Колесо»,—колесо и колесницы государственной, и колесницы закона нравственнаго, духовнаго. Это «драгоцѣнное и священное колесо» стало съ съ самаго начала главнымъ символическимъ олицетвореніемъ ученія Будды; его значеніе видно уже изъ однихъ его названій: это «Колесо высшей мудрости (Дхармы)»; «Колесо закона»; «Колесо жизни и смерти»; «Колесо переселеній»; «Колесо времени»; «Колесо царственной колесницы Истины»: «Верховное колесо царства правды» [65]). Ему отводится первенствующее мѣсто въ монументальныхъ иконографическихъ памятникахъ: оно увѣнчиваетъ Столпъ Ученія въ рельефахъ Санчи [66]); оно же высится надъ пустымъ тропомъ Учителя въ изваяніяхъ Амаравати [67]) въ ту раннюю пору, когда буддійское искусство еще не рѣшалось обоготворять изображеній самого Будды, но уже изображало поклоненіе вѣрныхъ символу его царственнаго ученія [68]). Присвоеніе Буддѣ существенныхъ отличій и преимуществъ чакравартина, «владыки четырехъ сторонъ свѣта, побѣдителя, обладателя семи царственныхъ сокровищъ» [69]), мы находимъ уже въ такихъ древнихъ памятникахъ, какъ «Книга Великой Кончины» и «Мага-Судассана-сутта», а въ болѣе сжатой, зачаточной формѣ, по всей вѣроятности, еще въ древнѣйшей джатакѣ о великомъ

[63]) Тамъ же, признакъ 2-й: „подъ обѣими ногами—тысячелучевые круги, прекрасные и явственно видимые".

[64]) Такъ на одномъ изваяніи въ Амаравати: у Simpson. The Buddhist Praying-Wheel. London, 1896, p. 42, рис. № 11. Другое, сіамское изображеніе оттиска ноги Будды со 108 символами и съ главнымъ изъ нихъ, колесомъ, въ центрѣ,—у Alabaster. Wheel of the Law. p. 286.

[65]) Ср. Рисъ-Дэвидсово истолкованіе смысла выраженія „Колесо царственной колесницы Закона" во введеніи къ его переводу Dhammacakkaddavattana-sutta" въ Buddhist Suttas. S. B. E. Vol. XI, p. 140 sqq.

[66]) Simpson, p. 40, рис. № 8. [67]) Тамъ же, p. 42, рис. 10.

[68]) Тамъ же, p. 41, рис. № 9 въ Санчи.

[69]) Вотъ эти „семь драгоцѣнныхъ вещей" (ratnâni), восходящія, какъ кажется, еще ко временамъ ведическихъ гимновъ (Rig Veda, V, 1, 5. I, 164, 2): сокровища колеса, слона, коня, женщины, жемчужины, домоправителя и совѣтника. Lalitavistara. Ch. III, p. 16—20.

царѣ Судассанѣ [70]), которымъ былъ Будда въ одномъ изъ своихъ предшествующихъ воплощеній.

Есть и кромѣ того наведенія на мысль, что мечта о совпаденіи идеала духовнаго, высшаго вождя, съ идеаломъ всемірнаго самодержца могла мерещиться уже и самому основателю буддизма въ той полумиѳической формѣ, въ которой она вообще воспринималась индусскою мыслью. Вышеизложенные взгляды на чакравартина близко подходятъ къ тѣмъ, которые нашли себѣ выраженіе въ титулѣ скиѳскихъ царей, завоевателей Бактріи и сосѣднихъ съ нею странъ: такъ на монетахъ Кадфиза II этотъ титулъ читается такъ: «великій царь, царь царей, повелитель всего свѣта, могучій владыка Капизъ». Хронологическое разстояніе сохраняетъ въ данномъ случаѣ, разумѣется, свою силу; однако все же знаменательнымъ совпаденіемъ является тотъ фактъ, что въ своихъ предсмертныхъ распоряженіяхъ, какъ они изложены въ «Книгѣ Великой Кончины», Будда приказываетъ похоронить себя именно «по правиламъ погребенія царя царей» [71]), причемъ его описаніе этого способа совпадаетъ какъ разъ съ похоронным обрядомъ скиѳскихъ царей, съ обрядомъ, чуждымъ индусскому быту [72]): это—сожженіе многократно обвязаннаго трупа. насыпь высокаго кургана надъ прахомъ и окруженіе послѣдняго кольцомъ каменныхъ глыбъ, въ память о томъ, что покойникъ былъ повелителемъ всего міра до предѣловъ утесовъ, окаймляющихъ землю,—способъ, ставшій образцомъ для построенія буддійскихъ ступъ, дагобъ. С. Биль изъ этого совпаденія выводитъ даже предположеніе о томъ, что родъ Шакьевъ, бывшій несомнѣнно не-мѣстнаго происхожденія, могъ принадлежать къ той расѣ, надменные владыки коей, завоеватели Ассиріи, величали себя, какъ Дарій, титуломъ «царя царей» и запечатлѣвали эту тщеславную претензію и на своихъ могильныхъ

[70]) Mahâparinibbâna-sutta V, 42, p. 100 англ. перевода: Buddhist Suttas Mahâ-sudassana-sutta. II, 40, p. 228 того же перевода.—Jâtaka № 95, ed. Fausböll.

[71]) Mahâparin. sutta. V, 25—26; достойными надмогильной дагобы Будда признаетъ: 1) Татагату (Будду совершеннаго, 2) Паччека-Будду, достигшаго только личнаго совершенства, но не возвѣстившаго Закона міру, 3) истиннаго слушателя Татагаты и 4) „царя царей": тамъ же, 27—31).

[72]) Burnouf. Introduction à l'histoire du buddhisme indien. 2 edit. Paris, 1876, 313 ss.

памятникахъ [73]). Проще будетъ, однако, независимо отъ этой гадательной генеалогіи, предположить усвоеніе Буддою преданій этого рода, бывшихъ, несомнѣнно, въ ходу въ народномъ сознаніи въ его время.

Какъ бы то ни было, изъ самихъ, указанныхъ выше, письменныхъ памятниковъ достаточно ясно, что цѣль, ради которой первоначальный буддизмъ счелъ нужнымъ облечь своего основателя въ ореолъ славы земного самодержца, была нравственная: требовалось, на примѣрѣ, наиболѣе убѣдительномъ для общедоступнаго пониманія, показать суетность и ничтожность даже высшихъ земныхъ благъ; и вотъ «Проповѣдникъ великаго отреченія», въ уста коего вложены разсужденія о чакравартинѣ, избираетъ для этого, подобно пѣвцу Екклезіаста, примѣръ всемірнаго владыки, и если и отождествляетъ себя самого съ нимъ, то лишь для того, чтобы низринуть еще глубже въ прахъ все это призрачное величіе. Таково назидательное заключеніе древнѣйшихъ пересказовъ легенды о чакравартинѣ Мага-Судассанѣ, подъ коимъ скрывается самъ Будда. Когда, въ старой джатакѣ на эту тему царица восклицаетъ: «великій государь, тебѣ принадлежатъ 84000 городовъ съ царьградомъ - Кузавати! воспламенись же желаніемъ къ нимъ!»—мудрецъ отвѣчаетъ: «не говори такъ, царица! скажи лучше: «отбрось эти желанія, не стремись къ нимъ, ибо время мое настало: я долженъ умереть... Все преходяще! всѣмъ вещамъ свойственно разложеніе!.. Раздавайте милостыню, блюдите заповѣди, исполняйте правила священныхъ дней и становитесь наслѣдниками міра боговъ!» [74]. Точно такъ же въ «Книгѣ Великой Кончины» и въ Мага-Судассана-Суттѣ воспоминанія о величіи всемірнаго монарха и его столицы заканчиваются меланхолическимъ аккордомъ: «О, какъ измѣнчивы всѣ составныя вещи! Природа ихъ—то ростъ, то разрушенье, и лучшее для нихъ—успокоенье!» [75]).

Отодвигая на задній планъ или вовсе забывая это аскетическое заключеніе, позднѣйшее, огрубѣвшее представленіе о Буддѣ интересуется, наоборотъ, въ сказаніяхъ о чакравартинѣ его матерьяльными преимуществами и чудесными аттрибутами видимой, земной власти: такъ оно разрабатываетъ до мельчайшихъ подробностей описаніе «семи царственныхъ сокровищъ».

[73]) Beal. Catena, 128—130. [74]) Джатака № 95.

[75]) Mahâsudassana-sutta. II, 40, p. 288—289 (Buddh. Suttas).

Такимъ образомъ, въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, сходныхъ, одинъ и тотъ же легендарный сюжетъ получаетъ многообразный смыслъ и различное примѣненіе. Во-1). тутъ всюду сквозятъ обильныя черты архаическаго миѳа о солнцебогѣ, въ выясненіи коихъ данными сравнительнаго языко-и вѣровѣдѣнія Сенаръ проявилъ столько знанія и увлекающагося остроумія [76]). Вмѣстѣ съ тѣмъ, здѣсь же раскрытъ широкій просторъ для реалистическаго облеченія личности «Великаго Царя Мудрости (дхармараджа)» въ яркія, бытовыя черты, восточныхъ представленій о богатствѣ, силѣ и славѣ. И. наконецъ, пронизывая то и другое, и миѳологію, и жанровыя черты тонкими, свѣтящимися нитями, здѣсь же, въ тѣхъ же сказаніяхъ о Буддѣ-чакравартинѣ, всюду—одухотворяющая легенду символика съ буддійскою этическою тенденціей. Вотъ два-три примѣра этого своеобразнаго сочетанія: когда символъ мірового владычества, царственное золотое колесо, сіяющее тысячами лучей, появляется на востокѣ и направляется къ чакравартину, онъ не отстраняется отъ него, какъ это мы сейчасъ видѣли въ болѣе древнемъ варіантѣ легенды, а встрѣчаетъ его словами: «я знаю, что я во-истину царь-чакравартинъ и желаю испытать обладаніе этимъ божественнымъ сокровищемъ»; но вмѣстѣ съ тѣмъ, вступая въ обладаніе имъ, сообщая ему движеніе своею рукою, онъ восклицаетъ: «вращайся, достопочтенное и божественное Сокровище Колеса! но вращайся неразлучно съ закономъ, а не безъ него!» [77]) иными словами: Будда признаетъ свои права на санъ повелителя міра, но лишь на условіи стать нравственнымъ его законодателемъ, удостовѣряя этимъ, что онъ — міровладыка (чакравартинъ) потому только, что онъ же—и дхармараджа, царь высшей мудрости. Таково объединеніе 1) солнечнаго миѳа о космическомъ могуществѣ, 2) бытового понятія о земномъ могуществѣ и 3) буддійскаго ученія о нравственномъ могуществѣ. Далѣе, побѣдоносное, завоевательное шествіе на царской колесницѣ черезъ четыре стороны свѣта ознаменовывается повсюду приказомъ: «каждому царству поступать по Закону и не быть снисходительнымъ къ его противникамъ» [78]). Равнымъ образомъ и

[76]) Sénart. Légende, 12 ss., съ выводомъ, превращающимъ Будду, понимаемаго какъ чакравартина, „въ солнце, преображенное въ чисто-народный типъ“, pp. 34, 44.

[77]) Lalitavistrata, Ch. III, p. 16. [78]) Тамъ же, p. 17.

второе «священное царское сокровище», слонъ, также имѣетъ значеніе символическое: бѣлый, то-есть вполнѣ чистый, покрытый золотомъ, то-есть, драгоцѣннѣйшій, «хорошо познанный Законъ Превращеній, этотъ Царь Слоновъ, называется Высшимъ Разумѣніемъ (Бодхи)». При помощи Закона и его истиннаго разумѣнія и примѣненія, чакравартинъ правитъ всею великою землею, опоясанною океаномъ, правитъ ею «безъ терній, безъ наказаній и оружія, однимъ подчиненіемъ Закону» [79]).

Переходимъ теперь къ послѣднему изъ «великихъ разслѣдованій» которыми, передъ своимъ окончательнымъ воплощеніемъ, занимается Будда, къ опредѣленію: кто долженъ стать его родителями? Вопросъ объ отцѣ тѣсно связанъ съ тѣми условіями, которыя являются рѣшающими въ опредѣленіи рода. Само собою разумѣется, что всѣ нравственныя и матерьяльныя качества, требуемыя отъ болѣе отдаленныхъ предковъ мудреца, считаются еще необходимѣе для ближайшихъ. И вотъ, чтобы достойно возвеличить «Учителя людей и боговъ», буддійскіе памятники постарались пріурочить къ нему длинныя генеалогіи индусскихъ царей, расширенныя порою до размѣровъ всемірныхъ [80]), и идущія отъ тѣхъ блаженныхъ временъ, когда «земля была еще совершенно плоскою, безъ пропастей и долинъ, когда плоды произрастали изобильно и не было ни преступленія, ни наказанія» [81]), или же съ того критическаго въ судьбахъ человѣчества момента, когда, для противодѣйствія начавшемуся уже раздору и безпорядку, былъ избранъ «непринужденнымъ согласіемъ всего человѣческаго

[79]) Тамъ же, p. 17; 20.

[80]) Одинъ „списокъ царей (Mahârâjawanso) нынѣшней кальпы“ включенъ въ Абхинишкрамана-сутру, гл. 3; другой — въ Магавазму Ch. II. p. 8 sqq. Turnour. Vol. I. 1837; третій—въ Дипавамзу, гл. 3; бирманская (сокращенная) генеалогія у Bigandet, ch. I, p. 19 франц. изд.; камбоджская (еще болѣе сжатая) въ Préas Pathama Sâmphothian I, въ Les Livres sacrés du Cambodge, par A. Leclère. I partie, Paris. 1906, p. 13—15 (Annales du Musée Guimet. Bibl. d'etudes T. XX); тибетская редакція генеалогій въ Канджурѣ, Dulva. III, fol. 430 sqq.; извлеченіе у Rockhill. The Life of the Buddha, 9 sqq. Ср. Lassen. Ind. Alterthumskunde. II Band. Beilage II. 2 Ausg., p. 1199 f.

[81]) Abhinishkramana-sûtra, Ch. 3, p. 17. Интереснѣйшій обзоръ постепеннаго развитія культуры и правовыхъ понятій (въ частности—возникновенія каст) данъ въ 5 томѣ Дульвы, fol. 155—166,—въ извлеченіи у Rockhill, p. 1—8.

рода» первый царь Магасаммато, «Великій Избранникъ, Покровитель полей (Кшатрія), носитель счастія для людей силою Закона» [82]).

Въ этихъ генеалогіяхъ, въ которыхъ отголоски древнихъ народныхъ преданій [83]) тонутъ въ морѣ явно-фантастическихъ нелѣпостей [84]), ярко выступаетъ впередъ стараніе прославить Будду происхожденіемъ его отъ всемірныхъ владыкъ или особо славныхъ мѣстныхъ правителей. Чѣмъ ближе къ герою буддійской эпохи, тѣмъ пышнѣе разростаются легенды о его знаменитыхъ предкахъ. Вотъ, для примѣра, одна изъ нихъ. Прадѣдъ Готамы, благочестивый царь Магакуза, не имѣвшій наслѣдника, промѣнялъ корону на рубище аскета, поселился въ глухомъ лѣсу и подвигами поста и созерцанія стяжалъ чудесныя способности праведнаго «риши». Пришла глубокая старость, а съ нею дряхлость и слабость: онъ оброс густыми сѣдинами, изсохъ, согнулся и едва могъ передвигаться съ мѣста. Ученики, идя искать дневное пропитанье, клали его въ боченокъ, наполненный свѣжею травою и подвѣшивали къ дереву, чтобъ оградить отъ ядовитыхъ гадовъ. Однажды опрометчивый охотникъ, принявши его издали за большую бѣлую птицу, пронзилъ его стрѣлою. Но изъ двухъ капель его священной крови, упавшихъ на землю, выросли два куста сахарнаго тростника, а когда они созрѣли на полуденномъ пригрѣвѣ, изъ одного изъ нихъ появился мальчикъ, а изъ другого—дѣвочка, оба «дивной красоты и несравненнаго изящества». Отшельники вскормили ихъ въ священномъ лѣсу, а потомъ

[82]) Изъ древняго комментарія къ Магавамзѣ; Mahâvamsa. Introduction. p. XXXV. Также—Dipavamsa. III, 3. Abhinishkramana-sûtra, Ch. III 17 и въ особенности Dulva. V, fol. 164 b.—165 b. Ср. Schiefner. Eine tibetanische Lebensbeschreibung. 232. и Spence Hardy. II, 125. Магавамза, Ch. II, p. 9, опредѣленно говоритъ: „великій, божественный мудрецъ по прямой линіи происходилъ отъ рода Магасамматы, первоначальника всѣхъ царственныхъ династій“.

[83]) Разслѣдованіе историческаго значенія ихъ даетъ В. Гейгеръ: Dipavamsa und Mahâvamsa und die geschichtliche Ueberlieferung in Ceylon. Leipzig, 1905. Ср. выше, стр. 30—31 и Lassen. Ind. Alterthumskunde. II, 15—18. Лассенъ полагаетъ (II, 1200. 2 Aufl.), что, начиная съ Сингхахану, генеалогическія данныя буддійскихъ источниковъ относительно предковъ Готамы могутъ считаться „вполнѣ несомнѣнными“, съ чемъ никакъ не можетъ согласиться Кёппенъ. I, 76. N.

[84]) Такъ, напр., по бирманской легендѣ, число царей, преемственно правившихъ въ Индіи, было 252556. Bigandet, p. 18, ed. franç.; по комментарію къ Дипавамзѣ ихъ было до Икшваку 252539.

отвели въ родительскій дворецъ и отдали въ обученіе брамінамъ; звѣздочеты нарекли мальчику имя Икшваку-видураки («изъ сахарнаго тростника рожденнаго») или Суріаванзы («солнцерожденнаго»), а дѣвочку назвали Субхадрою; сановники же признали Суріаванзу царемъ, а Субхарду его первою царицею. Впослѣдствіи, желая обезпечить княженіе за своимъ единственнымъ сыномъ, Субхарда упросила царя изгнать четырехъ сыновей, рожденныхъ другою его женою. Исполняя, противъ воли, опрометчиво данную, неопредѣленную клятву, царь принужденъ былъ согласиться на злое дѣло: доблестные княжичи были изгнаны, но за ними добровольно послѣдовали ихъ сестры, родственники и множество людей, отъ знатныхъ до рабочихъ. На южномъ склонѣ Гималайи нашли они широкую, ровную долину съ плодородною почвою, свободную отъ тернистыхъ зарослей и камней; роскошные лѣса, цвѣтущіе луга, прозрачныя озера, обиліе птицъ и животныхъ—все привлекало изгнанниковъ къ этому мѣсту, освященному пребываніемъ праведнаго пустынника Капилы. Старецъ посовѣтовалъ имъ построить здѣсь городъ и предрекъ ему и князьямъ его славную будущность. Послушались совѣта; назвали поселокъ, въ честь его покровителя, Капилавасту и стали жить, припѣваючи. Прослышалъ про это старый царь Икшваку, не перестававшій тосковать о сынахъ своихъ, возрадовался успѣху ихъ и воскликнулъ: «во-истину, царевичи эти способны основать царство и править имъ!» И, въ память о словахъ тѣхъ, прозвался родъ ихъ Сакьями (Шакьями), то-есть, способными; а такъ какъ жили они первоначально подъ шалашами, сдѣланными изъ древесныхъ вѣтвей, то ихъ звали также Сикьями. Умерли трое изъ братьевъ и новое княжество досталось старшему сыну царевича Сунхаханы, добродѣтельному Суддходанѣ, которому и суждено было стать отцомъ Будды [85]).

[85]) Abhinishkramana-sûtra. Ch. 4, p. 18—23. Комментарій къ Магавамзѣ, Mahâvamso. Introd., p. XXXV—VI; по толкованію этого сказанія „шакьи“ означаютъ „могущественные“ и, пожалуй, „самодержавные“. Такъ—легенда въ III томѣ Дульвы, fol. 440 sqq. и IX, fol. 292; шакьи понимаются здѣсь какъ „отважные, рѣшительные“: fol. 444b. Ср. Spence Hardy. Manual of Buddhism, p. 133 и Bigandet. Ch. I, p. 18—19. По камбоджской легендѣ Капила, Кобоэлъ-эйсей, былъ не кто иной, какъ самъ будущій Готамо, воплотившійся въ семьѣ брамановъ подъ именемъ князя Кобоэля (Koboel-kaumar). Livres sacrés du Cambodge. I partie, p. 14—16. Обозначеніе аскета словомъ eysey (отъ палійскаго isi и санскритскаго ischi) напоминаетъ „ессеевъ“.

Такова, въ ея упрощенныхъ чертахъ, легенда о происхожденіи ближайшихъ предковъ Готамо-Будды и объ основаніи ихъ княжества. Она не преминула съ теченіемъ времени разукраситься обильными фантастическими добавленіями и чудовищными преувеличеніями. Основаніе Капилавасту было отодвинуто далеко въ глубину вѣковъ и, сообразно съ этимъ, увеличено число царей, правившихъ въ ней, до 55000 по тибетскимъ легендамъ [86]) и даже до 82000 или 84000 по южно-буддійскимъ [87]). «Бѣлый царь» Суддходана [88]) возводится въ идеалъ царственнаго совершенства: «онъ чистъ по происхожденію отъ царей чакравартиновъ, чистъ и по дѣламъ своимъ; онъ сіяетъ достоинствами; у него богатства, сокровища и всевозможное имущество въ несмѣтномъ количествѣ; во всемъ краю шакьевъ онъ единственный царь; его чтутъ купцы, домохозяева, сановники и весь народъ. Онъ прекрасенъ видомъ и изященъ; не слишкомъ старъ, не слишкомъ молодъ; тѣло его обладаетъ всѣми должными качествами; онъ твердо знаетъ уставъ правилъ; знаетъ и свѣтъ, и житейскую мудрость; царь закона—онъ и правитъ по закону» [89]). Соотвѣтственно такому преобразованію небольшого помѣстнаго князька въ величественнаго монарха, и его поселокъ, составленный первоначально изъ шалашей, превращается въ «великій городъ Капилавасту, въ мѣстопребываніе существъ, подобныхъ царю своему, и отъ корня коихъ родятся добродѣтели», въ городъ мужей столь сильныхъ, что каждый изъ нихъ могъ бы сражаться съ сотнею и тысячею иныхъ людей, а благородныхъ до такой степени, что даже чандала (членъ низшей касты) у нихъ способенъ сравняться величіемъ съ царемъ чакравартиномъ», [90])—намёкъ на превосходство духовное, вытекающее изъ ученія будущаго царевича изъ Капилавасту, который промѣняетъ царскій вѣнецъ на рубище мудреца.

[86]) Dulva. III, fol. 445a у Rockhill, p. 12.

[87]) Отъ Укамукки, перваго царя Капилавасту до Готамы 82010 царей по бирманской легендѣ: Bigandet. Ch. I, p. 19 и по Дипавамзѣ, III, 43; 84000—по Магавамзѣ, Ch. II, p. 8—9.

[88]) Таково его прозвище въ китайскихъ памятникахъ: „царь бѣлый и чистый“: примѣчаніе Legge къ переводу Путешествій Фа-Гіэна, Oxford, 1886, p. 64.

[89]) Lalitavistara, Ch. III, p. 26—27.

[90]) Тамъ же и Mahâvamsa. Introduction, p. XXXVI.

Родословіе Будды подало Зейделю поводъ къ установленію одной изъ его фантастическихъ аналогій между буддійскими легендами и Евангеліемъ ([90a]): въ обоихъ случаяхъ будто бы—попытка придать основателямъ новой религіи царственное происхожденіе для возвеличенія ихъ; въ обѣихъ генеалогіяхъ будто бы—хронологическія несообразности; и отсюда—уравненіе критикомъ цѣнности той и другой и отрицаніе обѣихъ, какъ вымысла. Трудности въ редакціяхъ родословій Христа несомнѣнно есть, и, со времени раннихъ Отцовъ Церкви до нашихъ дней, критика и апологетика отдали не мало силъ на примиреніе ихъ. Но каковы бы ни были трудности эти для того способа истолкованія Св. Писанія, который не находитъ нужнымъ считаться съ извѣстною зависимостью внѣшней стороны священныхъ текстовъ отъ человѣческихъ, культурно-историческихъ условій среды и времени,—все же, даже и при этихъ трудностяхъ и недоразумѣніяхъ, въ родословіи Христа, по существу, нѣтъ ничего фантастическаго: въ немъ трезвое изображеніе дѣйствительности,- связь родовыхъ, среди евреевъ особенно твердо, хотя, быть можетъ, и не всегда точно, сохранявшихся преданій, связь «Сына Давидова» съ реальными историческими, ветхозавѣтными личностями. Сравните съ этой трезвой генеалогіей головокружительныя, выше приведенныя легенды Абхинишкрамана-Сутры. Лалитавистары, тибетской Дульвы или бирманской Мала-линкара-вуту о предкахъ Будды,—и послѣ этихъ сказокъ, послѣ этихъ то поэтичныхъ, то грубо-неуклюжихъ вымысловъ, самая мысль о приравниваніи родословія Іисуса Христа къ нелѣпостямъ сочиненной генеалогіи Готамы покажется нелѣпостью.

Но и независимо отъ содержанія генеалогій, въ нихъ есть глубокое различіе еще и по смыслу и цѣли ихъ. Съ точки зрѣнія того позднѣйшаго буддійскаго народнаго воззрѣнія на Готаму, которое сочло нужнымъ преобразить его изъ скромнаго помѣстнаго князька въ потомка міровыхъ самодержцевъ, процессъ этотъ имѣлъ цѣлью поднять значеніе духовнаго героя и даже, какъ я старался указать, можетъ быть,—въ противорѣчіе съ принципами его собственнаго ученія. Царственное происхожденіе Учителя было нужно буддизму для упроченія авто-

[90a]) Seydel. Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre. Leipzig, 1882, 105—106. Ср. Edmunds. Buddhist and Christian Gospels. 4 ed. Philadelphia, 1908. I. 93—96..

ритета и Учителя, и ученія, такъ какъ и онъ былъ—только человѣкъ, и оно было—лишь человѣческая мудрость. Наоборотъ, царственное происхожденіе для Христа само по себѣ не имѣетъ значенія [90b]): происхожденіе Спасителя человѣчества, грядущаго въ міръ путемъ благодати и «побѣждающаго міръ» царствомъ благодати же, которое «не отъ міра сего», происхожденіе Его отъ кочевника Авраама имѣетъ, съ христіанской точки зрѣнія, не меньшее значеніе, чѣмъ происхожденіе отъ царя Давида, ибо завѣтъ, данный Аврааму, завѣтъ благодатнаго отношенія Бога къ вѣрующему, къ вѣрному и къ потомкамъ его, а не земная царственность,—вотъ духовная основа, вотъ глубочайшій смыслъ и всего родословія, отъ перваго человѣка, Адама, до богочеловѣка - Христа. Не по общественному положенію и по внѣшнему величію, слѣдовательно, а какъ преемники и хранители этого завѣта вѣры, а не власти, велики и священны для христіанскаго сознанія и предки Христа, въ ряду которыхъ кочевники пустыни, земледѣльцы и степные пастыри, до самого пастуха Давида включительно, въ этомъ смыслѣ, въ равномъ достоинствѣ чередуются съ носителями царскаго вѣнца. И, конечно, не этимъ послѣднимъ возвеличивается и утверждается въ христіанскомъ сознаніи самъ «Сынъ Давидовъ», возраставшій въ смиреніи въ домѣ плотника Назаретскаго; а, наоборотъ, все родословіе и его царственныя звенья облагораживаются и освящаются, при всѣхъ ихъ человѣческихъ немощностяхъ, именно тѣмъ, что они, неисповѣдимо предначертаннымъ Совѣтомъ Превѣчнымъ, таинственно входятъ въ видимыя, земныя, человѣческія условія исполненія Завѣта Благодати, а не завѣта преемства власти. И если, несмотря на осужденіе споровъ «о безконечныхъ родословіяхъ» (1 Тим., I, 4; Тит. III, 9), все-таки, въ противоположность Маркіону и другимъ еретикамъ или Татіану, опускавшимъ генеалогіи въ текстѣ Писанія, преобладающее въ Церкви сознаніе включило ихъ въ каноническія евангелія, то оно сдѣлало это, очевидно, не ради подкрѣпленія авторитета Христа Его царственнымъ происхожденіемъ, а для противодѣйствія тому неправильному изгибу догматической мысли, который слишкомъ ослаблялъ или совсѣмъ отрицалъ вообще человѣческое начало въ Богочеловѣкѣ-Христѣ. И вотъ по-

[90b]) Дѣльныя мысли по этому поводу высказываетъ Englert. Chistus und Buddha in ihrem himmlischen Vorleben. Wien, 1898, 88 ff.

чему, для нагляднаго показанія вѣрующимъ, что во-истину Сынъ Божій есть и во-истину Сынъ Человѣческій, вселенское сознаніе Церкви, опираясь на преданіе, удостовѣряемое, какъ предполагали нѣкоторые, свидѣтельствомъ самихъ сродниковъ Іисусовыхъ [90c]), не имѣло ни надобности, ни желанія включать въ родословіе Христово что-либо вымышленное, фантастическое, подобное буддійскимъ легендамъ, и не только не прибѣгало съ сочиненнымъ, тщеславнымъ преувеличеніемъ, а, напротивъ того, не усматривало ничего зазорнаго въ присутствіи въ этомъ родословіи и такихъ предковъ, въ которыхъ явно сказывались слабости и паденія человѣческой, грѣхомъ искаженной природы, ибо христіанскому духовному опыту была слишкомъ ясна и жизненно-очевидна возможность дѣйствія благодати и въ сосудахъ скудельныхъ, и въ рабахъ недостойныхъ.

Особенное вниманіе буддійскія сказанія посвящаютъ выбору матери Будды, Майи, и описанію ея качествъ. Она происходила изъ отрасли того же рода шакьевъ, у которыхъ были въ обычаѣ браки только со сродичами, а у князей—даже и съ родными сестрами [91]). Майя была будто бы старшею дочерью Анджаны, а по другому преданію—Супрабудды, властителя второго поселенія шакьевъ, Девадахи, основаннаго также чудесно, по указанію какого-то божества [92]). Источники южные и сѣверные, съ рѣдкою даже для многорѣчивой буддійской письменности подробностью, описываютъ нравствен-

[90c]) Такъ—Юлій Африканецъ у Евсевія Церк. Ист. I, 7.

[91]) По Дульвѣ, III, fol. 444 в., правило брать одну только жену и лишь изъ своего клана принято было шакьями въ торжественномъ собраніи при основаніи Капилавасту; что единоженство не соблюдалось—видно на примѣрѣ самого Суддходаны, а можетъ быть даже и Готамы. О бракахъ правителей съ сестрами, впрочемъ, „по необходимости", говоритъ легенда о князьяхъ-изгнанникахъ, основателяхъ Капилавасту: комментарій къ Магавамзѣ въ Introduction, p. XXXVI и Bigandet, l. c. Въ Абхинишкрамана-сутрѣ, Ch. IV, p. 22, князья не рѣшаются на такіе браки, несмотря на рекомендацію ихъ отцомъ. Обычай брака съ сестрою еще недавно сохранялся въ бирманскомъ королевскомъ домѣ: Bigandet, l. c.; тоже—у древнихъ персовъ.

[92]) Въ Магавамзѣ, Ch. II, p. 9, она дочь Анджаны; въ Дульвѣ, III, fol. 444 в. у Rockhill, l. c.,—дочь Супрабудды. Въ бирманской легендѣ городъ Девадаха называется Деваха; въ другихъ источникахъ—Коли: Abhinishkr. sûtra, l. c., и Spence Hardy. Manual, 140.

ныя [93]) и тѣлесныя достоинства Майи [94]), этой «жемчужины изъ женщинъ, не имѣющей себѣ равныхъ», и отъ вида красоты которой зрители падали въ обморокъ [95]). Вотъ почему и дано было ей имя Майи, ибо «вся она, въ полнотѣ своего совершенства, казалась грёзою, иллюзіей» [96]).

Въ этомъ стараніи поэтовъ и повѣствователей разцвѣтить, насколько можно больше, духовную и физическую красоту матери Будды видно стремленіе позднѣйшаго, уже религіонизирующагося буддійскаго сознанія идеализировать самый фактъ воплощенія существа, представлявшагося совокупностью совершенства. Если ему, отрѣшающемуся отъ всего земного и матеріальнаго, подобало однако облечься въ послѣдній разъ въ форму человѣческую, то надо было, по крайней мѣрѣ, идеализировать источникъ ея до крайнихъ предѣловъ видимаго совершенства; надо было сообщить этому матеріальному началу характеръ прекрасной грёзы. «иллюзіи». Такова и есть будущая мать «Совершеннаго», «Майя-Дэви», Царица-Мечта, въ описаніяхъ коей бытовыя, реалистическія черты

[93]) 32 качества, требующіяся отъ матери Будды, перечислены въ санскритской Лалитавистарѣ, Ch. III, p. 27—28 перев. Фуко и въ его же переводѣ тибетской версіи: Histoire du Buddha Çakya-Mouni (Rgya Tch'er Rol Pa). 1860, Ch. III, p. 29—30. Майя „безупречной нравственности, полна самоотреченія; она добра, послушна, безхитростна, безгнѣвна; не знаетъ ни зависти, ни ревности, ни грубости, ни легкомыслія; она не болтлива, терпѣлива и правдива; скромна, стыдлива, безстрастна; невѣжественность присуща ей лишь въ малой степени; она чужда женскимъ недостаткамъ; предана мужу"..

[94]) Вотъ описаніе ея внѣшности (по санскритской Лалитавистарѣ, l. c.), какъ образецъ идеала красоты съ точки зрѣнія буддійской эстетики: „волосы ея цвѣта черной пчелы; у нея прекрасное чело и чудныя брови, никогда не хмурящіяся; лицо смѣющееся; руки и ноги изящныя; на ощупь она нѣжна, какъ ткань качилиндійская; очи ея ясны, какъ свѣжій лепестокъ голубого лотоса; носъ, правильно сформированный, пріятно окрашенъ; руки, очень плотныя, заокругляются, какъ радуга; губы алыя, какъ ягода бимбы; зубы чисты, какъ цвѣтъ суманы и варчики; плечи превосходно сформированы, а руки примкнули къ нимъ вполнѣ симметрично; животъ ея, съ глубокою впадиною, подобенъ выпуклости лука; бедра у нея твердыя и постепенно заокругляющіяся; икры ногъ ровныя, прелестно сложенныя,—точно хоботъ слона; ноги—какъ у антилопы енайской; ладони и подошвы — словно розовый лакъ; все тѣло ее, крѣпкое, какъ алмазъ, прямо несравненно".

[95]) Bigandet, Ch. I, p. 21.

[96]) Lalitavistrata, Ch. III, p. 28 санскр. версіи и p. 33 тибетанской (перев. Фуко).

сливаются съ символическими и миѳологическими, унаслѣдованными изъ древне-индусскихъ религіозныхъ преданій и съ догматическими идеями буддійскаго міровоззрѣнія, стоящими, впрочемъ, также въ связи съ предшествующимъ и съ современнымъ ему направленіемъ индусской философской мысли.

Не легко разобраться въ исторіи происхожденія и развитія этихъ представленій о Майѣ, въ особенности вслѣдствіе затрудненій въ изъясненіи значенія ея имени. Мнѣнія даже лучшихъ знатоковъ Индіи и буддизма широко расходятся въ данномъ случаѣ. Одни, ссылаясь на то, что, за исключеніемъ матери Будды, ни одна женщина въ Индіи не носила имени Майи [97]), отрицаютъ за послѣднею всякое историческое значеніе и приписываютъ ей только аллегорическій и миѳологическій смыслъ [98]); такъ, напримѣръ, у Керна, для котораго «Готама» есть восходящее солнце, а «Гаутама»—позднѣйшая форма солнцебога [99]), и мать его Майя превращается въ миѳическое олицетвореніе матерьяльной природы, въ «Великую Матерь Богиню» (Magna Dea, Mahâmâyâ) [100]), тогда какъ Сенаръ склоненъ видѣть въ ней поэтическое олицетвореніе предразсвѣтныхъ облаковъ и тумановъ, изъ которыхъ встаетъ восходящее солнце [101]). По Кеппену Майя — заимствованная изъ индусской космогоніи и философіи аллегорія творческой силы, проявляющейся въ матерьяльныхъ явленіяхъ, или, по индусской гносеологіи,—мечта, иллюзія [102]). Другіе, наоборотъ, отрицаютъ миѳологическое происхожденіе сказаній о Майѣ, не находя ея божественной природѣ подтвержденій въ буддійскихъ текстахъ [103]), которые, какъ мы видѣли (въ Лалитавистарѣ) пріурочиваютъ это имя просто къ идеалу человѣческой красоты и привлекательности. Третьи, наконецъ, полагаютъ, что дѣйствительное историческое имя матери Будды, не сохраненное или забытое народною памятью, замѣнилось именемъ Майи [104]) и что выборъ этого послѣдняго и связаннаго съ нимъ догматическаго представленія опредѣлился обще-

[97]) Windisch. Buddha's Geburt. 140.

[98]) Напр., Wilson въ Journal of the Royal Asiatic Society. XVI, 247. Weber, Indische Literatur, 248; Кернъ, Кеппенъ и др.

[99]) Kern. Gesch. d. Buddh. I, 314. [100]) Тамъ же, I, 25.

[101]) Légende du Buddha, 57, 273 ss.

[102]) Koeppen. I, 76. [103]) Windisch, 140.

[104]) Такъ Lassen, Ind. Alterthumskunde. III, 394 Windisch. l. c.; противъ этого взгляда—Сенаръ, p. 268.

признаннымъ вліяніемъ на буддизмъ философской системы Самкьи [105]). Мы не беремся утверждать съ увѣренностью, которое изъ приведенныхъ воззрѣній правильно; однако наиболѣе вѣроятнымъ считаемъ послѣднее съ одною, впрочемъ, поправкою относительно роли въ данномъ случаѣ ученія Самкьи. Нельзя отрицать ни его вліянія на буддизмъ [106]), ни того существеннаго значенія, которое въ системѣ Самкьи имѣетъ ученіе о космической иллюзіи эмпирической реальности. Тѣмъ не менѣе, было бы совершенно ошибочнымъ думать, что убѣжденіе въ призрачности видимаго міра было взято буддизмомъ именно изъ Самкьи [107]). Дѣло въ томъ, что ученіе это, правда, составляетъ одну изъ наиболѣе существенныхъ темъ обсужденія въ названной системѣ, но самою ею однако не только не пріемлется, но, наоборотъ, оспаривается и отвергается [108]). Древнѣйшее изъ дошедшихъ до насъ изло-

[105]) Weber. Ind. Literatur, 248.

[106]) Объ этомъ вліяніи подробно—ниже. Нельзя не обратить вниманія на одно интересное совпаденіе: изложеніе системы Самкьи приписывается мудрецу Капилѣ, точно такъ же, какъ мудрецу, носящему то же самое имя, приписывается выборъ мѣста для основанія города, въ которомъ родился Будда, Капилавасту. О томъ, что философія Самкьи старѣе буддизма и что она вообще, будто бы, древнѣйшая изъ правильно разработанныхъ философскихъ системъ Индіи, см. Garbe. Die Sâmkhya—Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Leipzig, 1894, 5. Наоборотъ, для Макса Мюллера (Шесть системъ индѣйской философіи. Москва, 1901, 105, 190—200), вопросъ о хронологическомъ первенствѣ Самкьи далеко не рѣшенный.—Макдонелль, A History of Sanskrit Literature. London, 1909, 396, высказывается за то, что Самкья нашла себѣ ранѣе другихъ системъ опредѣленное выраженіе въ формѣ учебника, однако не въ чистомъ видѣ, а въ соединеніи съ Іогой, такъ какъ Іога-сутры, редактированныя вѣроятно во II в. до Р. Х., носятъ также названіе Sânkhya-pravashana, тожественное съ послѣдними частями Самкья-сутръ,—мнѣніе, не выдерживающее критики послѣ доказаннаго поздняго времени редакціи послѣднихъ и существеннаго отличія Іоги отъ Самкьи. Своеобразный и не къ пользу древности самостоятельныхъ идей Самкьи клонящійся взглядъ на ея происхожденіе высказываетъ Gough. The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics. 3 ed. London. 1903, 200.

[107]) М. Мюллеръ, Шесть системъ, 208, вообще высказывается противъ вѣроятности заимствованій Буддою идей изъ Самкьи.

[108]) Такъ понимаютъ отношеніе Самкьи къ вопросу сами индусскіе истолкователи философскихъ системъ, напр., Мадхава-Ачарійя: The Sarva-Darsana-Samgraha or Review of the different Systems of Hindu Philosophy by Mâdhava Achârya, transl. by Cowell and Gough. London, 1908, 226—229. 3 edit. и Madhusûdana-Sarasvati. Prasthâna-bheda („Разнообразіе ме-

женій Самкьи, Самкьякарика, приписываемая самому Капилѣ [109]), даже и не ставитъ для рѣшенія вопроса о реальности міра явленій, считая его, очевидно, не нуждающимся въ доказательствахъ. Лишь значительно позднѣе, въ началѣ IX вѣка по Р. Хр., когда, подъ вліяніемъ системы Веданта и ученій мыслителя Шанкары, доктрина призрачности внѣшняго міра получила рѣшительное преобладаніе надъ реалистическимъ міровоззрѣніемъ,—только тогда сторонники послѣдняго, приверженцы Самкьи, выступили съ систематической защитой его [110]), на основаніи ученія о первичной, безначальной матеріи, понимаемой какъ «основная форма и основное начало» сущаго, какъ «коренная причина», а еще позднѣе—даже какъ «абсолютное» (Браманъ въ смыслѣ Веданты), и «производящее», и «непреходящее» [111]). Надо думать, слѣдовательно, что въ Самкьи ранній буддизмъ могъ встрѣтиться лишь съ разборомъ, съ критикою ученія о призрачности матерьяльнаго міра, но не въ этой системѣ, конечно, могъ онъ почерпнуть вѣру въ истину доктрины о космической иллюзіи [112]). Согласоваться съ этой доктриной, и притомъ лишь при помощи противорѣчивыхъ натяжекъ и компромиссовъ, могли, въ крайнемъ случаѣ, сторонники только одного изъ позднѣйшихъ варіантовъ системы, такъ называемой пураническої Самкьи, гдѣ характерныя черты ученія уже заслоняются заимствованіями изъ Веданты [113]).

тодовъ"), переводъ которой включенъ въ I часть I-го тома Дейссеновой Исторіи философіи (2 Aufl., S. 61; 63—о дуалистическомъ міровоззрѣніи Самкьи) и въ Мюллерову книгу Шесть системъ инд. философіи, 72 и слл.

[109]) Она приписывается Ишвара-Кришнѣ, жившему не позже V вѣка по Р. Х., такъ какъ его произведеніе уже между 557 и 583 г.г. было переведено на китайскій языкъ. Гарбе, S. 59, думаетъ однако, что Кариру слѣдуетъ отодвинуть на одно или два столѣтія отъ указанной даты.

[110]) Garbe, 203 — 204. Главные тексты въ защиту этого ученія въ сутрахъ Самкьи: I, 79; VI, 52; ср. I, 42; V, 26—27. Эти сутры, носящія имя Капилы, считались прежде за древнѣйшее изложеніе системы, нынѣ же относятся къ очень позднему времени, а именно отъ 1380 до 1450 г. по Р. Х. Garbe, 69—71; о сильномъ вліяніи на нихъ ученія Веданты и отчасти Іоги,—тамъ же, 71—74.

[111]) Тамъ же, 204—205.

[112]) Gough. The Philosophy of the Upanishads, p. 198, полагаетъ даже, что вся философія Самкьи создалась „съ цѣлью дать прочный отпоръ буддизму".

[113]) О смѣшеніи въ Пуранахъ вліяній Самкьи и Веданты и о воспослѣдовавшемъ отъ этого искаженіи ученія первой о твореніи см. замѣ-

Вѣроятнѣе, да и раньше, чѣмъ въ этихъ искаженіяхъ подлинной Самкьи, могъ заимствовать буддизмъ представленіе о Майѣ изъ общей склонности индусской философской мысли видѣть въ мірѣ матерьяльномъ, чувственно познаваемомъ только заблужденіе субъективнаго, человѣческаго духа или грёзу духа всемірнаго. Уже въ стремленіи ведическихъ гимновъ постигнуть и опредѣлить Абсолютное Начало, какъ реальносущее и единое [114]), подразумѣвается противопоставленіе ему всего двоящагося, множащагося, и, слѣдовательно,—мѣняющагося и преходящаго, то-есть, не абсолютно - реальнаго [115]); иными словами: здѣсь уже дано, въ зачаточномъ состояніи, понятіе о космической иллюзіи Майѣ. «Единое есть Духъ (Пуруша),—весь этотъ міръ, и то, что было, и то, что будетъ впредь» [116]). Но люди не постигаютъ Единаго, не замѣчаютъ его; за реальное они считаютъ «не стволъ его, а то, что—не Оно само, а только скрывающія его «развѣтвленія», ибо «чары Майи скрываютъ отъ людей истину» [117]). Въ Браманахъ и Упанишадахъ эти зачатки идеалистическаго монизма развиваются въ ученіе о духовномъ началѣ, Атманѣ, какъ абсолютномъ, не въ субъективномъ только смыслѣ (духа человѣческаго), но и въ космическомъ, въ смыслѣ духа мірового, «великаго, вездѣсущаго Атмана» [118]), «бо́льшаго, чѣмъ небо, пространство и земля» и, вмѣстѣ съ тѣмъ, «малаго, какъ рисовое зерно» [119]), въ лицѣ души человѣческой, ведущей къ познанію и души міровой [120]), и потому «болѣе цѣнной, чѣмъ все иное, ибо въ ней познается весь міръ, ибо она интимнѣе («внутреннѣе») всего остального, ибо она—душа» [121]). Въ ней познаёмъ мы «Единаго, изъ коего, какъ искры отъ огня, происходятъ всѣ жизненные духи, всѣ міры, всѣ боги, всѣ

чанія Wilson'a въ Vishnu-Purâna translated, ed. by Hall. I, p. XCIV и Colebrooke. Miscellaneous Essays. 2 ed. I, 236 sqq., 254. Garbe, Samkhya-Phil., 53—55. Macdonell. Sanskrit Literature, 394—375. Sénart. Légende, 268—269.

[114]) „Единое, внѣ коего нѣтъ ничего" Rig-Veda, 10, 129, 2. „Единое, въ которомъ коренятся всѣ сущности". 10, 82, 6.

[115]) „Множествомъ называютъ то, что есть только Единое". Rig-Veda, 1, 164, 46.

[116]) Тамъ же, 10, 90, 2. [117]) Atharva-Veda, 10, 7, 21; 10, 8, 34.

[118]) Taittirîya - Brâhmana, 3, 12, 9, 7.

[119]) Çatapatha-Brâhmana, 10, 6, 3.

[120]) Taittirîya-Brâhm. l. c. [121]) Brihadâranyaka- Upanishad. 1, 4, 7.

существа» [122]),—познаёмъ «Безсмертнаго, Который есть дѣйствительность (реальность) дѣйствительности», окутанная (скрываемая) чувственною (эмпирическою) реальностью, призрачною, «а не-сущею (только кажущеюся) множественностью» [123]). Познать Атмана въ его міровомъ смыслѣ, «узрѣть Самосущее, услышать его, понять и познать его—значитъ познать весь этотъ міръ» [124]): это и есть знаніе (vidyâ), тогда какъ считать данное въ представленіяхъ чувствъ за реальное есть невѣжество, не-знаніе (avidyâ) [125]).

Эти убѣжденія, вложенныя въ древнѣйшія изъ текстовъ Упанишадъ [126]). показываютъ, что склонность къ признанію призрачности матеріальнаго, эмпирически познаваемаго міра была, можно сказать, изначальною въ индусской философской мысли и осталась въ ней преобладающею, пока не достигла, въ періодъ уже послѣ-буддійскій, систематической разработки въ системѣ Веданта, наболѣе любимой, наиболѣе вліятельной у индусовъ и прозванной ими «завершающимъ алмазомъ всѣхъ системъ» [127]). По ученію Веданта ничего само-

[122]) Тамъ же, 2, 1, 20. Подробная характеристика Атмана подъ именемъ „Вѣчнаго (aksharam), но исключительно отрицательными чертами, дана въ Брихадараньяка-Упанишадѣ, 3, 8, 8, 11. Вотъ это, по выраженію Макдонелля (Sanskrit Literature, 220), „первое въ исторіи человѣческой мысли опредѣленіе и провозглашеніе „Абсолютнаго": „Онъ ни великъ и ни малъ; ни коротокъ, ни длиненъ; безъ крови, безъ жира, безъ тѣни, безъ тьмы, безъ вѣтра, безъ эѳира; не касающійся, неосязаемый; безъ запаха и вкуса; безъ очей, ушей, голоса или ума; безъ тепла, безъ дыханія, безъ устъ; безъ личнаго или родового имени; невозрастный, неумирающій; безстрашный; безсмертный; безъ праха; не сокрытый и не несокрытый; безъ чего-либо иного, что было бы прежде него, или послѣ него, или внутри его. Онъ никого не поглощаетъ и никѣмъ не поглощенъ. Онъ—невидимый владыка, неслышимый слушатель, немыслимый мыслитель, непознаваемый вѣдущій. Нѣтъ иного владыки, иного внемлющаго, иного мыслящаго, иного познающаго. Это—Вѣчный".

[123]) Тамъ же, 4, 4, 19. Также въ Châdogya-Upanishad, VI, 2. 1. 2: „Сущимъ было въ началѣ, о дорогой, только Одно, безъ Втораго". Ср. VI, 8, 4.

[124]) Brihâdaranyaka-Upanishad, 2, 4 и 3, 1—4, 5.

[125]) Çvetâçvara-Upanishad, IV, 10 и Brihad. Up. l. c.

[126]) Deussen. Die Philosophie der Upanishad's. 2 Aufl. Leipzig, 1907 205—6; 209.

[127]) Sarva-Darsana-Samgraha, transl. by Cowell and Gough. 3 ed., p. 273. Прастхана-бхеда Мадхусуданы-Сарасвати такъ отзывается о Шарирака-миманзѣ Бадарайяны: „Этотъ учебникъ изъ всѣхъ—главнѣйшій; всѣ другія руководства пригодны быть только его дополненіями. Вотъ

стоятельнаго, отличнаго отъ Единаго (Абсолютнаго), отъ всеобъемлющаго Брамана—нѣтъ, какъ и нѣтъ дѣйствительнаго множества самобытныхъ вещей и существъ. Міръ, облекающійся въ раздѣльность и множественность именъ и формъ, самъ по себѣ лишенъ сущности, несубстанціаленъ (avastu); онъ—только призракъ (mâyâ), греза, которую Браманъ «подобно чародѣю (mâyâvin), вызываетъ изъ самого себя, также же точно, какъ возникаютъ сновидѣнія у спящаго [128]). Упроченіе этого монистическаго идеализма и есть главная задача Веданта. Въ его лучшемъ выраженіи, въ Сутрахъ Бадарайяны [129]), общею цѣлью ученія ставится: показать, что «единый, высшій, вѣчный Богъ, сущность коего есть вѣдѣніе, проявляетъ себя часто, какъ чародѣй, во множествѣ (явленій), черезъ посредство призрака невѣдѣнія (mâyâ)», въ которомъ находятся души духовно «спящихъ», то есть, еще не опознавшихъ тождества своего индивидуальнаго, субъективнаго сознанія и бытія съ Браманомъ [130]). Міръ видимый, чувственный это—сонная греза Брамана, временами «забавляющая его, но ничуть его не трогающая» и не измѣняющая [131]). Сонъ Брамана это—его творчество, его кажущуяся дифференціація,—

почему и должны высоко цѣнить его всѣ жаждущіе избавленія"—въ Дейссеновомъ переводѣ Прастхана-бхеда (вышеуказ. 3 изд.) S. 58. О философіи Веданта: Colebrooke. On the Philosophy of the Hindus. Part 4 въ его Miscellaneous Essays. 3 ed. II, 350—401. Regnaud. Le Système Vedânta въ Revue philosophique. 1877, 588—599; 1878, 158—178; 534—550. 1879, 413—434 и его же Materiaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde. Paris. 1876—78. Bruining. Bijdrage tot de kennis van den Vedânta. Leiden, 1871. Deussen. Das System des Vedânta. Leipzig, 1906. 2 Aufl. (лучшая работа о Ведантѣ). Его же. The Philosophy of the Vedanta in its relations to Occidental Metaphysics. Bombay, 1893. М. Мюллеръ. Шесть системъ инд. философіи. М. 1901, 103 слл. Мюллеръ отдаетъ Ведантѣ, по древности, первенство передъ Самкьей; она, будто бы, „очевидно туземная индѣйская философія", „первый ростокъ философскихъ идей на почвѣ Индіи" 105.

[128]) Deussen. System des Vedânta, 107.

[129]) Нѣмецкій переводъ ихъ изданія Дейссеномъ: Die Sûtras des Vedânta, oder die Çarîraka-Mîmânsa des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Commentare des Çankara. Leipzig, 1887. Англійскій переводъ Thibaut. The Vedânta Sûtras with the Commentary by Shankara-âcârya. 2 vls. Oxford. 1890; и его же TheVedânta Sûtras edit. withthe Commentary of Râmânuja. Oxford, 1904.

[130]) Deussen. System des Vedânta, 297; 299, 246.

[131]) Тамъ же, 204—205.

неисчислимое, призрачное многообразіе вещей, существъ и явленій; бдѣніе Брамана это—его возвратъ къ космическому синтезу, къ единству, къ абсолютности Абсолютнаго, къ единственной истинной реальности, достигаемой индивидуальнымъ духомъ (человѣческимъ) лишь въ томъ, завершающемъ духовное развитіе, созерцаніи, лишь въ томъ «глубочайшемъ снѣ духа», въ которомъ онъ, отрѣшившись отъ своей кажущейся индивидуальности, самобытности и самостоятельности, вполнѣ безстрастный, чуждый не только желаній, но даже и грезъ, въ невыразимомъ, высшемъ блаженствѣ, вполнѣ сливается съ Браманомъ [132]).

Если такова была для индусскаго ума, на пространствѣ долгихъ вѣковъ, притягательная сила ученія о призрачности внѣшняго, матеріальнаго міра, то и буддизму, съ психологическимъ построеніемъ коего она такъ гармонируетъ, было вполнѣ естественно включить его въ свою доктрину [133]), хотя и безъ той теистической окраски, какую оно получило въ ведантской фазѣ развитія понятія объ Атманѣ и Браманѣ. Въ поученіяхъ Готамы мы на каждомъ шагу встрѣчаемся съ предостереженіями противъ обмана кажущейся реальности чувственнаго міра и призрачныхъ благъ его. Съ точки зрѣнія буддійской догматики, устами Учителя въ подобныхъ случаяхъ говорила сама истина, незатуманенная грезами призрачнаго бытія. И однако эта истина, для внимавшихъ ей, для поучавшихся ею, исходила изъ существа, представавшаго передъ ними, все же, какъ видимое, внѣшнее явленіе. Какъ было объяснить это противорѣчіе или, вѣрнѣе, непонятное

[133]) Тамъ же, 205—6.

[132]) Lassen. II, 72, говоритъ про Майю: „это слово—философское и означаетъ творческую способность въ Божествѣ; мать же Будды носила первоначально иное имя". По Сенару, Lègende, 279, „Майя существовала въ религіозной рѣчи задолго до сформированія опредѣленныхъ философскихъ системъ, и именно своему происхожденію она и обязана тѣмъ, что сохранилась черезъ всю эволюцію теорій и идей... Ея присутствіе въ буддійской легендѣ не связано непремѣнно съ какою-либо одною опредѣленною школою; имя это принадлежитъ къ самымъ глубокимъ слоямъ религіозныхъ доктринъ Индіи". Оно—спутникъ и выраженіе „какъ мнеологическаго, такъ и умозрительнаго развитія... способный и войти въ потокъ народныхъ понятій, и быть въ соотвѣтствіи съ понятіями общими и отвлеченными". О значеніи Майи въ индусской философіи ср. еще А. И. Введенскій. Религіозное сознаніе. язычества. Т. I, 452 и слл Москва, 1902.

раздвоеніе? какъ согласовать наличность абсолютной истины и совершенства, каковую позднѣйшая догматика желала признать въ лицѣ Будды, съ ея воплощеніемъ во времени и пространствѣ, всегда условныхъ, всегда несовершенныхъ? Радикальнымъ исходомъ было именно подведеніе воплощенія и самого Будды подъ космическій законъ противоположности Майи (внѣшняго міра, какъ иллюзіи) къ Пурушѣ, къ Атману, къ Брахману, къ духовному началу, къ Абсолюту. Если Будда есть «Совершенный», «Вполнѣ Просвѣщенный», по тому, что въ немъ есть существеннаго, то есть, по своему ученію, то, поскольку совершенство это проявляется во внѣшнемъ и временномъ, въ Буддѣ, какъ Готамѣ, сынѣ Суддходаны изъ Капилавасту, оно ниспадаетъ въ область космической иллюзіи, Майи, чѣмъ и объясняется раньше указанная мною несоизмѣримость цѣнности ученія и Учителя въ понятіяхъ буддистовъ. И вотъ это-то сопричастіе абсолютной истины міру условнаго, не-реальнаго, въ индусскомъ смыслѣ послѣдняго понятія, и символизируются въ буддійской догматикѣ представленіемъ о Майѣ, какъ земной матери Будды. Подобно тому, какъ Космическій Духъ, Великій Брахманъ, неразлученъ съ Майей въ прерывистые періоды процесса своего мірового творчества, такъ и земное откровеніе абсолютной истины, Будда, связано по внѣшнимъ свойствамъ своего проявленія съ Майей, которая и возводится буддійскою догматикою, въ этомъ смыслѣ, въ матерь Будды земного, во внѣшнемъ мірѣ выявляющагося. Въ этомъ грандіозномъ символическомъ образѣ буддійская догматика нашла свое органическое объединеніе съ основною склонностью всей индусской философской мысли. Но, съ другой стороны, буддійская доктрина сумѣла при этомъ сохранить и свою самобытную оригинальность, когда отказалась признать роковую неразрушимость чаръ Майи. и указала, какъ на побѣдоносное средство освобожденія отъ нихъ, на самостоятельное, не отъ космической силы и не отъ Божества зависящее, духовное усиліе самовоспитывающейся человѣческой личности.

Опредѣливши и провѣривши наличность всѣхъ требуемыхъ «правилами» качествъ своихъ будущихъ родителей, бодхисатва Прадханапала (таково небесное имя Будды), восходитъ на ослѣпительно великолѣпный тронъ, вокругъ коего, по его зову, собираются безчисленныя, разнородныя божества. Онъ преподаетъ благословеніе мира всѣмъ имъ и всѣмъ стихіямъ

четырехъ материковъ, послѣ чего очамъ боговъ немедленно становятся видимы въ безпредѣльности времени и пространства, дотолѣ незримые, «свыше всякаго количества многочисленные, неисчислимые» будущіе будды. бодхисатвы, свершающіе въ смиреніи свое постепенное приближеніе къ небу Тушиты. Указавши на нихъ, какъ на живое подтвержденіе надежды и возможности достигнуть совершенства [134]), достигшій уже его объявляетъ скорбящимъ о разлукѣ съ нимъ небожителямъ, что «онъ рѣшилъ сойти на землю, родиться между людьми, исключительно для того, чтобы даровать миръ и покой всякой плоти и чтобы устранить всякую печаль и скорбь изъ міровданія. Его не огорчаетъ мысль о новой, предстоящей жизни: «долгими вѣками онъ подготовлялъ себя къ тому, что это послѣднее существованіе было для него краткимъ; искони подготовлялъ онъ сердце свое къ овладѣнію высшею мудростью; теперь онъ готовъ вкусить плоды непрестанныхъ молитвъ и выполненныхъ обѣтовъ. На прощаньи, онъ внушаетъ своимъ друзьямъ по небу не забывать основную истину мудрости: «всѣ вещи, все, что существуетъ, осуждено на гибель, и причина этому—рожденіе и смерть». Эту-то «несравненную истину онъ и нисходитъ проповѣдывать міру» [135]).

Но знать ее необходимо и обитателямъ Тушиты, и потому, прежде, чѣмъ покинуть ихъ, Будда, «какъ это непремѣнно требуется», изъясняетъ имъ «сто восемь очевидныхъ дверей спасенія» [136]). Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что это расширенное изложеніе способовъ спасенія, въ томъ видѣ, какъ оно передано въ санскритской, тибетской и китайской редакціяхъ, есть произведеніе позднѣйшаго времени [137]), какъ

[134]) Lalitavistara, Ch. IV, p. 30—31. Rgya-Tch'er-Rol-Pa. Ch. IV. p. 37—39.

[135]) Abhinishkramana-sûtra. Ch. VI, p. 33—34.

[136]) Они перечислены въ Lalitavistara, Ch. 4, p. 32—37: Rgya-Tch'er Rol-Pa, Ch. 4, p. 39—47. Списки однако заканчиваются 109—10 „дверью“, относящеюся, очевидно, лично къ Буддѣ, но которая, какъ бы подводя итогъ всему предыдущему, является обѣтованіемъ награды и для всѣхъ исполнившихъ 108 способовъ спасенія. Китайскій списокъ ихъ (въ Abhinishkr. sûtra) почти тождественъ съ санскритскимъ.

[137]) На это указываетъ упоминаніе (пунктъ 103) о способности владѣть магическими формулами, какъ средствомъ помнить всѣ слова Будды (черта уже тантрическаго періода). Позднѣйшую пору обличаютъ

извѣстно, очень усердно занимавшагося разработкою методовъ достиженія сана бодхисатвы. Очевидны здѣсь, съ другой стороны, и компромиссы съ народными повѣрьями и общепринятыми нравственными правилами [138]), вслѣдствіе чего, болѣе, чѣмъ въ непосредственномъ, выдержанномъ буддійскомъ ученіи, обращается здѣсь вниманія на отдѣльныя нравственныя качества и на значеніе добрыхъ дѣлъ. Но тутъ же встрѣчаемся съ цѣлымъ рядомъ положеній въ духѣ типичнаго, подлиннаго ученія Готамы. Вотъ нѣкоторыя выдержки изъ этой, къ обитателямъ неба обращенной, «горней проповѣди» Будды.

«1. Вѣра, о, друзья, есть свѣтозарная дверь Закона: она ведетъ къ нераздѣльному (цѣлостному) рѣшенію. 2. Ясность ведетъ смущенный духъ къ состоянію покоя. 4. Довольство ведетъ къ очищенію ума. 5. Сдерживаніе тѣла ведетъ къ очищенію отъ трехъ грѣховъ тѣлесныхъ. 6. Сдерживаніе рѣчи—къ полному отказу отъ четырехъ грѣховъ словесныхъ 7. Сдерживаніе мысли—къ полному отреченію отъ лести, злобы и ложныхъ взглядовъ. 8. Памятованіе о Буддѣ ведетъ къ очищенію воззрѣній на Будду. 9. Памятованіе о Законѣ—къ очищенію наставленій къ Закону. 10. Памятованіе о собраніи вѣрующихъ (общинѣ, Самгѣ)—къ тому, чтобы не уклоняться отъ правилъ. 11. Памятованіе объ отреченіи—къ полному отказу ото всего составного, измѣнчиваго. 17. Равнодушіе приводитъ къ презрѣнію желаній. 18. Созерцаніе неустойчиваго — къ преодолѣнію страсти къ предметамъ желаній. 19. Разсмотрѣніе страданія приводитъ къ полнѣйшему прекращенію молитвы (типичная черта изначальнаго буддизма!). 25. Реальность (т. е. постиженіе истинной реальности) ведетъ къ тому, чтобы не обманывать себя подобіями реальности. 40. Отсутствіе смущенія духа ведетъ къ уничтоженію всякаго невѣдѣнія. 45. Совершенное познаніе именъ и формъ ведетъ къ побѣдѣ надъ всѣми страстями. 46. Овладѣніе пониманіемъ причины ведетъ къ полному освобожденію посредствомъ знанія. 52. Памятованіе о томъ, что свойственно тѣлу, есть дверь къ отчужденію отъ тѣла. 53. Памятованіе о свойствахъ чувственныхъ представленій есть дверь къ перерыву

также многократные призывы къ точному выполненію всѣхъ законовъ Будды, тогда какъ самъ онъ не дѣлалъ обязательнымъ выполненіе „мелкихъ правилъ“.

[138]) Таковы пункты 13 (памятованіе о божествахъ, какъ о средствѣ возвеличенія мыслей) и 24 („не обманывать боговъ“).

всякихъ представленій. 54. Памятованіе о томъ, что есть духъ, есть дверь къ различенію того, что, въ области духа, является нагроможденіемъ призраковъ. 61. Вкушеніе созерцанія есть дверь къ освобожденію духа. 74. Терпѣніе, которое есть часть совершеннаго вѣдѣнія, ведетъ къ презрѣнію всякаго рожденія. 80. Правильное усиліе ведетъ къ причалу на другой берегъ. 91. Совершенство размышленія есть дверь къ рожденію полноты знанія и высшей науки, равно какъ и къ полнотѣ зрѣлости существъ. 95. Полнота зрѣлости существъ ведетъ къ тому, чтобы не ограничиваться только своимъ личнымъ благополучіемъ, и къ состоянію безпечальности. 96. Постиженіе истиннаго закона есть дверь къ отказу отъ всѣхъ бѣдствій живыхъ существъ. 99. Накопленіе покоя есть дверь къ полученію дара созерцанія, свойственнаго Татагатѣ. 100. Умноженіе сверхъестественнаго видѣнія есть дверь къ пріобрѣтенію мудрости. 101. Вступленіе въ ясную и всестороннюю науку ведетъ къ пріобрѣтенію ока Закона. 102. Вступленіе въ уединеніе (уходъ отъ міра) есть дверь къ полному очищенію ока Будды. 107. Страна, откуда нѣтъ возврата, есть дверь къ совершенному выполненію всѣхъ законовъ Будды. 108. Знаніе перехода изъ одной земли въ другую есть дверь къ способности облечься въ вѣдѣніе Того, кто знаетъ все. И, наконецъ, 109. Земля облеченія (воплощенія), есть дверь, ведущая къ нисхожденію въ лоно матери, къ послѣднему рожденію, ко вступленію въ міръ. къ подвижничеству, къ пути къ Бодхимандѣ. къ побѣдѣ надъ демономъ, къ повороту Колеса Закона и къ возможности узрѣть парнирвану, полное освобожденіе [139]). Эти правила заканчиваются характернымъ обобщеніемъ въ формѣ стихотворныхъ изреченій, гатъ:

„Отбросьте-жь, боги, всякое безумье!
Законъ, вамъ возвѣщенный, исполняйте,
И прочное вы счастье обрѣтете.
И неустойчивы, и пусты всѣ желанья,
Всѣ—кратковременны, всѣ—сну подобны,
Подобны чарамъ марева въ пустынѣ,
Какъ молнія, какъ пѣна, мимолетны.
Нѣтъ насыщенья въ исполненіи желаній:
Его извѣдать можетъ только мудрый
Въ безстрастіи и въ области сверхмірной.

[139]) Lalita-Vistara, Ch. 4, p. 32–37; почти тоже въ тибетской и китайской версіяхъ.

Сосредоточьтесь на пути къ Нирванѣ;
Путь совершенства тщательно взыскуйте;
Гоните прочь невѣдѣнія тѣни
И свѣтомъ мудрости ихъ замѣняйте!“ [140]).

Такова «горняя проповѣдь» Будды, предшествующая его вступленію въ дольній міръ. Для насъ эта сцена буддійской эпопеи поучительна не только какъ образецъ пышной индусской фантазіи, но и какъ сжатое, тенденціозное выраженіе взглядовъ на задачу земного подвига Будды. Небесный прологъ индусскаго благовѣстія сразу уясняетъ намъ смыслъ и цѣль его. Будда грядетъ спасать не однихъ людей, но и всякую плоть, все живущее. Спасеніе это онъ опредѣляетъ какъ избавленіе отъ всякой скорби, отъ всякаго страданія. Въ послѣднемъ цѣль его сходна съ задачею всѣхъ великихъ религій. Онъ вѣрно опредѣлилъ причину страданій—связь жизни со смертью и противорѣчіе, отсюда возникающее для существа. сознательно живущаго: все неустойчиво и преходяще, все раждающееся дряхлѣетъ и умираетъ, и въ этомъ—трагизмъ существованія. Но въ средствѣ спасенія Будда всецѣло противоположенъ Христу: благая вѣсть Христова есть проповѣдь воскресенія, побѣды надъ смертью и жизни вѣчной; благая вѣсть Будды для всего живущаго, та, что и самого его заставляетъ радоваться наступленію *послѣдней* поры его существованія, есть надежда на то, что бытіе—не вѣчно. что бремя жизни можетъ быть свергнуто и прекращено мудростью навсегда. Это вѣсть не о жизни вѣчной; это вѣсть о смерти вѣчной, о конечной побѣдѣ не-бытія надъ жизнью. Вотъ существенная противоположность между единственною «дверью» ко спасенію, раскрываемою благодатію Христовою, и ста восемью дверями спасенія, указываемыми Буддою.

4.

Прежде, чѣмъ излагать дальнѣйшій ходъ легенды о Буддѣ. остановимся на тѣхъ немногихъ, болѣе или менѣе достовѣрныхъ или, по крайней мѣрѣ, вѣроятныхъ, данныхъ, которыя долговременными разслѣдованіями европейскихъ ученыхъ удалось добыть относительно происхожденія и рожденія Будды историческаго, существованіе коего теперь уже не подвер-

[140]) Lalitavistara, Ch. 4, p. 38–39.

гается сомнѣнію [1]) даже тѣми критиками, которые раньше были склонны разлагать почти всѣ сказанія о немъ въ астральный миоъ [2]). Установить однако хронологическую дату его рожденія и смерти, хотя бы съ приблизительною точностью, и до сихъ поръ чрезвычайно трудно. Поразительно, до какой степени расходятся относительно столь важнаго пункта буддійскія преданія и вѣрованія. Въ самой Индіи историческая память объ этихъ выдающихся событіяхъ утратилась въ буддійской средѣ съ давнихъ еще поръ, такъ какъ китайскій паломникъ Гіуэн-тсангъ, странствовавшій по буддійскимъ священнымъ мѣстамъ около 630 г. по Р. Хр., нигдѣ не могъ дознать вѣрнаго года кончины Учителя: одни думали, что съ тѣхъ поръ прошло 1200, 1300, даже 1500 лѣтъ, а другіе, что не болѣе 1000 или же 900 [3]). Данныя, почерпаемыя изъ браманской словесности, носятъ совершенно фантастическій характеръ: Бхагавата-Пурана относитъ рожденіе Будды къ 1101 году до Р. Хр., основываясь на той, поздно установившейся системѣ хронологіи, которая 3101-мъ годомъ до Р. Хр. заканчиваютъ эру индусскихъ священныхъ сказаній, а съ нею и третій міровой періодъ (Калиджугу) [4]). Автору «Дабистана» называли 3113 годъ до Р. Хр., а арабскій писатель Абульфазль слышалъ отъ брамановъ, что Будда родился за 2962 года до сорокового лѣта царствованія Акбара. то есть за 1366 лѣтъ

[1]) Сомнѣніе въ томъ, существовалъ ли вообще Будда, было высказано Wilson'омъ въ статьѣ Buddha and Buddhism въ Journal of the Royal Asiatic Society. Vol. XVI, p. 24—28; 247—248. Другимъ скептикомъ является Кернъ, который, въ крайнемъ случаѣ, готовъ повѣрить только, что „уже до 300 года до Христа выступилъ *нѣкто*, произведшій своею мудростью и преданностью духовнымъ интересамъ своихъ собратьевъ-людей такое впечатлѣніе, что нѣкоторые изъ его современниковъ сравнили его съ уже раньше признаннымъ идеаломъ мудрости и добродѣтели, а послѣдующія поколѣнія и вполнѣ отождествили его съ этимъ идеаломъ“. Kern. Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Leipzig. 1882. I B. 1 Abth., 326.

[2]) Такъ Сенаръ, столько потрудившійся въ этомъ направленіи, въ своихъ Origines bouddhiques, Paris, 1907, 6—7, рѣшительно признаетъ, что „Будда, Гаутама или Шакьямуни есть несомнѣнно личность историческая и реальная“.

[3]) Hiouen-Tsang. II, 335. Числа эти, по опредѣленію St. Julien, соотвѣтствуютъ 552, 652, 852, 352 и 252 гг. до Р. Хр.

[4]) Lassen. II, 61 и I, 602 и Westergaard. Ueber den ältesten Zeitraum der Indischen Geschichte. — Ueber Buddha's Todesjahr. Zwei Abhandlungen. Breslau. 1862, 95.

до Христа [5]). Не меньшія разногласія и въ тибетской литературѣ, гдѣ указывается не менѣе 14 различныхъ годовъ смерти Будды, причемъ колебанія между ними колоссальны: отъ 2422 до 546 года, хотя преобладающею датою считается 835 годъ, тогда какъ монголы отдаютъ предпочтеніе 1027 или 1022 году, допуская однако и 2133, и 961 года [6]),—противорѣчія, объясняемыя отсутствіемъ у названныхъ до сихъ поръ народовъ исторіи въ строгомъ смыслѣ этого слова. Удивительнѣе то, что въ Китаѣ, гдѣ издревле велись лѣтописныя записи, встрѣчаемъ также широкія разногласія относительно времени рожденія и смерти Будды. Первое событіе относится то къ 457 году (Чунг-шенг-тіэн-кингъ), то къ 687 (Тсо-чвенъ), то къ 718, то къ 753 (Сіанг-ченг-кингъ), то къ 1197 (Фа-Гіэнъ), то, наконецъ, къ 1800 г., хотя наиболѣе принятымъ годомъ считается (по Фо-тсу-тунг-кингу) 1027-й [7]). Послѣдняя дата стоитъ, несомнѣнно, въ связи съ сочиненнымъ въ позднюю пору пророчествомъ Будды о томъ, что его ученіе водворится въ Срединной Имперіи черезъ 1000 лѣтъ послѣ его кончины, а такъ какъ въ Китай буддизмъ проникъ въ I вѣкѣ по Р. Хр. [8]), то на соотвѣтствующее пророчеству количество лѣтъ пришлось отодвинуть и «паринирвану» Учителя. Несмотря на всю неубѣдительность этого вычисленія, равно какъ и хронологическихъ заключеній изъ китайскихъ списковъ буддійскихъ патріарховъ [9]), японскіе буддисты, въ силу связи своего священнаго канона съ китайскимъ, и понынѣ упорно держатся за дату 1027 года [10]).

[5]) Lassen. II, 61. [6]) Lassen. II, 54—55.

[7]) Эти числа, по разнымъ китайскимъ источникамъ, преимущественно по Фо-тсу-тунг-кингу, приведены Эдкинсомъ: Edkins. Chinese Buddhism. 2 ed. London, 1893, 15—16. Также Lassen. II, 56 ff. Фа-Гіэнъ (ch. VII, p. 27. ed. Legge) относитъ „нирвану“ Будды къ царствованію имп. Пинга изъ династіи Чоу.

[8]) Сонъ императора Минг-ти, предвозвѣщавшій это событіе, китайскія лѣтописи относятъ къ 61 г. по Р. Х.; послѣдствіемъ его была посылка въ Индію 18 развѣдчиковъ, возвратившихся со священными книгами, мощами и двумя буддійскими монахами въ 67 г. въ Лойянгъ, послѣ чего ученіе было признано императоромъ и воздвигнутъ первый буддійскій храмъ. Beal. Buddhism in China. London, 1884, 51—53. Биль считаетъ обращеніе Китая въ буддизмъ въ 71 году за вполнѣ достовѣрный историческій фактъ. Ср. Edkins, 87—88.

[9]) См. выше, стр. 59—60 и Lassen. II, 94 ff. Westergaard, 96.

[10]) Kirona. Mahâyana. Leipzig, 1904, 1.

Наибольшее значеніе для буддійской хронологіи имѣютъ южныя преданія. Сіамскія и бирманскія сказанія предполагаютъ, что смерть Будды послѣдовала вскорѣ послѣ половины VI вѣка до Р. Хр.; указываются однако и болѣе отдаленныя числа: 624, 638 и даже 744 года [11]); основное же, авторитетное для юга преданіе, цейлонское, останавливается на 543 году [12]), и притомъ — съ давнихъ поръ, ибо это число признавалось за правильное уже во времена Будагоши (въ I в. по Р. Хр.) [13]). Однако и оно отвергнуто большинствомъ новѣйшихъ изслѣдователей [14]), несмотря на ихъ рѣшительное предпочтеніе южныхъ источниковъ передъ сѣверными въ данномъ случаѣ. Дѣло въ томъ, что для всѣхъ буддистовъ, въ томъ числѣ и южныхъ, за однимъ, да и то временнымъ исключеніемъ, годъ рожденія или смерти ихъ учителя не сдѣлался основою для общепринятаго лѣтосчисленія. Приписываемое бирманскою легендою царю Аджаташатрѣ введеніе буддійской эры (съ момента кончины Будды) въ годъ перваго собора и «въ силу его рѣшенія» [15]), не подтверждается разслѣдователями этого вопроса [16]); и даже позднѣйшая такая попытка царя Ашоки [17]) не имѣла въ Индіи успѣха, за исключеніемъ одного Цейлона, не только среди иновѣрцевъ, но и между самими буддистами; по крайней мѣрѣ слѣдовъ ея признанія мы не встрѣчаемъ на памятникахъ изобразительнаго искусства послѣдующей поры, и во времена Гіуэнъ-Тсанга въ буддійскомъ мірѣ не было рѣчи о лѣтосчисленіи по году нирваны Учителя, иначе были бы невозможно разнорѣчивыя, вышеприведенныя указанія о времени ея, которыя получалъ китайскій паломникъ въ разныхъ мѣстахъ Индіи [18]). Какъ сѣверные, такъ и южные буддисты держались обычая давать хронологическое обозначеніе событіямъ не по разстоянію ихъ отъ какой-либо общепризнанной, неподвижной эры, а по разстоянію отдѣльныхъ происшествій одно отъ другого, при послѣдовательномъ описаніи таковыхъ, или же, еще чаще, по разстоянію отъ какого-либо особо важнаго въ мѣстномъ смыслѣ, историческаго факта, либо по совпаденію съ нимъ во времени,—факта, разумѣется, различнаго для разныхъ странъ и націй. Таковымъ было, напримѣръ, для цейлонцевъ, введеніе «правой вѣры» на ихъ «священномъ островѣ Ланкѣ»; для индусскихъ буддистовъ—вступленіе на престолъ Ашоки, въ связи съ предполагаемымъ пророчествомъ Будды о томъ, что Ашока воцарится черезъ 100 лѣтъ послѣ смерти Татагаты [19]); для китайцевъ — сонъ императора Минг-ти, рѣшившій обращеніе Срединнаго Царства. Отъ вѣрности этихъ точекъ отправленія зависитъ, слѣдовательно, и хронологическая цѣнность или ничтожность выводимаго, на основаніи ихъ, года кончины Будды; а такъ какъ исходныя точки слишкомъ ненадежны или очевидно ошибочны, то и заключенія изъ нихъ произвольны, невѣрны или, въ лучшемъ случаѣ, неточны. Не подтверждается и цейлонская традиціонная дата. Къ сожалѣнію, при попыткахъ замѣны ея болѣе точною мнѣнія знатоковъ опять расходятся: Вестергаардъ относитъ смерть Будды къ 368—370 году [20]), Кернъ—къ 370 или 388 г. [21]); Бартъ [22]) и Миллуэ—къ 378 [23]); Рисъ-Дэвидсъ стоитъ за 412 годъ [24]), Валлезеръ за 470 [25]); а Дальке

[11]) Bigandet, 305, éd. franç. Edkins, 12, по Turnour. Examination of the Pali Buddhist Annals. Ср. его же Introduction to Mahâvamso, p. XXIX. Новѣйшій, тулемный обозрѣватель бирманской религіи, рангунскій монахъ Ananda Metteyya (Die Religion von Burma; übersetzt von Müller-Uhlitz. Breslau, 1911, 20) полагаетъ, что Будда родился въ первой половинѣ VI в. до Р. Х.

[12]) За эту дату держались прежніе ученые: Эдкинсъ, Chinese Buddhism, 15. Lassen, II, 62—63 и др.

[13]) Westergaard, 99.

[14]) Monier Williams. Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism and in its contrast with Christianity. London, 1889, 21. „Дата 543 г. должна быть во всякомъ случаѣ покинута", замѣчаетъ Hardy, Buddhismus, 1890, 48.

[15]) Bigandet. Ch. XV, p. 343—4.

[16]) Rhys Davids въ Numismata Orientalia. VI, 1877, p. 38.

[17]) Въ послѣднихъ его эдиктахъ.

[18]) Kern. Gesch. I, 1, 322—3.

[19]) Дараната. Исторія буддизма въ Индіи, стр. 28, прим. 5-е и Kern. I, 1, 275.

[20]) Westergaard, 128.

[21]) Kern. Jaartelling der Zuidelijike Buddhisten. 1873, и въ Indian Antiquary, p. 79.

[22]) Barth. Religions de l'Inde въ Encyclopédie des sciences religieuses.

[23]) De Milloué. Le bouddhisme dans le monde. Origines, dogmes, histoire. Paris, 1900, 21.

[24]) Rhys-Davids. Buddhism. 1890, 213. Однако въ своихъ American Lectures. Buddhism, its History and Literature. 3 ed. New-York. 1909. 90, онъ, оговорившись относительно спорности вопроса, опредѣляетъ время рожденія Будды приблизительно 600 годомъ до Р. Хр., что, при 80-лѣтней жизни его, даетъ для смерти Готамы 520-й годъ, если только цифра 600—не опечатка вмѣсто 500? Подробное обсужденіе вопроса онъ далъ въ Ancient Coins and Measures of Ceylon и въ Numismata Orientalia. VI, 1877.

[25]) Walleser. Die philosophische Grundlage des Buddhismus. Heidelberg, 1904, 10.

склоняется къ 180 [26]), точно также, какъ и Ольденбергъ [27]), Дютуа — къ 480—493 г. [28]), тогда какъ Моньеръ Вильямсъ думаетъ, что едва ли ошибемся, если предположимъ рожденіе Будды приблизительно около 500 года [29]), а смерть, слѣдовательно, около 420. Максъ Мюллеръ, рядомъ убѣдительныхъ соображеній, приходитъ къ заключенію, что годомъ кончины Будды былъ 477-й [30]). Это мнѣніе соединило вокругъ себя наиболѣшее число современныхъ знатоковъ буддизма: Куннингама [31]), Бюлера [32]), Гарди [33]), Пишеля [34]), Кёпльстона [35]) Грюнведеля [36]) и другихъ. А такъ какъ годъ этотъ близко сходится съ датою, принятою и такимъ знатокомъ буддизма, какъ Ольденбергъ, то пока его позволительно считать наиболѣе вѣроятнымъ, впредь до весьма возможныхъ новыхъ археологическихъ открытій, которыя помогутъ выяснить этотъ вопросъ, по мнѣнію Рисъ-Дэвидса, столь запутанный и не прочно установленный, что о немъ нѣтъ возможности говорить въ краткихъ и общедоступныхъ словахъ [37]), тогда какъ Кернъ полагаетъ, что и «вообще ни годъ Вивасы (рожденія Будды), ни годъ его Нирваны нельзя считать за моментъ историческій [38]).

Пользуемся этими признаніями лучшихъ знатоковъ буддизма, и притомъ симпатизирующихъ ему, для того, чтобы подчеркнуть фактъ огромной разницы между неточностью хронологическихъ гаданій о времени жизни Будды и опредѣлен-

[26]) Dahlke. Aufsätze zum Verständniss des Buddhismus. Berlin. 1903. I, 1.

[27]) Oldenburg. Buddha. 5 Aufl. Berlin, 1906, 115 ограничивается относительно времени рожденія Будды болѣе осторожнымъ оборотомъ рѣчи: „около половины VI вѣка до Р. Х.“.

[28]) Dutoit. Das Leben des Buddha. Leipzig, 1906, IX.

[29]) Monier Williams. Buddhism. 21.

[30]) Сначала въ History of Sanskrit Literature, 1859; позднѣе—въ Introduction to the Dhammapada въ S. B. E. Vol. X. P. 1. 2 ed., p. XLIII sqq.

[31]) Въ разныхъ археологическихъ работахъ, преимущественно же по поводу эдиктовъ Ашоки въ Сагасратѣ, Рупнатѣ и Бейратѣ.

[32]) Bühler. Three new Edicts of Asoka и Second Notice о томъ же въ Indian Antiquary. Bombay, 1877. 1878.

[33]) Edm. Hardy. Der Buddhismus. Münster i. W. 1890, 47.

[34]) Pischel. Leben und Lehre des Buddha. 2 Aufl. Leipzig, 1910, 45; стр. 64 русс. перевода. Москва, 1911.

[35]) Copleston. Buddhism, Primitive and Present im Magadha and in Ceylon. 2 ed. London, 1908, 10.

[36]) Grünwedel. Buddhistische Kunst in Indien. Berlin, 1900, 14.

[37]) Buddhism, 1890, 212. [38]) Kern. Geschichte d. Buddh. I, 1, 324.

ною достовѣрностью исторической эпохи жизни Христа. Если даже станемъ на сторону придирчивой западно-европейской библейской критики, воздвигавшей по поводу года Квириніевой переписи сомнѣнія относительно правильности опредѣленія года Рождества Христова [38a]), то и тогда хронологическія колебанія касательно этого событія окажутся ничтожными, ибо, даже соглашаясь со всѣми возраженіями противъ общепринятой эры, пришлось бы признать, что Христосъ родился никакъ не раньше шести лѣтъ до этой эры и отнюдь не позже того же числа лѣтъ послѣ нея; а такъ какъ всѣ согласны съ тѣмъ, что Спаситель жилъ не менѣе 32 и не болѣе 34 лѣтъ, то и колебанія относительно времени Его смерти не превосходятъ разности между 26-мъ и 34-мъ годомъ нашего лѣтосчисленія [39]). Сравните эту ничтожную разницу съ хронологическимъ хаосомъ относительно времени появленія и дѣятельности Будды; сопоставьте вытекающую изъ этого факта другую разницу: — краткое разстояніе редакцій новозавѣтныхъ писаній отъ кончины Христа и многовѣковой промежутокъ редакцій Трипитаки отъ смерти Будды,—и, безъ надобности въ дальнѣйшемъ разъясненіи, станетъ ясно, какія существенно-важныя слѣдствія вытекаютъ отсюда для параллельной разцѣнки достовѣрности евангельскихъ повѣствованій о Христѣ и буддійскихъ легендъ о Готамѣ.

Не забудемъ и другого контраста, вытекающаго изъ различія историческихъ моментовъ! «Жизнь І. Христа», основательно замѣчаетъ Келлогъ [40]), «падаетъ не на какой-либо темный періодъ исторіи, и протекла она не въ какомъ-либо малоизвѣстномъ уголкѣ міра; нѣтъ! І. Христосъ жилъ и училъ въ вѣкѣ Августа, въ Римской имперіи, въ одной изъ извѣстнѣйшихъ провинцій ея. Временемъ Его жизни былъ вѣкъ Виргилія, Тацита, Светонія», вѣкъ сознательнаго и критическаго отношенія къ исторіи, интереса къ ней, вѣкъ широ-

[38a]) Обзоръ сомнѣній, высказанныхъ по этому поводу, и апологетическихъ возраженій противъ нихъ—у Schürer'a, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3 und 4 Aufl. I B. 534 ff. Наиболѣе радикальная защита правильности евангельскаго хронологическаго указанія дана, путемъ отрицанія точности свидѣтельства Іосифа Флавія, Цаномъ: Die Syrische Statthalterschaft und die Schätzung des Quirinius въ Neue Kirchl. Zeitschrift. 1893, 633—654 и Einl. in d. N. Test. II, 395 f., 415 f.

[39]) Келлогъ. Буддизмъ и Христіанство. Изд. 2. Кіевъ, 1894, 15—16.

[40]) Тамъ-же, 18—19.

каго культурнаго развитія, оживленныхъ международныхъ сношеній, словомъ — вѣкъ такихъ условій общественной жизни, при которыхъ возможность фантастическихъ вымысловъ и суевѣрныхъ преданій относительно выдающейся личности хотя и не была совсѣмъ исключена, однако, находила для себя почву неизмѣримо менѣе благопріятную, чѣмъ въ отдаленной отъ центровъ античной цивилизаціи, замкнутой въ своемъ самобытномъ развитіи, неинтересовавшейся остальнымъ міромъ, не знавшей ни его, ни своей исторіи, даже не понимавшей ея значенія, богатой игрою воображенія, погруженной въ сложныя миѳологическія и сказочныя грезы Индіи VI вѣка до Р. Х.

Но если мы принуждены довольствоваться предположеніями относительно года рожденія великаго реформатора индусскаго религіознаго сознанія, то, наоборотъ, родина его должна считаться фактически установленною. Внѣ всякаго сомнѣнія, онъ родился въ небольшой, всего въ какихъ-нибудь 30 англійскихъ миль шириною, области между Непальскими предгорьями Гималаи и среднимъ теченіемъ рѣкъ Рапти и Рогини, въ сѣверо-восточной части нынѣшней Аудской территоріи около 100 миль къ С. В. отъ Бенареса [41]). Эта, обильно орошаемая горными потоками, плодородная, роскошною, подтропическою растительностью одаренная мѣстность, изображаемая чуть не земнымъ раемъ въ древнихъ сказаніяхъ [42]), находилась въ

[41]) О территоріи шакьевъ—Oldenberg. Buddha, 5 Aufl., 115—6. Rh. Davids. Buddhism, ed. cit., 25 — 26; подробности у Cunningham. Ancient Geography of India. Рѣка Рапти часто встрѣчается въ буддійской литературѣ подъ именемъ Асиравати, а рѣка Рогини понынѣ сохраняетъ названіе Когани.

[42]) Это—„долина на южныхъ склонахъ горъ, широкая и ровная, безъ пропастей и крутыхъ холмовъ; почва плодородная, безъ терній и зарослей, свободная отъ камней и гравія; чудные лѣса изъ породы деревьевъ салы, талы, ніагродхи, удамбары, калины и иныхъ, перевившихся вѣтвями и дающихъ пріятную тѣнь; великое обиліе цвѣтовъ (перечисленіе многихъ видовъ ихъ) и всякихъ плодовъ (опять перечень); обиліе дикихъ животныхъ: кабановъ, водяныхъ буйволовъ, бѣлыхъ слоновъ, львовъ и т. д.; разнообразнѣйшія птицы: попугаи, павлины, калабиньйкхи, горные и бѣлые фазаны и другія; множество прекрасныхъ озеръ съ плавучими цвѣтами, а на берегахъ ихъ—другіе цвѣты, нависшіе надъ прозрачною и чистою водою, вокругъ которыхъ ютятся всякія земноводныя животныя и водяныя птицы". Abhinishkramana-sûtra. Ch. IV p. 21—22. О флорѣ и фаунѣ Индіи по даннымъ ведическаго, браманскаго и буддійскаго періодовъ см. Lassen. I, 2, 289 ff., 344 ff.; Zimmer Altindisches Leben, 57 ff. Schwanbeck. Megasthenis Indica. 101 ff.; 170 ff.

VI вѣкѣ до Р. Х. во владѣніи древняго и почтеннаго рода или клана шакьевъ, имѣвшаго своимъ средоточіемъ сначала поселокъ, а потомъ городъ Капилаваству. Шакьи были арійцы по происхожденію. Гипотеза о ихъ принадлежности къ скиѳской расѣ и о томъ, что они могли быть выходцами изъ мидійскихъ и бактрійскихъ странъ [43]), теперь отвергнута, какъ построенная на слишкомъ шаткихъ основаніяхъ. Есть достаточно убѣдительные поводы считать шакьевъ однимъ изъ клановъ того арійскаго, довольно разнообразнаго по родовому составу, племени [44]), которое, вступивши въ предѣлы Индіи съ сѣверо-запада, постепенно подвигалось отъ Пенджаба на востокъ, причемъ именно шакьи заняли одну изъ наиболѣе передовыхъ позицій въ этомъ направленіи, вмѣстѣ съ ихъ, еще болѣе восточными сосѣдями, входившими въ составъ виджійской федераціи, и царствомъ Магадхи, какъ разъ въ VI вѣкѣ начинавшемъ усиливаться и столица коего, Раджагриха, играла столь важную роль въ жизни Будды, благодаря покровительству ему могущественнаго царя Бимбисары. На западъ и, отчасти, на югъ отъ области шакьевъ простирались владѣнія воинственнаго царства Косалы (нынѣшняя территорія Аудхи (Oudh), столица коего. Шравасти, считалась въ ту пору однимъ изъ главныхъ городовъ Индіи. Съ сѣвера сосѣдями шакьевъ были полудикіе горцы монгольской расы, гнѣздившіеся въ непальскихъ предгорьяхъ Гималаи; а съ юга, за рѣкою Рогини (нынѣшнею Кохиною) жило родственное шакьямъ племя колійцевъ; другое, въ этой же сторонѣ лежавшее, когда то славное, древнее царство казиговъ (вокругъ Бенареса) находилось во времена Будды въ упадкѣ и было поглащено Косалою; наоборотъ, пограничные съ шакьями съ востока и сѣверо-востока восемь союзныхъ клановъ ваджійскихъ, съ личчавійцами и видеханами во главѣ, а также маллы кусинарскіе и павійскіе, были воинственными независимыми родами, удачно отстаивавшими, подобно шакьямъ, свою самостоятельность [45]). Соперничество изъ-за преоблада-

[43]) Это предположеніе сдѣлано было С. Билемъ: Buddhism in China, 59 sqq., поддержано до нѣкоторой степени Керномъ. Gesch. d. Buddh. I, 1, 315—316.

[44]) Перечисленіе подраздѣленій арійцевъ, переселившихся въ Индію, по даннымъ Ведъ у Zimmer. Altindisches Leben; 119 ff. и Vivien de St. Martin. Etudes. Les tribus ariennes nommées dans le Véda, 114 ss.

[45]) Личчавійцы и маллы часто упоминаются въ буддійской словесности, напр., въ „Книгѣ великой кончины". О Вадехѣ—джатаки III, 365,

нія между царями Косалы и Магадхи, составлявшее во времена Готамы главную политическую драму этимъ странъ, обезпечивало, до поры до времени, независимость этимъ болѣе мелкимъ областямъ. «Независимымъ, высокимъ домомъ властителей» называютъ памятники родъ Готамы [46]). Правда, цари Косалы предъявляли къ нимъ какія то сюзеренныя права; но эти послѣднія ограничивались, какъ кажется, только выраженіями почета и не вели ни къ какимъ проявленіямъ фактическаго подчиненія; по крайней мѣрѣ косальскій раджа Пасенеди (Прасенаджитъ), современникъ Готамы, былъ его великимъ почитателемъ [47]), а столица его, Шравасти, стала любимымъ мѣстопребываніемъ мудреца, съ тѣхъ поръ, какъ усердіемъ Судатты-Анатапиндики, для него и его учениковъ создана была удобная обитель въ купленномъ у царя роскошномъ саду Джетаванѣ [48]). Но уже сынъ Пасенеди, Видудабха (Вирудхака) коварнымъ и кровопролитнымъ избіеніемъ шакьевъ положилъ конецъ ихъ политической самостоятельности вскорѣ послѣ смерти Готамы, а, можетъ быть, еще и при жизни его [49]).

Такимъ образомъ, какъ объемы владѣній шакьевъ, такъ и положеніе среди сосѣдей, и, наконецъ, печальный исходъ ихъ судьбы доказываютъ, сколь сильно преувеличены выше приведенные разсказы буддійскихъ легендъ о ихъ могуществѣ. Въ

IV, 316, говорятъ какъ о бывшемъ королевствѣ, которое однако во времена Будды было республикою.

[46]) Digha-Nikâyo. I Thl. 4 Rede. I B., S. 142. Neumann. Rhys Davids въ Dialogues of the Buddha. I, 148 переводитъ: „Gotama went forth from a distinguished family, primeval among the Kshatriya clans". Ch. Majjhima-Nikâyo. III Thl. 5 Rede. II, 583. Neumann.

[47]) Тамъ-же.

[48]) Фа-Гіенъ, видѣвшій Шравасти уже въ состояніи упадка, все-таки восхищается „миловиднымъ пейзажемъ Джетаваны, густо заросшей пышными деревьями и обильными цвѣтами разныхъ колеровъ". Fa-Hien. Ch. 20, p. 55—56. Legge; позднѣе Гіуэн-Тсангъ, VI, T. I, p. 293 — 295 éd. St. Julien, засталъ и Шравасти, и Джетавану уже въ развалинахъ и въ полномъ запустѣніи.

[49]) Подробный разсказъ о „концѣ шакьевъ" по Dulva, X, fol. 133 — 161 у Rockhill. Life of Buddha, 116—122 и, въ отрывкахъ, у Féer. Fragments extraits du Kandjour въ Annales du Musée Guimet. V, 64 ss. Cp. Schiefner. Eine tibet. Lebensbeschreibung, 287 — 9. Гіуэн-тсангъ, VI. T. I. 305—8, указываетъ святилища, воздвигнутыя на мѣстѣ катастрофы, по отпрыскамъ шакьевъ, и на мѣстѣ гибели ея виновника, царя Вирудхаки, поглощеннаго разверзшимся подъ его ногами адомъ, по пророчеству Будды.

дѣйствительности, среди многочисленныхъ, мелкихъ самостоятельныхъ областей, которыми была испещрена древняя Индія, еще не знавшая въ ту пору крупныхъ государствъ, область шакьевъ была не первоклассною по политическому значенію, а на лучшій конецъ, одною изъ посредственныхъ. Сродичи Готамы были доблестные по мужеству и трудолюбію порубежники сѣверной индусской культурной полосы, стоявшіе на ея стражѣ у подножія «царя горъ, Гимавана», способные, подобно углубившимся еще дальше въ непальскую цѣпь холмовъ сетисамъ (cetis, cedi) [50]), давать въ былые годы отпоръ набѣгамъ горныхъ инородцевъ или шайкамъ мѣстныхъ разбойниковъ [51]), а позднѣе, подобно личчавійцамъ, сыгравшимъ рѣшающую роль въ борьбѣ Косалы съ Магадхою [52]), они умѣли лавировать удачно въ распряхъ между болѣе сильными сосѣдями, пользуясь своимъ промежуточнымъ положеніемъ между ними; въ тяжелыя же минуты умѣли они, повидимому, и умирать съ сознаніемъ своего благороднаго происхожденія.

О силѣ этого сознанія много разъ говорятъ древніе тексты. Самыя прозвища шакьевъ въ старыхъ преданіяхъ являются отголоскомъ этого сознанія: какъ мы уже раньше указывали, шакьи это — «смышленые», «способные править», «могучіе», «львы», «сердца, крѣпкія, какъ дубъ» [53]). Гордость шакьевъ вошла въ общеизвѣстную поговорку [54]), и это установившееся о нихъ мнѣніе они и сами охотно подтверждали: на замѣчаніе одного изъ учениковъ Готамы, брадобрѣя Упали, что онъ опасается идти къ шакьямъ, «потому что они — народъ надменный», молодежь отвѣчала: «ты правъ, Упали: шакьи горды и могли бы убить тебя (человѣка низкаго званія)», и, обращаясь къ Учителю, добавили: «мы, шакьи, надменны, о Готама, и потому, чтобы смирить нашу шакьевскую гордыню, повели принять въ Общину этого человѣка прежде, нежели насъ, дабы мы могли преклониться передъ нимъ уже какъ передъ нашимъ старѣйшиною [55]). Причиною такого самомнѣ-

[50]) Jâtaka. V, 514; 518. [51]) О нихъ часто упоминаютъ джатаки.

[52]) Передавшись на сторону Магадхи, они сообщили ей перевѣсъ надъ Косалою.

[53]) Ambattha-sutta въ Digha-Nikâya. Dialogues of the Buddha. II, 115. „Шакья-синха"—левъ изъ рода Шакьевъ—одно изъ прозвищъ Будды; о другихъ истолкованіяхъ имени шакьевъ см. выше, стр.

[54]) Jâtaka. I, 88, 89. IV, 145.

[55]) Cullavagga. VII, 1, 4 въ S. B. E. XX, 229—230.

нія шакьевъ была ихъ увѣренность въ своемъ высокомъ происхожденіи: «шакьи возводятъ свою родословную до царя Оккаки (миѳическаго «перваго» царя Икшваку)», говоритъ въ оправданіе ихъ гордости Готама [56]); а когда повелитель Магадхи, магараджа Бимбисара спрашиваетъ его самого о происхожденіи, онъ даетъ такой отвѣтъ: «какъ разъ рядомъ съ Гималантою, о царь, живетъ племя, одаренное мощью и богатствомъ, адиччи по семьѣ, шакьи по рожденію; изъ этой-то семьи удалился я, не стремясь болѣе къ чувственнымъ наслажденіямъ» [57]). Въ свою очередь, сродичи Готамы, желая превознести его послѣ смерти, говорятъ: «онъ былъ гордостью нашего племени» [58]); да и постороннія, высопоставленныя лица признавали, что «онъ съ обѣихъ сторонъ, съ отцевской и материнской, хорошо рожденъ, чисто зачатъ, до седьмого предка незапятненъ, непорочепъ по рожденію» [59]).

Итакъ, шакьи были кланомъ, приписывавшимъ себѣ царственное и воинское происхожденіе: они были кшатріи. Въ эту пору еще не закрѣпившихся неподвижно кастовыхъ организацій, когда соціальныя подраздѣленія этого рода еще только слагались [60]), кшатріи не были исключительно военнымъ сословіемъ, какъ и войско состояло не изъ однихъ ихъ; но все же они были воинами по преимуществу, сравнительно съ другими, такъ какъ происходили отъ древнихъ воинскихъ родовъ, спутниковъ и дружинниковъ царей или предводителей народныхъ [61]). Какъ бы то ни было, въ эпоху Будды они значеніемъ уже превосходили браминовъ, какъ это явствуетъ изъ выше приведеннаго разсказа о выборѣ Буддою рода для своего воплощенія [62]). Въ палійскихъ источникахъ мы встрѣчаемъ нѣсколько подтвержденій тому, что авторитетъ свой шакьи основывали именно на происхожденіи отъ воинскихъ родовъ. Въ одной изъ суттъ «Пространнаго Собранія» находимъ интересную картину, сюда относящуюся: молодой браминъ Амбатта жалуется Готамѣ на его сродичей: «грубая и рѣзкая въ обращеніи ваша шакьевская порода! задорна и дерзка она! И всѣ-то они — рабочая челядь, и только всего, а не чтутъ, не цѣнятъ, не уважаютъ браминовъ! не даютъ имъ даровъ, не воздаютъ и почестей! Это, Готамо, неприлично, это невѣжливо». И жалобу свою обиженый браминъ подтверждаетъ примѣромъ: какъ онъ самъ являлся въ залу собранья рода шакьевъ, гдѣ они, старъ и младъ, развалившись на широкихъ сидѣньяхъ, весело болтали, а его, брамина, даже и присѣсть не пригласили, а, тыча въ него пальцемъ, насмѣхались надъ нимъ. Здѣсь же указано и очень характерное отношеніе самого Готамы къ затронутому вопросу о родовыхъ и сословныхъ преимуществахъ. Напомнивши поговорку: «въ чужой монастырь со своимъ уставомъ не ходятъ», Готама дивится тому, что мудрый браминъ обижается на такіе пустяки. Но если ужъ ему угодно ссылаться на родовитость своего сословія, то пусть онъ знаетъ, что шакьи ведутъ свое происхожденіе отъ самого царя Оккаки, что происхожденіе ихъ безусловно чисто въ прошломъ и строже, чѣмъ у браминовъ, ограждается и понынѣ; «теперешнее же положеніе кшатріевъ выше брамінскаго: даже если бы какой нибудь кшатрія и дошелъ до глубочайшаго паденія, все же остается въ силѣ правило: кшатріи выше, а брамины ниже; не даромъ однимъ изъ боговъ неба Брамы Санамъ (санатъ) Кумарою изречено было: «изъ всѣхъ, надѣющихся на родословіе, кшатрія—лучшій; но совершенный въ мудрости и добродѣтели есть наилучшій между богами и людьми». Это не плохо сказано», заключаетъ Готама; «это хорошо сказано; это не лишено смысла; это полно смысла; я и самъ одобряю это и также говорю: кшатрія лучшій изъ всѣхъ, надѣющихся на родословіе; но тотъ, кто достигнетъ совершенства въ мудрости и праведности,—вотъ кто истинно лучшій между богами и людьми» [63]).

Быть шакьевъ, потомковъ старыхъ арійскихъ переселен-

[56]) Ambattha-sutta (Digha-Nikâyo) Dialogues of the Buddha. II, 114.

[57]) Sutta-Nipâta, v. 421 — 422. S. B. E. X. P. 2, p. 67 — 68; ср. v. 540 „ты истинный сродичъ адиччіевъ".

[58]) Mahâparinibbana-sutta. VI, 53.

[59]) Digha-Nikâyo. I ч. 4 сутта. B. I, S. 141. Neumann.

[60]) Rh. Davids во введеніи Ambattha Sutta. Dial. of t. Buddha. I, 96—101. Ср. Sénart. Les castes dans l'Inde.

[61]) Fick. Die sociale Gliederung im nördöstlichen Indien zu Buddha's Zeit, 51—56.

[62]) Fick. l. c.

[63]) Ambattha-sutta въ Digha-Nikayo. Часть I, сутта III, 12—13, 14, 16, 24—28. Dial. of the Buddha. I, p. 112—114; 119—122; или въ переводѣ Неймана: Reden Gotamo Buddhos aus der Längeren Sammlung. I. B. S. 107—120. Присутствіе въ Магабхаратѣ (MI, 188, Bombay edit.) изреченія Санатъ-Кумары, сходнаго съ приведеннымъ и вложеннаго притомъ въ уста браминамъ, заставляетъ Бюлера и Рисъ-Дэвидса думать, что сами брамины допускали иногда превосходство кшатріевъ надъ собою.

цевъ, осѣвшихъ въ плодородныхъ долинахъ сѣверной Индіи, мы должны себѣ представлять въ эпоху появленія Будды какъ жизнь порубежниковъ по сосѣдству съ почти уже замиренными горскими племенами, жизнь, хотя и не исключавшую необходимости хвататься, порою, за мечъ, но, въ общемъ, уже довольно спокойную, посвященную преимущественно сельскохозяйственному труду. Бороться приходилось не столько съ людьми, сколько съ природою, богатою и живоносными, и губительными, стихійными силами. Прежде всего—борьба съ буйнымъ ростомъ полтропической флоры, съ напоромъ на поля и пастбища дебрей лѣса и болотной джунглы,—забота и понынѣ главная у индусскаго земледѣльца. Первобытный «Великій Лѣсъ», «Магавана», стелившійся во времена Будды уже сплошною полосою на сѣверъ отъ границъ личчавійскихъ поселковъ до Гималаевъ, южнѣе былъ расчищенъ долгими усиліями пахарей: но въ мѣстностяхъ столь богатыхъ влагою, онъ ежегодно, въ дождливую, «невылазную и непроѣзжую пору» [64]) возобновлялъ, съ возраждавшеюся силою, свой натискъ на поля и требовалъ новаго противоборства огнемъ [65]) и топоромъ. Другою заботою была непрестанная борьба съ избыткомъ водъ, періодически, бурными потоками низвергавшихся съ Гималаевъ, неся съ собою и плодородные туки для упорядоченныхъ полей, и создавая заразныя топи и непроходимыя болотныя заросли тамъ, гдѣ населеніе оказывалось неумѣлымъ или лѣнивымъ въ дѣлѣ распредѣленія влаги. Какимъ трудомъ давалась побѣда надъ джунглою видно изъ жалобъ ведическихъ пѣвцовъ на колючія дебри и изъ молитвенныхъ пожеланій о «путяхъ широкихъ и гладкихъ» [66]). Спустя два

[64]) Сила и длительность дождей, причинявшихъ полное бездорожье, создали въ буддизмѣ необходимость періодическаго безвыходнаго пребыванія въ пріютахъ для братіи и тѣмъ положили начало монашескому быту и уставу. О буддійскомъ дѣленіи года на метеорологическіе періоды и о длинѣ 5 временъ года (дождливая пора считалась отъ 16 числа 5 мѣсяца до 15-го дня 6-го мѣсяца)—I-tsing. Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay-Archipelago. Transl. by T. Takakusu. Oxford. 1896, p. 101—2. Ch. 19.

[65]) О лѣсныхъ пожарахъ, такъ величаво воспѣтыхъ Ригведою, Rig-Veda 1, 94, 10, 11; 5, 7, 4; 1, 58, 4, 5.

[66]) Землю призываютъ „быть пріятною для ходьбы и лежанья, безъ терній (anrkshara) Rig-Veda. 1, 22, 15. „Легко проходимымъ, свободнымъ отъ терній да будетъ путь твой, о Адитья, путь праведнаго!“ 1, 41, 4. „нашъ путь, о Митра и Аріаманъ, удобопроходимъ: нѣтъ терній на немъ“. 2, 27, 6. „Не колючи, прямы да будутъ пути друзей нашихъ, стремящихся на просторъ“! X, 85, 23.

вѣка послѣ истребленія трудолюбивыхъ шакьевъ, вся мѣстность, прежде ими занимаемая, была уже покрыта дикими зарослями, и чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе, приходила въ упадокъ. Содѣйствовать этому, впрочемъ, могло и распространеніе самого буддизма, запрещавшаго лицамъ, принявшимъ во всей полнотѣ его ученіе, заниматься земледѣліемъ [66а]), такъ какъ, по выраженію китайскаго паломника И-тсинга, обозрѣвавшаго Индію въ 671—695 г.г. по Р. Хр., «ничто такъ пагубно для насѣкомыхъ, какъ земледѣліе; причиняя смерть животнымъ, оно можетъ вести къ грѣховному, дурному образу жизни. Такъ какъ Великій Мудрецъ воспретилъ монахамъ самимъ заниматься земледѣліемъ, то они дозволяютъ другимъ безпрепятственно обрабатывать свои, обложенныя податями, земли и получаютъ лишь нѣкоторую часть ея продуктовъ. Такимъ образомъ, они ведутъ образъ жизни праведный, избѣгая мірскихъ дѣлъ и оставаясь чистыми отъ вины уничтоженія живыхъ существъ пахотою и орошеніемъ полей» [66б]). Тотъ же наблюдатель добавляетъ: «за безгрѣшное занятіе считается торговля, такъ какъ она не вредитъ жизни: въ настоящее время въ Индіи обычно смотрятъ на торговцевъ, какъ на людей болѣе почтенныхъ, нежели земледѣльцы, потому что земледѣліе вредно для жизни многихъ насѣкомыхъ... Не занимающихся земледѣліемъ зовутъ «безгрѣшными». Но есть множество людей, лишенныхъ благодати и проводящихъ жизнь безцѣльно, не вѣдая трехъ убѣжищъ (Будды, Дхармы и Самги) и не соблюдающихъ никакихъ правилъ. Какъ могутъ такіе люди понять, что нирвана есть состояніе полнѣйшаго покоя, тогда какъ ихъ будущія рожденія имѣютъ вращаться сызнова, подобно колесу? Объятые этимъ заблужденіемъ, они творятъ грѣхъ за грѣхомъ. Такіе люди составляютъ низшій классъ» [66в]).

Подъ вліяніемъ такого жизневоззрѣнія, сельско-хозяйственная культура страны должна была не повышаться, а понижаться, что и случилось на самомъ дѣлѣ, по крайней мѣрѣ на родинѣ буддизма. Про Капилавасту Фа-Гіэнъ пишетъ: «теперь здѣсь всюду—только мусоръ, да запустѣніе» [67]), а Гіуэн-

[66а]) Pâtimokka. Sacr. Books of the East. Vol. XIII, p. 33.

[66б]) I-tsing. p. 62, ch. 10. [66в]) Тамъ же. Ch. 35, p. 189.

[67]) Fa-hien. ch. 22, p. 64.

гсангъ подтверждаетъ, что, несмотря на тучную, плодородную почву и ровный, благопріятный климатъ, всѣ большіе десять городовъ области представляютъ совершенно дикій и пустынный видъ [68]).

Не таковъ былъ этотъ край во времена шакьевъ: они очевидно, были хорошими хозяевами, помнившими завѣтъ прадѣдовскаго священнаго писанія, приписываемый самой Матери-Землѣ: «никто изъ смертныхъ не долженъ бросать, покидать меня» [69]). Интересный, подробный перечень сельско-хозяйственныхъ работъ, сохраненный намъ Чуллаваггою въ разговорѣ между двумя зажиточными, «деликатно-воспитанными» шакьями, заканчивается внушительными словами: «когда все это мы продѣлаемъ, намъ надо тоже самое дѣлать и на слѣдующій годъ и такъ далѣе, впредь. Дѣло это никогда не кончается, и конца не видно нашимъ трудамъ. Когда же мы увидимъ конецъ имъ? Когда же, сохраняя потребность пяти чувствъ въ удовольствіи, наконецъ, отдохнемъ мы? Вѣдь отцы и предки наши, скончавши дни свои, все таки оставили свое (хозяйственное) дѣло неоконченнымъ» [69a]). Единственный способъ освобожденія отъ этого тягла земли,—исходъ въ подвижническое уединеніе; остающіеся же домохозяевами обязаны добросовѣстно нести ярмо труда. Такъ, повидимому, и было. Крѣпко держась за отбитую, въ потѣ лица, у лѣса ниву, раздѣленную по-ровну, по числу семей поселенія, безъ права отчужденія за предѣлы общины, и оставляя всѣ пастбища и лѣсныя угодья въ общинномъ же владѣніи, шакьи умѣли хорошо организовать систему орошенія полей и правильно ею пользоваться. Обводнительныя работы, такъ же, какъ проложеніе и исправленіе дорогъ и сооруженіе общественныхъ построекъ производилось всемъ «міромъ», не исключая даже женщинъ [70]); оросительныя канавы, обычно составлявшія границы отдѣльныхъ полей, и пользованіе изъ нихъ водою было регулировано опредѣленными правилами и производилось подъ надзоромъ сельскаго старѣйшины; огораживаніе нивъ было также общинное; а полевыя работы должны были совершаться одновременно [71]). Благодаря правильной системѣ орошенія,

[68]) Hiouen-tsang. L. VI. Vol. I, p. 309.
[69]) Çatapatha Brâhmana. XIII, 7, 15.
[69a]) Cullavagga. VII, 1—2, T. B. S. XX, 224—6.
[70]) Jâtaka. I, 199. [71]) Vinaya Texts. I, 287; II, 195. Jâtaka. IV, 276

неурожаи были, надо полагать, сравнительно съ другими мѣстностями, рѣдки, хотя, вѣроятно, не настолько, какъ, двумя вѣками позднѣе описываемой поры, увѣрялъ Мегасѳенъ, объяснявшій правильность урожаевъ именно вліяніемъ искусственнаго орошенія [72]).

Во всякомъ случаѣ своему сельскохозяйственному умѣнью и трудолюбію обязаны были шакьи тѣмъ изобиліемъ риса въ ихъ области, о которомъ часто упоминаютъ древніе памятники [73]) и которое, вмѣстѣ со стадами [74]), этимъ ископнымъ богатствомъ арійцевъ, составляло главный источникъ благосостоянія страны. Не даромъ рисъ получилъ въ народномъ быту значеніе священное: рисовыя зерна были жертвою, желанною старымъ богамъ, а позднѣе они же стали обычнымъ молитвеннымъ приношеніемъ въ несложномъ буддійскомъ культѣ; «сладкимъ» рисомъ всюду угощали Готаму и его спутниковъ ихъ почитатели и почитательницы; рисъ, въ символическомъ значеніи благороднаго и благодѣтельнаго, поддерживающаго жизнь начала, входилъ въ составъ именъ знатныхъ шакьевъ: такъ, имя отца Будды Суддходаны означало, въ разныхъ его варіантахъ, «царь чистаго риса», или «живущій чистымъ рисомъ»; четыре другихъ княжича, его братья, назывались «Яснымъ Рисомъ», «Сильнымъ Рисомъ», «Бѣлымъ Рисомъ» и «Непомѣрнымъ Рисомъ» [75]).

Быть можетъ, богатству шакьевъ отчасти содѣйствовало выгодное въ торговомъ отношеніи географическое положеніе ихъ земли, какъ транзитнаго пути между важными западными и восточными областями, Косалою и Магадхою, и какъ пути

---

[72]) О неурожаяхъ, кромѣ джатакъ II, 149; 375; V, 193; VI, 487, не разъ упоминаютъ Магавагга: VI, 17, 7; 18, 4; 19, 2; 20, 4 и Cullavagga. VI, 21, 1; тамъ же приведены особыя правила, составленныя Готамою для его общины на эти случаи, равно какъ и условія отмѣны правилъ этихъ въ урожайные годы: Mahâvagga. VI, 32.

[73]) Mahâvagga, VI, 32, говоритъ, что въ хорошее лѣто легко можно было прожить одними кочесьями, брошенными на сжатой нивѣ. VI, 33 упоминаетъ объ особіи масла и риса у поселянъ.

[74]) Въ перечисленіи богатствъ шакьевъ въ Абхиниккрамана-сутрѣ видную роль играетъ обиліе быковъ, коровъ, овецъ, лошадей. О важномъ значеніи пастуха въ ту пору—Rh. Davids. Ancient India, 46.

[75]) Fa-hien, p. 64 -65. N. и I-tsing. p. 44. Note; тоже Oldenberg. Buddha, 117. Объ обиліи риса въ Магадхѣ— I-tsing, l. c. и Hiouen-tsang. L. VIII, въ началѣ.

иноземнаго торга сѣверныхъ, загорныхъ странъ съ Индіей [76]). «Великихъ купцовъ» и банкировъ, о которыхъ часто говорится по поводу большихъ городскихъ центровъ [77]), здѣсь не встрѣчалось; но частыя упоминанія джатакъ о караванной торговлѣ и о значеніи вожаковъ караванов (профессія, которую не разъ справлялъ и самъ Готама въ своихъ «предбытіяхъ») [78]), наводитъ на мысль о прибыльности кочевого торга для родины основателя буддизма. Во всякомъ случаѣ шакьи были народъ зажиточный, а вожди ихъ, несомнѣнно, знали и богатство. Позднѣйшія описанія роскоши, будто бы окружавшей самого Готаму, разумѣется, страшно преувеличены; однако и древніе источники согласны въ томъ, что «онъ вышелъ изъ богатаго дома, деньгами и всякимъ добромъ щедро одареннаго дома»; что «онъ отказался отъ обилія золота и драгоцѣнностей, какъ сокрытыхъ, такъ и выставляе-

[76]) О торговлѣ съ Китаемъ первое упоминаніе, сравнительно позднее, въ „Вопрошеніяхъ царя Милинды“. Milinda. p. 127, 327, 359 edit. Trenckner, 1880, откуда еще не слѣдуетъ, конечно, чтобы не существовало болѣе раннихъ сношеній. О старыхъ торговыхъ путяхъ буддійскаго періода—Rh. Davids. Buddhist India, 102—104; для позднѣйшаго времени о томъ же — Lassen. II, 527 ff. Интересный очеркъ торговаго дѣла въ буддійской Индіи по джатакамъ даетъ Fick. 172 ff.

[77]) О существованіи кредита, денежныхъ переводовъ, долговыхъ обязательствъ, ссудъ подъ залогъ и о процентахъ см. въ цѣнной статьѣ г-жи Рисъ Дэвидсъ въ Journal of the Royal Asiatic Society, 1901, p. 879—881.

[78]) Сцены изъ караваннаго быта однѣ изъ наиболѣе колоритныхъ въ джатакахъ: видно что караванная торговля, въ ту пору значительно превосходившая морскую (Fick. 175), была оживленная и обширная: въ одной джатакѣ (I, 98) упоминается о вожакѣ каравана, водившемъ постоянно по 500 нагрузокъ съ запада на востокъ и обратно. Многочисленны разсказы о приключеніяхъ въ песчаной, безводной пустынѣ (на З. отъ Раджпутаны), перерѣзывавшей одинъ изъ главныхъ торговыхъ путей: здѣсь приходилось идти только по ночамъ, такъ какъ вожакъ, „подобно кормчему въ океанѣ“, ориентировался по звѣздамъ (Jâtaka. I, 108). Главною опасностью были, впрочемъ, разбойники, сплоченные въ крупныя шайки, съ атаманомъ во главѣ (Jâtaka. IV, 430. II, 389); противъ нихъ приходилось прибѣгать къ помощи особыхъ наемныхъ „лѣсныхъ охранниковъ“, составлявшихъ, кажется, особую корпорацію. Jâtaka. II, 335. За право провоза товаровъ купцы платили нѣчто въ родѣ пошлины въ каждой территоріи; доходы этого сорта, надо думать, перепадали и шакьямъ. Расходы и рискъ торговли вознаграждались двойнымъ или четвернымъ барышемъ при продажѣ: Jâtaka. I, 109; примѣръ ловкой купеческой операціи—тамъ же, I, 121.

мыхъ на показъ» [79]). Что же касается большинства жителей его страны, то при ихъ независимости, свободѣ самоуправленія, отсутствіи принудительныхъ налоговъ и податей [80]), простотѣ и дешевизнѣ обиходнаго быта и, наконецъ, при уравнительныхъ мѣрахъ для пользованія землею и иными угодьями, получалась, повидимому, возможность довольно равномѣрнаго достатка, безъ рѣзкихъ уклоненій въ сторону крупнаго богатства или явной бѣдности, такъ, что поселяне эти оказывались въ своей незатѣйливой жизни, пожалуй, недалекими, въ общемъ, отъ той идиллической картины, которую рисуетъ намъ Кутаданта-сутта о странѣ, «гдѣ царили миръ и тишина, и гдѣ населеніе, пестуя своихъ ребятишекъ на рукахъ, жило при незапиравшихся дверяхъ, безъ нужды и заботъ, счастливое и довольное другъ другомъ» [81]).

Кланъ шакьевъ былъ многолюдный сравнительно съ ихъ небольшою территоріей: Дикха-Никайя называетъ шакьевъ «великимъ кланомъ родственниковъ», а, на основаніи одного вычисленія Буддагоши, населенность всей ихъ области пробовали опредѣлить въ 800.000 жителей [82]). Въ отличіе отъ косальскихъ и магадхскихъ сосѣдей, подчинившихся монархической власти, шакьи сумѣли сохранить аристократическую форму самоуправленія. Административныя и судебныя дѣла, не говоря уже о хозяйственныхъ болѣе важнаго свойства, они рѣшали въ собраніяхъ своего Совѣта (santhâgâra), періодически собиравшагося въ Капилавасту, гдѣ, какъ мы уже видѣли, засѣдали старые и молодые представители подраздѣленій клана. Этотъ способъ рѣшенія общественныхъ дѣлъ «міромъ», составлялъ, повидимому обычай и другихъ тогдашнихъ независимыхъ родовъ: мы встрѣчаемъ его, напримѣръ, и у маллов кусинарскихъ [83]). Помѣстные совѣты упо-

[79]) Majjhimanikâyo. X Thl., 5 Rede. II B., 583 и 582; тоже— Dighanikâyo. 1 Thl. 4 Rede. I B., 142 (Neumann).

[80]) Добровольныя приношенія раджѣ и браманамъ были въ обычаѣ.

[81]) Kûtadanta-sutta въ Dighanikâyo. Part, 5 sutta въ Dialogues of the Buddha. I, 176 и I, 166 нѣм. перевода.

[82]) Sonadanda-sutta. Dighanik. I, 6, Dialogues of t. B. I, 147. Совершенно фантастическое представленіе о многочисленности шакьевъ даетъ картина ихъ избіенія у Гіуэн-тсанга, L. VI, Vol. I, p. 317.

[83]) Такъ Ананда о смерти Будды поспѣшилъ возвѣстить „малламъ кусинирскимъ, которые въ это время засѣдали въ залѣ совѣта“. Mahâparinibbâna-sutta. VI, 23.

минаются и по поводу другихъ поселеній шакьевъ, кромѣ Капилавасту [84]), а относительно этого послѣдняго города сохранилось извѣстіе о томъ, что, когда была построена въ немъ новая палата для засѣданій Совѣта, на открытіе ея былъ приглашенъ Готама, причемъ онъ и ученики его Ананда и Моггалланъ произнесли по этому поводу поученія, полностію дошедшія до насъ [85]). Сохранился и образчикъ того независимаго и самоувѣреннаго духа, который царилъ въ этомъ миніатюрномъ, патріархальномъ парламентѣ: когда могущественный сосѣдній косальскій царь Пасенади просилъ для себя руки дочери одного изъ вождей шакьевъ, собраніе клана сочло такой бракъ несоотвѣтствующимъ достоинству рода, и послало царю не чистокровную дѣвицу, а рожденную отъ сожительства одного изъ своихъ вождей съ рабынею, сокрывши однако тайну ея происхожденія, что, впослѣдствіи, когда обманъ раскрылся, и послужило будто бы поводомъ къ гибели шакьевъ [86]).

Предсѣдателемъ собраній Совѣта, а слѣдовательно и руководителемъ главныхъ дѣлъ клана, былъ одинъ изъ наиболѣе почтенныхъ и заслуженныхъ вождей. Какъ и на какой срокъ онъ избирался, мы не знаемъ. Ему присвоенъ былъ титулъ раджи: ему воздавались верховныя почести, приносились и дары: авторитетъ его стоялъ высоко; но все же, по своему значенію, онъ былъ ближе къ положенію греческаго архонта или римскаго консула, нежели къ сану монарха. Вотъ такимъ-то княземъ или царькомъ, въ условномъ, ограниченномъ смыслѣ термина, и былъ отецъ Готамы, Суддходана, котораго позднѣе тенденціозная фантазія буддистовъ возвела въ великаго, могущественнаго монарха. Древніе же памятники хотя и называютъ его раджею, но иногда говорятъ о немъ и какъ объ «одномъ изъ шакьевъ»; а такъ, какъ, кромѣ него, упоминается еще нѣкій Бхаддійя, двоюродный братъ Готамы, бывшій раджею (вѣроятно временнымъ) [87]), то надо думать, что и Суддходана не былъ правителемъ несмѣняемымъ. Во всякомъ случаѣ въ описаніяхъ, касающихся раджи изъ рода шакьевъ, мы не встрѣчаемъ ничего похожаго на неограниченную монархическую власть и на тотъ произволъ, которымъ отличались другіе царьки, нерѣдко очень неблаговидно фигурирующіе въ списанныхъ съ натуры повѣстяхъ джатакъ [88]). Разумѣется, тамъ, гдѣ самъ раджи изъ выборнаго становился наслѣдственнымъ, опасность узурпаціи правъ раджею, «первымъ среди равныхъ», была всегда близка и не разъ приводила къ гибели аристократическаго самоуправленія, тогда какъ, наоборотъ, случай возврата отъ монархіи къ народоправству мы знаемъ въ этой части Индіи и въ эти времена только единственный, а именно: Видеха, бывшая незадолго до появленія буддизма царствомъ [89]), во времена Готамы, въ качествѣ республики, входила въ составъ ваджійской федераціи восьми независимыхъ клановъ (личчавійцевъ, малловъ и др.). Возмущенія, вызывавшіяся деспотическимъ поведеніемъ раджей, были, правда, не рѣдки, судя по разсказамъ джатакъ, но оканчивались они не упраздненіемъ монархіи, а только смѣною притѣснителя новымъ властителемъ, избраннымъ по указанію министровъ и брамановъ [90]).

На основаніи всего вышеизложеннаго, мы должны представлять себѣ отца Будды Суддходану не великимъ, полновластнымъ и могущественнымъ царемъ, какимъ рисуютъ его легенды, а временнымъ раджею, «первымъ среди равныхъ», пользовавшимся, конечно, преимущественнымъ почетомъ и, вѣроятно, нѣкоторымъ, лишнимъ противъ другихъ домовладыкъ доходомъ, впрочемъ, не столько отъ доброхотно приносимыхъ ему даровъ [91]), сколько отъ ранѣе накопленныхъ семейныхъ

[84]) Rh. Davids. Buddhist India, 20.

[85]) Majjhimanikâyo 6 Th. 3 Rede. B. II, S. 25 ff. Neumann и Samyuttakanikâyo. IV, 182 sqq.

[86]) Легенда разсказана, между прочимъ, Гіуэн-тсангомъ, L. VI. Vol. I, p. 317 ss. Ср. Jâtaka, IV, 145.

[87]) Cullavagga. VII, 1, 3: „въ эту пору Бхаддійя, раджа шакьевъ, правилъ шакьями.

[88]) Примѣры: ненавистнаго тирана—Jâtaka. II, 240, пьянаго и жестокаго—III, 39 sqq. III, 178 sqq., несправедливаго—III, 454 sqq., подкупнаго—II, 169 sqq., грабителя—III, 501 sqq. Характеристику раджей этой поры даютъ Рисъ-Дэвидсъ въ Buddhist India, 1 sqq., и Fick, 63 ff. Ср. Foy. Die königliche Gewalt nach den altindischen Rechtsbüchern. Leipzig, 1895.

[89]) Jâtata. III, 365, IV, 316. VI. 30 sqq. Çatapatha-Brâhmana, XI, 6, 2, 1

[90]) Напримѣръ: Jâtaka, III, 501 sqq. I, 326. Избраніе царя министрами—тамъ же, V, 125. Въ противоположность ведическому періоду, гдѣ избраніе царя народомъ существовало (Rig-Veda. 10, 124, 8) рядомъ съ наслѣдственной монархіей, всегда, впрочемъ, ограниченною (Zimmer. Altindisches Leben. 162, 172), джатаки о выборѣ царя народомъ не упоминаютъ. Fick. 82.

[91]) Они были единственнымъ доходомъ раджи въ ведическую пору, по мнѣнію Циммера. Altind. Leben. 166. О такихъ же дарахъ упоми-

богатствъ. Родственныя отношенія къ правителямъ колійской области усиливали положеніе Суддходаны: объ его жены, Майя и Праджапати, были дочерьми колійскаго единоплеменнаго, очень богатаго князька Супрабудды [92]). Суддходана, говоритъ Абхинишкрамана-сутра, «жилъ по правиламъ царей, правящихъ надъ четырьмя сторонами свѣта», то есть, чакравартиновъ [93]); но вѣрнѣе было бы сказать: по обычаямъ современныхъ ему сѣверно-индусскихъ раджей, ограниченныхъ въ своей власти родовою аристократіею, какъ это мы видимъ изъ повѣствованія Телапатта-джатаки, гдѣ одинъ изъ такихъ царьковъ своей надменной женѣ, мечтавшей о неограниченной власти, объясняетъ, что «ему отнюдь не принадлежатъ всѣ жители государства; что онъ безусловный владыка не надъ всѣми ими, а лишь надъ возстающими на него, да надъ творящими неправду; неограниченной же власти надъ всѣмъ царствомъ у него нѣтъ» [94]). Что именно среди шакьевъ было сильно чувство уваженія къ старинному правовому родовому строю, видно изъ одобренія его самимъ Готамою: когда царь Магадхи Аджаташатру задумалъ сломить независимость конфедераціи ваджійскихъ клановъ и возводилъ уже крѣпость противъ нихъ [95]), Готама говорилъ его «премьеръ-министру», какъ раньше и самимъ ваджійцамъ: «пока они будутъ держать частыя и многолюдныя засѣданія своего родового Совѣта; пока они будутъ собираться въ согласіи и приводить рѣшенія въ исполненіе въ согласіи; пока не будутъ вводить ничего неустановленнаго, ни отмѣнять чего-либо установленнаго; пока они будутъ дѣйствовать сообразно съ древними учрежденіями по стародавнему обычаю и будутъ чтить и поддерживать старѣйшинъ и считать за долгъ слушаться словъ ихъ,... до тѣхъ поръ ваджійцы будутъ клониться не къ упадку, а къ процвѣтанію» [96]).

— —

кается и въ древнемъ эпосѣ: Hopkins. The Religions of India. Boston. 1895, 90 sq. и въ джатакахъ (Jâtaka, III, 407, и II, 166. Новорожденному сыну Суддходаны вайшалійскіе личчавійцы принесли въ даръ „слона исключительной красоты, покрытаго драгоцѣнностями". Dulva, III, fol. 470. Rockhill. 19; о дарахъ шакьевъ по тому же поводу: Abhinishkr. sûtra, ch. 11, § 2, p. 65. Beal; нѣсколько иначе—въ Lalitavistara, ch. 9 p. 110.

[92]) Abhinishkr. sûtra, ch. 4, p. 23, называетъ Супрабудду „богатымъ домохозяиномъ, благороднымъ (noble man по переводу Биля).

[93]) Тамъ-же. [94]) Jâtaka, I, 398.

[95]) Mahâparinib. sutta. I, 1 и 26. [96]) Тамъ-же: I, 4; 5.

При томъ широкомъ самоуправленіи, которымъ пользовались независимые роды, деревенская жизнь, съ ея простѣйшимъ бытомъ и патріархально-общиннымъ строемъ, почти совершенно ускользала изъ подъ непосредственнаго руководства такого раджи, какимъ былъ вождь шакьевъ. Сильнѣе могло оно проявляться въ городахъ, особенно въ резиденціи раджи, и болѣе всего чувствовалось, конечно, въ военную пору, когда надо было усмирять горныя племена или же, волей-неволей, противостоять, либо содѣйствовать сосѣдней Косалѣ или Магадхѣ. Изъ памятниковъ однако не видно, чтобы раджа по личному благоусмотрѣнію, могъ заставлять народъ идти на войну; наоборотъ, сохранились свидѣтельства объ уговариваніи его министрами, дружиною или народомъ защитить страну отъ повстанцевъ или отъ набѣговъ сосѣдей или, наконецъ, отъ разбойничьихъ шаекъ [97]).

Другая сторона дѣятельности раджи, мирная, включавшая въ себя главнымъ образомъ функціи судебныя, не была, по всему вѣроятію, чужда и вождю шакьевъ. Въ его лицѣ сосредоточена была послѣдняя инстанція рѣшающей власти въ гражданскомъ процессѣ, который въ древнѣйшихъ джатакахъ хотя и представляется еще упрощеннымъ въ миніатюрныхъ индусскихъ монархіяхъ, но среди независимыхъ клановъ, напримѣръ, ваджійскихъ, оказывается, наоборотъ, очень сложнымъ по многочисленности инстанцій (цѣлыхъ шесть у личчавійцевъ), которымъ послѣдовательно передавался обвиняемый прежде, нежели раджа произносилъ надъ уличеннымъ всѣми ими преступникомъ приговоръ по сборнику законовъ обычнаго права, по «Книгѣ Обычаевъ» (vavehipotthaka) [98]). Такое обиліе инстанцій для разсмотрѣнія дѣла, съ правомъ оправданія каждою изъ нихъ, не исключая и низшей, показываетъ, что и въ юридической области, какъ и въ политической, начало самоуправленія было очень развито у этихъ независимыхъ клановъ, что подтверждается еще и встрѣчающимися въ джатакахъ примѣрами судоговоренія безъ участія раджи [99]).

[97]) Jâtaka. I, 437; II, 74; и джатака о „царѣ миротворцѣ" № 282. Въ Дульвѣ, III, fol. 449, народъ проситъ Суддходану усмирить горцевъ изъ племени Пандавы. Rockhil, 15.

[98]) Lassen. II, 86—87 по интересному документу, опубликованному Тернеромъ въ Journ. of t. Asiat. Soc. of Bengal. VII, 2 part, 992—3.

[99]) Jâtaka, II, 182. V, 229.

По аналогіи мы имѣемъ право заключать, что и у сходныхъ по организаціи и обычаямъ шакьевъ преобладала та же склонность къ ограниченію и этой (судебной) стороны княжеской власти. Печальной прерогативой послѣдней оставалось, повидимому, произнесеніе тяжелыхъ приговоровъ за уголовныя преступленія, ибо наказанія за кражу, увѣчье, убійство и прелюбодѣяніе (такимъ наказаніемъ бывала смертная казнь или отсѣченіе рукъ, либо ногъ) описываются въ джатакахъ совершающимися не иначе, какъ по приговору раджи, на что намекаетъ и самое названіе этихъ наказаній—«раджана» [100]). Но едва ли приходилось особенно часто прибѣгать къ этимъ крайнимъ мѣрамъ; до острой борьбы за существованіе не доходило: страна была обширна и плодородна: населеніе, сравнительно, не густо; мѣста общежитій, города и деревни, отдѣлялись почти всюду широкими рѣками и дремучими лѣсами, обособляя очаги экономическаго развитія, отдѣляя ихъ въ достаточной степени для долговременнаго, самостоятельнаго роста и уберегая отъ частыхъ столкновеній другъ съ другомъ [101]). а въ предѣлахъ одного и того же общежитія установленію и поддержкѣ миролюбивыхъ отношеній способствовали простота правовъ, сила родовыхъ связей и, наконецъ, то подчиненіе установившимся различіямъ въ общественномъ положеніи, которое вырабатывалось начинавшимъ уже слагаться въ эту пору кастовымъ строемъ.

Такова была правовая и соціальная обстановка той среды, въ которой родился не миѳическій Будда, а историческій Готама, сынъ раджи Суддходаны изъ Капилавасту. Что касается обстановки экономической, то, въ силу вышеизложенныхъ соображеній, приходится, разумѣется, признать очень преувеличенными повѣствованія объ огромномъ богатствѣ и ослѣпительной роскоши, окружавшихъ будто-бы Готаму во дворцѣ его отца. Описанія этихъ «несмѣтныхъ» сокровищъ, этихъ пятисотъ парадныхъ драгоцѣнныхъ одеждъ, заказанныхъ для новорожденнаго, этихъ тысячъ слоновъ, ему принадлежавшихъ и тысячъ прислужницъ, за нимъ ухаживавшихъ, носятъ слишкомъ явно характеръ позднѣйшихъ шаблонныхъ картинъ царскаго величія для того, чтобы имъ можно было приписывать историческое значеніе. Тѣмъ не менѣе, въ значительно уменьшенной степени, доля правды въ нихъ все-же есть: мы уже

[100]) Jâtaka, II, 182; V, 229. [101]) Rh. Davids. Buddhist India, 45.

видѣли, что даже древнѣйшіе памятники не отвергаютъ выдающагося богатства семьи Готамы; кромѣ того, надо принять во вниманіе, что, сообразно съ общею склонностью индусовъ древнихъ временъ видѣть во внѣшнемъ великолѣпіи признакъ государственнаго и общественнаго величія, извѣстная роскошь должна была встрѣчаться не только у раджей, но и у просто зажиточныхъ гражданъ; можно слѣдовательно, допустить ея наличность и въ домѣ Суддходаны. По письменнымъ и монументальнымъ памятникамъ можно составить себѣ нѣкоторое представленіе о томъ, чемъ была резиденція вождя шакьевъ. Города въ эту пору описываются какъ обнесенные высокими стѣнами и валами; въ стѣнахъ—широкія ворота; на стѣнахъ—бойницы и дозорныя башни; все укрѣпленіе опаясано рвомъ или даже двумя рвами: однимъ — наполненнымъ грязью, другой—водою. На одномъ изъ рельефовъ въ Санчи царь и царица съ высоты такихъ крѣпостныхъ стѣнъ любуются на движущуюся подъ ними процессію [102]). Другой, старательно выполненный рельефъ изъ Бхархутской ступы сохранилъ намъ видъ «Палаты Совѣщаній боговъ» (Судхаммы); этотъ «небесный дворецъ» скомпонованъ по образцу земныхъ дворцовъ того времени, и даже, надо думать, по образцу именно такихъ зданій, какія создались въ областяхъ невисимыхъ кланов [103]), такихъ, слѣдовательно, какія могли быть и въ столицѣ области шакьевъ. Судя по этому изображенію, можно предположить, что въ III вѣкѣ до Р. Хр. такія зданія строились уже изъ камня; вообще же археологи полагаютъ, что монументальныя каменныя постройки въ Индіи появились не ранѣе эпохи царя Ашоки [104]); раньше же не только въ ведическомъ періодѣ, но и въ томъ, бытъ коего воспроизводятъ джатаки, то есть, предшествующій буддизму, а отчасти и современный ему, всѣ зданія (за немногими исключеніями) [105]), въ томъ числѣ и

[102]) Рисунокъ у Rh. Davids. Buddhist India 64.

[103]) Рисъ Дэвидсъ (op. cit., p. 66—67, гдѣ воспроизведенъ и рельефъ) говоритъ по этому поводу: „изображенія этихъ боговъ должны были быть сдѣланы людьми, принадлежавшими къ родамъ, жившимъ въ свободныхъ республикахъ, иначе они не помѣстили бы ихъ (боговъ) въ Палату Совѣщаній“.

[104]) Grünwedel. Buddhistische Kunst in Indien. 2 Aufl. Berlin, 1900, 16.

[105]) Описаніе ведійскаго дома („хижины“) по Атарваведѣ у Zimmer. 150—155; единственными каменными сооруженіями въ древнѣйшую пору были стѣны укрѣпленій, да грубые надмогильные памятники царямъ.

дворцы. были еще деревянныя (или, въ крайнемъ случаѣ, обложенныя кирпичами) [106]) благодаря чему и развился въ Индіи опредѣленный рѣзной, декоративный стиль, передавшійся впослѣдствіи и каменному зодчеству.

Не слѣдуетъ однако думать, чтобы эти деревянныя палаты были лишены обширности, архитектурной затѣйливости и великолѣпія во внѣшнемъ убранствѣ: современныя деревянныя индокитайскія зданія показываютъ, какъ многаго можно достигнуть рессурсами этого своеобразнаго стиля. Относительно же древнѣйшаго времени археологи пришли къ заключенію, что страсть къ богатой и художественной орнаментикѣ, преимущественно изъ золота, должна считаться характерною эстетическою чертою индусской культуры [107]). «Орнаментъ», говоритъ знатокъ индусскаго искусства Грюнведель, «здѣсь удивительно богатъ и распредѣленъ съ большимъ вкусомъ: въ любвеобильно-тщательномъ исполненіи, его отличающемъ, онъ даже сильно повредилъ развитію человѣческой формы въ индусскомъ искусствѣ, такъ какъ онъ навсегда остался дающимъ тонъ самимъ формамъ. Здѣсь не обошлось дѣло безъ вліянія внѣшней тропической природы Индіи: роскошная флора, облекающая землю въ пышный нарядъ, отразилась на художественномъ орнаментѣ, въ видѣ подавляющихъ своимъ обиліемъ цвѣтовъ и ліанъ, какъ отразилась она и на костюмѣ, столь простомъ по существу и столь богатомъ обиліемъ и прихотью украшеній» [108]). Роспись стѣнъ [109]). безчисленные, пестрые ковры, отѣняющія веранды, балконы и лѣстницы и свѣшивающіеся съ нихъ [110]), развѣвающіеся яркіе флаги и зонтики, вьющіяся растенія съ причудливыми цвѣтами, роскошные тропическіе сады

Grünwedel. 7. Для позднѣйшаго періода важно указаніе 121-й джатаки, гдѣ говорится о царѣ, жившемъ въ деревянномъ дворцѣ.

[106]) Облицовка кирпичемъ упоминается (въ буддійскую уже пору) въ Cullavagga. V, 14, 2. Vinaya-Texts. III, 104; но тутъ же—облицовка камнемъ и деревомъ; также—каменныя лѣстницы, кирпичныя и деревянныя.

[107]) Grünwedel, 7.

[108]) Тамъ-же, 31—33; 37. Въ числѣ мотивовъ, дозволенныхъ Буддою для фресковой живописи въ вихарахъ (храмахъ), значатся вѣнки и вьющіяся растенія; изображенія мужчинъ и женщинъ были, наоборотъ, воспрещены: Cullavagga. VI, 3, 2, p. 172—3.

[109]) Детальныя свѣдѣнія о техникѣ фресковой живописи—Cullavagga. l. c. p. 170—174.

[110]) Быть можетъ, лучшее описаніе въ этомъ родѣ- Fo-sho-hing-tsan-king. I, 3. S. B. E. XIX, 29 sqq.

и очаровательные проточные пруды и каналы, обсаженные декоративными растеніями, съ граціозными лотосами на ясной поверхности, бани и купальни, мѣстами еще упѣлѣвшія доселѣ, наконецъ, особыя, при дворцѣ, помѣщенія для общественныхъ игръ [111]). — всѣ эти, столько разъ встрѣчающіяся въ старыхъ текстахъ, характерныя черты бытовой обстановки буддійскаго періода, должны были, въ общемъ, создавать дѣйствительно роскошную среду даже и въ сравнительно небольшихъ центрахъ жизни. Прибавьте къ этому прославленное писателями классической древности богатство Индіи драгоцѣнными камнями и золотомъ, подтверждаемое и Ведами, гдѣ Синдъ (Инъ) называется «богатымъ золотомъ, злотоноснымъ, златодоннымъ», а земля Индіи — «скрывающею въ себѣ повсюду сокровища и золото» [112]). Это обиліе легко добываемыхъ богатствъ породило еще въ тотъ же періодъ «настоящую ненасытную жажду золота и золотыхъ вещей: мольбы о нихъ — обычный поводъ для обращенія ведическихъ пѣвцовъ къ богамъ: золото для украшеній, золото для утвари, золото какъ единица цѣнности, «мана (мина)» — уже въ ту пору, когда еще не существовало здѣсь золотыхъ монетъ; наконецъ, золото—какъ общее обозначеніе всего драгоцѣннѣйшаго, высшаго по достоинству, грандіозности красотѣ въ явленіяхъ природы, или во всякомъ иномъ величіи, и словомъ—«во всемъ что вообще можетъ назваться золотымъ» (hiranya), по выраженію Атарваведы [113]). Уже въ эту пору про царей повѣствуютъ, что они носятъ золотую мантію, что они такъ увѣшаны блестящими украшеніями, что кажутся «златоподобными». И уже въ эти же далекія времена сравнительной простоты быта они окружены многочисленною свитою родственниковъ, слугъ и юношей изъ благороднѣйшихъ семействъ [114]). Неудивительно, что и въ слѣдующемъ періодѣ, несмотря на небольшіе размѣры многихъ княжествъ или царствъ, придворная жизнь приняла пышный и роскошный обликъ [115]): празднества и торжественныя процессіи, столь любимыя индусами, давали частый поводъ къ выставленію на-показъ всякаго внѣшняго блеска; буддійскія книги сохранили намъ яркія

[111]) Buddhist India. 70—76.

[112]) Тексты греческіе и индусскіе, сюда относящіеся, приведены у Zimmer, 49—50.

[113]) Тамъ-же, 50—51. [114]) Тамъ-же, 167. [115]) Grünwedel, 9.

описанія подобныхъ торжествъ [116]), конечно, съ неизбѣжными преувеличеніями, но списанныя все же съ дѣйствительности, какъ это подтверждается и рельефами, изображающими этого рода церемоніи.

Въ общемъ, слѣдовательно, даже и въ сравнительно съ другими дворами болѣе скромной обстановкѣ быта раджи Суддходаны могло быть достаточно блатопріятныхъ условій для жизни беззаботной, полной не только хозяйственнаго достатка, но и пышныхъ прихотей и мишурнаго блеска роскоши; мы въ правѣ думать, что историческій Будда родился и росъ если не въ царской, то въ счастливой, привольной барской волѣ и холѣ. Опираясь на факты, собранные въ заканчиваемомъ очеркѣ среды, его окружавшей при рожденіи, мы можемъ поэтому въ дальнѣйшемъ изложеніи легендарныхъ повѣствованіи объ этой ближайшей средѣ видѣть картины, довольно приближающіяся къ дѣйствительности и погрѣшающія не столько относительно сущности содержанія, сколько относительно размѣровъ описываемаго.

Въ заключеніе, напомнимъ, что и мѣсто, гдѣ развертываются эти картины, то есть, родина Будды Капилавасту, еще недавно такъ же, какъ и самъ онъ, считавшаяся нѣкоторыми учеными за миѳъ, нынѣ установлена съ непререкаемою историческою достовѣрностью, благодаря открытію Вадделемъ и Фюреромъ не только развалинъ города, но и колонны съ надписью царя Ашоки, удостовѣряющею мѣсто рожденія Будды [117]), и притомъ въ точномъ согласіи съ указаніями древнихъ китайскихъ паломниковъ, видѣвшихъ и описывавшихъ эти достопримѣчательности.

5.

Возвращаясь къ изложенію легенды о рожденіи Будды, мы снова погружаемся въ область чудесъ и сказочныхъ грезъ, создававшихся однако не случайною прихотью фантазіи повѣствователей, а продуманнымъ въ опредѣленномъ направленіи

[116]) См., напримѣръ, описаніе выѣзда царя Аджаташатру въ Дикха-Никайѣ.

[117]) Въ добавленіе къ приведенной выше, на стр. 183—184, библіографіи этого вопроса укажемъ еще на статьи въ Journal of the Royal Asiatic Society, 1897, p. 644 и въ Anzeiger der philos.-hist. Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaf. 1897 (статья Бюлера).

развитіемъ буддійской догматической мысли,—позднѣйшей, если будемъ принимать во вниманіе совокупность этого рода сказаній, но очень древней, если снизойдемъ до ихъ зачаточныхъ основъ.

Прежде всего обратимъ вниманіе на длинный списокъ всевозможныхъ предзнаменованій великаго предстоящаго событія. Обиліе ихъ обличаетъ въ буддійской догматикѣ широкую потребность подкрѣпить свои вѣрованія началомъ предвѣщательнымъ и пророческимъ. Утвержденіе авторитета ученія религіознаго пророчествомъ столь естественно во всякой религіозной психологіи, что влеченіе въ эту сторону должно было проявиться и въ буддизмѣ, какъ скоро изъ первоначальнаго, только этическаго и философскаго ученія онъ сталъ перерождаться въ религіозное. Но пророчество сильно и вліятельно лишь тогда, когда оно исходитъ изъ авторитета не только признаннаго, но и стоящаго во внутренней связи съ тѣмъ учителемъ и тѣмъ ученіемъ, которыхъ оно предвозвѣщаетъ и санкціонируетъ. Такова именно связь ветхозавѣтныхъ пророчествъ съ событіями и съ ученіемъ Новаго Завѣта, связь естественная, тѣснѣйшая, органическая съ точки зрѣнія древнехристіанскаго и вселенско-церковнаго пониманія [1]). Таковою же силится быть, хотя съ существенно иными пріемами доказательствъ и иными результатами, связь большинства индусскихъ системъ (Брамапъ, Упанишадъ, позднѣе—Веданта и иныхъ) съ первоначальнымъ авторитетомъ индусской религіозной мысли съ Ведами. Но для буддизма такой органической и гармонической связи съ этимъ первоисточникомъ индусскаго религіознаго творчества не существовало: буддизмъ относился по меньшей мѣрѣ холодно и равнодушно къ Ведамъ и къ ихъ истолкователю, браманизму, а въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ даже противодѣйственно, чтобы не сказать—враждебно. И потому буддизмъ не могъ искать себѣ пророческихъ подтвержденій въ этомъ, съ народной точки зрѣнія, наиболѣе достопочтенномъ источникѣ религіознаго авторитета. Онъ даже не дѣлалъ попытокъ (какъ это видимъ въ Ведаптѣ и въ по-

[1]) Само собою понятно, что совсѣмъ иная разцѣнка этой связи получается съ точки зрѣнія западно-европейской свободомыслящей библейской критики: но каковы бы ни были частныя научныя заслуги этой послѣдней, преобладающая въ ней тенденція несогласима ни съ древне христіанскимъ, ни съ послѣдующимъ церковнымъ взглядомъ на значеніе пророчествъ.

зднѣйшихъ видоизмѣненіяхъ Самкьи) искусственно связать себя съ ведизмомъ путемъ натяжекъ, двусмысленныхъ толкованій и подложныхъ пріемовъ.

Авторитетному пророчеству въ строгомъ смыслѣ, почерпнутому въ общеиндусской древности, не было, слѣдовательно, мѣста въ буддизмѣ. Буддизмъ былъ принужденъ ограничиться пророчествами, извлекаемыми изъ области своихъ собственныхъ легендъ, и мы видѣли, какъ широко использованы были эти рессурсы въ джатакахъ, въ Ниданакатѣ, Буддавамзѣ и Аваданашатакѣ, словомъ—вездѣ, гдѣ рѣчь возникала о предбытіяхъ буддъ. И если дальше, въ лицѣ Ашиты, «Симеона буддизма», и другихъ прорицателей, буддизмъ насмѣлился вложить пророчества о судьбѣ Готамы въ уста брамановъ, то и тутъ пророчества остались субъективнымъ проявленіемъ только личнаго вдохновенія; они не были почерпнуты изъ древнѣйшаго источника авторитета, изъ индусскаго священнаго писанія,—Ведъ; объективной санкціи, слѣдовательно, и эти пророчества, несмотря на свое исхожденіе отъ брамановъ или отъ правовѣрныхъ подвижниковъ, не имѣли. И вотъ, какъ бы сознавая это, буддизмъ предпочитаетъ замѣнять настоящія пророчества предзнаменованіями, въ видѣ разнообразнѣйшихъ физическихъ и иныхъ явленій чудеснаго свойства, которыя всѣ истолковываются въ пророческомъ смыслѣ, примѣнительно къ Буддѣ.

Таковъ догматическій смыслъ и таково учительное назначеніе этихъ причудливыхъ повѣствованій, которыя мы поняли бы ошибочно, если бы не усматривали въ нихъ ничего, кромѣ произвольныхъ бредней воображенія досужихъ разсказчиковъ. Подъ этимъ пестрымъ, сказочнымъ убранствомъ скрывался отвѣтъ на серьезную догматическую потребность: за отсутствіемъ въ индусскомъ священномъ писаніи свидѣтельствъ, санкціонирующихъ Готаму, буддизмъ заставляетъ непрерывно свидѣтельствовать о немъ природу и боговъ; а такъ какъ убѣдительность разсказовъ о такихъ свидѣтельствахъ ничтожна сравнительно съ пророчествами, исходящими изъ авторитетныхъ священныхъ книгъ, то буддизмъ, поневолѣ, старается возмѣстить качественный изъянъ свидѣтельствъ ихъ количественнымъ обиліемъ. Вотъ почему въ легендахъ о Буддѣ, можно сказать, почти ни одинъ моментъ его жизни, ни одно событіе внѣшнее и ни одна важная внутренняя перемѣна не обходятся безъ предшествующихъ и послѣдующихъ чудесныхъ

манифестацій по этому поводу со стороны разныхъ божественныхъ, либо демоническихъ существъ и со стороны силъ природы. Надо думать, что пріемъ этотъ былъ не лишенъ цѣлесообразности, что онъ оказывалъ надлежащее дѣйствіе на воображеніе слушателей и читателей; но все-же злоупотребленіе имъ было слишкомъ явно и выродилось въ одну изъ тѣневыхъ сторонъ даже болѣе строгаго въ этомъ отношеніи ранняго буддизма.

Опуская въ дальнѣйшемъ изложеніи легенды слишкомъ докучливыя и монотонныя черты этого рода, мы, чтобы дать однако понятіе о нихъ, приводимъ здѣсь образецъ ихъ въ обработанной формѣ изъ той главы Лалитавистары, которая озаглавлена «Отправленіе въ путь», то есть, нисхожденіе Будды съ неба Тушиты на землю для воплощенія въ Майѣ. Послѣ того, какъ боги, узнавшіе о его предстоящемъ отшествіи, рѣшили, «изъ благодарности къ нему, не оставлять его ни на минуту одинокимъ на землѣ и невидимо сопровождать его всюду, отъ момента вселенія въ материнское лоно до мига парипирваны (кончины) [2]), и какъ только бодхисатва сталъ отдаляться отъ горнихъ странъ, тотчасъ начались многія и великія знаменія: тѣло его стало разливать вокругъ столь сильный, превышающій сіяніе боговъ, свѣтъ, что онъ озарилъ всѣ три тысячи великихъ тысячъ областей вселенной и проникъ въ мѣста, доселѣ никогда не видавшія свѣта; проникъ даже въ области, отведенныя грѣшникамъ, окутанныя мракомъ проступковъ и гдѣ безсильны лучи луны и солнца. И «при этомъ великомъ и величественномъ свѣтѣ люди, въ такой тьмѣ сидѣвшіе, что они не могли видѣть ничего, узрѣли и узнали другъ друга». И тогда же потряслись всѣ три тысячи великихъ тысячъ областей міра; «потряслись великимъ трусомъ со всѣхъ сторонъ, взволновались, зазвучали, поднялись и опустились, то тамъ, то тутъ. И тотчасъ же раздались крики радости, наслажденія, счастія и благодаренія, крики несравненные, мелодичные, всякій страхъ прочь отгоняющіе. И въ тотъ мигъ никто не ощущалъ уже ни боли, ни страха, ни испуга. И въ тотъ мигъ блескъ солнца и луны, блескъ Шакры, Брамы и Стражей міра сталъ невидимъ. И всѣ существа адскія, или рожденныя изъ нѣдръ животныхъ, или въ мірѣ Ямы, были въ тотъ мигъ избавлены отъ страданій и исполнились ощущеніемъ

[2]) Lalitavistara, ch. V, p. 45.

благополучія. Ни единое существо уже не терзалось страстью, ненавистью, смущеніемъ, завистью или ревностью, гордостью или лицемѣріемъ, или гнѣвомъ, или злобою, или печалью: всѣ существа въ этотъ мигъ ощутили въ себѣ мысли любвеобильныя, взаимно сочувственныя, вспомосуществующія, чувства какъ бы родительскія. Сто мильоновъ музыкальныхъ инструментовъ, божественныхъ и человѣческихъ, никѣмъ не тронутые, издали, сами собою, восхитительныя созвучія. Сто тысячъ духовъ (апсаръ), сплетаясь въ музыкальные хоры, воспѣли гимны въ честь бодхисатвы, несомаго на колесницѣ сотнею мильоновъ боговъ [3]).

Въ виду того, что приведенный сейчасъ текстъ въ своихъ существенныхъ чертахъ повторяется во многихъ важныхъ или прямо каноническихъ книгахъ [4]), надо полагать, что въ немъ мы имѣемъ дѣло не съ простымъ риторическимъ украшеніемъ легенды, а съ текстомъ догматическаго свойства, устанавливающимъ существенно важное положеніе, а именно, что послѣднее земное воплощеніе Будды имѣетъ всемірно-спасающее значеніе. Это—космическое благовѣстіе о пришествіи избавителя отъ скорби, заботъ и страданій бытія; это — всемірное предвозвѣщеніе открывающагося пути всеобщаго спасенія, вѣсть всемірной радости.

Любители сближеній буддійскихъ текстовъ съ христіанскими, со свойственною имъ невзыскательностью относительно точности сходства, готовы усматривать нѣкоторую аналогію между знаменіями, сопровождавшими сошествіе Христа во адъ (1 Петр., 3, 19; 4, 6. Матѳ., 27, 52 и сл.) и знаменіями, имѣвшими будто бы мѣсто при сошествіи Готамы на землю: указываютъ на происшедшія землетрясенія, на просвѣтленіе сѣни грѣшниковъ [5]) и «угасаніе огня во всѣхъ адахъ» [6]), на

[3]) Тамъ же, p. 51—52.

[4]) Majjhimanikâyo; рѣчь 123-я (Аччарійя—ббхута—дхамма—сутта). B. III, S. 252—3 Neum.—Nidânakathâ, transl. Rh. Davids, p. 64—65.—Mahâvastu, II, 10, 9 и I, 205, 21; 206, 15 (примѣнительно къ буддѣ Дипанкарѣ. Divyâvadana, p. 204 sqq., ed. Cowell and Neil. Cambridge, 1886. — Lalitavistara, ch. 22, p. 294—5. Abhinishkramana—sûtra. Ch. VII.

[5]) Нейманнъ (Majj. Nik. III, 253. N., усматриваетъ одинаковую фразеологію въ разсказѣ объ осіяніи всего міра въ 123-й рѣчи Средняго Собранія и „въ гимнѣ сирійскаго пророка Ефрема на рожденіе Божественнаго Отрока“.

[6]) Nidânakathâ, p. 64.

появленіе «многихъ сотенъ тысячъ святыхъ минувшихъ временъ изъ безчисленныхъ пещеръ и тайниковъ горныхъ на призывъ Бхагавата вступить въ иноческую жизнь» [7])... Но, замѣчаетъ Виндишъ, если эти подробности и даютъ нѣкоторый поводъ къ сравненію, все же различія сравниваемаго столь велики, что повѣрить здѣсь въ зависимость одной стороны отъ другой нѣтъ возможности [8]).

Что сознаніе этихъ крупныхъ различій не въ состояніи однако отрезвить нѣкоторыхъ фанатическихъ европейскихъ поклонниковъ буддизма, тому примѣромъ могутъ служить разсужденія итальянскаго переводчика Маджхиманикайи, Дж. де Лоренцо по поводу евангельскихъ и буддійскихъ разсказовъ о землетрясеніяхъ. Эти послѣднія, говоритъ онъ, «при рожденіи, просвѣтленіи и смерти Будды должны быть понимаемы какъ трепетъ чисто-духовный, коимъ содрогается міръ въ бурномъ порывѣ колоссальнаго чувства... Евангелистъ же Матѳей говоритъ о настоящемъ, заурядномъ, вещественномъ землетрясеніи... И здѣсь опять—та же старая исторія: христіанскій миѳъ грубъ, чувственъ; это—импровизація, драматичная, и потому цѣлесообразная и превосходная на своемъ мѣстѣ. Наоборотъ, буддійскій миѳъ—характера безконечно высшаго: онъ утонченнѣе, интимнѣе; онъ полонъ глубокаго смысла, и въ немъ испугъ и ужасъ—ни при чемъ, ибо отъ этого сотрясенія міріадъ міровъ возстаетъ «свѣтъ неизмѣримый, могучій, превосходящій божественное великолѣпіе самихъ боговъ». Здѣсь какъ разъ нашло себѣ выраженіе одно изъ изумительныхъ, необыкновенныхъ свойствъ величавой 123-й рѣчи Маджхиманикайи, одно изъ тѣхъ качествъ, которыхъ мы напрасно стали бы искать гдѣ-либо помимо и которыхъ никогда, даже въ отдаленной степени, не найти въ христіанскихъ евангеліяхъ» [9]). Лучшій отвѣтъ на эту фанатическую тираду—пригласить читателя самому ознакомиться съ будто бы «величавою» 123-ею рѣчью Маджхиманикайи; тогда станетъ ясно, что мистификація «высотою» и «глубиною» и «утонченностью» буддизма имѣетъ нѣкоторый успѣхъ въ наши дни главнымъ образомъ въ силу незнакомства съ подлинною буддійскою литературою.

[7]) Divyâvadana, l. c.

[8]) Windisch. Mara und Buddha. Leipzig, 1895, 63.

[9]) G. de Lorenzo. India e Buddismo antico. 2 ediz. Bari. 1911. p. 92—93.

Поучительнѣе, вмѣсто новыхъ пропагандистовъ буддизма, послушать истолкованіе вышеупомянутаго текста древними комментаторами. Въ позднѣйшихъ вставкахъ къ нему въ Абхинишкрамана-сутрѣ читаемъ: «Свѣтъ во тьмѣ свѣтилъ, дабы показать, что бодхисатва впослѣдствіи достигнетъ полнаго просвѣтленія и проповѣдью четырехъ истинъ просвѣтитъ мракъ невѣдѣнія человѣческихъ умовъ. Горы тряслись и моря шумѣли, дабы показать, что Будда, когда достигнетъ совершенной мудрости, поколеблетъ силы зла, удручающаго міръ и привлечетъ людей къ истинной Нирванѣ. Рѣки потекли вспять, дабы показать, что впослѣдствіи Будда перевернетъ естественное теченіе событій и постоянный приливъ и отливъ жизни и смерти и найдетъ для людей путь освобожденія» [10]).

Наиболѣе старательно разработанъ легендою разсказъ о снѣ матери Будды Майи, совпадающемъ съ моментомъ его воплощенія. Обиліе варіантовъ, богатство подробностей, наконецъ, древность существенныхъ частей повѣствованія,—все говоритъ за то, что здѣсь передъ нами одинъ изъ главныхъ пунктовъ буддійской догматики,—вопросъ о непорочномъ зачатіи и чудесномъ рожденіи Будды. Достойно замѣчанія, что уже въ древнѣйшей редакціи повѣсти, тамъ, гдѣ она еще наименѣе изукрашена элементомъ чуда, зачатіе Будды совершается безъ участія отца, ибо, какъ выражается позднѣе Магавасту, «въ дѣйствительности будды создаются не родителями ихъ, а своими собственными добродѣтелями, и рожденіе ихъ чудесно» [11]). Не отвергая, по соображеніямъ выше изложеннымъ, воплощенія Будды при помощи материнскаго, тѣлеснаго начала, буддійская догматика старается, насколько можно, ограничить чувственный, матерьяльный характеръ этого начала. Хотя она и изображаетъ Майю не-дѣвственницею, хотя и признаетъ ее за благонравную и вѣрную жену Суддходаны, однако утверждаетъ, что она пребыла бездѣтною до 10-лѣтняго возраста [12]); это все—во исполненіе «правилъ», требующихся отъ матери какого бы то ни было будды [13]). Далѣе замѣчается стараніе изобразить Майю воздержною, строгою исполнительницею пяти аскетическихъ заповѣдей: не убивать живыхъ существъ; не брать чужого; не предаваться половымъ влеченіямъ; не лгать и воздерживаться отъ хмѣльныхъ напитковъ и дурманящихъ веществъ, и притомъ согласно данному въ этомъ смыслѣ обѣту. Возрастаніе значенія, придававшагося аскетическому поведенію, выразилось въ буддійской догматикѣ въ данномъ случаѣ въ томъ, что рѣшеніе соблюдать 5, а по другимъ варіантамъ 8 или 11 «великихъ заповѣдей» [14]) древнѣйшіе источники приписываютъ Майѣ уже послѣ зачатія ею Будды, тогда какъ позднѣйшіе устанавливаютъ этотъ обѣтъ еще до него, а Магавасту принимаетъ даже оба обѣта, одинъ за другимъ [15]). Изъ аскетическихъ рѣшеній особенно подчеркивается отказъ Майи отъ половой чувственности, такъ какъ «мать Пробужденнаго не должна болѣе ощущать порывовъ любви и не можетъ отдаваться страстнымъ мужскимъ объятіямъ» [16]). Она проситъ мужа «не дѣлать изъ нея впредь предмета желаній, ибо отнынѣ ей любо выполнять обязанности строгаго поведенія и поста» [17]). Да иначе (поясняютъ сказанія) и быть не можетъ, ибо допустимо ли, чтобы предавалась чувственности носящая во чревѣ своемъ того, кто позналъ и отринулъ заблужденіе всего чувственнаго [18])? Къ своей глав-

[10]) Abhinishkramana-sûtra, ch. VII, p. 37. Beal. Romant. Legend.

[11]) Mahâvastu, I, 145, 4.

[12]) „Она еще не рожала; у нея нѣтъ ни сына, ни дочери", говоритъ Лалитавистара. Ch. 3, p. 27.

[13]) Lalitavistara, ch. 3, p. 26.

[14]) По Нидананкатѣ, p. 62, Rh. Davids transl., этихъ заповѣдей 8. Бюрнуфъ въ 11-мъ прибавленіи къ Lotus de la bonne foi даетъ слѣдующій перечень одиннадцати, очень различно опредѣляемыхъ, правилъ: 1) цѣломудріе; 2) милосердіе; 3) отказъ отъ присвоенія чужого; 4) отъ крѣпкихъ напитковъ; 5) ото лжи; 6) отъ злобныхъ или злонамѣренныхъ рѣчей; 7) отъ клеветы; 8) отъ грубыхъ рѣчей; 9) отъ зависти; 10) отъ всякаго вреда живымъ существамъ; 11) отъ лжеученій. Абхинишкрамана-сутра, ch. VII, говоритъ о „восьми особыхъ правилахъ самоупорядоченія", но начисляетъ ихъ больше. Въ этомъ спискѣ особенно подчеркнуто стараніе избѣгать заблужденій противъ вѣры: „не имѣть irreligiозныхъ разговоровъ; не придерживаться глупыхъ сомнѣній; избѣгать всѣхъ еретическихъ ученій". Это вѣроятно вставки позднѣйшей поры, времени борьбы между различными школами буддизма.

[15]) Ср. другъ съ другомъ тексты Нидананкаты, p. 62 (transl. cit.), Маджхиманикайи, рѣчь 123. III, 254 Neumann, Лалитавистары, ch. 5, p. 43—44. Foucaux., и Магавасту, II, 6 и 15; I, 202 и 211. Наоборотъ, Буддачарита, не вдаваясь въ подробности, упоминаетъ только о томъ, что „царица очистила себя своимъ обѣтомъ". The Buddha-Carita of Aśvaghosha transl. by Cowell. I, 25. (Buddhist Mahâyâna Texts, Part I, p. 5. S B. E. Vol. XLIX. Oxford, 1894).

[16]) Majjhimanikâyo, l. c.

[17]) Lalitavistara. l. c., p. 44.

[18]) Mahâvastu, II, 199—200.

ной просьбѣ передъ царственнымъ супругомъ Майя присоединяетъ цѣлый рядъ другихъ: чтобы самъ царь соблюдалъ цѣломудріе и не совершалъ бы никакихъ недостойныхъ поступковъ; чтобы даже вся окружающая среда была очищена отъ порочныхъ или соблазнительныхъ мужчинъ и женщинъ; чтобы возвращена была свобода узникамъ, заключеннымъ: чтобы неимущимъ даровано было все необходимое; не было бы ни споровъ, ни ссоръ, ни обидныхъ рѣчей, ни наказаній, ни притѣсненій, ни угрозъ, какъ высшимъ, такъ и низшимъ; чтобы у всѣхъ людей было настроеніе любвеобильное, мысли и чувства благонамѣренныя, сострадательныя и кроткія, и чтобы для царя всѣ созданія стали бы «словно сыномъ единымъ», на счастіе и радость всего міра [19]).

Это моленіе о непорочности и мирѣ всего міра «лучшій изъ царей» обѣщаетъ исполнить и исполняетъ: все время десятимѣсячной или съ семью днями 10-мѣсячной беременности Майи онъ проводитъ въ уединеніи отъ дѣлъ государственныхъ, въ лѣсу, отдаваясь посту и подвигамъ благочестія [20]). Исполняетъ обѣтъ свой и сама Майя: «твердо, непоколебимо, какъ подвижникъ, пребыла она въ согласіи съ Закономъ»; а по рожденіи сына, завершила подвигъ непорочности краткими днями такой же жизни, ибо, по правиламъ буддійской догматики, матери всѣхъ буддъ обречены на смерть черезъ семь дней послѣ ихъ рожденія [21]).

Основаніемъ для этого является соображеніе, приведенное въ Ниданакатѣ: «послѣ того, какъ въ матери Будды обиталъ онъ и лоно ея уподобилось внутренности храма, наслаждаться сю и въ ней обитать уже никто не можетъ: она умираетъ и возрождается въ Градѣ Блаженства, въ небѣ Тушиты» [22]). Магавасту влагаетъ въ уста самого Будды тотъ же приговоръ, и на томъ же основаніи: «можетъ ли впредь предаваться любви та, которая носила Высшаго, осуществившаго чувственныя наслажденія?» [23]) Наконецъ, Лалитавистара заботится объ устраненіи и повода къ упреку, будто такимъ образомъ бодхисатва оказывается виновникомъ смерти своей матери: «не черезъ него скончалась она, а потому, что таковъ былъ конечный предѣлъ

[19]) Lalitavistara, l. c. [20]) Тамъ же, ch. 6, p. 72.
[21]) Majjhimanikâyo, рѣчь 123. III, 256.
[22]) Въ Фаусбёллевомъ изданіи джатакъ, I, 52, 2.
[23]) Mahâvastu, II, 3. I, 199—200.

ея жизни: такъ же точно умирали матери и предшествующихъ буддъ. Но почему же такъ? Да потому, что, когда онъ бодхисатва возросъ бы,... сердце материнское должно было бы разорваться отъ горя въ тотъ мигъ, когда онъ покинулъ бы родной домъ» [24]).

Не трудно разсмотрѣть, что послѣднее объясненіе носитъ характеръ второстепеннаго добавленія. Въ дѣйствительности обреченіе Майи на скорую смерть послѣ рожденія Будды есть только завершеніе догматической идеализаціи матери «совершеннаго» существа. Не прибѣгая къ неубѣдительному на нашъ взглядъ миѳологическому истолкованію факта [25]), припомнимъ сказанное выше о философскомъ значеніи Майи, какъ иллюзіи всего вещественнаго: если эта греза и нужна индусской метафизикѣ, то лишь въ качествѣ временнаго сна Мірового Духа, въ которомъ онъ облекается въ видимый для чувствъ призракъ, тогда какъ истинное откровеніе его, духовно-созерцательное, не нуждается ни въ какомъ внѣшнемъ подобіи, напротивъ чуждается его, какъ помѣхи обнаруженію его по существу. Такъ же точно, съ точки зрѣнія буддійской догматики, тѣлесная мать нужна Буддѣ лишь для его внѣшняго выявленія и для внѣшняго же воспріятія его другими существами, воспріятія, однако, всегда несовершеннаго, пока оно ограничено чѣмъ бы то ни было внѣшнимъ. И если для существеннаго воспріятія истины внѣшняя, временная оболочка ея не нужна, то не нужна и Майя, какъ скоро, въ лицѣ ея сына, открылся непосредственный источникъ истины. Исполнивши свою краткодневную функцію, Майя должна умереть, и она умираетъ, но какъ Mater gloriosa, не испытавши страданій, не доживши до утраты сына, не извѣдавши, что такое Mater dolorosa. И если смерть ея пріурочивается не къ самому моменту рожденія Будды, то это для того, дабы не подумали, будто обнаруженіе истины сопряжено со зломъ (съ умерщвленіемъ матери, по наивному толкованію Лалитавистары): туманная Майя, миражъ иллюзіи всего матерьяльнаго, кончается тамъ, гдѣ всходитъ солнце истины. Но, въ силу индусскаго, выше изложеннаго

[24]) Lalitavistara, ch. 7, p. 88—89.
[25]) Кромѣ Сенара, Légende du Buddha, p. 280.—La Vallee Poussain. Le Bouddhisme et les Evangiles canoniques, p. 23: „нѣтъ сомнѣнія, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ древнею миѳологическою концепціей: рожденіе солнца является роковымъ для его матери—Зари, оплодотворяемой солнцемъ, такъ же, какъ Майя Буддою и какъ Адити Вишною".

взгляда на повторяемость космической иллюзіи (въ смыслѣ видимаго міра и его явленій), Майя, умершая послѣ освобожденія Будды изъ ея лона, возрождается вновь на небѣ Тушиты для того, чтобы, въ безконечномъ круговоротѣ мірового прогресса и регресса, своевременно вернуться опять въ призрачный вещественный міръ и дать ему, нуждающемуся въ обновленіи, новое откровеніе все той же истины, но въ новомъ ея возрожденіи.

Чтобы не оскорбить величія истины, буддизмъ старается и внѣшней ея оболочкѣ, Майѣ, придать свойства высокой женственной чистоты,—женственной и женской, ибо Майя—не дѣвственница до зачатія Будды и не приснодѣва по его рожденіи: она, говорятъ сказанія, «надѣлена всѣми свойствами материнства», она—жена въ физіологическомъ смыслѣ слова. И вотъ почему, помимо огромнаго различія въ духовномъ и нравственномъ величіи, представляется столь нелѣпымъ, невозможнымъ сравненіе ея съ Пречистою Дѣвою, Приснодѣвою, хотя и передъ такимъ сравненіемъ не отступали любители тенденціозныхъ аналогій изъ области сравнительнаго вѣровѣдѣнія. Съ какою бы рѣшительностью ни заявляли они, что христіанское ученіе о зачатіи и рожденіи Спасителя отъ дѣвы «выросло, несомнѣнно, на почвѣ языческихъ представленій» [26]), они должны признать, что въ данномъ случаѣ имѣетъ мѣсто не сходство, а существенное различіе: пречистая Матерь-Дѣва, Невѣста неневѣстная и неискусобрачная Приснодѣва настолько же несхожа съ пребывавшею многіе годы въ супружеской жизни женою Суддходаны, насколько индусская метафизическая Майя несхожа съ Софіею—Премудростью Божіей. [26a])

Не приписывая матери Будды абсолютнаго цѣломудрія, буддійская догматика считаетъ ее тѣмъ не менѣе «женщиною, равной которой нѣтъ ни въ мірѣ боговъ, ни въ мірѣ гандхарвъ (зачатковъ душъ), ни въ мірѣ людей». Вотъ почему «ни богъ, ни асуръ (демонъ), ни человѣкъ не можетъ взирать на нее съ вожделѣніемъ: всѣ, ходящіе стезями достопочтенными и одаренные качествами лицъ достопочтенныхъ, видятъ въ ней

[26]) Такъ выражается (одинъ изъ столькихъ въ этомъ родѣ!) даже почтенный по своей учености Узенеръ: Usener. Vorträge und Aufsätze. Leipzig und Berlin, 1907, въ статьѣ Geburt und Kindheit Christi. S 183; ср. 186.

[26a]) Превосходное изслѣдованіе о значеніи Софіи включено П. А. Флоренскимъ въ его замѣчательную по глубинѣ и оригинальности мысли Книгу „Столпъ и утвержденіе истины“.

не жену, а мать или дочь, сосудъ, соотвѣтствующій достоинству царственно сіяющаго въ немъ высшаго существа» [27]).

Само рожденіе Будды, въ сущности, не есть утробное зачатіе и развитіе (какъ можетъ «совершенный» возникнуть изъ несовершеннаго? какъ можетъ «Вполнѣ Просвѣщенный» получить развитіе отъ иллюзіи —Майи?..). Это не зачатіе, не воплощеніе въ физіологическомъ смыслѣ, а только механическое перемѣщеніе. Не зародышемъ возникаетъ Готама въ лонѣ Маіи: уже цѣлую «долгую жизнь и до этого момента пребывалъ «Пробужденный» въ блаженной формѣ, и «*ясно сознательно* устремляется онъ изъ блаженныхъ краевъ и сисходитъ въ тѣло матери»,—такъ вѣщаетъ самъ Будда въ древнѣйшемъ сказаніи о его появленіи на землѣ [28]). И это положеніе буддійская догматика старается довести до наглядности, когда утверждаетъ, что «бодхисатва, сошедшій съ Тушиты тѣлесно въ свое послѣднее жилище, не является слабымъ и неподвижнымъ зародышемъ; онъ, наоборотъ, обладаетъ уже всѣми частями и членами тѣла»; «подобно большому огню на вершинѣ горы, видимому темною ночью на разстояніи цѣлой іоджаны или даже пяти іоджанъ, тѣло его въ материнской утробѣ имѣло видъ вполнѣ сложившагося человѣка: свѣтящійся, прекрасный, изящный, пріятный на видъ, онъ сидѣлъ тамъ, скрестивши ноги, блестя, словно чистое золото, вкрапленное въ эмаль; и мать бодхисатвы видѣла его въ лонѣ своемъ, ибо онъ освѣлъ все тѣло ея, и все жилище, и всѣ страны свѣта» [29]).

Положеніе о независимости развитія Будды отъ его матери представляется буддійской догматикѣ настолько важнымъ, что мы находимъ его опредѣленно выраженнымъ, и притомъ будто бы самимъ Готамою, уже въ древнѣйшей версіи легенды о рожденіи, въ Аччарійя-ббхута-дхамма-суттѣ Средняго Собранія [30]), гдѣ это обстоятельство отмѣчается какъ «изумительное, необыкновенное свойство Возвышеннаго». Ребенокъ

[27]) Lalitavistara, ch. III, 29. [28]) Majjhimanikâyo, рѣчь 123. III, 252.

[29]) Lalitavistara, ch. VI, p. 64; 65. По Магавасту, II. 16, 19, „онъ сидитъ, скрестя ноги, въ правомъ боку, недосягаемый ни для какой нечистоты“, и мать видитъ его, точно изваяннаго изъ золота и озаряющаго утробу ея. Ср. I. 213, 15 Бирманская легенда довольствуется въ данномъ пунктѣ краткимъ поэтическимъ сравненіемъ: „Фралаопгъ въ лонѣ матери былъ точно бѣлая нить, пронизывающая жемчужины ожерелья, а само лоно походило на изящное святилище“. Bigandet. ch. I, p. 38.

[30]) Majj. Nik. Рѣчь 123, III, 255- 6.

изображается здѣсь «очевиднымъ для чувствъ, сформированнымъ во всѣхъ своихъ члепахъ» и находящимся въ лежачемъ положеніи. Позднѣйшія сказанія вносятъ поправку: они настаиваютъ на сидячей позѣ, соблюдаемой неизмѣнно и неутомимо. Мало того! для устраненія недоумѣнія о томъ, какъ можетъ чистѣйшее существо пребывать въ претящей нечистотѣ, свойственной человѣческому тѣлу, сказанія усердствуютъ въ кропотливомъ описаніи пышнаго великолѣпія Ратнабіухи, фантастическаго, двухэтажнаго, миніатюрнаго дворца, чудеснымъ образомъ помѣщающагося въ утробѣ его матери, и въ которомъ, окруженный «всѣмъ, что только есть превосходнѣйшаго изъ превосходнаго въ области формъ, звуковъ, запаховъ и ощущеній», возсѣдаетъ на приготовленномъ для него табуретѣ ребенокъ, питаніемъ коему служитъ собравшаяся въ выросшемъ мгновенно отъ земли до неба лотосѣ капля меда, сосредоточившая въ себѣ «основную субстанцію силъ, эссенцій и квинтэссенцій, разлитыхъ въ трехъ тысячахъ тысячъ міровъ» [31]).

Но тамъ, гдѣ считали нужнымъ вдаваться въ такія мелочныя описанія чуднаго явленія, тамъ должна была ощущаться потребность дать ему и какое-нибудь объясненіе; попытка такового, дѣйствительно, была сдѣлана буддійскою догматикою при помощи ученія о такъ называемыхъ самозарождающихся существахъ (satta opapâtika) [32]). Источниковъ этого ученія надо искать въ нѣкоторыхъ идеяхъ индусской философіи, предшествовавшихъ появленію буддизма. Уже въ древней атомистической системѣ Вайшешика [33]) тѣла раздѣляются на «зачатыя въ материнскомъ лонѣ и на незачатыя въ немъ»; а затѣмъ указывается, что, будто бы по ученію самихъ Ведъ, вторыя могутъ возникать либо изъ сочетанія такихъ атомовъ, которые не ограничены опредѣленнымъ мѣстомъ и опредѣленною

[31]) Lalitavistara, ch. IV, p. 59 -64.

[32]) О нихъ см. въ Словарѣ Чайльдерса подъ словомъ opapâtika и въ СПБ-мъ словарѣ подъ словомъ upapâduka. Критическое разслѣдованіе смысла выраженій у Windisch. Geburt des Buddha, Kap. XI.

[33]) О ней—Madhasûdana Sarasvati, переведенная въ 1-й части 1-го тома Дейссеновой Исторіи философіи, S. 55 и 63; Mâdhava Achârya Sarva Darsana Samgraha, transl. by Cowell and Gough. 3 ed. London. 1898, ch. 10, p. 145 sqq. М. Мюллеръ. Шесть системъ индѣйской философіи, 313 и слл. Сутры, предполагаемаго основателя системы, „атомопожирателя» Канады относятся, какъ полагаютъ, къ V или VI в. до Р. Х. Мюллеръ, 314.

страною неба, либо—*въ силу особенныхъ заслугъ* [34]). Позднѣйшее же изложеніе системы Вайшешики Лаухакши-Бхаскарою [35]) поясняетъ, что тѣла, возникающія не въ материнскомъ лонѣ, создаются, безъ соединенія сѣмени и крови, изъ утонченныхъ элементовъ *при содѣйствіи особенныхъ (исключительныхъ) нравственныхъ заслугъ*, какъ, напримѣръ, у божественнаго риши Нарады и другихъ. Комментарій къ сутрамъ Вайшешики приводитъ изъ Ведъ и примѣры такого возникновенія тѣлъ святыхъ мудрецовъ (риши) и боговъ. Магабхарата [36]) также говоритъ объ «огненныхъ тѣлахъ, обязанныхъ происхожденіемъ своей собственной кармѣ, а не отцу съ матерью». Вотъ эту-то, издревле индусской религіозно-философской мысли свойственную, вѣру въ возможность воплощенія безъ полового акта, въ силу высокихъ заслугъ предшествующаго существованія, вѣру, раздѣлявшуюся во времена Готамы и джайнистами [37]), и настолько упрочившуюся, что отрицаніе возможности «непосредственно возникающихъ существъ» считалось въ эту пору за «дурное воззрѣніе», за лжеученіе [38]),—эту-то, повторяемъ, вѣру крѣпко усвоила себѣ буддійская догматическая мысль и примѣнила ее къ выдающимся существамъ, тѣмъ охотнѣе, что, въ отличіе отъ джайнъ, допускавшихъ самозарожденіе только для боговъ, да для «адскихъ существъ» [39]), буддисты допускали таковое независимо отъ нравственнаго поведенія, и для людей, и даже для животныхъ, въ исключительномъ, однако, случаѣ: «въ началѣ новаго космическаго періода», то есть, послѣ періодическихъ міровыхъ катастрофъ, когда сметается безъ остатка все живущее и для возрожденія живыхъ существъ обычнымъ физіологическимъ путемъ не остается возможности, на мѣсто чего

[34]) Vaiśeśikadarsana, IV, 2. Sutra 5—11 y Windisch, 185—6.

[35]) Оно переведено Hultzsch'омъ въ Zeitschrift der Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft. LXI, 763 ff.

[36]) Mahâbharâta. III Adhy., 261. 13 sqq. [37]) Windisch, 189.

[38]) Во времена Готамы это ученіе защищалъ нѣкій философъ Аджито: Digha-Nikâyo. I, 55. Sâmañña-phala-sutta, § 23. Dialogues of the Budda. I, 73, и Кшатрія Пайяси: D. N. II, 316 sqq. Pâyasi-suttanta. Ibid. II, 349.

[39]) Такъ въ Tattvârthadhigama-sûtra, II, 36, въ обработкѣ Якоби въ Zeitsch. d. Deutsch. Morgenländ. Gesell. LX, 287 ff, 512 ff.; указанный текстъ—S. 306. Въ томъ же примѣненіи терминъ upapâda встрѣчается въ Acârânga-sutta въ Gaina-sûtras, transl. by H. Jacobi. P. I. Oxford. 1884. I, 202. и въ Kalpa-sûtra. Ibid. I, 264.

и является generatio spontanea [40]). Эту экстраординарную, но все же физическую, возможность буддизмъ, согласно со своимъ ученіемъ о кармѣ и зависимости возрожденій отъ предшествующаго поведенія, преобразилъ въ этическую, въ нравственную потенцію. Въ этомъ смыслѣ онъ могъ, и долженъ былъ, съ полною послѣдовательностью и съ преимущественнымъ основаніемъ, присоединить и бодхисатвъ къ числу существъ самозарождающихся, то есть, такихъ, у которыхъ единственнымъ факторомъ возникновенія является духовное начало, привносимое ими изъ предыдущихъ жизней. Въ этомъ смыслѣ и надо понимать относящееся сюда выраженіе Магавасту: «бодхисатвы образуются не отцомъ и матерью, а возникаютъ и слагаются непосредственно, своими собственными добродѣтелями» [41]).

Вполнѣ послѣдовательнымъ выраженіемъ этого убѣжденія было бы признаніе воплощенія Будды безъ всякаго участія не только отца, но и матери, сообразно съ аналогіями, неоднократно встрѣчающимися въ индусскихъ легендахъ [42]). Но такому повороту фабулы мѣшало съ одной стороны, съ общедоступной точки зрѣнія, сохранившееся еще преданіе о рожденіи Готамы отъ матери въ опредѣленномъ мѣстѣ, при опредѣленныхъ, подробно установленныхъ обстоятельствахъ; съ другой же стороны, для людей болѣе вдумчивыхъ, препятствіемъ являлись выше приведенныя соображенія философскаго свойства, дѣлавшія Майю существеннымъ звеномъ въ ходѣ развитія буддійской догматической мысли. Чтобы преодолѣть эти трудности, тенденціозно-догматизирующая легенда пожертвовала историческою матерью Будды, но сохранила ее въ философскомъ смыслѣ и, наоборотъ, сохранивши память объ историческомъ отцѣ Готамы, она совершенно упразднила его въ догматическомъ смыслѣ, какъ физіологическаго виновника появленія на свѣтъ Будды. Въ общемъ получилось для невзыскательнаго индусскаго научнаго пониманія достаточно

[40]) Такъ въ Vibhanga, ed. by Mrs Rhys Davids, p. 412; у Windisch, 192.

[41]) Mahâvastu. I, 145, 3—4.

[42]) Такъ въ Дивіаванѣ Мандхатаръ рождается безъ матери изъ нароста на головѣ его отца, царя Упошадхи; Дхарштадіумна и Кришна появляются вполнѣ сложившимися изъ жертвеннаго пламени, возженнаго благочестивыми браминами, молившими о дарованіи имъ сына (Mahâbhârata. 1 Adhy., 167). Сита рождается за сохою Джанаки изъ земли, имъ вспаханной (Râmâyana. I, 66, 13 sqq.

обоснованное и соотвѣтствующее тенденціямъ философской мысли объясненіе «изумительнаго и чрезвычайнаго», но, съ туземной точки зрѣнія, отнюдь не безсмысленнаго, не невозможнаго появленія совершеннаго существа въ человѣческой формѣ.

Что касается способа осуществленія этого событія, то древнѣйшій разсказъ о немъ, приписываемый Маджхиманикайею самому Готамѣ, оставляетъ его неразъясненнымъ: «ясно сознательно устремляется Пробужденный изъ блаженной области и снисходитъ въ тѣло матери» [43])—и только! Точно такъ же и въ нѣсколькихъ другихъ памятникахъ позднѣйшимъ, изукрашеннымъ чудесными подробностями редакціямъ сказанія предшествуютъ, очевидно, болѣе древнія, сжатыя и сдержанныя изложенія событія. Такъ, напримѣръ, въ Абхинишкрамана-сутрѣ читаемъ: «тогда Прадханала-бодхисатва, съ твердо принятымъ намѣреніемъ и полнымъ самообладаніемъ, снисшелъ съ Тушиты для земного пребыванія и вошелъ въ правый бокъ царицы Майи, жены раджи Суддходаны и пребылъ тамъ въ полномъ покоѣ» [44]). «Онъ покинулъ жилище патовъ», говоритъ бирманская легенда, «сошелъ въ среду людей и воплотился въ утробѣ славной Майи, немедленно почувствовавшей, что она зачала сына, который достигнетъ сана Будды» [45]). Нидананата выражается еще короче, еще проще: «онъ удалился съ неба Тушиты и получилъ зачатіе въ лонѣ госпожи Мага-Майи» [46]). Однако, «ради лучшаго истолкованія» этого процесса, какъ замѣчаетъ тотъ же источникъ, не замедлили появиться «повѣствованія съ болѣе полными подробностями»; они-то и составляютъ содержаніе столь популярнаго въ словесности и въ изобразительномъ искусствѣ буддистовъ «Сна Майи». Приводимъ этотъ разсказъ въ томъ изложеніи, которое можно, съ нѣкоторою вѣроятностью, считать за наиболѣе древнее [47]).

«Въ это время въ городѣ Капилавасту наступилъ праздникъ Средины Лѣта и народъ пребывалъ въ веселіи. Въ те-

[43]) Majjhimanikâyo. Рѣчь 123. III, 252. Neum.

[44]) Abhinishkramana-sûtra, ch. VII, p. 36. Beal.

[45]) Bigandet. Ch. I, p. 33—34 франц. перев.

[46]) Nidânakathâ, p. 62. Rh. Davids transl.

[47]) Nidânakathâ. I, 49, 25 sqq. Fausböll'ева изданія Джатакъ; и въ переводѣ Рисъ-Дэвидса, p. 62 -63.

чеше семи дней до полполунія [48]) госпожа Мага-Майя принимала участіе въ празднествахъ, блиставшихъ обиліемъ вѣнковъ и ароматовъ, но чуждыхъ опьяненія. На седьмой день она встала рано утромъ, искупалась въ надушенной водѣ и щедро раздала (нуждающимся) 400,000 монетъ. Облачившись въ самыя дорогія одежды, она вкусила чистѣйшей пищи и, давши обѣтъ соблюдать восемь заповѣдей, вошла въ свой великолѣпный покой и, возлегши на свое царственное ложе, заснула и увидѣла слѣдующій сонъ: четыре Духа-Хранителя, Стражи Міра, подняли ложе, понесли его къ горамъ Гималайскимъ и, опустивши ложе съ покоившеюся на немъ Майей подъ великимъ, въ семь іоджанъ высотою, саловымъ деревомъ на Пушповой равнинѣ, простиравшейся на 60 іоджанъ, почтительно отошли въ сторону. Тогда приблизились къ Майѣ ихъ богини (жены, «королевы») и отнесли ее къ озеру Анотаттѣ, омыли ее, дабы очистить ото всѣхъ человѣческихъ нечистотъ, одѣли въ небесныя одежды и покрыли небесными цвѣтами. Неподалеку оттуда находится Серебряный Холмъ, а на немъ Золотая Палата; въ ней-то устроили опѣ небесное ложе, изголовьемъ къ востоку, и положили на ложе Майю. И тогда-то будущій Будда, ставшій превосходнымъ бѣлымъ слономъ и бродившій по близости, по Золотому Холму, спустился съ него и, взошедши на Серебряный Холмъ, приблизился къ ней съ сѣверной стороны. Держа въ своемъ серебристомъ хоботѣ цвѣтокъ бѣлаго лотуса и испустивши далеко раздавшійся крикъ, онъ вошелъ въ Золотую Палату и, трижды поклонившись ложу матери, нѣжно постучалъ въ ея правый бокъ и *какъ будто* вошелъ въ ея утробу. Такъ произошло его зачатіе въ исходѣ праздника Средины Лѣта. А на слѣдующій день, проснувшись, она разсказала свой сонъ раджѣ». Почти

[48]) Буддисты южные и сѣверные старались опредѣлить съ точностью моментъ зачатія Будды: большинство сходится во мнѣніи, что это счастливое событіе совершилось „въ мѣсяцѣ Вайшакѣ (апрѣль—май), когда возвращается созвѣздіе Вишакхи, въ соединеніе созвѣздія Пушьи, въ лучшее изъ временъ года, весною“. Lalitavistara. ch. VI, p. 54—55; по Аохиниш. сутрѣ (ch. VII, p. 35 Beal), „во время соединенія созвѣздія Квси съ солнцемъ, въ 1-й весенній мѣсяцъ“. Въ бирманской легендѣ указанъ „праздникъ созвѣздія Утаратана“, приходящійся на іюль-августъ, Bigandet, ch. I, p. 34, а такъ какъ и въ Лалитавистарѣ праздникъ, во время коего произошло зачатіе Будды, также названъ „праздникомъ Средины Лѣта“, то сейчасъ приведенное показаніе того же источника о 1-мъ весеннемъ мѣсяцѣ оказывается противорѣчіемъ.

во всемъ до мельчайшихъ подробностей сходное съ этимъ разсказомъ изложеніе, включенное въ бирманскую легенду [49]), отмѣчаетъ только, что Майя въ предшествующіе событію дни, «вмѣсто того, чтобы участвовать въ развлеченіяхъ, усердно выполняла всѣ предписанные обряды». Рѣчь и здѣсь ведется только о снѣ, главный моментъ коего изложенъ столь же осторожно, какъ и въ Нидапакатѣ: «онъ открылъ правый бокъ царицы и *какъ будто* въ немъ спрятался» [50]).

Такимъ образомъ древнѣйшія редакціи легенды описываютъ подробности чуднаго зачатія Будды какъ сонъ его матери, а не какъ дѣйствительное событіе. Это подтверждается еще и тѣмъ, что во всѣхъ этихъ сказаніяхъ, послѣ разсказа сна Манею, Суддходана призываетъ брамановъ для истолкованія сна, который оказывается предсказаніемъ о рожденіи сына, предназначеннаго стать или всемірнымъ владыкою, чакравартіномъ, или же Буддою [51]). Постепенно однако и, вѣроятно, очень рано, то, что понималось первоначально лишь какъ сонъ, стало приниматься за дѣйствительный, чудесный фактъ. Три варіанта относящагося сюда разсказа, сохранившіеся въ Магавасту [52]), наглядно показываютъ намъ, какъ, сами того не замѣчая, повѣствователи сбивались въ пониманіи своей темы, трактуя ее то какъ грезу, а то какъ дѣйствительность, причемъ и разсказъ ведется то отъ лица самой Майи, то со стороны, сообразно съ чѣмъ мѣняется и смыслъ его: сновидѣніе превращается въ реальный будто бы, хотя и чудесный фактъ [53]).

Если здѣсь чудо является въ сбивчивомъ видѣ, то *сномъ*, но *фактомъ*, то въ тибетской легендѣ оно удваивается: передается *и какъ фактъ, и какъ сонъ*. Сначала мы узнаемъ, что въ полуночную стражу бодхисатва вошелъ въ утробу матери

[49]) Ср. еще сингалезское сказаніе у Spence Hardy, Manual of Buddhism, 144.

[50]) Bigandet, ed. cit., p. 34—35.

[51]) Abhinishkr. sûtra, ch. VII, p. 38—39. Lalitavistara. ch. VI, p. 57. Bigandet, ch. I, p. 35—36. Rockhill, p. 15 etc. По Магавасту, II. 12—14, сама Майя объясняетъ свой сонъ, какъ предвѣстіе рожденія чакравартина, тогда какъ Магабрама возвѣщаетъ, что родится Будда.

[52]) Mahavastu. II. 8 iqq. I, 205 iqq. и I, 98—100.

[53]) Въ одномъ текстѣ (II, 8, 14—18) Майя говоритъ: «*я видѣла во снѣ* какъ слонъ (описаніе его) вошелъ *въ мое* тѣло», тогда какъ въ другомъ текстѣ (I, 205, 3) сказано уже: „вошелъ въ *ея* тѣло“; а въ третьемъ (II, 9, 6—20) еще опредѣленнѣе: „бодхисатва въ полной памяти и сознаніи... сошелъ въ тѣло матери“.

подъ видомъ слона». а далѣе читаемъ: «тогда увидѣла царица четыре сна: во-1) 6-клыковаго слона, бѣлаго, входящаго въ ея лоно: во-2) увидѣла. какъ она перемѣщалась въ горнее пространство; въ-3) какъ она восходила на великую скалистую гору и въ-4) какъ огромное множество существъ преклонилось передъ нею» [54]). Въ позднѣйшемъ своемъ видѣ и другія повѣсти (Абхинишкрамана и бирманская Малла-линкара-вутту) сочли нужнымъ также присоединить сонъ Майи къ указанному нами раньше, упрощенному констатированію воплощенія Будды. Наконецъ, въ Лалитавистарѣ мы находимъ удвоенный разсказъ со свойственнымъ этому источнику нагроможденіемъ мелкихъ подробностей: «бодхисатва, сошедши съ превосходнаго жилища Тушиты и сохраняя память и знаніе, вошелъ въ лоно своей матери, предававшейся посту; вошелъ же онъ черезъ правый бокъ. въ видѣ маленькаго бѣлаго слона о шести бивняхъ, съ головою алаго цвѣта, съ зубами какъ бы золотыми, безупречный во всѣхъ членахъ и органахъ своихъ и частяхъ ихъ. И, вошедши, оперся на правую сторону. ни разу не уклонялся влѣво. А Майя-Дэви, сладко спавшая на своемъ ложѣ. увидала во снѣ слѣдующее: «слонъ, бѣлый какъ снѣгъ, бѣлый какъ серебро, о шести бивняхъ, съ прекрасными ногами, превосходнымъ хоботомъ. съ красною головою. вошелъ въ мою утробу;—самый красивый изъ слоновъ. съ изящною походкою, со связками тѣла прочными, какъ алмазъ. И никогда я не ощущала. не видала и не слыхала большаго счастія, такъ, что, исполненная довольства тѣлеснаго и благополучія душевнаго, я была вполнѣ поглощена созерцаніемъ» [55]). Разсказъ этотъ въ Лалитавистарѣ дополненъ предсказаніемъ о томъ. что изъ всѣхъ формъ, предлагаемыхъ бодхисатвѣ для достойнаго появленія на землѣ, онъ долженъ предпочесть именно форму слона съ перечисленными сейчасъ примѣтами [56]).

Но что же такое этотъ «божественный слонъ», съ которымъ такъ хлопотливо возится буддійская фантазія? [57]). Сенаръ усмотрѣлъ въ немъ лишній поводъ къ проведенію своей излюбленной мысли—разложить реальную историческую личность Готамы въ солярный миѳъ. Слонъ здѣсь-де—миѳологическое троичное выраженіе силы и блеска солнца, огня и животворящей сомы; это образъ облака, скрывающаго въ себѣ оплодотворяющую энергію солнца. дождя и молніи [58]). Нѣтъ спора. символы и уподобленія эти—въ духѣ древне-индусской миѳологіи и космологіи; однако и не превращая, ради этого, реальную личность въ миѳическій призракъ. выборъ образа слона для олицетворенія чуда зачатія Будды вполнѣ объясняется значеніемъ даннаго образа не только въ миѳологіи и символикѣ индусовъ, но и въ быту ихъ. «Міровой слонъ» занимаетъ почетное мѣсто въ браманской космологіи: слонъ Айравата—спутникъ бога Индры: а на землѣ слонъ—спутникъ раджей, парадное выѣздное животное ихъ на боякъ и въ празднествахъ, какъ это видимъ въ описаніяхъ процессій и на рельефахъ. Слонъ же, причислялся къ «семи царственнымъ сокровищамъ». составлявшимъ привилегію міровладыки-чакравартина [59]): онъ и до сихъ поръ эмблема высшей власти у правителей Бирманіи и Сіама. Естественно было. слѣдовательно, воспользоваться этимъ эффектнымъ, излюбленнымъ символомъ для олицетворенія высшаго царственнаго существа. а ввести его въ сонъ Майи казалось. съ туземной точки зрѣнія, тѣмъ проще. что въ области народныхъ повѣрій увидать слона во снѣ считалось особо хорошимъ признакомъ [60]), тогда какъ въ руководствѣ для прорицателей. отрывки изъ коего, повидимому, сохранились въ Магавасту [61]), опредѣленно указывается, что женщина, видѣвшая во снѣ бѣлаго слона, входящаго въ ея

[54]) Dulva. III, fol. 452 sqq. у Rockhill. Life of Buddha. 15.

[55]) Lalitavistara, ch. VI. p. 55—56: тотъ же разсказъ дважды повторенъ въ видѣ гаѳъ, p. 57.

[56]) Тамъ же. ch. V, p. 41.

[57]) О значеніи слона—Speyer. Ueber den Bodhisattva als Elefant въ Zeitsch. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft. LVII, 1903. 108 ff. Windisch. Buddha's Geburt, 174 ff. и Senart. Légende. 253 sq.

[58]) Senart. p. 255.

[59]) Семь сокровищъ перечисляются уже въ такихъ древнихъ буддійскихъ памятникахъ, какъ Sela-sutta Суттанипаты, p. 99, въ Фаусбёллевомъ переводѣ Oxford, 1898, 2 ed. S. B. E. X. и въ Samyuttanikâyo. V. p. 99. Изображенія ихъ встрѣчаются впервые на рельефахъ въ Амиравати: они воспроизведены у Fergusson. Tree and Serpent Worship, 2 ed. 1873. Pl. XLI. 3, XLV, 3: также въ Journ. of t. R. Asiat. Soc. 1894, 54. Pl. I. Объ этихъ семи сокровищахъ. какъ предметахъ культа у ламаитовъ,—Позднѣевъ въ Запискахъ Геогр. Общ. XVI. 87 слд.; ср. Waddel. The Buddhism of Tibet, Lond. 1895. 385 о частомъ изображеніи ихъ на подножіи трона Будды: воспроизведеніе ихъ—тамъ же, pp. 390. 391. Особенно часто встрѣчаются на алтаряхъ статуэтки слона въ качествѣ подставки для цвѣтовъ или просто украшенія, ibid.

[60]) Windisch. 175. [61]) Mahavastu, II, 13, 4- 2[illegible]

тѣло. родитъ сына, который будетъ обладать лучшимъ свойствомъ слона,—сына, который станетъ Буддою». Неудивительно поэтому, что, несмотря на всю свою кажущуюся несообразность, именно этотъ эпизодъ легенды о рожденіи Готамы особенно прочно привился не только въ буддійской словесности, но и въ буддійскомъ изобразительномъ искусствѣ въ многочисленныхъ, дошедшихъ до насъ изображеніяхъ сна Майи [62]).

Не довольствуясь описаніемъ чуднаго зачатія Будды, позднѣйшія легенды сообщаютъ кучу фантастическихъ подробностей объ утробномъ періодѣ его жизни [63]). Тогда какъ четыре міровыхъ стража, слетѣвшись съ концовъ вселенной, становятся съ обнаженными мечами у входовъ во дворецъ, чтобы оберегать мать Будды и его самого отъ малѣйшихъ опасностей со стороны людей, чудовищъ и демоническихъ существъ [64]),—всевозможныя божества, отъ рядовыхъ воинственныхъ якшей и скромныхъ, полуживотныхъ наговъ до «господина боговъ» Шакры и до великаго Брамы включительно, стекаются, равно какъ и будущіе будды, бодхисатвы, славить воплотившагося учителя міра, прислуживать ему и поучаться у него Закону. Аудіенціи слѣдуютъ непрерывно одна за другой въ чудесномъ утробномъ обиталищѣ младенца (Ратнавіухѣ). Никого не отпускаетъ онъ неутѣшеннымъ, необласканнымъ; идетъ оживленная бесѣда; съ обѣихъ сторонъ задаются вопросы и разрѣшаются на основаніи ученія системы Великой Переправы (Магаяны) [65]), упоминаніе о коей представляется здѣсь анахронизмомъ, конечно, очень грубымъ, однако вполнѣ цѣлесообразнымъ для убѣжденія вѣрующихъ въ

[62]) Таковы, напримѣръ, рельефъ на правой колоннѣ восточныхъ вратъ Санчской ступы, Fergusson. Pl. XXXIII, другой на восточныхъ дверяхъ Бхархутской ступы съ надписью „Bhagavato okkanti" (Сошествіе Пресвятого); воспроизведено у Cunningham. The Stupa of Bharhut. Pl. XXVIII. Два рисунка той же сцены въ разныхъ варіантахъ помѣщены въ переводѣ Лалитавистары (санскритской) Фуко, p. 54, 55. Интересный китайскій рисунокъ на ту же тему въ Леджевомъ изданіи путешествія Фа-Гіэна, къ главѣ XXII-й, p. 64—65: сходящій съ неба въ лоно матери Будда изображенъ здѣсь не слономъ, а ѣдущимъ на слонѣ. Амаравatскіе и Гандхарскіе рельефы у Foucher. L'art greco-bouddhique. 1905. I, fig. 148, 149.

[63]) Главные источники: 6-я глава Лалитавистары и 2-й отдѣлъ тибетскаго жизнеописанія, Schiefner, 235.

[64]) Majjhima Nik. 123 рѣчь, III, 253—4. Nidanakathâ, p. 65. Bigandet, ch. I, p. 37.

[65]) Lalitavistara, ch. VI, p. 65—68, и тамъ же гатты 31—34, p. 70—71.

томъ, что эта доктрина, столь поздно раскрывшаяся людямъ въ предѣлахъ исторіи, была преподана богамъ еще до рожденія Учителя.

Пока сынъ занятъ пріемами и назиданіями, мать отдается подвигамъ благочестія и милосердія [66]). Избавленная сама за все время беременности отъ недуговъ и болей [67]), она творитъ обильныя, чудесныя исцѣленія надъ всевозможными больными однимъ взглядомъ на нихъ, прикосновеніемъ руки или травы, ею сорванной, либо листка или цвѣтка, которыхъ она коснулась [68]). Кромѣ того, «благословеніемъ бодхисатвы», за всѣ десять мѣсяцевъ его пребыванія во чревѣ Майи естественные и чудесные дары обильно изливаются на землю шакьевъ, а приближеніе момента рожденія Будды ознаменовывается тридцатью двумя столь изумительными событіями [69]), что ихъ лучше обойти молчаніемъ, чтобы не вводить въ соблазнъ скептическихъ европейскихъ читателей.

Почувствовавши приближеніе родовъ, «святая матер. Майя» [70]) проситъ мужа отпустить ее въ Лумбинійскій паркъ лежащій на перепутьи между ея родным городомъ Дэвадахою и резиденціей шакьевъ Капилавасту. Это мѣсто, ставшее священнымъ для буддійскаго міра и находящееся на рубежѣ непальской области, въ нынѣшнемъ урочищѣ Руминдеи, близъ Бхагванпура [71]), принадлежало либо раджѣ шакьевъ, либо властителю Дэвадахи, отцу Маіи, Супрабуддѣ [72]); вѣрнѣе же—составляло нейтральную, общую полосу двухъ родственныхъ клановъ. Желаніе Майи погостить у отца было исполнено: паркъ былъ роскошно убранъ, дорога исправлена, и, окруженная многочисленною воинскою охраною, еще бо́льшимъ количествомъ прислуги и блестяще наряженною женскою свитою, въ пышной процессіи, составленной изъ бѣлыхъ коней и слоновъ, покрытыхъ золотыми сѣтками и сверкающими кам-

[66]) Ашвагоша, Buddha-Carita, I, 22, p. 5 англ. перевода (S. B. E. Cowell), говоритъ только объ „избавленіи ею окружающихъ отъ страданій бѣдности обильными потоками даровъ".

[67]) Majj. Nik., l. c., p. 255. Bigandet, p. 37—38.

[68]) Abhinishkramana-sûtra, ch. VII, p. 41. Lalitavistara, VI, p. 69

[69]) Lalitavistara, ch. VII, p. 73—74. [70]) Abhinishkr. sutra, l. c.

[71]) Мѣстность точно удостовѣрена Падерійскимъ эдиктомъ Ашоки, уже не разъ нами приведеннымъ.

[72]) Такъ—по Абхинишкраманасутрѣ, ch. VII, p. 41—42, гдѣ поѣздка мотивирована просьбою отца Майи.

нями самоцвѣтными подъ звонъ колоколовъ и колокольчиковъ, подъ звуки лютней, арфъ и флейтъ, подъ рокотъ барабановъ, при радостныхъ кликахъ толпы, осыпаемая цвѣтами, подъ сѣнью знаменъ златотканныхъ. Майя вступаетъ въ Лумбинійскій паркъ, обозрѣваетъ его и восхищается его роскошною растительностью. И вотъ, когда она остановилась подъ однимъ безпримѣрнымъ по красотѣ деревомъ [73]) и залюбовалась имъ, лѣсной великанъ склонилъ благоговѣйно передъ нею свою стройную крону; а Майя схватила одну изъ пагнувшихся вѣтвей и вперила взоръ въ небесную даль, мгновенно расцвѣтившуюся переливами яркой радуги. И въ это-то мгновеніе «бодхисатва сознательно поднялся со своего сидѣнья и родился изъ праваго бока матери въ полнѣйшей чистотѣ внѣшней, въ полной памяти и совершенномъ знаніи».

Такъ повѣствуютъ Абхинишкрамана-сутра и Лалитавистара [74]), подчеркивая такимъ образомъ чудесный способъ появленія Будды на свѣтъ, въ соотвѣтствіи съ описаннымъ выше, чудеснымъ же зачатіемъ его. Потребность установить сверъестественность и непорочность воплощенія Будды была настолько велика, что сцена въ Лумбинійскомъ паркѣ стала очень рано общепризнаннымъ достояніемъ вѣры народной и получила широкое распространеніе въ изобразительномъ искусствѣ буддійскихъ странъ [75]). Изъ письменныхъ же памят-

[73]) Источники расходятся въ его опредѣленіи: по однимъ это—саловое дерево, Shorea robusta (такъ въ Ниданакатѣ, p. 66, и въ китайской біографіи въ Catena of Buddhist Scriptures. p. 131); по другимъ—палашовое дерево (Palaça. Butea frondosa). Ср. Zimmer. Altindisches Leben. 59; описаніе его въ Абхинишкр. сутрѣ, ch. VII, p. 43: по Лалитавистарѣ это—Plakcha: ch. VI, p. 77, гдѣ дано и подробное описаніе его; по бирманской версіи (Bigandet, ch. II, p. 40) это Engyin, соотвѣтствующее Shorea robusta: Dulva, III, f. 457 b, у Rockhill, p. 16, называетъ его „деревомъ Ашоки".

[74]) Abhinishkram. sûtra, ch. VII, p. 43. Lalitavistara, ch. VII, p. 77, и гатта 25-я, p. 85.

[75]) Мы встрѣчаемъ ее и на Сарнатскихъ развалинахъ, и въ изваяніяхъ Амаравати (у Fergusson. Tree and Serpent Worship. Pl. LXV и XCI), и въ Гандхарскихъ рельефахъ (у Foucher L'art gr.-boud. Fig. 152, и Grünwedel. Buddh. Kunst, 125 по Vincent Smith, Graeco-Roman Influence on the Civilisation of Ancient India въ Journ. of the Asiat. Bengal Society. 58. I, 1889. Pl. IX. Ср. Cole. Graeco-buddhist Sculptures from Yusufrai. 1885. Pl. XI). Даже въ очень позднихъ рельефахъ Боробудурскаго храма на Явѣ (о немъ—Pleyte. Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Tempels von Boro-Budur. Amsterdam, 1901, fig. 28) еще повторяется эта сцена.—

никовъ видно, какъ рано, вмѣстѣ съ тѣмъ, зародилась потребность преобразить рожденіе Будды въ чудесный актъ. Уже Аччарійяббхута-дхамма-сутта, редактированная, какъ нѣкоторые знатоки полагаютъ, не болѣе сотни лѣтъ послѣ Готамы, считаетъ нужнымъ внушать, что, «хотя другія женщины родятъ сидя или лежа, но мать Пробужденнаго рождаетъ его стоя» [76]), и то же самое тенденціозно повторяетъ Нидана-ката [77]). Однако этимъ замѣчаніемъ и ограничиваются оба эти древнѣйшихъ памятника; о рожденіи изъ праваго бока здѣсь, какъ и въ бирманскомъ сказаніи [78]), еще нѣтъ и слова. Въ Ниданакатѣ изложеніе событія, наоборотъ, носитъ еще естественный, реалистическій характеръ: «Майя протянула руку, ухватилась за вѣтку и въ это время боли рожденія застигли ее [79]). Присутствовавшіе, устроивши вокругъ нея занавѣсъ, удалились; она же разрѣшилась, стоя, держась за вѣтвь саловаго дерева» [80]). Упоминаніе о «мукахъ дѣторожденія» сохранилось не только въ бирманской легендѣ [81]), но и въ болѣе поздней, тибетской [82]). Наоборотъ, Магавасту уже возводитъ въ правило рожденіе всѣхъ буддъ изъ праваго бока «безъ поврежденія его» и безъ причиненія боли матери, что объясняется мгновенностью появленія новорожденнаго и его «духовнымъ тѣломъ» (manomayena rûpeṇa) [83]). Согласно съ этимъ, и Ашвагоша въ своей, столь популярной и вліятельной

Тибетскія иллюстраціи ея у Grünwedel. Mythologie des Buddhismus. 16. Abbild. 7, и его же Buddh. Kunst, 105. Abbild. 50. Неоднократныя воспроизведенія этой сцены найдены недавно и въ китайскомъ Туркестанѣ прусскою Турфанскою экспедиціею: Grünwedel. Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan. Berlin, 1912, 90. 118, 130 и 166—168, гдѣ Лумбинійская сцена составляетъ часть живописнаго изображенія главныхъ моментовъ легенды Будды, сопоставленныхъ на платкѣ, который вѣстникъ кончины Будды показываетъ царю Аджаташатрѣ.

[76]) Majj. Nik., l. c. III, 257. [77]) Nidânakathâ, p. 66.

[78]) Bigandet, ch. II, p. 40.

[79]) Сходно—тибетская Дульва, l. c.: „боли дѣторожденія настали и она ухватилась за широко-раскинувшееся ашоковое дерево". Здѣсь же добавлено, что внезапный ливень и буря, посланные Индрою, заставили присутствовавшую толпу удалиться.

[80]) Nidânakathâ, p. 66. Нейманнъ, Majj. Nik. III, 257. N. указываетъ на сходство этой черты легенды съ гомерическимъ разсказомъ о томъ, что мать Аполлона родила его стоя, обнявши стволъ пальмоваго дерева.

[81]) Bigandet, l. c. [82]) Dulva, l. c.

[83]) Mahâvastu I, 148—150; 218. II, 20.

поэмѣ, воспѣвающей Будду, устраняетъ свойственныя древнѣйшимъ сказаніямъ остатки реалистическаго описанія событія, говоря: «сынъ Майи родился на благо міра безъ болей и болѣзней». При этомъ величайшій поэтъ буддійскаго міра считаетъ нужнымъ подкрѣпить предполагаемый фактъ чудеснаго рожденія Будды ссылкою на цѣлый рядъ сверхъестественныхъ же, аналогичныхъ случаевъ: «подобно тому, какъ Хурва родился изъ бедра (Mahabharata. I, 26 10), а Притху изъ руки (Vishnu-Purana, I, 13), а Мандхатри Индроподобный изъ чела своего отца (Vishnu-Purana, IV. 2, по Магабхаратѣ же (III, 1. 10450) изъ его лѣваго бока), а Какшиватъ изъ острія меча,—такъ и рожденіе Будды было чудесно... Онъ родился способомъ неестественнымъ» [84]).

Еще раньше позаботились почти всѣ сказанія о безусловной чистотѣ физической: уже Аччарійя-сутта настойчиво подчеркиваетъ это «изумительное, чрезвычайное свойство» новорожденнаго, и то же самое дѣлаетъ Нидānаката, противопоставляя жалкому, нечистому виду другихъ младенцевъ появленіе Будды «сіяющимъ въ полной чистотѣ и красотѣ, подобно драгоцѣнному камню на тонкой бенаресской ткани или подобно проповѣднику, сходящему съ каѳедры, или же военному вождю съ пьедестала» [85]). «Подобно солнцу, выходящему по-утру изъ-за облака» говоритъ Ашвагоша, «онъ, выходя изъ утробы матери, словно сошелъ съ неба и озарилъ міръ золотыми лучами своими, разгоняющими мракъ» [86]). Если, тѣмъ не менѣе, въ этотъ моментъ передъ Майей изъ земли появился источникъ, а по другимъ варіантамъ—прудъ, изъ котораго она омылась [87]), а съ неба хлынули два, переплетенныхъ съ цвѣтами, потока ароматной воды, одинъ—

[84]) Buddha-Carita. I, 25. Cowell's transl. S. B. E. XLIX, 5. Ср. Fo-sho-hing.-tsan-king. I, 1, 9. Beal's transl. S. B. E. XIX, 2.

[85]) Majj. Nik. III. 259. Neum. Въ комментаріи къ бирманскому переводу Малла-линкара-вутту (Bigandet, p. 41—42) также говорится: „Фралаонгъ, по исключенію, родился безъ малѣйшей нечистоты; онъ вошелъ въ этотъ міръ чистымъ и сіяющимъ, какъ яркій рубинъ.... изъ материнскаго лона онъ вышелъ, скрестивши руки и ноги, съ достоинствомъ позы пундита, сходящаго съ каѳедры послѣ изложенія Закона".

[86]) Buddha-Carita, I, 26 и 30; подробнѣе въ Fo-sho-hing-tsan-king. I, 1, 11—15.

[87]) Dulva, III, fol. 458 b. Фа-Гіенъ, ch. 22 p. 67 (Legge) пишетъ, что источникъ и прудъ, гдѣ омылась Майя, существуютъ и понынѣ и что изъ него пьютъ воду мѣстные монахи.

холодный, другой — теплый, въ которыхъ присутствовавшія божества искупали новорожденнаго [88]),—то Нидānаката спѣшитъ предупредить, что все это понадобилось не для очищенія матери и сына, а только «для освященія ихъ и воздаянія имъ почести» со стороны боговъ [89]), тогда какъ Аббхинишкрамана-сутра даетъ тому же факту назидательно-догматическое истолкованіе, поясняя, что два потока въ данномъ случаѣ символизируютъ способность Ученія удалять всѣ скорби и желанія, а внезапное появленіе очищающей воды олицетворяетъ всегда присущую Ученію силу оказывать цѣлесообразное дѣйствіе на тѣхъ, кто пріобрѣлъ въ немъ прочный навыкъ [90]). Включеніе этого эпизода въ легенду оправдывалось притомъ древне-индусскимъ символическимъ обрядомъ омовенія новорожденнаго, упоминаемымъ уже въ ритуалѣ домашнихъ обрядовъ Грхіасутръ и идущимъ изъ временъ глубочайшей древности. Допуская это внѣшнее, видимое согласованіе съ прадѣдовскими обычаями и дозволяя «богамъ омыть величайшаго изъ людей», легенда оттѣняетъ, что это «существо, имѣющее бытіе само по себѣ», то есть, независимо отъ боговъ [91]), не нуждается въ ихъ услугахъ.

Впрочемъ, и этотъ взглядъ прививался лишь постепенно. Въ древнѣйшихъ сказаніяхъ помощь боговъ еще не отвергается; такъ, въ Маджхима-никайѣ читаемъ: «когда бодхисатва вышелъ изъ тѣла матери, его приняли сначала боги, а уже потомъ—люди»; и тамъ же, въ другомъ варіантѣ: «онъ не коснулся земли: четыре сына боговъ приняли его и представили матери, восклицая: «будь счастлива, царица! всемогущаго сына получила ты!» [92]). А Малла-линкара-вутту [93]) и Нида-

[88]) Dulva, l. c. и Lalitavistara, VII, 78, и гатты 28, 35—37, pp. 85—

Majj. Nik., l. c., Buddha-Carita, I, 27; 35. Fo-sho-hing-tsan-king. I. 1, 19. Изображенія: Foucher, fig. 156; 209; 157.

[89]) Nidāna-kathā. p. 67. Rh. Davids; то же, очень опредѣленно, въ бирманскомъ комментаріи у Bigandet, ch. II, p. 42. Note.

[90]) Abhin. kram. sûtra, ch. VIII, p. 45. (Beal. Romant. Legend). Сцена омовенія часто встрѣчается въ буддійской иконографіи, напримѣръ: замѣчательный индобактрійскій рельефъ у Grünwedel-Burgess. Buddhist Art in India. London, 1901, № 92. Очень эффектный китайскій рисунокъ приложенъ къ Леджеву изданію Фа-Гіэна, p. 67. Pl. II. Тотъ же сюжетъ найденъ и турфанской нѣмецкой экспедиціей: S. 118 ея изданія.

[91]) Lalitavistara, ch. VII, гатта 37. p. 85—86.

[92]) Majjh. Nikâyo. l. c. III. p. 258. [93]) Bigandet, ch. III. p. 41.

наката [94]) добавляютъ, что новорожденный былъ воспринятъ сначала чистыми духами, магабрамами. на золотую сѣтку, потомъ четырьмя стражами міра обернутъ былъ въ шкуру антилопы и, наконецъ, переданъ въ руки людей, покрывшихъ его тонкими тканями. Отголоски этого первоначальнаго, очень точно повторяемаго разсказа удержались еще въ Магавасту [95]), въ Лалитавистарѣ [96]) и Абхинишкрамана-сутрѣ [97]). Наоборотъ. позднѣйшія сѣверныя легенды отклоняютъ всѣ эти услуги, какъ ненужныя для существа. являющагося сразу въ полнотѣ физическаго совершенства: когда Индра (Шатакету) (читаемъ мы въ тибетскомъ сказаніи) въ видѣ старой повивальной бабки пытался принять новорожденнаго при его появленіи на свѣтъ, бодхисатва удалилъ бога прочь, ставши сразу твердо на ноги, какъ взрослый [98]). Согласно съ этимъ. сѣверная иконографія въ сценахъ, воспроизводящихъ этотъ моментъ, иногда изображаетъ Будду не въ обычномъ видѣ, не ребенкомъ, а почти равнымъ матери по размѣрамъ и сложенію [99]).

Наконецъ. всѣ. какъ раннія, такъ и позднѣйшія легенды. согласны въ томъ, что Будда уже при самомъ появленіи своемъ на землю обладалъ полною сознательностью и силою воли [100]). Тенденціозно выражено это въ характерныхъ описаніяхъ его перваго выступленія и самосвидѣтельства. Твердо ставши на ноги и вперивши взоръ на востокъ, откуда сразу открылись ему всѣ безчисленные міры съ ихъ животными, человѣческими, демоническими и божественными обитателями. не только въ ихъ внѣшнемъ видѣ. но и во всей совокупности ихъ мыслей, ощущеній, желаній. намѣреній и дѣйствій. —онъ, отнынѣ всевѣдущій, величественно отмѣрилъ по семи шаговъ по направленію каждой изъ четырехъ сторонъ свѣта и произнесъ слѣдующія «могучія слова» какъ выражается легенда:

[94]) Nidâna-kathâ, p. 67. [95]) Mahâvastu, II, 22, I, 220.
[96]) Lalitavistara. ch. VII, гатты 26 и 29, p. 85; p. 78.
[97]) Abhinishkram. sûtra, ch. VII, 43 (Beal).
[98]) Dulva, III, fol. 458 (Rockhill)
[99]) Такъ, напримѣръ, въ фрескахъ „Павлиньей пещеры въ Мин-ой близъ Квизила: Altbuddhistische Kultstätte in Chinesisch-Turkistan (Grünwedel). Berlin, 1912, S. 88 und 90, Abbildung 199.
[100]) Majjih. Nikâyo, III, 261—2 Neumann.

«Я—высшій изъ всѣхъ, сущихъ въ мірѣ!
Я—лучшій изъ всѣхъ, сущихъ въ мірѣ!
Я—первый изъ всѣхъ, сущихъ въ мірѣ!
Живу послѣднею я жизнью,
И не родиться впредь мнѣ вновь!» [101]).

Воспроизведеніе этой, такъ называемой «Пѣсни Побѣды» почти всѣми сказаніями [102]), точное сохраненіе относящихся сюда подробностей съ попытками объясненія ихъ смысла [103])— все это свидѣтельствуетъ о важномъ идейномъ значеніи, которое въ буддійскомъ мірѣ соединялось съ этимъ эпизодомъ. Очевидно, мы имѣемъ здѣсь цѣло съ заключительнымъ пунктомъ всемірнаго оповѣщенія о пришествіи Будды, оповѣщенія, предшествующія, подготовительныя формы коего (Стражами міра и космическими знаменіями) мы уже отмѣтили раньше. Пророчества божественныхъ существъ и чудесныя предвѣстія въ явленіяхъ природы дополняются здѣсь самосвидѣтельствомъ новорожденнаго, раскрывающимъ въ то же время и преобладающій взглядъ на его значеніе и авторитетъ.

Этотъ взглядъ выясняется сравненіемъ описываемаго момента съ двумя прецедентами перваго выступленія Будды въ двухъ изъ его предшествующихъ воплощеній. Въ одномъ изъ

[101]) Тамъ же. S. 260.
[102]) Такъ—въ Ниданакатѣ; p. 67 (Rh. Davids), съ добавленіемъ по комментарію Madurattha Vilâsini; въ Mahâvastu. II, 22; I. 219—220. Bigandet. Ch. II, p. 42; и Abhinish-kramana-sûtra, ch. VIII. p. 47, и особенно подробно въ Лалитавистарѣ, ch. VII, p. 78—79 (Foucaux) а также и въ тибетской Rgya tch'er rol pa, ch. VII, p. 89—90. Dulva. Mdo, fol. 458. Rockhill, 16.
[103]) Такъ, вездѣ упоминается, что Будда въ каждомъ направленіи сдѣлалъ именно по семи шаговъ, „не по 8 и не по 60“, какъ подчеркиваетъ Магавасту, гдѣ встрѣчаемъ и крайне наивное объясненіе выбора именно этого числа (Mahâvastu. II, 20—22), излюбленнаго индусами и имѣвшаго у нихъ, какъ и у другихъ народовъ, священное значеніе. (Ср. Roscher. Die Sieben -und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen. Leipzig, 1904. и его же Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren der Griechen und anderen Völker. Ein Beitrag zur vergleichender Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlenmystik. Leipzig, 1909). Виндишъ, Geburt d. Buddha, 132, напоминаетъ о предписываемыхъ невѣстѣ въ древнемъ свадебномъ ритуалѣ въ Грхіа-сутрахъ „семи шагахъ“ съ сопровождающимъ ихъ причитаніемъ жениха: „къ питью дѣлай одинъ шагъ; къ силѣ—два шага; къ умноженію богатства—три; къ благосостоянію—четыре; къ потомству –пять; ко временамъ года—шесть; къ дружбѣ же—семь, и будь мнѣ предана“! Изображенія сцены „семи шаговъ“—у Фушэ. L'art gréco-bouddhique, fig. 154, 155.

шихъ его первымъ дѣяніемъ по оставленіи материнскаго лона было полученіе изъ рукъ нѣкоего божества какого-то цѣлебнаго растенія, а первымъ словомъ его на вопросъ матери: «что приносишь ты съ собою, дорогой мой»? было:—«изцѣленіе, мать!» Въ другомъ же воплощеніи первымъ словомъ его была просьба къ матери дать ему что-нибудь цѣнное для раздачи нищимъ. Сообразно съ этимъ, въ первомъ случаѣ онъ получилъ прозвище Великаго Цѣлителя, а во второмъ Щедраго Подателя [104]). Многозначительна разница между этими двумя характеристиками и послѣднею, третьею, высокомѣрною и тщеславною: прежній жалостливый благотворитель превращается здѣсь во властнаго, самохвальнаго вождя судебъ человѣчества и цѣлаго міра: «я—высшій изъ всѣхъ, я—лучшій, я—первый изъ всѣхъ, сущихъ въ мірѣ!» Пусть этотъ мигъ торжества—заслуженное увѣнчаніе долгаго, настойчиваго, труднаго стремленія къ добродѣтели! Но каково первое примѣненіе «совершенной мудрости, которую ничто не останавливаетъ, отъ которой нѣтъ тайнъ во вселенной»? Вотъ оно: «есть ли какое-либо существо, похожее на меня по доброму поведенію или по содержанію и знанію, или по примѣненію корня добродѣтели?—Не вижу никого, мнѣ равнаго!» И вотъ тутъ-то, укрѣпленный, до радостнаго хохота (точь въ точь какъ «сверхчеловѣкъ» у Ницше!), этимъ сознаніемъ. Будда приступаетъ къ оповѣщенію о себѣ четыремъ сторонамъ свѣта: востоку онъ объявляетъ: «я тотъ, кто шествуетъ впереди всѣхъ законовъ, основанныхъ на добродѣтели»; югу:—«я буду достоинъ превознесенія со стороны боговъ и людей»; западу:—«въ мірѣ я—превосходнѣйшій; я—лучшій изъ всѣхъ! Нынѣ—мое послѣднее рожденіе. Я положу конецъ рожденію, страсти, болѣзни и смерти». Сѣверу онъ возвѣщаетъ: «меня не превзойдетъ никто и ничто изъ всего сущаго». Затѣмъ, обращаясь къ подземной области, онъ восклицаетъ: «я уничтожу духа зла и полчища его, и, ради существъ, въ аду пребывающихъ, дабы затушить пламень адскій, я низведу дождь изъ великаго облака закона, и томящихся преисполню радости». И, наконецъ, воззрѣвши на горнія страны, онъ заключаетъ словами: «тамъ, въ вышинѣ, узрятъ меня всѣ существа» [105]).

[104]) Nidâna-kathâ, p. 67—68 и Bigandet. Ch. II, p. 43 въ примѣчаніи бирманскаго переводчика.

[105]) Lalitavistara. Ch. VII, 78—79.

Какъ далеко отошла эта концепція Будды всемірнаго, облеченнаго сверхчеловѣческою и сверхбожескою силою, отъ первоначальнаго, скромнаго воззрѣнія на Будду—человѣка, мудреца-человѣколюбца! Въ постепенномъ подъемѣ своего идейнаго развитія буддійская догматика удержала, правда, основное положеніе, что Будда—не богъ, а человѣкъ [106]); но этого «величайшаго изъ людей» она щедро надѣлила способностями, силами, достоинствами и авторитетомъ большими, чѣмъ тѣ, которыми обладаютъ боги.

Метаморфоза въ своемъ развитомъ видѣ предстаетъ передъ нами, конечно, въ произведеніяхъ сравнительно поздняго періода; но зарожденіе главной черты этого процесса—возведенія человѣка-мудреца въ существо сверхъестественное, окруженное цѣлымъ моремъ чудесъ,—мы, какъ уже было указано, можемъ прослѣдить до древнѣйшихъ первоисточниковъ легенды, остатки коихъ сохранились въ Маджхиманикайѣ. Путемъ детальнаго, стараго, сравнительнаго изученія текстовъ Виндишъ установилъ, что такими первоисточниками были, по всему вѣроятію, пѣсни о жизни Будды, очень рано сложившіяся путемъ безыскусственнаго былиннаго творчества, процессъ возникновенія и развитія котораго, со сходными результатами, удалось прослѣдить и Гейгеру на цейлонскихъ стихотворныхъ хроникахъ [107]). Первоначальное, сжатое и сухое изложеніе этихъ пѣсенъ, подчиняясь обычному въ подобныхъ случаяхъ ходу развитія народно-поэтическихъ произведеній, должно было непрерывно осложняться все новыми подробностями, преображавшими реалистическія основы повѣствованія сказочными придатками фантазіи. И процессъ этотъ долженъ былъ идти тѣмъ быстрѣе и успѣшнѣе, что онъ, какъ мы видѣли, совпадалъ и съ идейною тенденціей буддизма: пересоздать историческую, бытовую личность «мудреца изъ рода шакьевъ» въ сверхъестественную, въ божественную, вѣрнѣе же—въ сверхбожественную, въ вышеуказаномъ смыслѣ. Мы имѣемъ вполнѣ достаточную возможность прослѣдить постепенный ростъ этой метаморфозы, если сравнимъ сжатую ткань относящагося сюда разсказа Маджхима-никайи съ ея расширеніями въ Нидананакатѣ и въ Малла-линкара-вутту; а въ Абхи-

[106]) Это вполнѣ опредѣленно заявлено даже въ только что цитированномъ текстѣ Лалитавистары.

[107]) Geiger. Dipawansa und Mahawansa.

нишкраманѣ и въ особенности въ Магавасту передъ нами уже и повторенія этого рода, происходящія отъ включенія въ текстъ легенды нѣсколькихъ первоначальныхъ стихотворныхъ или прозаическихъ сказаній на одну и ту же тему, пріурочиваемую то къ самому Готамѣ, то къ кому-либо изъ его предшественниковъ, то къ нимъ всѣмъ, къ каждому буддѣ. Наконецъ, въ Лалитавистарѣ прорывается уже неудержимое стремленіе собрать возможно большее количество этихъ преданій, которыя въ этомъ объемистомъ репертуарѣ разновременныхъ легендъ то механически сопоставлены, то очень невзыскательно слиты въ неуклюжее цѣлое.

По этимъ легендамъ цѣлый рядъ изумительныхъ явленій сопровождалъ рожденіе Будды, точно такъ же, какъ мы уже видѣли это раньше по поводу его зачатія. Если Маджхимапикайя скромно упоминаетъ голько о землетрясеніи, да о «неизмѣримо сильномъ свѣтѣ», озарившемъ вселенную [108]), то уже Нидданаката перечисляетъ цѣлыхъ 32 чуда, сюда относящихся, изъ которыхъ достаточно упомянуть объ одновременномъ съ рожденіемъ Готамы появленія на свѣтъ будущей жены его Яшодхары, его главнаго прислужника Чандаки, «министра» Калудайи, важнѣйшаго ученика Ананды [109]), царственнаго коня Кандхаки, дерева мудрости (бодхи), подъ которымъ будущій мудрецъ долженъ былъ прійти къ конечному «просвѣтленію» и, наконецъ, четырехъ, чудовищныхъ по объему, вмѣстилищъ разныхъ драгоцѣнностей [110]). Магавасту умалчиваетъ объ этихъ семи, такъ называемыхъ «со-рожденныхъ»; зато Абхинишкрамана-сутра [111]) прибавляетъ къ нимъ 500 родившихся въ тотъ же день князей-шакьевъ и 500 принцессъ, соотвѣтствующее количество дѣтей рабовъ, столько же домашнихъ животныхъ и т. д., а по тибетскимъ легендамъ, сюда

[108]) Majjim. Nikâyo. III, 261. Тоже—Bigandet, p. 43.

[109]) Алабастеръ (Wheel of the Law, p. 106), Спенсъ Гарди (Manual of Buddhism, p. 146) и Рисъ-Дэвидсъ (въ примѣчаніи къ переводу Нидданакаты, l. c.) полагаютъ, что, хотя и не упоминаемый въ Нидданакатѣ въ числѣ „семи со-рожденныхъ“, Ананда долженъ быть включенъ въ ихъ списокъ, который иначе не совпадетъ съ семернымъ числомъ. Мы видѣли раньше, что въ подробныхъ расписаніяхъ генеалогій буддъ всегда обозначался и главный ученикъ каждаго будды. Въ камбоджской біографіи Ананда упомянутъ: Livres sacrés du Cambodge. 1-re partie. Paris, 1906. 30.

[110]) Nidâna-katha, p. 68. [111]) Abhin. kram. sûtra, ch. IX, p. 53.

присоединяется еще цѣлый рядъ будущихъ славныхъ царей или властителей въ разныхъ областяхъ [112]); наконецъ, Лалитавистара повторяетъ этотъ фантастическій перечень «сорожденій» цѣлыхъ четыре раза въ разныхъ варіантахъ и съ увеличеніемъ чудесъ до чудовищныхъ размѣровъ [113]).

Какъ только родился Будда, посланъ былъ гонецъ въ Капилавасту для сообщенія радостной вѣсти раджѣ Суддходанѣ. Подробно разспрашивалъ счастливый отецъ о всѣхъ обстоятельствахъ событія, внимательно выслушивалъ истолкователей примѣтъ и чудесныхъ знаменій, которыя своими совпаденіями съ предшествующими случаями сверхъестественныхъ рожденій заставляли дѣлать заключенія о высокомъ призваніи и славной судьбѣ новорожденнаго [114]). Тѣмъ временемъ жители Дэвадахи, соединившись съ обитателями Капилавасту и сопровождаемые невидимою процессіей всевозможныхъ божествъ, торжественно понесли ребенка къ его царственному родителю [115]). Въ Лалитавистарѣ это шествіе разрастается въ пышную церемонію, растянувшуюся на цѣлыхъ четыре мѣсяца, вслѣдствіе многочисленныхъ попутныхъ остановокъ и пребываній въ усадьбахъ шакьевъ, непремѣнно желавшихъ принять подъ свой кровъ царевича [116]).

Среди этой радостной суеты проходитъ почти незамѣченною смерть матери Будды, Майи, застигшая ее еще въ Лумбинійскомъ саду, на седьмой день послѣ родовъ. Равнодушіе сказаній къ этому событію надо, вѣроятно, объяснять тѣмъ, что, согласно указаннымъ нами выше требованіямъ буддійской догматики, эта кончина предопредѣлена заранѣе и неизбѣжно въ срокъ, назначенный для матерей всѣхъ буддъ. Вотъ почему никто не скорбитъ о Майѣ, никто ее не оплакиваетъ; ни о ея похоронахъ, ни о мѣстѣ ея могилы нигдѣ—ни слова. Мы узнаёмъ только, что она переселилась въ небо Тушиты; да какой-то комментаторъ сингалезско-бирманскаго жизнеописанія Будды сообщаетъ совершенно невѣроятное, послѣ столь-

Dulva. III, fol. 458 b.—460 a. Rockhill, p. 16—17.

[113]) Lalitavistara, ch. VII, pp. 73 ss., 79, 80, 86 ss. Очень пространный списокъ 32 чудесъ есть и въ Wheel of the Law, p. 98—106.

[114]) Abhinish. kram. sûtra, ch. VIII. 47—50. Рельефныя изображенія—у Foucher. L'art gréco-bouddhique. Fig. 150, 151.

[115]) Въ Магавасту, II, 25—26, носилки съ младенцемъ и его матерью несутъ сами четыре міровыхъ стража.

Lalitavistara, ch. VII, p. 89—90. Изображенія поѣзда у Фуше: fig. 157—160.

кихъ гимновъ красотѣ Маіи, извѣстіе, будто она скончалась на 56-мъ году жизни [117]). Вообще сказанія заботятся не об ея участи, а только объ устраненіи съ ея сына обвиненія в томъ, что его рожденіе явилось невольною причиною смерти матери [118]). Здѣсь, въ концѣ повѣствованій о Маіѣ, какъ и въ началѣ ихъ, становится очевиднымъ, что догматическій тенденціозный элементъ въ нихъ рѣшительно преобладает надъ историческимъ. Сопоставленіе того и другого въ наивномъ противорѣчіи мы встрѣчаемъ въ Абхинишкраманѣ: сначала, очевидно, по болѣе древнимъ реалистическимъ сказаніямъ, говорится о томъ, что Майя не только вернулась с своимъ ребенкомъ домой, къ мужу, но и присутствовала при сценѣ поклоненія младенцу пророка Ашиты [119]); а потомъ, приспособляясь къ мнѣнію «древнихъ учителей», будто «в силу всемірнаго правила, матери всѣхъ буддъ умираютъ на седьмой день», признается, что та же участь постигла и Майю, причемъ причина смерти указывается все еще реалистическая: «невозможность оправиться отъ слабости». Изъ этого же источника мы узнаемъ, что она, вознесшись на небо, отъ времени до времени, снисходила на землю утѣшать мужа увѣреніями, что она испытываетъ теперь такое же блаженство, какъ раньше, въ періодъ беременности [120]).

Какъ только осиротѣло царственное дитя, жены знатныхъ шакьевъ просятъ ввѣрить имъ попеченія о немъ; но предложенія этихъ «юныхъ красавицъ, легкомысленныхъ, гордыхъ молодостью и прелестями своими», отвергаются мудрыми совѣтниками раджи, и воспитательницею княжича онъ избираетъ сестру его матери, свою вторую жену, Магапраджапати-Гаутами [121]), личность, несомнѣнно историческую, а не миѳическую, дѣйствительнаго имени которой однако не сохранилось [122]). Въ подмогу ей назначаются 32 кормилицы и няньки, тогда какъ по камбоджскому сказанію Магапраджапати сама вскормила своего пріемнаго сына, отказавшись даже, ради этого, отъ материнскихъ заботъ о собственномъ ребенкѣ [123]). Что

[117]) Bigandet, ch. III, p. 52. Note.

[118]) Тамъ же, p. 51, и Lalitavistara, l. c.

[119]) Abhin. kram. sûtra, ch. IX, p. 57—58.

[120]) Тамъ же, ch. II, p. 63.

[121]) Тамъ же, ch. II, p. 63 sq. cp. Lalitavistara, ch. VII, 90—91.

[122]) Магапраджапати не имя собственное, а только прозвище, указывающее на роль получившей его.

[123]) Livres sacrés du Cambodge (Leclére) I, p. 32.

юный Будда во всякомъ случаѣ былъ обязанъ своей теткѣ старательнымъ уходомъ и что она до конца жизни сохранила горячую привязанность къ нему, равно какъ и онъ чувства почтенія и благодарности къ ней, — что явствуетъ изъ многихъ текстовъ, убѣждающихъ въ томъ, это здѣсь мы имѣемъ дѣло съ несомнѣнными біографическими фактами.

Дальнѣйшее повѣствованіе переходитъ къ интересному эпизоду, отсутствующему въ древнѣйшихъ сказаніяхъ, но старательно разработанному въ позднѣйшихъ, а именно къ сценѣ принесенія младенца въ храмъ. Если вѣрить тибетскимъ легендамъ, у шакьевъ былъ обычай полагать новорожденнаго къ подножію статуи мѣстно-чтимаго божества [123a]), дабы освятить ребенка и поручить его высшему покровительству. Характерно отношеніе къ этому обряду позднѣйшаго представленія о Буддѣ. Когда передъ исполненіемъ этой церемоніи младенца рядили въ праздничное убранство, онъ спросилъ у своей воспитательницы: «куда ведешь меня ты, мать?»—«Въ храмъ боговъ», отвѣчала она; а онъ, улыбаясь, промолвилъ: «когда я рождался, поколебался сонмъ трехъ тысячъ міровъ и боги склонились къ ногамъ моимъ; къ какому же еще иному богу, высшему, чѣмъ я, ведешь ты меня нынѣ, мать моя? Я—богъ высшій боговъ, превысшій всѣхъ боговъ; нѣтъ бога подобнаго мнѣ! Можетъ ли быть Богъ, превосходящій меня? Приспособляясь къ мірскому обычаю, мать моя, я пойду (въ храмъ); но узрѣвши мои сверхъестественныя превращенія, толпа встрѣтитъ меня восторженными хвалами и величайшимъ почетомъ; и боги, и люди согласно скажутъ: онъ самъ по себѣ—богъ!» [124]). »Вотъ причина и вотъ слѣдствіе», заключаетъ Лалитавистара [125]), «въ силу которыхъ бодхисатва пребылъ равнодушенъ въ тотъ мигъ, когда его ввели въ храмъ боговъ». Но не пребыли безучастными боги: подтверждая правильность его поведенія, они сами, предупреждая выполненіе стараго обряда, склонились къ ногамъ чудеснаго младенца, а богиня Абхайя пояснила

[123a]) Объ этомъ обычаѣ упоминаютъ Дульва Мдо, III, fol. 460 у Rockhill, 17, и Магавасту, II, 26: первая называетъ бога Шакьявари, вторая и Абхинишкрамана (ch. VIII, p. 52) богиню—Абхайю; Лалитавистара говоритъ о храмѣ многихъ боговъ, а Гюзвъ-Тсангъ, L. VI, p. 321, о храмѣ Ишвары.

[124]) Въ Abhin. kram. sûtra, ch. IX, p. 53, шакьи именно такъ и привѣтствуютъ встрѣчаемаго ими ребенка: „о, богъ среди боговъ, молю тебя: вниди въ мою чистую обитель“.

[125]) Lalitavistara, ch. VIII, pp. 107; 109.

присутствующимъ, что «не этотъ князь смертныхъ призванъ поклоняться; онъ самъ заслуживаетъ всяческаго поклоненія; тотъ же, передъ кѣмъ преклонился бы онъ, былъ бы мгновенно уничтоженъ» [126]). А въ другомъ повѣствованіи читаемъ: «всѣ бездушные образы боговъ при вступленіи Будды въ храмъ встали со своихъ сидѣній и повергались къ его ногамъ, продекламировавши слѣдующія гатты:

«Какъ океанъ не можетъ преклониться
Передъ водой въ слѣду коровьяго копыта,
Какъ солнце и луна, источникъ свѣта,
Предъ свѣтлячкомъ ночнымъ не преклонятся, —
Такъ полнота заслугъ и знанья мудрость
Предъ божествомъ не могутъ преклониться» [127]).

Невозможно яснѣе и рѣшительнѣе отмѣтить типичное уже для первоначальнаго буддизма равнодушіе къ традиціонному культу боговъ и отличительное для буддизма позднѣйшаго перемѣщеніе человѣка-Будды въ существо высшее по званію и авторитету, чѣмъ боги. Легенда, наивно вложившая въ уста младенца Готамы это гордое самовозвеличеніе, въ сущности только повторила то, что думало и чему училъ уже и самъ взрослый мудрецъ, но съ тою однако многозначительною разницею, что, упраздняя принципіально смыслъ культа старыхъ боговъ, онъ не желалъ замѣнить его культомъ самого себя, тогда какъ буддизмъ позднѣйшій, народный, религіонизировавшій первоначальное безрелигіозное ученіе, не поколебался произвести и признать эту замѣну, что и отмѣтила въ данномъ случаѣ легенда.

Сравнительно кратко и просто, и притомъ согласно другъ съ другомъ, повѣствуютъ сказанія о нареченіи имени младенцу. На пятый день по прибытіи его въ родительскій домъ, отецъ, созвавши вѣщихъ людей, посовѣтовавшись съ ними и справивши древній, еще ведическій обрядъ омовенія головы новорожденному, нарекъ ему имя Сарвартхасиддхи («Исполненіе желаемаго» или «Все-исполненіе»), въ ознаменованіе того, что съ момента его появленія на свѣтъ сбылись всѣ желанія царя [128]) или (по другому толкованію) потому, что во-

[126]) Abhin. kram. sûtra, ch. VIII, p. 52; Mahâvastu, II, 26: по I, 223 „у него голова неминуемо распалась бы на семь частей".

[127]) Lalitavistara, ch. VIII, p. 108.

[128]) Тамъ же, VII, p. 87, и Dulva, fol. 460 у Rockhill, 17.

обще особенное благополучіе снизошло на край шакьевъ [129]). Оригинальное, но мало распространенное объясненіе происхожденія имени даетъ приведенная мною раньше камбоджская легенда о томъ, что ребенокъ названъ былъ во исполненіе предсказанія, изреченнаго въ одномъ изъ перевоплощеній Будды, когда онъ былъ женщиною, Ситхою [130]). Какъ бы то ни было, это имя въ сокращенной формѣ Сиддхартхи или, по-палійски, Сиддхатхи, надо думать, было дѣйствительнымъ историческимъ именемъ просвѣтителя Дальней Азіи; другіе варіанты были либо мѣстными отклоненіями отъ общепринятаго [131]), либо случайными прозвищами, вызванными какимъ-либо особымъ обстоятельствомъ [132]). Что касается другого, очень распространеннаго названія «аскетъ Готамо», то оно было усвоено ему лишь послѣ вступленія на путь подвижничества и было, надо полагать, заимствовано у какого-нибудь древняго праведника ведическихъ временъ, считавшагося, согласно мѣстнымъ обычаямъ, какъ бы патрономъ клана шакьевъ. Еще позднѣе пріурочено было къ Сиддхартхѣ прозваніе Шакьямуни, «мудрецъ изъ рода шакьевъ», лишь очень рѣдко встрѣчающееся въ древнѣйшихъ памятникахъ [133]). Наконецъ, затмившее всѣ эти имена названіе «Будда» («Пробужденный, Просвѣтленный, Познающій»), не имѣя индивидуальнаго, ни родового смысла, обозначаетъ общую для всѣхъ бодхисатвъ, высшую и конечную степень ихъ духовнаго развитія; поэтому названіе «будды» одинаково примѣнялось и къ другимъ мудрецамъ, которымъ это свойство приписывалось, такъ, напримѣръ, ближайшему предшественнику и современнику Готамы, основателю джайнизма, Натапуттѣ или Магавирѣ [134]), а можетъ быть, и нѣкоторымъ инымъ, сходнымъ по направленіямъ, мудрецамъ и подвижникамъ, оставшимся намъ неизвѣстными.

Одновременно съ нареченіемъ имени въ стародавнемъ обычаѣ у индусовъ было вопрошеніе о судьбѣ новорожденнаго у

[129]) Такъ по Mahâvastu, II, 26 и Abhinishkramana sûtra, ch. IX, p. 54. Здѣсь имя толкуется въ смыслѣ „полнаго благополучія".

[130]) Préas Pathama Samphothian въ Livres sacrés du Cambodge, p. 31.

[131]) Напримѣръ, сингалезское Theiddat у Bigandet, 51. Ch. II.

[132]) Такъ, по тибетскому сказанію, сцена поклоненія боговъ ребенку вызвала прозвище Дэватидэва. Dulva, fol. 461. Rockhill. 17.

[133]) Oldenberg. Buddha, 115. Однако тибетское сказаніе ведетъ это прозвище уже отъ первой встрѣчи ребенка народомъ: Rockhill, l. c.

[134]) Kalpa-sûtra, 123 въ Jaina-sûtras translated by Jacobi. P. I, въ S. B. E. XXII, p. 264. Oxford. 1884.

вѣщихъ людей, славившихся праведностью и знаніемъ примѣтъ, преимущественно астрологическихъ. Индусы были не только суевѣрны, но и мелочно суевѣрны: жажда узнать будущее, общая всѣмъ народамъ древности, направлялась у нихъ практическими, узко-утилитарными цѣлями: принять соотвѣтствующія предсказанію мѣры противъ грозившихъ опасностей и обезпечить себѣ, путемъ магическихъ пріемовъ, обладаніе желательнымъ для личнаго счастія. До какой степени грубо-матеріалистично проектировался въ воображеніи индуса идеалъ жизненнаго благополучія, мы можемъ съ наглядностью видѣть изъ текстовъ заклинательныхъ формулъ, сопровождавшихъ жертвенные обряды вообще [135]) и въ особенности такъ называемыя «жертвы пожеланій» (kâmyestis) [136]). Изъ 184 «пожеланій», сгруппированныхъ въ этомъ послѣднемъ ритуалѣ, мы почти совсѣмъ не находимъ такихъ, которыя относились бы къ области религіозной и нравственной. Правда, есть семнадцать формулъ для исправленія неправильностей или злоупотребленій при совершеніи жертвоприношеній; но эту искусственную реабилитацію магическихъ дѣйствій, вызванныхъ почти всегда грубо-эгоистическими побужденіями, мы не назовемъ «желаніемъ» нравственнымъ, ни религіознымъ, какъ и едва ли выше поставимъ желаніе достигнуть почетнаго и выгоднаго званія брамина или пурориты, жреца при семьѣ богатыхъ кшатріевъ. Всего только одинъ разъ встрѣчаемъ мы въ этомъ ритуалѣ ходатайство о возстановленіи мира между враждующими [137]), да другое объ упроченіи согласія между «благородными» и народомъ [138]) и, наконецъ, единственное, сиротливо стоящее желаніе «достигнуть неба» [139])—одинокій, странно звучащій контрастъ къ многочисленнымъ мольбамъ

[135]) Caland. Altindisches Zauberritual. Probe einer Uebersetzung der wichtigsten Theile der Kauśika-sûtra въ Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel. III, № 2. 1900. Ср. Winternitz. Witchcraft in India въ Indian Antiquary, March 1899.

[136]) Caland. Altindische Zauberei Darstellung der altindischen „Wunschopfer". Amsterdam, 1908 (изъ вышеуказаннаго академическаго изданія. Deel X, № 1).

[137]) Заклинаніе 117-е у Caland. Altindische Zauberei. („Wunschopfer"), S. 81—83.

[138]) Тамъ же, S. 43—44. № 60.

[139]) Тамъ же, S. 118, № 171: кто желаетъ достигнуть міра небеснаго, тотъ долженъ принести жертву Аріаману (солнцу)

приземистаго свойства: объ умноженіи съѣстныхъ припасовъ и урожая, въ особенности же скота, о наживѣ вообще, о «прибыли безъ убыли» [140]), о счастьи, объ исполненіи «всѣхъ желаній [141]), о побѣдахъ въ битвахъ (21 разъ) и болѣе всего, чаще всего (свыше 40 разъ)—выраженія жажды одолѣть соперниковъ и противниковъ, нанести имъ вредъ [142]), погубить ихъ злыми чарами [143]), отнять чужое имущество [144]), создать врага врагу [145]), убить врага [146]); а себѣ, болѣе всего,—пожеланіе достигнуть власти надъ соотечественниками и сродичами [147]), «стать повелителемъ, верховнымъ повелителемъ», единственнымъ владыкою-самодержцемъ» [148]).

Если, какъ мы указали раньше, подъ вліяніемъ ученія о перевоплощеніяхъ, это матеріалистическое настроеніе, стоявшее въ прямой связи съ оптимистическимъ жизневоспріятіемъ древняго ведическаго періода, въ значительной степени потускнѣло въ послѣдующія времена, а въ современную буддизму эпоху стало часто уклоняться въ сторону аскетизма и пессимизма,—тѣмъ не менѣе и тогда для людей заурядного нравственнаго типа, конечно, оставались въ силѣ и въ ходу сейчасъ перечисленныя стремленія къ разнымъ видамъ матерьяльнаго благополучія. Погоня за счастьемъ была сильна не у однихъ современниковъ ведическихъ пѣвцовъ [149]), но и у современниковъ Магавиры и Готамы, такъ настойчиво указывавшихъ на суету суетъ всего вещественнаго и на горе какого бы то ни было бытія. Что народъ думалъ иначе, видно изъ появленія въ народномъ культѣ въ послѣ-ведическую пору новой, неизвѣстной Ведамъ, но ставшей потомъ чрезвычайно популярной, богини счастія, удачи и матерьяльнаго благополучія, Шири или Ширима—дэваты, изображенія коей и понынѣ въ хорошемъ спросѣ на базарахъ Сѣверной Индіи [150]) и о почитаніи

[140]) №№ 7, 8, 17, 75, 84, 88, 92, 127, 130, 131, 173; о ниспосланіи дождя: 18, 53, 180; просьбы о скотѣ повторяются 14 разъ.

[141]) Тамъ же, №№ 9, 34, 81.

[142]) Заклинаніе 73. Своеобразная мѣра этого рода—заклинаніе для уничтоженія силы такого же заклинанія или жертвоприношенія со стороны противника: №№ 50, 52, 70, 144.

[143]) №№ 42, 46, 47, 65, 69. [144]) № 17, 145. [145]) № 43.

[146]) №№ 96, 136. [147]) №№ 31, 64, 134, 164; 54, 62, 103.

[148]) №№ 112, 146, 121.

[149]) О невысокомъ уровнѣ нравственности людей „средняго типа" въ ведическомъ періодѣ—Zimmer. Altindisches Leben, 177.

[150]) Rhys Davids. Ancient India, pp. 216—219, гдѣ даны три изображенія ея.

которой во времена, предшествующія буддизму, есть свидѣтельства въ письменныхъ памятникахъ [151]).

Такое настроеніе естественно порождало спросъ на разныя гаданія о будущемъ, и потому въ спеціалистахъ этого рода искусства не было недостатка. Готама, самъ «презиравшій такія вульгарныя знанія и ихъ не-должное содержаніе» [152]), въ одной изъ своихъ обличительныхъ рѣчей сохранилъ намъ длинный списокъ истолкователей всевозможныхъ примѣтъ и предзнаменованій, объясненіемъ и заклинаніемъ которыхъ «занимаются многіе почтенные жрецы и подвижники, снискивающіе этимъ неправеднымъ способомъ доходъ отъ приношеній вѣрующихъ» [153]). Въ этомъ спискѣ звѣздочеты, астрологи стоятъ на первомъ мѣстѣ [154]). О предсказателяхъ судьбы упоминаютъ не разъ и джатаки [155]), а изъ позднѣйшихъ памятниковъ «Вопрошенія царя Милинды [156]).

Естественно было, слѣдовательно, обратиться къ прорицателямъ и раджѣ Суддходанѣ, котораго памятники изображаютъ вообще типичнымъ ревнителемъ отеческихъ преданій. Наполнивши палаты свои благовоніемъ куреній и душистыми цвѣтами дальбергіи, созвавши сто восемь браминовъ [157]), «владѣвшихъ въ совершенствѣ тремя Ведами», угостивши ихъ вдоволь варенымъ на молокѣ рисомъ, онъ просилъ ихъ изъяснить примѣты, сопровождавшія рожденіе княжича. Семь наиболѣе опытныхъ старцевъ, «вполнѣ подчинившихъ волѣ всѣ свои

— —

[151]) Satapatha-Brahmana. XI, 4. 3 и Taittiriyaka-Upanishad. I, 4. 1—2. The Upanishads transl. by M. Müller. S. B. E. Vol. I, P. II. p. 47. Oxford, 1900, молитва къ Шри: „Она приближаетъ къ себѣ и творитъ для себя безотлагательно одежды, коровъ, ѣду и питье во всякое время: а потому даруй это счастіе (Шри) и мнѣ; пошли мнѣ ее, шерстистую (обильную шерстью), съ ея скотомъ"! Готама въ Digha-Nikâyo, I Thl. 1 Rede, I B. S. 18 (Neumann) или Dialogues of Buddha I, 24 (Rh. Davids), говоритъ о жрецахъ и аскетахъ, восхваляющихъ эту Богиню Удачи.—„Вопрошенія царя Милинды" также упоминаютъ о поклонникахъ богини фортуны. The Questions of Milinda, IV, 4, 6. S. B. E. XXXV, 266.

[152]) Digha-Nik. I Thl. 1 Rede. B. I, S. 15 и Dial. of Buddha, I, p. 15.

[153]) Digha-Nik. l. c. S. 14—19.

[154]) Астрономія входила въ кругъ научныхъ дисциплинъ, которыя, въ добавленіи къ Ведамъ, подобало изучать юношѣ изъ просвѣщеннаго рода. Kalpa-sûtra, 10 въ Jaina-sûtras. S. B. E. XXII, p. 221.

[155]) Jâtaka. II, 410: IV, 124.

[156]) Questions of Milinda. P. II, 299. IV, 8, 35. S. B. E. XXXIV, p. 159.

[157]) Въ Магавасту, II, 27—30 они замѣнены 8000 боговъ, принявшихъ видъ звѣздочетовъ!

чувства», тѣ самые толкователи, что такъ удачно изъяснили раньше сонъ Майи, объявили раджѣ, на основаніи 32 главныхъ и 84 добавочныхъ признаковъ [158]), что, если сынъ его останется мірянином - «домовладыкою», ему предстоитъ стать всемірнымъ монархомъ, «чакравартиномъ» [159]); если же онъ предпочтетъ путь подвижничества и станетъ аскетомъ-пустынникомъ, ему суждено достигнуть сана будды. Восьмой же изъ «славныхъ», юный Конданійя, не признавая этой альтернативы, утверждалъ, что примѣты безусловно указываютъ не на свѣтскаго міродержца, а на «освободителя міра отъ завѣсы грѣха и невѣдѣнія» [160]).

Рядомъ съ этими общими разсказами о прорицателяхъ судьбы Сиддхартхи сообщается подробно особое, ставшее одним изъ наиболѣе любимыхъ въ буддійскомъ мірѣ сказаній, повѣствованіе о пророкѣ Ашитѣ, прозванномъ буддійскимъ Симеономъ [161]) любителями біографическихъ параллелей между учителемъ Дальняго Востока и Христомъ. Передаемъ это сказаніе въ древнѣйшей, какъ полагаютъ, изъ сохранившихся редакцій, включенной въ Сутта-Нипату [162]).

Великій подвижникъ Ашита, спасавшійся гдѣ-то въ дебряхъ южной Индіи [163]) и достигшій высокихъ степеней ду-

[158]) Ихъ перечисленіе въ Abhinishkramana-sûtra, ch. IX, p. 55 и Lalitavistara, ch. VII, pp. 95, 96—98; также Mâhavastu, II, 44—45.

[159]) О чакравартинѣ см. выше, стр. 252 и сл.

[160]) Nidânakathâ, p. 71—72.

[161]) О немъ см. статью Muir'a Asita and Buddha, or the Indian Simeon въ Indian Antiquary, Septemb. 1878. Сравненія сказаній буддійскихъ съ христіанскими у Seydel. Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre, 139 f. его же Die Buddha-Legende und das Leben Jesu, 18. Van den Bergh van Eysinga. Indische Einflusse auf die evangel. Erzählungen, 21—26. Hubbe-Schleiden. Jésus est-il bouddhiste? Paris, 1894, 48 ss. Edmunds. Buddhist and Christian Gospels. 4-th edit. Philadelphia, 1908. I, 181—191.

[162]) Nâlakasutta въ Sutta Nipâta, 679 sqq. S. B. E. Vol. X, P. 2, p. 123 sqq. 2 edit. Oxford, 1898.

[163]) По Abhinishkram. sûtra, ch. X, p. 61, онъ жилъ въ деревнѣ Аванти въ южной Индіи; по Магавасту, II, 31, въ Виндхайѣ, гдѣ онъ подвизался съ Нарадою и 500 учениками. Наоборотъ, Лалитавистара, ch. VII, 9, поселяетъ его на склонѣ Гималайи; а по сингалезской легендѣ (у Spence Harly. Manual of Buddhism, 149 sq.) онъ былъ даже главнымъ совѣтникомъ царя Синхахану, по Нидананатѣ же и самого Суддходаны (Nidânakathâ, p. 69), тогда какъ по Лалитавистарѣ, p. 92, послѣдній „никогда его раньше (момента пророчества) не видалъ".

ховнаго устроенія, однажды, въ часы полуденнаго зноя, вздумалъ отдохнуть на прохладѣ неба Таватинзы, но здѣсь былъ пораженъ необычайнымъ оживленіемъ, царившимъ среди его обитателей. «Чему это такъ радуется сонмъ боговъ»? спросилъ онъ себя: «почему разрядились они въ яркія одежды? почему машутъ они ими и оружіемъ? ради чего эти клики, и пѣніе, и музыка, неслыханныя даже послѣ побѣдъ надъ демоническими асурами? Разрѣшите мое недоумѣніе, достопочтенные обитатели вершины горы Меру»? И отвѣчали боги: «превосходная, несравненная жемчужина, бодхисатва родился въ Лумбинійской веси шакьевъ на благо и благословеніе міра людей:—вотъ причина нашей великой радости. Онъ, высшій человѣкъ, совершеннѣйшее изъ существъ, повернетъ колесо дхармы (мудрости)!» Узнавши это, Ашита немедленно направился ко дворцу Суддходданы, прося показать ему младенца. Дитя лежало въ колыбели; незримо для людей, боги осѣняли его дорогимъ зонтикомъ и обмахивали яковыми хвостами, обмотанными золотыми шнурами. Прекрасно было дитя; оно сіяло, какъ золото, какъ огонь, какъ вождь звѣздъ, странствующихъ въ небесной дали, какъ осеннее солнце на безоблачной лазури. Взявши младенца на руки, старецъ воскликнулъ: «нѣтъ никого высшаго надъ этимъ превосходнѣйшимъ изъ людей!»; а затѣмъ пролилъ обильныя слезы. Встревоженные такою неожиданностью, шакьи вопрошали: не грозитъ ли княжичу печальная судьба? «Успокойтесь», молвилъ старецъ; «никакія бѣды, никакія препятствія не угрожаютъ ему; онъ достигнетъ вершины просвѣтленія; онъ повернетъ Колесо Дхаммы; онъ узритъ Чистѣйшую (ниббану), и на благо великаго множества людей его ученіе широко разольется по міру. Моя же жизнь скоро придетъ къ концу и мнѣ не слыхать дхаммы изъ устъ Несравненнаго: вотъ чѣмъ я, злосчастный, опечаленъ; вотъ чѣмъ я терзаюсь!» И вернулся онъ въ пустыню, доживать вѣкъ свой въ подвигахъ мудрости, наказавши предварительно любимому племяннику и ученику своему Налакѣ (Нарадѣ, Нарадаттѣ) идти во слѣдъ бхагавата, какъ скоро раздастся его призывъ, что и было, разумѣется, своевременно исполнено [164]).

[164]) Въ Сутта-Нипатѣ, l. c., въ Нидānакатѣ, p. 70, у Bigandet, ch. II, p. 46—Налака; въ сингалезскомъ сказаніи у Sp. Hardy, Manual, p. 151—Нарака; въ тибетскомъ (Шифнеръ)—Нарада или Налада (Rockhill, 18); въ санскритской Лалитавистарѣ, (ch. VII) и въ ея тибетской редакціи (Rgya t'cher rol pa, trad. par Foucaux, VII, p. 103)—Нарадатта.

Эта повѣсть многократно повторенная какъ въ южныхъ сказаніяхъ [165]), гдѣ Ашита переименованъ въ Каладевалу или Каладевилу, такъ и въ сѣверныхъ, гдѣ онъ названъ иногда Аклешею [166]), развертывается въ Абхинишкрамана - сутрѣ въ очень пространный разсказъ, изукрашенный различными чудесными подробностями [167]), главнымъ образомъ къ тому направленными, чтобы подчеркнуть превосходство царственнаго младенца надъ славнымъ мудрецомъ и подвижникомъ. Майя, по этой легендѣ еще не успѣвшая умереть, пытается преклонить голову ребенка къ ногамъ старца; но Будда, вмѣсто того, попираетъ его главу ногами, къ немалому смущенію родителей, которыхъ Ашита успокаиваетъ своими разъясненіями [168]), послѣ чего отецъ, слѣдуя примѣру святого старца, и самъ поклонился сыну [169]). Еще подробнѣе, дважды, въ стихотворныхъ гаттахъ и въ прозаическомъ изложеніи, повѣствуетъ объ Ашитѣ и Лалитавистара. Здѣсь догматическая тенденція позднѣйшаго буддизма особенно ярко выступаетъ впередъ въ подробномъ предначертаніи значенія будущаго подвига Будды. Это въ сжатыхъ чертахъ—уже цѣлая программа системы буддійскаго спасенія. Вотъ что открываетъ здѣсь «Симеонъ буддизма» раджѣ Суддходанѣ: «Сарватхасиддха навѣрное облечется высшимъ совершенствомъ, законченнымъ разумѣніемъ Будды, и затѣмъ повернетъ колесо никѣмъ не превосходимаго Закона, которое не удавалось повернуть ни шрамапѣ, ни брамину, ни богу, ни демону, ни кому бы то ни было въ мірѣ. На благо и счастіе міру людей и боговъ, онъ возвѣститъ Законъ, добро-

[165]) Bigandet, ch. II, 44—48; Nidānakathā, 69 sqq.: Pali Buddhist Annals въ Journ. of the R. Asiat. Soc. of Bengal. 1838, p. 801; сингалезское сказаніе у Sp. Hardy. Manual, p. 149 sqq. Въ камбоджской біографіи Ашита названъ Tévil-tabâs: Livres sacrés du Cambodge, I. 32.

[166]) Rockhill, 18. Въ тибетской версіи Абхинишкраманы Ашита названъ Nyon-mongs-med, что соотвѣтствуетъ санскритскому Аклешѣ: Foucaux въ примѣчаніи къ Rgya t'cher rol pa, ch. VII, p. 103. Все сказаніе—тамъ же, 103—110; въ санскритской Лалитавистарѣ, ch. VII, 91—102 (Foucaux): въ Магавасту, II, 31—43.

[167]) Abhin. kram. sûtra, ch. IX, p. 56 sqq. (Beal). Ашита переносится съ юга на сѣверъ мгновенно по воздуху; срѣтеніе имъ младенца сопровождается чудеснымъ свѣтомъ и т. д.

[168]) Тоже, приблизительно, безъ участія Майи,—въ Нидānакатѣ и въ Малла-ланкара-вутту (Bigandet).

[169]) Bigandet, ch. II, p. 45. Сцена поклоненія Ашиты изображена на одной изъ фресокъ въ пещерахъ Аджунты; другое изображеніе у Foucher. L'art grécobouddhique du Gandhara. Paris, 1905. T. I, p. 323, fig. 165.

дѣтельный въ началѣ, добродѣтельный въ срединѣ, добродѣтельный въ концѣ, превосходный по смыслу. ясно выраженному, съ полнотою и чистотою безукоризненными, доведенными до крайняго предѣла,—законъ воздержанія. Внимая ученію изъ устъ его. существа доселѣ подчиненныя законамъ рожденія, вполнѣ освободятся оть рожденія, отъ старости. болѣзни, печали, отъ жалобъ, боли, унынія. заботъ и несчастій. Существа, пылающія огнемъ страсти, ненависти и смущенія, обрѣтутъ радость въ дождѣ его благого закона. Существа, окутанныя тьмою всевозможныхъ злыхъ помысловъ и заблужденій на дурныхъ путяхъ, выведены будутъ имъ на путь правый, на путь нирваны. Существамъ, плѣненнымъ тенетами и тюрьмою переселяющихся жизней, существамъ, связаннымъ узами природнаго тлѣнія, онъ даруетъ освобожденіе. Въ тѣхъ, чьи очи омрачены глубокою тьмою невѣдѣнія, онъ создастъ око мудрости. У мучимыхъ стрѣлою естественнаго тлѣнія, онъ извлечетъ прочь эту стрѣлу... Облекшись въ полное и совершенное достоинство Будды, этотъ юный князь переправитъ по ту сторону моря переселяющейся жизни сотни тысячъ существъ и упрочитъ ихъ въ безсмертіи (въ неизмѣнности нирваны)» [170]). И какъ бы въ подтвержденіе непреложности этого предсказанія, Лалитавистара присоединяетъ къ нему другое, близко сходное, но возвѣщаемое уже самимъ «царемъ боговъ» Магешварою и обращенное уже не къ людямъ, а къ сонму боговъ, которые затѣмъ, подобно Ашитѣ, спѣшатъ явиться на поклоненіе младенцу и, убѣдившись во-очію по 32 признакамъ въ подлинности «Избавителя трехъ міровъ отъ тройного огня: чувственныхъ вещей, страсти и желанія», привѣтствуютъ младенца восторженными кликами: «Это онъ! это Будда! это всепревосходящій Будда! разрушены будутъ пути зла. и пути боговъ отнынѣ отверсты Сокровищемъ существъ, Безусловно-Чистымъ [171])»!

Но какъ ни внушительны были увѣренія Конданайи и Ашиты, все же раджѣ Суддходанѣ они были менѣе по-душѣ, чѣмъ двойственныя предсказанія остальныхъ прорицателей, оставлявшихъ открытымъ вопросъ, чѣмъ, въ концѣ концовъ, будетъ княжичъ: всемірнымъ ли монархомъ, или подвижникомъ дѣла всемірнаго спасенія? Призракъ міродержца-чакравартина повелителю миніатюрнаго царства шакьевъ казался все же за-

[170]) Lalitavistara, ch. VII, p. 94. [171]) Тамъ же, p. 102—105.

манчивѣе судьбы бездомнаго аскета, отдающагося трудной задачѣ призыва всѣхъ на путь безстрастія и отреченія отъ видимыхъ благъ жизни. И вотъ онъ еще разъ пытаетъ звѣздочетовъ: подъ вліяніемъ какихъ впечатлѣній или событій сынъ его будетъ приведенъ къ рѣшенію отказаться отъ блестящей свѣтской карьеры?—«Четырьмя указаніями», поясняютъ гадатели, «можетъ онъ быть приведенъ къ тому: человѣкомъ состарѣвшимся, человѣкомъ больнымъ, трупомъ человѣка умершаго, да монахомъ - аскетомъ». И подумалъ раджа Суддходана: «отнынѣ да не приблизится все названное къ сыну моему! Что пользы ему стать буддою? Хочу видѣть его владыкою надъ четырьмя великими материками и надъ двумя тысячами острововъ, ихъ окружающихъ; хочу узрѣть его возвеличившимся до небесъ!» И поставилъ онъ по всѣмъ четыремъ направленіямъ, на двѣ мили въ окружности отъ дворца, стражей, дабы не смѣло приближаться къ ребенку все то, что могло бы навести его на мысли о старости, болѣзни и смерти и внушить ему отвращеніе къ свѣтскому быту или влеченіе къ жизни подвижнической [172]). Насколько возможно, приказъ старались выполнять; всѣ были, къ тому же, настроены жизнерадостно; счастливый царственный отецъ даже повелѣлъ отворить темницы, выпустить на волю всѣхъ судимыхъ и осужденныхъ; щедро одарилъ браминовъ, прорицателей и приближенныхъ: а къ «виновнику этихъ великихъ милостей», къ царственному младенцу на поклонъ, длинною верепицею, потянулись знатные и простецы, свои, шакьи, и сосѣди, каждый съ посильными дарами и всѣ—съ горячими пожеланіями здоровья и счастія [173]).

Такъ, въ причудливыхъ образахъ и цвѣтистыхъ выраженіяхъ, описываютъ легенды рожденіе и первые дни жизни Будды, преображая въ сказку реалистическія основы первоначальныхъ преданій, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, вплетая въ фантастическіе узоры повѣствованій еще и тенденціозно-поучительныя мысли. Чудесный и догматическій элементы отодвигаютъ далеко на задній планъ первоначальную, реалистическую канву разсказа; но для должной культурно-исторической разцѣнки

[172]) Nidânakathâ, p. 73—74. Bigandet, ch. III, p. 51—53. Livres sacrés du Cambodge. I, 31—32.

[173]) Nidânakathâ, p. 74. Bigandet. p. 53. Abhin. kram. sûtra, ch. XI, 64 sqq. Lalitavistara, ch. IX, p. 110 ss. (Foucaux) Rgya tch'er rol pa, ch. IX, p. 117 ss. (Foucaux).

значенія этихъ повѣствованій едва ли требуется шагъ за шагомъ очищать ихъ отъ наслоеній фантастическаго и тенденціозно-доктринальнаго. Такое очищеніе едва ли что прибавило бы къ тому немногому, исторически-достовѣрному или, по крайней мѣрѣ, вѣроятному, что намъ извѣстно о дѣйствительной средѣ и бытовой обстановкѣ, въ которой родился Готама, и что, по мѣрѣ возможности, было нами сгруппировано выше. Дополнительныя къ этому реальныя черты въ разсказахъ о первыхъ дняхъ его жизни сами собою отдѣляются отъ преобладающихъ, фантастическихъ. Довольно ясно выдѣляются, сами себя обличая, и добавленія догматическаго, учительнаго свойства, клонящіяся преимущественно къ обоготворенію героя легенды. Мы старались отмѣчать постепенный ростъ этого процесса вездѣ, гдѣ на то имѣлись указанія въ памятникахъ. Выбрасывать же эти черты изъ хода повѣствованій мы считаемъ невозможнымъ потому, что это—не простыя украшенія разсказчиковъ, а осмысленныя, очень цѣнныя указанія для уразумѣнія буддизма, какъ историческаго явленія, для опредѣленія того направленія, въ какомъ совершалось воспріятіе и усвоеніе его не только духовными порывами народныхъ массъ, но и догматическою мыслью строителей философско-религіозной системы всего ученія. Народное творчество вносило въ реалистическій разсказъ наивныя требованія своего чувства и воображенія; догматическая же мысль стремилась дать этимъ запросамъ учительный смыслъ и значеніе, не считая нужнымъ противодѣйствовать чуднымъ невѣроятностямъ и колоссальнымъ преувеличеніямъ, въ которыя облеклась внѣшняя сторона повѣствованія. Такимъ образомъ получалось сочетаніе очень пестрое, крайне причудливое, но вполнѣ соотвѣтствовавшее духовнымъ запросамъ и степени общаго развитія среды, для которой цѣлое предназначалось.

Только въ этомъ смыслѣ, то-есть, именно какъ цѣлостное выраженіе воспріятія повѣсти о Буддѣ широкою народною средою, и притомъ не столько дѣйствительнаго, сколько, съ ея точки зрѣнія, идеальнаго Будды, не столько того, что съ нимъ было и какъ было, сколько того, что долженствовало быть,—только въ этомъ, повторяемъ, смыслѣ и поучительно сравнить въ краткихъ словахъ сказанія о рожденіи и младенчествѣ Готамы съ евангельскими разсказами о соотвѣтствующей порѣ жизни Христа.

Какъ разъ примѣнительно къ этому періоду восточные и

западные любители параллелей между буддизмомъ и христіанствомъ настаиваютъ на обиліи сходствъ и на вѣроятности заимствованій христіанскихъ повѣствованій изъ буддійскихъ. Но достигается такое заключеніе путемъ обращенія съ матеріалами какъ разъ обратнымъ тому, который только что былъ указанъ: разсказъ берется не въ его цѣльности и полнотѣ, а въ отдѣльныхъ, смотря по желанію выбираемыхъ, чертахъ; упраздняется такимъ образомъ сразу главное—общій характеръ, общій тонъ и колоритъ, основное направленіе, а съ тѣмъ вмѣстѣ—и внутренній смыслъ. Черты догматическія отбрасываются, какъ якобы тенденціозныя и позднѣйшія, забывая, что онѣ-то и придаютъ идейный смыслъ цѣлому, что въ нихъ-то именно и воплотилось *историческое* воспріятіе образа Будды. Черты же фантастическія не принимаются во вниманіе, какъ простой, безсмысленный вымыселъ, опять-таки забывая про ихъ типичность для пониманія мѣстнаго и временнаго, и ихъ значеніе въ оцѣнкѣ содержанія разсказа съ точки зрѣнія подлиннаго, восточнаго пониманія, а не искусственно подставляемаго, вмѣсто него, западнаго. Послѣ такого общаго, произвольнаго «очищенія» повѣствованій, въ обезцвѣченномъ и обезжизненномъ остаткѣ отбираются черты, будто бы аналогичныя или тожественныя съ чертами евангельскихъ текстовъ, и производится конечное уравненіе въ общеуказанномъ, тенденціозномъ смыслѣ. Но такъ какъ, даже и при всемъ этомъ, различія несравненно превышаютъ сходства, то и по отношенію къ отдѣльнымъ фактамъ критики оставляютъ за собою широкое право упразднять все то, что не въ пользу ихъ уравнительныхъ заключеній, и опять—подъ предлогомъ фантастичности деталей. При такой безцеремонной свободѣ «критическаго» анализа добиться предполагаемаго синтеза буддійскихъ легендъ съ евангельскимъ разсказомъ, разумѣется, не трудно; но для непредрасположеннаго къ такому уравненію ума ясна умышленная подложность или безсознательная призрачность выдвигаемыхъ аналогій, какъ и произвольность относящихся къ нимъ истолкованій. Не отвлекая вниманія на мелкія подробности, окинемъ сравнивающимъ взоромъ *совокупность* обоихъ разсказовъ, проникнемся на минуту ихъ *цѣльнымъ* впечатлѣніемъ,—и намъ непререкаемо ясными и убѣдительными предстанутъ не сходства ихъ и еще менѣе тождества, а ихъ различія и, мѣстами, противоположности.

Рожденіе Будды происходитъ при условіяхъ именно про-

тивоположныхъ умилительно-смиренной обстановкѣ великаго виѳлеемскаго событія. Божественному «снисхожденію» Сына Единороднаго къ немощнымъ условіямъ человѣчности, смиренію Единосущнаго Отцу, насъ ради пріявшаго «рабій зракъ», въ буддійской повѣсти, какъ мы видѣли, противопоставленъ весь мишурный блескъ суетной земной роскоши и восточной тщеславной пышности. Безвѣстному для міра, на окраинѣ глухого іудейскаго городка сокрытому рожденію «Отрача млада, превѣчнаго Бога», рождеству, оповѣщенному только простецамъ-пастырямъ, да тремъ мудрецамъ, видѣвшимъ звѣзду Его на востокѣ, тайно пришедшимъ и тайно же удалившимся,— рождеству Христову появленіе на свѣтъ Будды противопоставляетъ себя многократными оповѣщеніями будто бы всему міру: землетрясеніями, чудесными звуками, чудесными свѣтовыми явленіями, расцвѣтомъ всей природы, фантастическими переворотами въ поведеніи и настроеніи всѣхъ тварей и безконечными славословіями и поклоненіями всевозможныхъ существъ, человѣческихъ, демоническихъ и божественныхъ. Тамъ, въ Виѳлеемѣ,—цѣломудренное уединеніе убогой пещеры и таинственность ангельскихъ и пастырскихъ привѣтствій подъ кровомъ полуночи; здѣсь, въ лумбинійскихъ пышныхъ садахъ и во дворцѣ Капилавасту,—трескучая, многословная, бьющая на рѣзкіе внѣшніе эффекты парадность, напыщенность, тенденціозная преувеличенность блеска и славы, слишкомъ наглядно показывающія, что тщеславіе настолько же характерная черта буддійскаго благовѣстія, насколько смиреніе и сокровенная вдумчивость—преобладающій признакъ Евангелія Христова.

Въ виду столь полнаго общаго контраста должны бы лишаться убѣдительности и мелкія, случайныя, сходныя черты въ повѣствованіяхъ, если бы таковыя и удалось обнаружить. Но для того, чтобы признать наличность даже и такихъ, малыхъ аналогій, защитникамъ ихъ приходится дѣлать непозволительныя натяжки. Ужели одно и то же, спросимъ мы серьёзно, величавый евангельскій гимнъ «Слава *въ вышнихъ Богу*!» и всевозможныя буддійскихъ боговъ, божковъ и демоническихъ существъ славословія *въ дольнихъ человѣку* - Буддѣ? Ужели можно серьезно говорить, какъ это позволяетъ себѣ Зейдель [174]), о сходствѣ полуночнаго таинства въ вертепѣ виѳлеемскомъ съ

[174]) Seydel. Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre. Leipzig, 1882, 136.

дневною сценою разрѣшенія отъ бремени Маіи въ саду лумбинійскомъ, среди 20.000 воиновъ и 60.000 прислужницъ?... Допустимо ли, подобно Нейману, безъ всякихъ колебаній утверждать, будто четыре «міровыхъ стража», оберегавшихъ новорожденнаго Будду, «превратились въ христіанствѣ въ трехъ царей, пришедшихъ съ востока», и опираться при этомъ, какъ на доказательство заимствованія, на единичный, ошибочно датированный случай изображенія четырехъ, а не трехъ волхвовъ въ древнехристіанской иконографіи? [175]). Убѣдительно ли ставить знакъ равенства между дарами чужеземцевъ, издали къ колыбели Христа пришедшихъ, и приглашеніями шакьевъ, сродичей новорожденнаго царевича, пріютить его въ своихъ «дворцахъ» при шествіи изъ Лумбини въ Капилавасту? [176]). Или еще: какъ можно, съ Гюббе-Шлейденомъ [177]), усматривать тождественный фактъ между Иродовымъ замы-

[175]) Majjhima—Nikâyo. B. III, S. 258. N. Четыре царя изображены, говоритъ Нейманъ, на будто бы древнѣйшемъ изъ воспроизведеній сцены поклоненія волхвовъ, на фрескѣ въ катакомбахъ Домициллы. Но, во-1-хъ, какъ можно убѣдиться по снимкамъ съ этой фрески (Wilpert. Le pitture delle catacombe romane. Roma, 1903. Tav. CXVI, 1, CXLI; De Rossi. Images de la Vierge, pl. II et III. Garrucci. Storia dell'arte cristiano, Tav. XXXVI, 1, Marucchi. Le catacombe romane. 2 ediz. Roma, 1905, p. 136), ти „четыре царя“ не имѣютъ ничего схожаго съ буддійскими „четырьмя стражами міра“; а во-2-хъ, указанное изображеніе не есть древнѣйшее изъ всѣхъ имѣющихся: оно относится къ IV вѣку (Marucchi l. c. Leclercq. Manuel d'archéologie chrétienne. Paris, 1907. I, 534), тогда какъ дѣйствительно древнѣйшіе памятники этого сюжета восходятъ къ половинѣ II вѣка (Wilpert. Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katakombe der Heil. Petrus und Marcellinus. Freiburg i. B. 1891, 22). а фреска въ Cappella greca въ катакомбахъ св. Присциллы—даже къ первымъ 10-лѣтіямъ II вѣка: Wilpert. Fractio panis. Freiburg i. B. 1895, 32; ср. Leclercq. I. 269 ss. Наконецъ, въ-3-хъ, изъ разсмотрѣнія всѣхъ 59 сохранившихся въ цѣлости древнѣйшихъ изображеній сюжета (перечень и обзоръ ихъ у Liell. Die Darstellungen Mariae auf den Kunstdenkmälern der Katakomben. S. 297) явствуетъ, что съ самаго начала въ подавляющемъ большинствѣ памятниковъ число „волхвовъ“ или „царей“ было три; отступленія (4 во фрескѣ Домициллиной катакомбы и 2 въ катакомбѣ св. Петра и Марцеллина. Wilpert. Ein Cyclus. Taf V, 1) объясняются исключительно требованіями даннаго мѣста и симметріи (Wilpert. Cyclus. 21—22). Ср. Sybel. Christliche Antike. Marburg, 1906. I, 250—1; II. 135—6. О значеніи симметріи въ древне-христіанскомъ искусствѣ — Meader. Symmetry in early Christian relief Sculptures. 1900.

[176]) Seydel, 139.

[177]) Hubbe-Schleiden. Jésus est-il bouddhiste? Paris, 1894, 47—48.

сломъ на жизнь младенца-Христа и тѣмъ, что повѣствуетъ Абхинишкраманасутра объ «опасеніяхъ царя Бимбисары»? [178]). Чтобы дать доказательство развязной невзыскательности критиковъ при такихъ «сближеніяхъ» [179]), укажемъ на то, что въ индусской легендѣ опасенія Бимбисары относительно возможности оспариванія его власти какимъ-либо соперникомъ возникаютъ уже *черезъ десять лѣтъ* послѣ рожденія Будды, и что, по донесенію царю о послѣднемъ и о предсказаніяхъ касательно его славной судьбы, Бимбисара совѣтующимъ пойти войной на шакьевъ, чтобы погубить царственнаго отрока, отвѣчаетъ: «если этотъ юноша долженъ стать чакравартиномъ и будетъ носить скипетръ правды, мнѣ подобаетъ чтить его и повиноваться ему, въ силу его духовнаго могущества и достоинствъ, дабы пребывать въ мирѣ и радости подъ его властью; если же онъ станетъ Буддою, мы обязаны внимать его ученію и сдѣлаться его учениками; въ обоихъ случаяхъ, слѣдовательно, нѣтъ никакой надобности проникаться желаніемъ погубить такое существо». Повторяемъ: какъ можно пріурочивать этотъ разсказъ къ повѣствованію о злодѣяніи Ирода?...

Наибольшимъ успѣхомъ пользуется предположеніе о сходствѣ сказанія объ Ашитѣ съ сообщеніями Евангелія о праведномъ Симеонѣ; говорятъ даже о «зависимости» второго повѣствованія отъ перваго [180]). А между тѣмъ и здѣсь—какія бьющія въ глаза различія! Прежде всего въ буддійской легендѣ нѣтъ ничего подобнаго тому, что предшествуетъ событію и въ чемъ, несомнѣнно, центръ тяжести всего эпизода, весь глубокій смыслъ величаваго гимна Богопріимца: «нынѣ

[178]) Abhinishkramana-sûtra, ch. 14, p. 103—4. Beal. Rom. Legend.

[179]) Различія двухъ повѣствованій такъ велики, что даже Зейдель принужденъ признать, что „настоящихъ параллелей къ внелеемскому избіенію младенцевъ въ буддизмѣ не встрѣчается, Seydel, 143, что не останавливаетъ его, однако, отъ сопоставленія примѣровъ спасенія отъ злоумышленниковъ Кришны, Моисея, ассирійскаго царя Саргона I, Зевса, Кира, Зороастра и Магомета.

[180]) Это допускаетъ даже сравнительно осторожный въ такого рода заключеніяхъ Van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, 26. Обратнаго мнѣнія держится Hardy. Buddhismus und Christenthum; worin sie sich gleichen und unterscheiden? въ Aula. 1895. № 1, S. 19. Ср. ранѣе указанную статью Мюнра въ Indian Antiquary, 1878. Вообще противъ предполагаемыхъ аналогій и заимствованій евангельскихъ разсказовъ изъ буддійскихъ ср. Келлогъ. Буддизмъ и христіанство. 2 изд. Кіевъ, 1864, гл. 4.

отпущаеши раба Твоего, Владыко!» Симеонъ—это божественно предуставленный, исключительно важный свидѣтель исполненія «чаянія языковъ», тогда какъ Ашита—обыкновенный индусскій подвижникъ, случайно узнавшій о событіи въ семьѣ раджи шакьевъ. Мѣсто описываемой сцены, подробности ея, рѣчи «буддійскаго Симеона», настроеніе его, все—иное, чѣмъ въ Евангеліи. Наконецъ, совершенно произвольно сліяніе съ исторіей Ашиты самостоятельной по источникамъ сцены поклоненія боговъ Буддѣ въ храмѣ [181]), сліяніе, предпринятое только для того, чтобы подтасовать желательное сходство тамъ, гдѣ его въ дѣйствительности нѣтъ. И какъ искусственна и неубѣдительна, по собственному признанію критиковъ, попытка подкрѣпить столь призрачное сходство сближеніемъ такихъ фактовъ, какъ попраніе ногами Будды главы Ашиты, съ лобзаніемъ Симеономъ подошвъ младенца Христа, о чемъ упоминаетъ одно апокрифическое евангеліе! [182]).

6.

Свѣдѣнія о дѣтствѣ и юности Готамы скудны. Не только та часть относящагося сюда матеріала, которую можно назвать біографическою, очень бѣдна опредѣленными данными, но даже и легендарныя сказанія, столь многословныя относительно предбытія Будды, его сошествія на землю и рожденія, становятся сжатыми примѣнительно къ раннимъ годамъ его жизни. Причину этой неравномѣрности надо, я полагаю, искать въ условіяхъ той догматической, учительной стилизаціи, которой подвергались первоначальныя, вѣроятно, краткія повѣствованія о жизни Готамы. Расширенія основной канвы разсказовъ, добавленія къ нимъ требовались тамъ, гдѣ извѣстными моментами надо было воспользоваться для истолкованія значенія Будды, для обнаруженія его религіознаго, философскаго или нравственнаго смысла. Такими ступенями повѣсти были, по указаннымъ мною выше побужденіямъ, предшествующія существованія Будды, его пребываніе на небѣ

[181]) Eysinga, 25. Seydel, 146 ff.; его же Die Buddha-Legende. 18.

[182]) Евангеліе Псевдо-Матѳея, гл. 15 у Tischendorf. Evangelia apocrypha. Editio altera. Lipsiae. 1876, p. 81. Объ этомъ малоцѣнномъ сборникѣ легендъ см. Hennecke. Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen, 1904, 103—4, и Brunet. Les évangiles apocryphes. Paris, 1863, 173 ss.

Тушиты передъ сошествіемъ на землю, его чудесное зачатіе и рожденіе; и мы видѣли съ какою полнотою были использованы эти части жизнеописанія какъ въ догматическомъ, такъ и въ поэтическомъ смыслѣ. Далѣе, выдающимися моментами въ жизни Готамы будутъ: его душевный переломъ, отреченіе отъ свѣтской жизни, борьба за овладѣніе высшею мудростью, оканчивающаяся такъ называемымъ просвѣтленіемъ, и, наконецъ, выступленіе на путь проповѣди. И опять, вокругъ этихъ моментовъ, матеріалы всевозможнаго рода потекутъ передъ нами широкою рѣкою. Наоборотъ, мы увидимъ, что, какъ только въ жизни Готамы настаетъ періодъ долгой, но спокойной, просвѣтительной и организаціонной дѣятельности, біографическіе и легендарные матеріалы снова оскудѣютъ, пожалуй, даже почти совсѣмъ исчезнутъ, и, наоборотъ, опять станутъ довольно обильными при описаніи послѣднихъ дней и кончины Будды.

Эти колебанія и контрасты, объяснимые, какъ я замѣтилъ, преобладаніемъ догматическихъ потребностей надъ историческими при позднѣйшемъ выборѣ и обработкѣ сказаній, являются новымъ подтвержденіемъ того, что въ жизнеописаніяхъ Готамы мы имѣемъ дѣло не столько съ реальною, сколько съ идеальною личностью, не съ Сиддхартхою, каковъ онъ былъ «во дни оны», а съ тѣмъ, типично-выработаннымъ образцомъ праведнаго мудреца-учителя, которымъ, съ точки зрѣнія систематизировавшагося буддизма, долженъ быть каждый Будда.

Въ итогѣ, отъ такого состава и свойства источниковъ получаются результаты благопріятные для усвоенія учительной стороны буддизма, но очень незавидные для уясненія его историческаго генезиса. Существенный въ послѣднемъ отношеніи вопросъ о томъ, какъ, откуда, подъ какимъ вліяніемъ зародились и созрѣли въ основателѣ буддизма настроенія и убѣжденія, рѣшившія судьбу его самого и его ученія,—этотъ коренной вопросъ не только остается до сихъ поръ загадочнымъ, но и, повидимому, пребудетъ таковымъ навсегда. Мы можемъ рѣшать его лишь приблизительно, по наблюденіямъ надъ свойствами окружающей среды, по явленіямъ въ ней, аналогичнымъ съ происходившими въ жизни Готамы, да по сходству его убѣжденій съ идеями, заложенными въ предшествующихъ или современныхъ ему философскихъ и этическихъ ученіяхъ. Но все это можно дѣлать только гадательно.

ощупью, среди глубокихъ историческихъ потемокъ. Эта трудная работа для насъ впереди, въ той части, которая посвящена изложенію ученія Будды. Здѣсь же мы принуждены ограничиваться почти исключительно указаніями источниковъ, непосредственно относящихся къ жизнеописаніямъ Готамы.

Повторяемъ, примѣнительно къ дѣтскому и юношескому періоду, они скудны. Нидānаката, напримѣръ, ограничивается слѣдующею сжатою характеристикою: «такъ бодхисатва возрасталъ среди великаго блеска и великолѣпія и окруженный неисчислимою (по обилію) обстановкою» [1]). Почти дословно вторитъ этому бирманская легенда: «дитя росло среди многочисленной и блестящей свиты старательныхъ слугъ» [2]). Даже столь многорѣчивая въ другихъ случаяхъ Лалитавистара молчитъ о дѣтствѣ своего героя. Намъ описываютъ только подробно его совершенную красоту [3]), да упоминаютъ о его феноменальной тѣлесной силѣ [4]). Изъ Абхиниškрамана-сутры мы узнаемъ, что «до восьмого года царевичъ росъ во дворцѣ безъ всякаго вниманія къ ученію» [5]), но что съ этихъ поръ до 12 года онъ обучался у двухъ наставниковъ: Вишвамитры и Кшантадэвы. Въ разсказахъ, къ этому періоду относящихся, несмотря на кучи фантастическихъ прикрасъ, сквозятъ многія реальныя черты, хотя и перенесенныя сюда изъ времени болѣе поздняго, чѣмъ описываемое. Вотъ сцены, сохранившіяся въ литературныхъ памятникахъ и воплотившіяся по ихъ указаніямъ и въ буддійской иконографіи.

Озабоченный вопросомъ о воспитаніи сына, раджа Суддходана справляется о томъ, кто во всей Индіи владѣетъ въ совершенствѣ «всѣми видами учености и разными отраслями изящныхъ и практическихъ искусствъ?» Ему указываютъ на Вашвамитру [6]). Заручившись согласіемъ мудреца, раджа,

[1]) Nidāna-kathā, p. 74. Rh. Davids.

[2]) Bigandet. ch. III, p. 53.

[3]) Полный перечень „восьмидесяти красотъ“ и примѣтъ его —въ Лалитавистарѣ, ch. III, p. 96—99.

[4]) Dulva. Mdo. III, f. 468. Rockhill, p. 18—19.

[5]) Abhinish. kram. sûtra, ch. XII, p. 72.

[6]) Abhin. kram. sûtra. Ch. XI, p. 67; сѣверная версія называетъ его также Каушикой или, по-тибетски, Сприн-бу-го-тча, „подобнымъ червю“, вѣроятно, въ томъ же смыслѣ, какой имѣетъ на Западѣ выраженіе „книжный червякъ“ (book-worm). Dulva. Mdo. III. 469 a, Rockhill. 14. Schiefner. Tibet. Lebensb. 236.

опредѣливши, путемъ гаданій, благопріятный для начала ученія день и совершивши со старцами полагавшіеся для такого дѣла обряды, отвозитъ сына, въ сопровожденіи многочисленныхъ сверстниковъ, въ «палату ученья», которую Лилитавистара называетъ «палатою письменности» (обученія письму) [7]). Но именно это названіе и описываемая вслѣдъ затѣмъ сцена доказываютъ позднѣйшее, хотя, быть можетъ, и не очень позднее, происхожденіе всего эпизода. Какъ мы уже раньше указывали, въ описываемую пору умѣнье писать было еще мало распространено въ Индіи; оно служило во всякомъ случаѣ только для мелкихъ потребностей практической жизни, а не для цѣлей литературныхъ, ученыхъ и религіозныхъ [8]). Можно,

[7]) Lalitavistara. ch. X. p. 113.

[8]) См. стр. 41—45 и Lassen Ind. Alterthumskunde. I, 1006 ff; Zimmer. Altind. Leben, 348. Rh. Davids. Ancient India, ch. VII. Ваккернагель, Altindische Grammatik. Gottingen. 1896. I. Thl, S. LVI f., говоритъ, что по новѣйшимъ наслѣдованіямъ (главнымъ образомъ Бюлера, Bühler. Indian Studies. III. Sitzungsberichte der Wiener Akademie 132 и въ Indian Antiq. II. 268. VI Orient. Congress (Leyden) I, 120 f. Bühler. On the Origin of the Indian Brahma Alphabet = 2 revised edition of Indian Studies. III, Strassburg. 1898) первичная форма индусскаго алфавита была подражаніемъ арамейскому (ср. Weber. Zeitsch. d. Deut. Morgenl. Gesell. X, 389 ff, или Ind. Skizzen, 125 ff.). Другіе ученые считали алфавитъ заимствованнымъ отъ арабовъ, или египтянъ, или отъ китайцевъ, или отъ грековъ, или наконецъ, самостоятельно изобрѣтеннымъ (напр., Гольдштюккеръ, въ своей книгѣ о Панини, p. 15 sqq.), см. VI Orient. Congress (Leyden) I, 104 ff. II, 305 ff. Рисъ-Дэвидсъ, Anc. India, 2 ed. 116—7, въ качествѣ „рабочей гипотезы", допускаетъ, что при сношеніяхъ южно-индійскихъ дравидійскихъ купцовъ съ Вавилономъ, они ознакомились съ письменами, изобрѣтенными аккадійцами и употреблявшимися ими, а затѣмъ нѣкоторыми семитическими племенами; алфавитъ этотъ, расширенный и приспособленный къ индійскимъ нарѣчіямъ, лишь приблизительно черезъ 1000 лѣтъ становится извѣстнымъ подъ именемъ „священнаго письма" Брама-липи (какъ называли его до того времени—неизвѣстно); отъ него-то и произошли всѣ алфавиты, нынѣ употребляемые въ Индіи, Бирманіи, Сіамѣ и Цейлонѣ.—Время перваго знакомства съ этимъ алфавитомъ относятъ къ VII или VIII вѣку до Р. Х. (Rh. Davids, 117. Wackernagel, LVII). Сенаръ и нѣкоторые другіе, наоборотъ, предполагаютъ пору близкую къ эпохѣ Ашоки, противъ чего возражаетъ Бюлеръ. Wien. Zeitschr. VI, 153. Epigraphia Indica. III, 325. О разныхъ другихъ алфавитахъ, отличныхъ отъ Брама-липи. см. Wackernagel, LVIII. Почти всѣми признано, что письмо употреблялось долгое время только для практическихъ цѣлей, а не для записыванія священныхъ текстовъ и вообще не для книжнаго дѣла. Обученіе у брамановъ. не исключая и грамматическаго, велось въ старину несомнѣнно устно. Wackernagel, LVIII. Macdonell. A History

слѣдовательно, считать несомнѣннымъ анахронизмомъ и заимствованіемъ изъ позднѣйшихъ временъ [9]) разсказы Абхинишкраманы и Лалитавистары [10]) о томъ, что въ школѣ, куда посланы были Готамо и его сверстники, преподавалось искусство письма, да притомъ еще будто бы на разныхъ нарѣчіяхъ.

Едва переступилъ Будда порогъ школы (такъ повѣствуютъ легенды) [10a]), какъ нѣкій, слетѣвшій съ неба дэва поспѣшилъ предупредить великаго педагога Вишвамитру, что ребенокъ, къ нему явившійся, вполнѣ уже знакомъ «со всѣми искусствами, со всѣми сутрами и шастрами, и самъ можетъ обучать имъ другихъ». И дѣйствительно, онъ тотчасъ же спросилъ у своего будущаго наставника: «на какомъ изъ шестидесяти четырехъ, ему, ученику, уже извѣстныхъ нарѣчій предстоитъ обучаться письму?» [11]) послѣ чего смущенный Вишва-

of Sanskrit Literature. London, 1909. 16. Древнѣйшая дошедшая до насъ грамматика Панини (вѣроятно IV вѣка до Р. Хр.; текстъ съ переводомъ изданъ Бётлингкомъ; послѣднее изданіе—Leipzig, 1887; другое изданіе (Text and english translation by Chandra Vasu) Allahabad, 1891—1898; о Панини—Goldstücker. Pâṇini, his place in Sanskrit Literature. London, 1861 и Liebich. Pâṇini. Leipzig, 1891)—удостовѣряетъ только наличность письменной грамоты во времена самого Панини и даже раньше его, но не примѣненіе ея для цѣлей научныхъ; какъ сами сутры Панини, такъ и добавленія къ нимъ, предполагаютъ правила только устной передачи. Wackernagel, S, LVIII, LIX. Ср. обо всемъ вопросѣ Mc. Donell, 14—20.

[9]) Добавочнымъ доказательствомъ этого является упоминаніе Абхинишкраманы, p. 68, и Лалитавистары, p. 144, о томъ, что въ школѣ Будда писалъ на пластинкахъ сандаловаго дерева. Между тѣмъ древнѣйшимъ письменнымъ матеріаломъ индусовъ была березовая кора, а затѣмъ пальмовые листья; бумага вошла въ употребленіе только послѣ магометанскаго завоеванія, а пергаментъ и кожа никогда не допускались (какъ происходящіе изъ нечистаго матеріала). См. выше, стр. 43—44: Macdonell, 18—19. Rh. Davids. Ancient India, 121 sqq. Что касается дощечекъ для письма, то ихъ изображенія встрѣчаются на нѣкоторыхъ рельефахъ, воспроизводящихъ сцену въ школѣ (Foucher. L'art gréco-bouddhique du Gandhara. I, fig. 166). Такія дощечки были въ изобиліи найдены Штейномъ въ китайскомъ Туркестанѣ; нѣкоторыя изъ нихъ относятся, самое позднее, къ III вѣку христіанской эры. Stein. Sandburied Ruins of Khotan, p. 310, 359.

[10]) Abhinishkr., ch. 11 p. 67—70. Lalitavistara, ch. X, p. 113—117.

[10a]) Во времена Гіуэнъ-Тсанга еще указывали мѣсто, гдѣ она стояла. Hiouen-Tsang L. VI. T. I, p. 320—1.

[11]) Перечень этотъ, въ который, впрочемъ, включено не мало языковъ существъ нечеловѣческихъ, не лишенъ интереса, по указаніямъ на

митра отказывается учить того, «кто самъ достоинъ быть наставникомъ людей и боговъ». Тѣмъ не менѣе, юный царевичъ остается въ школѣ, гдѣ приводитъ всѣхъ въ изумленіе легкостью формулировки ученыхъ вопросовъ и отвѣтовъ, проницательностью ума и усвоеніемъ въ немногіе дни того, на что другимъ приходится тратить цѣлые годы [12]). Описаніе его уроковъ даетъ легендамъ поводъ включить въ разсказъ рядъ сжатыхъ, догматическихъ наставленій; обученіе дѣтей грамотѣ по способу, придуманному будто-бы Сиддхартхою, превращается словно въ краткій катехизисъ буддійскихъ понятій и правилъ: когда отрокъ произносилъ букву, выходило цѣлое поучительное изреченіе, начинавшееся на означенную букву; такъ «а» превращалось въ «анитья-сарвасамскара», то есть: «все составное не прочно»: «и» становилось «обиліемъ бѣдствій»; «е» поучало, что «изъ желанія родится грѣхъ»; буква «ра» вѣщала: «отсутствіе удовольствія въ удовольствіи и есть истинное удовольствіе», а «ха» поясняла, что «упразднепіе страсти разрушаетъ естественное тлѣніе» (хатаклешавпрага). «Такимъ образомъ, пока дѣти учили азбуку, передъ ними, благодаря могуществу бодхисатвы, отверзались безчисленныя главныя двери Закона. И вотъ ради чего, хотя самъ уже (всему) наученный, бодхисатва явился въ палату письменности» [13]).

Отвлекаясь отъ этихъ назидательныхъ фантазій, скоро и охотно воспринятыхъ народнымъ сознаніемъ и закрѣпленныхъ въ немъ изобразительными искусствами [14]), мы можемъ съ большою достовѣрностью думать, что, хотя и не въ «палатѣ письменности», а въ обученіи у какого-нибудь выдающагося знатока традиціонной мудрости, Сиддартха былъ и проходилъ здѣсь курсъ знаній внимательно и успѣшно. Опредѣлить составъ и

древнія, областныя нарѣчія, для разъясненія запутаннаго вопроса о соотношеніяхъ мѣстныхъ говоровъ къ санскриту и пали. Ср. Lassen. II, 1159 ff. и въ особенности работы Бюлера.

[12]) „Въ немногіе дни онъ обучился разнымъ наукамъ, подобающимъ его роду, на что обыкновенно требовалось нѣсколько лѣтъ“, замѣчаетъ Ашвагоша въ Будда-чаритѣ: II, 20 и гатты въ Абхинишкрамапѣ, p. 71.

[13]) Lalitavistara, ch. X. 115—117. Абхинишкрамана-сутра, ch. XI, p. 70 сокращаетъ изреченія, приводя изъ нихъ лишь первыя слова, но за то проводитъ этотъ условный ключъ черезъ всю азбуку.

[14]) Воспроизведенія сцены „школьной демонстраціи“ съ разныхъ рельефовъ у Foucher. L'art greco-bouddhique. I, p. 325—327, fig. 165—167.

объемъ такого учебнаго курса, равно какъ и способы преподаванія, можно только приблизительно и предположительно, такъ какъ въ источникахъ нѣтъ точныхъ и достаточно полныхъ свѣдѣній о постановкѣ учебнаго дѣла во времена дѣтства Готамы и въ ближайшую затѣмъ пору. Но зато до насъ дошли достаточно подробныя свѣдѣнія объ этомъ изъ болѣе ранняго, ведическаго періода, цѣнными добавленіями къ коимъ являются отдѣльныя указанія изъ послѣдующаго времени въ джатакахъ. Совокупностью этихъ данныхъ уясняется до нѣкоторой степени интересный вопросъ о томъ, каково могло быть воспитаніе и образованіе будущаго Учителя Дальняго Востока.

Несомнѣнно, что въ эпоху Готамы, какъ и раньше, педагогическое дѣло сосредоточивалось всецѣло въ рукахъ брамановъ, упорно проводившихъ мысль, что исключительно имъ передали боги въ наслѣдственную привилегію право учить людей [15]) Ревниво охраняя это преимущество, они вовсе не заботились о широкомъ распространеніи знаній въ народѣ; напротивъ, они рѣшительно противодѣйствовали этому. Для человѣка, принадлежавшаго къ низшей кастѣ, попытка проникнуть въ смыслъ священныхъ писаній приравнивалась почти къ преступленію: «уши судры, умышленно подслушивающаго чтеніе Ведъ, да будутъ наполнены расплавленнымъ свинцомъ! да будетъ отрѣзанъ языкъ его, если онъ вздумаетъ повторять Веду! да будетъ истерзано въ клочья тѣло его, если онъ станетъ хранить Веду въ своей памяти!» читаемъ мы въ книгѣ законовъ Дхарма-шастра Гаутамы [16]); и если до

[15]) Manu. I, 87—91: „для сохраненія всего творенія Существо Наиславнѣйшее опредѣлило разныя занятія тѣмъ, кого оно произвело изъ своихъ устъ, изъ своей руки, изъ бедра и изъ ноги: браманамъ оно дало въ удѣлъ изученіе Ведъ и обученіе имъ, совершеніе жертвоприношеній, надзоръ (управленіе) за жертвами, приносимыми другими, право давать и принимать. Кшатріямъ оно вмѣнило въ обязанность защищать народъ, быть милосердными, приносить жертвы, читать священныя книги и не предаваться чувственнымъ удовольствіямъ. Уходъ за скотомъ, подача милостыни, принесеніе жертвъ, заучиваніе священныхъ книгъ, торговля, ссуда за проценты, земледѣліе—таковы функціи, отмѣренныя вайшіямъ. Судрѣ же Верховный Повелитель указалъ только одну обязанность—служить предшествующимъ классамъ, не принижая ихъ достоинства“.

[16]) Gautama. XII, 4—6. Произведеніе Гаутамы есть вѣроятно древнѣйшая изъ сохранившихся такъ называемыхъ дхарма-сутръ и отно-

буквальнаго исполненія этихъ безобразныхъ каръ дѣло, конечно, не доходило [16a]), остается все же фактомъ, что подслушиваніе или подсматриваніе судрами порядка обученія у браминовъ, даже простое присутствіе чандалы причиняло перерывъ курса, считалось дѣлающимъ его ходъ негоднымъ [17]). На кшатріевъ, пересиливших въ эпоху Будды значеніе самихъ браминовъ, эти строгости, само собою понятно, не могли распространяться, и еще менѣе—на дѣтей царственныхъ родовъ. Изъ памятниковъ мы видимъ, наоборотъ, какъ жадно добивались брамины получить выгодное и вліятельное мѣсто домашняго жреца при какомъ-нибудь именитомъ родѣ [18]); а такой жрецъ во многихъ семьяхъ и справлялъ, вѣроятно, обязанности учителя и воспитателя молодежи. Царямъ, раджамъ знаніе трехъ Ведъ, да и философіи было даже предписано закономъ [19]). хотя правило это едва ли исполнялось; по крайней мѣрѣ изъ намековъ въ эпосѣ должно заключать, что обязательнымъ для раджей считалось знаніе только «Веды Лука» (Дханурведы), то есть, предписаній о правилахъ военныхъ и объ искусствѣ владѣть оружіемъ [20]). Во всякомъ случаѣ уже въ древности ученость считалась «высшимъ изъ достоинствъ» ([20a]), а джатаки удостовѣряютъ, что и въ до-буддійскую пору сыновья раджей по нѣсколько лѣтъ

сится ко времени едва ли болѣе позднему, чѣмъ, приблизительно, 500-й годъ до Р. Хр. Macdonell. Sansk. Literature. 260. Изданіе—The Institutes of Gautama edited by Stenzler. London, 1876. Переводъ (Бюлера) во II т. S. B. E.

[16a]) Однако изъ 498-й джатаки мы узнаёмъ, что двое чандалъ, притворившихся сыновьями браминовъ и обманно прошедшихъ курсъ ученія, были, по обнаруженіи обмана, не только жестоко избиты, но и принуждены были замаливать свои грѣхи покаяніемъ въ лѣсной пустынѣ и лишь рядомъ перевоплощеній заслужили прощеніе, выразившееся въ повышеніи ихъ на такую общественную ступень, гдѣ ученье уже не возбранялось.

[17]) Hillebrandt. Alt-Indien. Breslau, 1899, 104. Grihya-Sûtras. Vol. I, p. 81. S. B. E. XXIX. Âpastamba. I, 3, 11.

[18]) Caland. Altindische Zauberei, 27. Объ этой должности, какъ почетной и выгодной, часто упоминаютъ джатаки, напр. Jâtaka 413.

[19]) Gautama· XI, 3. Manu, VII, 43.

[20]) Hopkins. The Religions of India. Boston and London. 1895, 108 sqq. 374-я джатака говоритъ объ обученіи „искусству стрѣльбы изъ лука“ въ Таксчашилѣ.

[20a]) „Ученость перевѣшиваетъ всякое другое достоинство“. Sânkhâyana-Grihya-sûtra, I, 3, 4. 3. P. I, p. 16, ed, cit.

подъ-рядъ занимались изученіемъ религіозныхъ текстовъ и правилъ. Иногда самъ царь будто бы цѣлыхъ семь лѣтъ обучалъ сыновей тремъ Ведамъ и разнымъ мірскимъ обязанностямъ [21]); но несравненно чаще «наукамъ» обучали брамины [22]). Про одного такого прославленнаго учителя читаемъ: «со всей Индіи княжескіе и брамансніе юноши обучались у него; сынъ царя Бенаресскаго изучалъ у него три Веды» [23]). Самъ бодхисатва въ одномъ изъ своихъ перевоплощеній былъ такимъ «всемірно-извѣстнымъ» наставникомъ [24]).

Если такимъ образомъ старательное обученіе знатной молодежи можно считать несомнѣннымъ фактомъ, мы, съ другой стороны, какъ я уже сказалъ. о составѣ учебнаго курса и способахъ его прохожденія можемъ судить только по аналогіи съ указаніями па это изъ болѣе ранняго періода. Они сохранились въ Грихіа-сутрахъ, этомъ неоцѣненномъ для исторіи культуры сборникѣ правилъ древне-индусскаго быта; предписанія, здѣсь изложенныя, относительно обученія можно, пожалуй, считать за древнѣйшій изъ памятниковъ педагогической литературы [25]). Вотъ очеркъ этихъ правилъ. Возрастъ для начала ученья опредѣлялся въ зависимости отъ происхожденія ученика: съ восьмого года для сына брамана, съ 11-го или 12-го для потомка воиновъ или почтенныхъ гражданъ [26]); допускались, впрочемъ, исключенія для 16, 22 и даже 24-хъ-лѣтнихъ юношей [26a]). Эти данныя не совсѣмъ совпадаютъ со свѣдѣніями, почерпаемыми для послѣдующаго періода изъ джатакъ: здѣсь религіозное обученіе знати начиналось въ большинствѣ

[21]) Jâtaka. II, 297. Fausböll.

[22]) Тамъ же, II, 2, II, 278 и множество другихъ.

[23]) Тамъ же, III, 158. Джатака 353, 289.

[24]) Тамъ же, I, 259 и другія.

[25]) Hillebrandt. Alt-Indien. 101; нижеслѣдующее воспроизвожу по интересному, на данныхъ Грихіа-сутръ основанному, очерку этого автора въ названной книгѣ: Unterricht und Erziehung im alten Indien. Главными источниками служили мнѣ Упанишады, Грихіа-сутры и Апастамба.

[26]) Âpastamba-sûtras. I, 1, 19. Grihya-sûtra of Âpastamba. IV, 10, 2—3. S. B. E. XXX, p. 270. Апастамба—главная изъ двухъ младшихъ (позднѣйшихъ) школъ Яджурведы: Mc. Donell. Sansk. Literature, 176. Изданія: Âpastamba. Aphorisms on the sacred law of the Hindus, edited by Bühler. Bombay, 1868—71. 2 vls. 2 edit. Bombay, 1892—4. 2 vls.; его же переводъ во II т. S. B. E.

[26a]) Sânkhâyana-Grihya-sûtra. II, 1, 1—9. Âpastamba. I, 1, 1, 27.

случаевъ позже, преимущественно съ 16-лѣтняго возраста [27]), тогда какъ предварительное, начальное обученіе грамотѣ и разнымъ тѣлеснымъ упражненіямъ велось въ родительскомъ домѣ. Тѣмъ не менѣе мы въ правѣ предположить, что Сиддхартха началъ ученье съ восьми-лѣтняго возраста, такъ же, какъ и его славный современникъ, основатель джайнизма, Магавира [28]).

У индусовъ, при ихъ любви къ строгой регламентаціи всего относящагося къ религіи, и учебное дѣло, какъ тѣсно связанное съ религіозною жизнью, было отъ начала до конца обставлено множествомъ дисциплинарныхъ правилъ и благовѣйныхъ обрядовъ. Послѣ постриженія и омовенія (дѣйствій, также имѣвшихъ священное значеніе), отрока, празднично одѣтаго, приводили къ учителю, въ пору новолунія, въ день счастливый по опредѣленію звѣздочётовъ,—точь въ точь, какъ мы видимъ и въ повѣстяхъ о юномъ Сиддхартхѣ. Изъ рукъ наставника получалъ ученикъ одежду (кожу черной антилопы или оленью, либо коровью или козью, смотря по своей кастѣ), поясъ (опять-таки различный по матеріалу) и посохъ. Вмѣстѣ съ учителемъ приближался онъ затѣмъ къ пылающему огню для произнесенія торжественной формулы вступленія въ область знанія: «я пришелъ для ученья», говорилъ воспитанникъ: «пріими меня; я буду ученикомъ, вдохновляемымъ богомъ Савитромъ»; на что наставникъ, освѣдомившись объ имени вновь прибывшаго, отвѣчалъ, обращаясь къ названному богу: «да удастся мнѣ достигнуть цѣли съ ученикомъ такимъ-то!» послѣ чего, касаясь груди воспитанника, восклицалъ: «моей волѣ подчиняю сердце твое! твой духъ да слѣдуетъ моему духу! да веселится сердце твое, внимая рѣчамъ моимъ!» И съ новыми, сходными изреченіями, прикасался рукою къ ушамъ и устамъ ученика, освящая этимъ органы воспріятія и усвоенія мудрости [28a]). Такъ заключался какъ бы договоръ между учителемъ и ученикомъ, союзъ, включившій обязанности безпрекословнаго подчиненія всѣхъ учениковъ учителю и обязан

[27]) Джатаки 50, 55, 151 и другія.

[28]) Life of Mahâvira. Kalpa-Sûtra, 10. Jaina Sûtras translated by Jacobi. P. I, p. 221. S. B. E. XXII. Oxford, 1884.

[28a]) Śâṅkhâyana-Gṛihya sûtra. II, 1—4. S. B. E. XXIX, p. 60—66. Формула вопрошенія: „зачѣмъ пришелъ ты?“ и отвѣтъ—„для ученья“ встрѣчаются и въ джатакахъ, напр., въ джатакѣ 163-й: „учиться тремъ Ведамъ и Слоновому Ученію“, выраженіе, неоднократно повторяющееся для обозначенія курса ученія. Ср. обо всемъ обрядѣ Gṛihya-sûtra of Âpastamba. IV 10 и 11.

пости физическихъ услугъ со стороны тѣхъ изъ нихъ, которые не могли вносить за ученье платы [29]), повидимому, довольно высокой [30]). Но рядомъ съ этимъ дѣловымъ договоромъ заключался, какъ видимъ изъ приведенной формулы, еще и священный союзъ между наставникомъ и воспитанникомъ, долженствовавшій объединять ихъ внутреннею, духовною связью, согласно изреченію одного Упанишада: «въ знаніи учитель—первое составное начало, ученикъ—второе; само же знаніе есть союзъ ихъ; этотъ союзъ образуется черезъ повтореніе Ведъ» [30a]).

Учебный день начинался и оканчивался молитвою на открытомъ воздухѣ, въ предписанной позѣ, съ посохомъ въ рукахъ, съ лицомъ, обращеннымъ къ восходившему или заходившему солнцу. Цѣлый рядъ предписаній опредѣлялъ поведеніе ученика во время урока: къ нему нельзя было приступать, одѣвшись нарядно или слишкомъ плотно, ни вкусивши мяса, ни послѣ совершенія какого-либо проступка, или если ученикъ передъ этимъ случайно увидалъ существа нечистыя, трупъ, либо кровь. Сидѣть передъ учителемъ онъ долженъ былъ въ почтительной позѣ, не высовываясь впередъ и не откидываясь назадъ [31]). Заучиваніе происходило также по строго выработанному и еще строже соблюдавшемуся методу, описаніе коего сохранили намъ такъ называемыя Пратишакхьи-сутры, про-

[29]) „За этотъ Упанишадъ Тарукшія (ученикъ) долженъ стеречь коровъ (своего учителя) цѣлый годъ“, говоритъ Aitareya-âraṇyaka. III, 1, 6. S. B. E. Vol. I. P. 1, p. 254 ed. 1900. (Дальнѣйшія ссылки на Упанишады относятся къ этому изданію). Въ 71-й джатакѣ ученики собираютъ для учителя дрова въ лѣсу и колютъ ихъ. 252-я джатака объясняетъ, что ученики были двухъ сортовъ: безплатные, подневольные и „свободные“; первые обязаны были днемъ работать на учителя, (ср. Śâṅkh.-Gṛihya-sûtra. II, 6, 4—8), а ночью учились у него (ночныя занятія и бесѣды—обычное дѣло при тропическомъ климатѣ; объ этомъ—множество свидѣтельствъ въ буддійской литературѣ). „Свободные“ же ученики были избавлены отъ услугъ и, внеся учебную плату, жили въ домѣ наставника „какъ бы его собственные старшіе сыновья“, занимаясь только ученьемъ. Подробное перечисленіе обязанностей относительно учителя—Âpastamba. I, 1, 2. 18 sqq.

[30]) Джатаки (262-я, 445-я и др.) обыкновенно говорятъ о тысячѣ червонцевъ. Допускалось иногда ученье „въ долгъ“, съ уплатою по окончаніи курса изъ будущихъ доходовъ ученика: джатака 478-я. Подарки учителю. Gṛihya-sûtras S. B. E. XXIX, 92.

[30a]) Taittirîyaka-Upan. I, 3, 2, 3. P. II, p. 46. Учитель—духовный отецъ: онъ важнѣе отца тѣлеснаго: Âpastamba. I, 1, 1, 16—18.

[31]) Примѣчанія М. Мюллера къ Aitareya-âraṇyaka. III, 2, 9. P. I. p. 266—7 и Śâṅkhâyana-Gṛihya-sûtra. IV, 1 sq. IX, 1 sq. V, 1 sqq. VII, 1 sqq.

странные указатели относительно произношенія, ударенія, правильнаго выполненія метра и другихъ, преимущественно фонетическихъ, условій безукоризненнаго чтенія Ведъ [32]). Изъ обширнаго метрическаго руководства этого рода къ пользованію Ригведою мы узнаемъ, что со словъ учителя ученикъ долженъ былъ повторять священные тексты, слогъ за слогомъ и слово за словомъ, до тѣхъ поръ, пока не запоминалъ ихъ наизусть, безъ малѣйшихъ ошибокъ не только въ сочетаніяхъ словъ, но и въ удареніи и скандировкѣ стиховъ [32a]). Небрежность или ошибки влекли за собою лишеніе пищи и другія строгія наказанія [33]).

Учебный годъ длился отъ $5^1/_2$ до $6^1/_2$ мѣсяцевъ, съ перерывами въ дни новолуній, полнолуній и нѣкоторыхъ иныхъ праздниковъ, да еще въ особые періоды года и даже въ нѣкоторые часы дня, а такъ же и въ случайные моменты, стоявшіе въ зависимости отъ нѣкоторыхъ метеорологическихъ условій [33a]). Полный курсъ длился 12 лѣтъ [34]), а иногда даже и болѣе, для учениковъ, предназначившихъ себя къ свѣтской дѣятельности; посвящавшіе же себя жизни духовной вольны были учиться хотя бы и 48 лѣтъ! [35]). Такая продолжительность вызывалась не одними требованіями точности заучиванія, но и громадными размѣрами текстовъ. Полная про-

[32]) Mc-Donell. Sanskr. Liter. 38; 265—6. Сохранились такія пособія къ Ригведѣ, Атхарваведѣ, два къ Яджурведѣ; по времени составленія они, какъ полагаютъ (напр., Goldstücker. Pâṇini, p. 15 sqq.), предшествуютъ порѣ Панини.

[32a]) Примѣръ такого знанія Ведъ наизусть, „не запинаясь ни разу ни на одномъ стихѣ“,—джатака 185-я. Заучиваніе наизусть было безусловно обязательно: какъ объ исключеніи, вызванномъ чудесными свойствами ученика, джатака 163-я говоритъ о томъ, что бодхисатва обошелся безъ обычнаго заучиванія.

[33]) Наказанія бывали и тѣлесныя, напримѣръ, удары бамбуковою тростью по спинѣ, за проступки или дурныя наклонности: джатака 252-я, гдѣ дано принципіальное оправданіе педагогической строгости.

[33a]) Запрещалось читать Веды: въ ту пору, „когда старая вода высыхала вокругъ стволовъ деревьевъ“ (въ январѣ—февралѣ); въ теченіе всего года въ часы, „когда встрѣчаются тѣни“ (въ сумерки); когда надвинулась туча или хлынулъ дождь въ необычное время (въ августѣ или сентябрѣ), что вызвало перерывъ чтеній на три дня. Âpastamba-sûtras translated by Bühler. I, 3, 9 и 10. I, 3, 11, pp. 33—44.

[34]) Одно изъ многихъ указаній на это—Chândogya-Upanishad. IV, 10, 1, P. I, p. 64 и VI. 1, 2. p. 92.

[35]) Âpastamba. I, 1, 2, 11—16.

грамма круга индусскаго знанія, сохраненная намъ Упанишадами, прямо колоссальна: «когда Нарада приблизился къ Санаткумарѣ съ просьбою: «поучи меня, господинъ!», а этотъ спросилъ: «потрудись сказать, что ты знаешь, я же потомъ скажу тебѣ, что остается узнать дальше»,—Нарада скромно отвѣтилъ: «я знаю Ригведу, господинъ, Яджурведу, Самаведу, Атхарвапу, Итихасу - пурану; знаю Веду Ведъ (грамматику), Питрію (правила жертвъ за предковъ), Дайву (науку чиселъ), Нидхи (науку о времени), Ваковакію (логику), Экайяну (этику), Дэвавидью (этимологію), Брамавидью (правила произношенія), Сикшу (правила обрядовъ), Кальпу (просодію); знаю Бхутавидью (демонологію), Кшатравидью (науку военную), Накшатравидью (астрономію), Сарпа—и Дэваджанавидью (науку о змѣяхъ или ядахъ), да науки о геніяхъ, не считая разныхъ искусствъ и игръ» [36]). Достойно замѣчанія, что эта чудовищная программа какъ будто подтверждается свѣдѣніями, сообщаемыми жизнеописаніемъ современника Будды. Магавиры. Юноша, читаемъ мы здѣсь, долженъ «вполнѣ знать, помнить и умѣть повторять» Ригведу, Яджурведу, Самаведу. и Атхарваведу съ прибавленіемъ Итихасы (Пураны) и Словаря (Нигханту) къ текстамъ, да нѣкоторыхъ разъясненій къ нимъ. Сверхъ того, онъ долженъ быть «знакомъ съ философіей, основательно обученъ счисленію. фонетикѣ, грамматикѣ, этимологіи, метрикѣ, правиламъ обрядовъ, астрономіи и многимъ инымъ браманскимъ наукамъ» [37]). Программа эта—очевидно максимальная, для эрудитовъ - энциклопедистовъ. предназначавшихъ себя къ учено-религіозной и педагогической дѣятельности; на свѣтскихъ же людей она переносится въ источникахъ лишь какъ законченный типъ, какъ идеалъ. и. ради мірянъ, пополняетъ себя еще разными свѣтскими виртуозностями. Примѣнительно къ большинству, къ будущимъ «отцамъ семействъ», мы, слѣдовательно, не можемъ ее считать реальнымъ, осуществлявшимся требованіемъ.

[36]) Chândogya-Upanishad. VII, 1, 2. P. I, p. 109—111; болѣе краткое изложеніе программы знаній въ Brihadâraṇyaka-Upan. II, 4, 10. P. I p. 111, въ Muṇḍaka - Upan. I, 5. P. II, p. 27—28; ср. для болѣе поздней поры измѣненный по составу списокъ частей ведическихъ знаній въ Maitrâyaṇa-brâhmaṇa-Upan. VI, 32. P. II, p. 330.

[37]) Life of Mahâvira въ Kalpa Sûtra, 10 въ Jaina Sûtras. I. p. 221 ed. cit.

Съ другой стороны несомнѣнно, что даже и эта огромная программа не исчерпывала всей мудрости браминской или, вѣрнѣе, подвижнической. Послѣдняя была, разумѣется, лишь для немногихъ, «для тѣхъ, кто подчинилъ свои страсти» и сталъ способенъ воспарить до «высшихъ тайнъ вѣдѣнія» [38]). Для такихъ все выше описанное море знанія оказывалось лишь «низшимъ знаніемъ»; за предѣлами его раскрывалась таинственная область «знанія высшаго» [38a]), ведущаго къ уразумѣнію «Неразрушимаго (Брамана), Невидимаго, Неосязаемаго. Вѣчнаго, Вездѣсущаго, Того, въ комъ мудрецъ видитъ источникъ всего сущаго» [39]). Здѣсь надо было вступать уже на иные, чѣмъ прежніе, пути оккультнаго знанія, мистическихъ воспріятій и духовнаго опыта, вырабатываемаго особою, аскетическою дисциплиною [40]). Это была та эзотерическая «disciplina arcana», въ которую воспрещалось проникать недостаточно подготовленнымъ, скороспѣло-любознательнымъ; ей или учиться преимущественно у отшельниковъ, по окончаніи обычнаго курса [40a]). И строго возбранялось обладавшимъ этою высшею мудростью разоблачать ее безъ соблюденія указанныхъ ограниченій. Въ Чандоджія-Упанишадѣ сообщается исторія преемственности и правилъ передачи этого индусскаго откровенія, сокровеннаго ученія Ведъ. «Это ученіе Браманъ передалъ Праджапати, а Праджапати передалъ Ману, а Ману—своему отпрыску (Икшваку и т. д.); и отецъ сообщилъ это ученіе Брамана Уддалакѣ Аруни. Отецъ, слѣдовательно, можетъ сообщить доктрину Брамана своему старшему сыну или же достойному ученику. Но никто не долженъ разсказывать ее никому иному, даже если бы ему за это дали всю, моремъ опоясаную землю, полную сокровищъ, ибо ученіе это стоитъ

[38]) Śvetâśvatara - Upan. VI, 22. P. II, p. 267.

[38a]) Muṇḍaka - Upan. I, 1, 4—6. P. II, p. 27—28.

[40]) „Оставайся здѣсь еще годъ и преобывай въ подвижничествѣ, въ воздержаніи и въ вѣрѣ; тогда можешь ставить вопросы по твоему желанію и, если мы что о нихъ знаемъ, мы тогда скажемъ тебѣ все". говоритъ риши (мудрецъ—подвижникъ) ищущему „высшаго знанія". Praśna-Upan. I, 2. P. II, p. 271.

[40a]) Такъ, окончившій курсъ въ прославленномъ центрѣ браминской науки Таксчашилѣ, идетъ учиться высшей мудрости къ мѣстнымъ аскетамъ: джатака 337,—примѣръ, очень часто повторяемый, сообразно съ общимъ правиломъ: „лучшая наука—у аскетовъ-подвижниковъ": джатака 487. Правила и условія перехода къ „тайной" части Ведъ—Śâṅkhâyana-Gṛihya-sûtra. II, 12. S. B. E. XXXIX, 78 sqq.

болѣе того; во-истину, оно цѣннѣе того!» [41]). Но и по поводу преемственной передачи отъ отца къ старшему сыну, повидимому, допускавшейся раньше, авторитетъ болѣе поздней поры, Ананданджири, замѣчаетъ: «таковъ былъ древній, а не теперешній обычай; нынѣ учитъ воспитанниковъ долженъ не отецъ, а учитель, ачарійя» [42]). Преступающему правила сокровенности высшаго ученія грозили великія бѣды: для разоблачающаго Веды вопреки правиламъ, «онѣ не дадутъ болѣе молока; не будетъ ему счастія въ выученномъ отъ гуру (наставника), ибо (поступающій такъ) не позналъ пути добродѣтели» [43]). Чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе возрастала строгость: поразительный примѣръ ея изъ позднѣйшей поры встрѣчаемъ въ Магабхаратѣ: «презирающіе Веду, продавцы и переписчики ея, идутъ въ адъ!» [44]).

Послѣ всего этого нечего и говорить о томъ, что система «высшей мудрости» съ ея спутниками, оккультными, магическими знаніями и силами [45]), разумѣется, не могла входить въ предѣлы обычнаго учебнаго индусскаго курса. Но даже и отвлекаясь отъ нея, мы, конечно, не можемъ допустить въ послѣднемъ одолѣніе учащимися средняго уровня всей, выше приведенной, широкой программы энциклопедическаго знанія. Обычнымъ восточнымъ преувеличеніемъ звучитъ упоминаемое въ одномъ джайнистскомъ памятникѣ знаніе раджею 72 наукъ [46]). Это, въ сравнительно раннемъ источникѣ,—такая же условная гипербола, какъ въ значительно позднѣйшихъ литературныхъ произведеніяхъ приписываніе ихъ высокопоставленнымъ ге-

[41]) Chândogya-Upanishad. III. 11, 4—5. P. I, p. 44. ed. cit.

[42]) Тамъ-же, въ примѣчаніяхъ.

[43]) Aitareya-âraṇyaka. III, 3, 14; 4, 1. P. I, p. 260; но здѣсь же „охотно" дозволяется передача отцу или учителю, „ибо дѣлать это—значитъ, поистинѣ, дѣлать для самого себя" (а не для постороняго) § 6, p. 261. Ср. другое, не совсѣмъ ясное по смыслу, ограниченіе: III, 2, 6, 9. p. 266.

[44]) Mahâbharata. XIII, 123. v. 1643.

[45]) Въ Śvetaśvatara-Upan. II, 4—16, P. II, p. 239—243, уже находимъ очень детальныя указанія на практику Іоги, ея ощущенія и результаты; все это очень сходно съ данными главныхъ источниковъ Іоги, напр., съ I, 32 sqq. Yoga-sûtra of Patañjali. Transl. by Manilal Nabhubhâi Dvivedi. Bombay. S. an. p. 19 sqq. и III, 32, p. 68—69. Объ изученіи формулъ магическихъ заклинаній въ Таксчашильскихъ школахъ—джатака 416-я: ср. 97.

[46]) Life of Ṛishabha въ Kalpa-Sûtra, 211. Jaina-Sûtras I, p. 282.

роямъ «совершеннаго знанія 64 наукъ и искусствъ» [47]). Внѣ всякаго сомнѣнія, въ дѣйствительности и въ раннюю, и въ позднюю пору все было несравненно скромнѣе. однако скорѣе по размѣрамъ усвоенія отдѣльныхъ родовъ знанія, нежели по количеству предметовъ, входившихъ въ учебный курсъ. Велики ли были фактическія требованія отъ большинства учащихся и каковы были реальные успѣхи ихъ—намъ не извѣстно; но тѣмъ не менѣе приходится признать, что само ученіе все же носило характеръ разносторонній, энциклопедическій. Такъ джатаки постоянно упоминаютъ о требованіи отъ правителей знанія трехъ Ведъ, а Ману и другіе сборники законовъ предписываютъ имъ изучать «тройную доктрину Ведъ, законы. науку разсужденія (логику), науку духа (психологію) и обладать свѣдѣніями по земледѣлію, торговлѣ и скотоводству» [48]). Ариѳметика считалась особенно важнымъ предметомъ [49]). Старательно также поддерживались посильныя свѣдѣнія въ астрономіи, на которой уже въ ведическомъ періодѣ съ благоговѣніемъ и любовью сосредоточивалось вниманіе индусовъ [50]), благодаря тому значенію, которое небесныя явленія имѣли въ жизни религіозной и бытовой, хозяйственной. Въ точномъ наблюденіи движеній небесныхъ тѣлъ индусы далеко отставали отъ вавилонскихъ звѣздочетовъ и китайскихъ астрономовъ: однако и въ Индіи наблюденія производились [50a]), а во время Будды «знаніе примѣтъ и предзнаменованій», среди коихъ астрономическія, то-есть, астрологическія, стояли на первомъ мѣстѣ [51]), считалось какъ бы завершительной наукой [51a]). Въ позднѣйшую пору астрономическія свѣдѣнія могли встрѣчаться даже среди женщинъ, какъ напримѣръ, у гетеры Камаманджари въ романѣ Дандина, писателя IV вѣка по Р. Хр., «Даша-кумарочарита» («Приключенія десяти принцевъ»).

[47]) Напримѣръ, въ Повѣсти о Кадамбари VI в. по Р. Хр. или въ прологѣ драматической пьесы Мричхакатика, приблизительно, того же времени.

[48]) Manu. VII, 43. [49]) Life of Rishabha. Jaina-Sûtras. I, 282.

[50]) Zimmer. Altindisches Leben, 349 ff.

[50a]) Джатака 289-я, по поводу луннаго затменія, говоритъ о ночныхъ наблюденіяхъ браминовъ надъ небесными явленіями, какъ о занятіи обычномъ.

[51]) Учитель—знатокъ примѣтъ въ джатакѣ 373-й.

[51a]) Life of Rishabha, l. c.: „... 72 науки, изъ коихъ письмо есть первая, ариѳметика—самая важная, а знаніе примѣтъ — — послѣдняя, заключительная".

Особенно прилежно занимались, однако, грамматикой: объ этомъ свидѣтельствуетъ не только та высокая степень научной обработки. на которой мы застаемъ ее въ первомъ изъ дошедшихъ до насъ трактатовъ о ней, въ трудѣ Панини (около 4000 сутръ въ восьми отдѣлахъ), но и обиліе указываемыхъ этимъ ученымъ своихъ предшественниковъ въ этой области; другимъ доказательствомъ служатъ упомянутыя выше Пратишакьи, разработанныя въ еще болѣе раннюю пору. Столь тщательное изученіе предполагаетъ жизненный спросъ на предметъ занятій. Не даромъ въ Панчатантрѣ царь жалуется на то. что изученіе грамматики требуетъ 12-лѣтнихъ усилій, тогда какъ другой собесѣдникъ находитъ эту область знанія прямо безбрежною для нашей, слишкомъ краткой жизни. Такое усердіе объясняется прежде всего не научнымъ интересомъ, а требованіями религіозными: необходимостью безукоризненнаго, точнѣйшаго и осмысленнаго заучиванія священныхъ текстовъ, не только совмѣщавшихъ въ себѣ высшую мудрость, но и направлявшихъ всю частную нравственность и общественную жизнь. Въ старину, говоритъ Панини. брамины, принявши посвященіе, прежде всего приступали къ изученію грамматики и. лишь овладѣвши ею, обращались къ Ведамъ; нынѣ порядки стали иные; однако и теперь «изученіе грамматики необходимо, если мы не желаемъ превратиться въ варваровъ» [52]). Тѣсная связь этихъ занятій съ религіознымъ развитіемъ раскрывается намъ очень ярко въ Упанишадахъ: онѣ полны детальными предписаніями о правильномъ употребленіи буквъ. о религіозномъ значеніи и философскомъ смыслѣ ихъ, даже указаніями на то, какова должна быть интонація при произношеніи разныхъ разрядовъ буквъ. Чандоджія-Упанишадъ [53]) требуетъ, чтобы пѣніе гимновъ совершалось безъ ошибокъ въ произношеніи и указываетъ молитвы къ богамъ-покровителямъ гласныхъ и согласныхъ для полученія прощенія за оплошности относительно того или другого разряда буквъ; каждая интонація также имѣетъ своего божественнаго патрона: «глубокіе (гортанные) звуки принадлежатъ Агни: неопредѣленные—Праджапати, нѣжные, но сильные,—Индрѣ, звукъ, подобный рѣзкому крику цапли,—посвященъ Брихаспати, а глухой—Варунѣ: пусть человѣкъ развиваетъ всѣ эти инто-

[52]) Приведено у Hillebrandt, 113.

[53]) II, 22. 2—3. S. B. E. P. I. p. 33—34.

націи, кромѣ относящагося къ Варунѣ [54]). Поразительно уваженіе къ священному значенію отдѣльныхъ словъ и звуковъ, и въ особенности именъ и, наконецъ, къ рѣчи въ ея полномъ составѣ: «размышляйте надъ значеніемъ именъ», увѣщаваютъ Упанишады: «есть ли что-либо лучшее имени? Лучше его—рѣчь: если бы не было рѣчи, не было бы ни праваго, ни виноватаго, ни истиннаго, ни ложнаго, ни хорошаго, ни дурного, ни пріятнаго, ни непріятнаго. Рѣчь даетъ намъ постиженіе всего этого. Размышляйте же надъ рѣчью, надъ этимъ величайшимъ сокровищемъ, надъ этою ногою духа (Брамана)» [55]). Развивается цѣлая вдумчивая и величавая символика значенія разныхъ разрядовъ буквъ; устанавливается ихъ связь съ одной стороны со стихіями природы, съ откровеніемъ силъ космическихъ, а съ другой—съ откровеніемъ священнаго писанія, ведическимъ; само тѣло человѣческое, созданное богами, уподобляется божественной арфѣ, воспринимающей своими органами эти откровенія и воспроизводящей ихъ въ рѣчи и «въ сущности ея—въ стихѣ»; арійская же благородная рѣчь въ созвучіяхъ этой божественной арфы наполняетъ землю дыханіемъ славы тѣхъ, которые, укрѣпившись молитвою къ небесной покровительницѣ «молніеносной рѣчи», владѣютъ ею правильно [56]).

Великія награды—обиліе скота и сыновей и долголѣтіе—обѣщаны тому, «кто взоромъ, слухомъ, ритмомъ, мыслью и языкомъ достигнетъ единенія, близости, родства со слогами» священныхъ гимновъ [57]): и, наоборотъ, бѣды и наказанія ждутъ нарушителя правилъ ученья: «для покинувшаго друга, то есть, Веду, нѣтъ счастія»; «нарушившіе правила погибнутъ» [58]). Тяжесть отвѣтственности объяснялась величіемъ значенія, приписывавшагося священнымъ текстомъ: эти гимны—

[54]) Тамъ же, §§ 1 и 5. Спеціальныя правила произношенія—въ Aitareya-âraṇyaka Upan. III, 1, 5—6. P. I, p. 253—4.

[55]) Câṇḍogya-Upan, VII, 1, 4 и 2. 1. P. I, p. 110—111; V, 1, 1 и III, 18. 2, pp. 72 и 53. Трогательный обрядъ „зарожденія разумности“ черезъ призываніе „Богини Рѣчи“ отцомъ новорожденнаго ребенка въ Śâṅkhâyana-Gṛihya sûtra I, 24. 9—10.

[56]) Въ Aitareya-âraṇyaka, прозванной „по преимуществу Упанишадомъ всей рѣчи“, III, 2, 5, 1—4, P. I, p. 263—4; особо о буквахъ „n“ и „sh“: p. 265.

[57]) Тамъ-же, III, 2, 9, p. 258.

[58]) Тамъ-же, III, 4, 3 и II, 1, 1, 3. P. I, pp. 260 и 202.

откровеніе божества и, вмѣстѣ,—средство общенія съ нимъ; «гимны—это, во-истину, само небо» [59]); Веды, правильно изученныя, сообщаютъ знаніе именъ Великаго Существа, а «знающій Его имя и самъ становится Великимъ Духомъ. Брамаиомъ», внушаютъ Апастамба-сутры. На вопросъ: «что нужно?» Тайтиріяка-Упанишадъ [60]) даетъ цѣлый рядъ предписаній нравственнаго и религіознаго свойства; но единымъ, постояннымъ принѣвомъ къ каждому изъ нихъ остается: «изученіе и выполненіе Ведъ».

Становится послѣ всего этого понятнымъ пожеланіе родителей, высказывавшееся при самомъ появленіи на свѣтъ сыновей: «да достигнутъ они знанія всѣхъ Ведъ!» [61]). Мечтою благочестивыхъ матерей при кормленіи грудью младенцевъ было, чтобы они когда-нибудь удостоились высокихъ степеней браманскаго посвященія, свидѣтельствующихъ о полномъ обладаніи знаніемъ [62]), удостоились бы того, что Упанишады называютъ «вершиною счастія и хвалы—ведическою славою» [63]). Понятна равнымъ образомъ становится и указанная выше величайшая старательность при заучиваніи текстовъ. Это былъ центръ всего образованія и воспитанія: то и другое получало черезъ него значеніе священное. До насъ дошли трогательныя молитвы учениковъ объ успѣхѣ ученья и не менѣе внушительныя убѣжденія, которыми наставники заключали учебный курсъ. «Да сосредоточится, да почіетъ моя рѣчь въ умѣ (во вдохновеніяхъ разума), и разумъ да почіетъ въ рѣчи моей!» молилъ ученикъ. «Явись мнѣ, ты, Высшая Сущность! Рѣчь и разумъ, вы—двѣ спицы колесъ Веды! Да не покинетъ меня изученное мною! Днемъ и ночью пребуду я въ единеніи съ выученнымъ мною; буду говорить о томъ, что есть, буду вѣщать истину. Да защититъ это меня и учителя моего!» [64]). А вотъ и прощальное наставленіе при окончаніи ученья и вступленіи въ жизнь: «Говори правду! Исполняй долгъ! Не пренебрегай изученіемъ Веды!.. Не отклоняйся отъ истины! не уклоняйся отъ долга! не пренебрегай полезнымъ! не пренебрегай величавымъ! не пренебрегай изученіемъ и наученіемъ Веды! Не пренебрегай обязанностями къ богамъ и къ отцамъ!

[59]) Тамъ же. II, 1, 2, 3—4. P. I, p. 203. [60]) I, 9 P. II, p. 51 ed. cit.

[61]) Bṛihadâraṇyaka-Upan. VI, 4, 18. P. II, p. 219. Обрядъ „вложенія Веды“ въ младенца Śâṅkh.-Gṛih. sûtra. I, 24, 6—8

[62]) Hillebrand t, 108. [63]) Bṛihad. Upan. VI, 4, 28. P. II, p. 224.

[64]) Aitareya-âraṇyaka Upan. II, 7. P. I, p. 246.

Да будетъ тебѣ матерь твоя какъ богъ! да будетъ тебѣ отецъ твой какъ богъ! да будетъ тебѣ учитель твой какъ богъ! да будетъ тебѣ гость твой какъ богъ! Объ однихъ только дѣлахъ безупречныхъ, только о нихъ помышляй; одни добрыя дѣла, нами свершаемыя, долженъ запоминать ты, а не иныя. Есть браманы лучшіе, чѣмъ мы: утѣшай ихъ! Дашь ли что, давай съ вѣрою, съ радостью, со страхомъ, съ добротою. Сомнѣніе ли какое проникнетъ въ умъ твой касательно священнаго дѣйствія или поведенія,—поступай подобно браманамъ, одареннымъ добрымъ сужденіемъ, преданнымъ долгу... Такъ веди себя. Таково правило: таково ученіе. Таково истинное назначеніе ведическихъ Упанишадъ. Такова заповѣдь. Вотъ что ты обязанъ исполнять. Вотъ что должно быть исполнено!» [65]).

Невозможно отрицать благороднаго замысла, проникавшаго всю систему наученія, ни благоговѣйнаго отношенія къ послѣднему воспитанниковъ: и то, что эта система держалась столѣтія столь прочно, такъ непоколебимо, доказывало ея глубокое соотвѣтствіе духу индусовъ. Послѣднее надо признать даже примѣнительно и къ той сторонѣ педагогической системы, которая такъ мало понятна и такъ несимпатична духу современнаго воспитанія, а именно: къ слишкомъ большой подчиненности всего развитія воспитанника вліянію традиціонныхъ началъ и ихъ воплощенію, проводнику и охранителю—учителю. Перевѣсъ авторитета надъ свободною индивидуальностью здѣсь прямо подавляющій, какъ и власть преданія надъ самостоятельнымъ творчествомъ. Но противъ этого долгіе, долгіе вѣка не зарождалось принципіальнаго протеста; казалось, иной строй былъ и немыслимымъ. Единодушно принималось, что «только то знаніе истинно, которое получается отъ учителя» [66]); единодушно отвергалась новшествующая самостоятельность выводовъ и рѣшеній у учащихся: «мы этого не учили» и «надо обратиться къ учителю»—вотъ постоянно повторяющаяся, характерная формула отвѣтовъ на всевозможные, пытливые вопросы умовъ любознательныхъ. Ради рѣшенія этихъ трудностей, было обычнымъ дѣломъ предпринимать даже далекія странствія къ ученымъ или подвижническимъ знаменитостямъ. Сложился особый типъ странствующихъ учениковъ [67]) и ко-

[65]) Taittiriyaka Upan. I, 11. P. II, p. 52—53.

[66]) Çandogya-Upan. IV, 9, 3. P. I, p. 64.

[67]) „Мы странствуемъ изъ одного мѣста въ другое, въ качествѣ учениковъ“, говорятъ эти индусскіе бродячіе схоласты въ Брихадараньяка-

ющихъ учителей, которыхъ столь часто изображаетъ намъ буддійская словесность, въ родѣ, напримѣръ, того брамина Селы, «совершеннаго въ трехъ Ведахъ, въ словарѣ, въ этимологіи, метрикѣ, грамматикѣ и полемикѣ», который обучалъ гимнамъ триста юношей и бродилъ съ ними изъ одной веси въ другую [68]). Стоило только молвѣ разнести вѣсть о святости или глубокомысліи какого либо риши, и тотчасъ же жаждавшіе свѣта духовнаго стекались къ нему даже и въ дебри пустыни; и когда, въ изучаемую нами пору, основатель джайнизма Магавира и творецъ буддизма Готамо организовали свою передвижную учительскую дѣятельность, они явились продолжателями той формы воспитанія и образованія, которая издавна сложилась на родинѣ ихъ.

Постепенно образовались, однако, и постоянные, упроченные очаги педагогической дѣятельности. О главномъ изъ нихъ, Таксчашилѣ, въ сѣверо-западномъ, Гандхарскомъ краю Индіи, часто повѣствуютъ джатаки. Къ этому центру просвѣщенія, бывшему во времена Александра Великаго важнѣйшимъ городомъ всего того района, жаждавшіе знаній юноши стекались со всѣхъ концовъ Джамбудвипы, не исключая и далекаго юга. Сотни учениковъ, благоговѣйно столпившись у ногъ прославленныхъ учителей, терпѣливо старались здѣсь стяжать себѣ «ведическую славу» [69]). На смѣну Таксчашилѣ, повидимому, пришедшей въ упадокъ ко временамъ Фа-Гіэна [70]), выдвину-

Упанишадъ: III, 3, 1, 1. P. II, p. 127. Бродячіе студенты упоминаются и въ джатакахъ, напр., Jâtak. 445-я (даже по окончаніи полнаго курса въ Гаксчашилѣ).

[68]) Sela-Sutta въ Sutta Nipâta. S. B. E. Vol. X, P. 2, p. 97 sqq. 2 ed. 1898.—377-я джатака упомонаетъ о кочующемъ учителѣ „всѣхъ предписаній и искусствъ“.

[69]) Прямо безчисленны указанія джатакъ на ученье браманскихъ и царскихъ сыновей въ Таксчашилѣ, напр., джатаки: 50, 55, 61, 71, 80, 100, 151, 173, 175, 211, 231, 310, 328, 349, 403, 447, 456, 506 и множество другихъ. Учителя таксчашильскіе постоянно называются „широко и далеко извѣстными“, „всемірно—извѣстными“: джатаки 55, 61, 338, 353. Число учениковъ обычное—500 (джатаки 71, 447 и др.)—цифра, разумѣется, условная. Обычное обозначеніе содержанія ученья—„три Веды, всѣ искусства“ или „всѣ науки“, или же: „три Веды и 18 наукъ“ (джатаки 50, 80, 100, 336, 447 и др.).

[70]) Фа-Гіэнъ, ch. XI, p. 32. Legge, кратко говоря объ области Такшашилѣ, ни однимъ словомъ не вспомнаетъ старой, прославленной школы ея; очевидно, она уже перестала существовать. Молчитъ о ней и Гіуэн-Тсангъ. L. III, T. I, p. 151 ss. St. Julien.

лись Вилабха (Вала) въ западной Индіи [71]) и въ особенности Наландскій монастырь въ Магадхѣ, затмившій своею славою всѣ остальные центры просвѣщенія. Въ этомъ буддійскомъ университетѣ, по описанію китайскаго паломника И-Тсинга (671—695 г.г.), было болѣе 3000 духовныхъ лицъ и студентовъ, помѣщавшихся въ 300 кельяхъ и слушавшихъ чтенія въ восьми огромныхъ залахъ; «выдающіеся, законченные въ знаніи люди постоянно собирались здѣсь группами, разсуждали и спорили о возможныхъ и невозможныхъ доктринахъ и, стяжавши отъ мудрецовъ удостовѣреніе о превосходствѣ ихъ мнѣній, получали широкую извѣстность за свою мудрость», которую они старались выставить на показъ при дворахъ раджей, награждавшихъ ихъ видными служебными мѣстами [72]).

Возвращаясь отъ этихъ позднѣйшихъ временъ къ годамъ юности Готамы, мы, на основаніи вышеизложеннаго очерка постановки учебнаго дѣла въ древней Индіи, можемъ съ нѣкоторою вѣроятностью составить себѣ понятіе объ общемъ характерѣ того воспитанія и образованія, которыми и онъ долженъ былъ пользоваться въ школѣ мудреца-ли Вашвамитры или въ иной, ей подобной. Въ какой мѣрѣ довелось ему пройти сложный учебный курсъ, опредѣлить, разумѣется, невозможно: однако всюду въ его собственныхъ рѣчахъ сквозящая ученость и близкое знакомство съ мудростью и нравами брамановъ, полное владѣніе ихъ діалектическими пріемами и манерою аргументаціи,—все заставляетъ предположить въ немъ непосредственный и продолжительный опытъ, вынесенный изъ современной ему школьной, учебной и ученой среды. Опытъ этотъ былъ, какъ дальше увидимъ, богато дополненъ позднѣйшимъ общеніемъ съ разными славными мыслителями и подвижниками: но въ сношеніяхъ съ ними мы застаёмъ Готаму не только не новичкомъ, а, напротивъ, опытнымъ, вполнѣ зрѣлымъ собесѣдникомъ, какимъ онъ не могъ бы быть безъ ранней школьной подготовки; говоримъ—ранней потому, что начинать ученье послѣ 24-лѣтняго возраста считалось позорнымъ и невозможнымъ для юноши изъ «хорошаго круга» [72a]).

[71]) J—Tsing, ch. 34, p. 177. Transl. by Takakusu. Oxford, 1896.

[72]) J—Tsing, ch. 10, p. 65; ch. 32, p. 154 sqq; ch. 34, p. 177.

[72a]) Śâṅkhâyana-Gṛihya-sûtra. II, 1, 10 13 воспрещаетъ посвящать такихъ недорослей, учить ихъ, приносить съ ними жертвы и даже вообще имѣть сношенія съ ними.

Мы въ правѣ, слѣдовательно, предположить въ будущемъ реформаторѣ брамінской мудрости методично проведенное и основательное знакомство съ нею: и это разъясняетъ намъ въ немалой степени темный вопросъ о генезисѣ ученія самого Готамы. Конечно, оно не могло зародиться и созрѣть съ такою полнотою, какую мы въ немъ видимъ, въ одни, сравнительно краткіе годы, протекшіе между его уходомъ изъ родительскаго дома и его первою, бенаресскою проповѣдью. Личная геніальность не исключала необходимости подготовки, и мы въ правѣ предположить ее въ учебные годы. Вотъ почему и получаютъ особое значеніе характеръ и духъ той среды, въ которой протекала эта подготовка. Многое въ позднѣйшихъ отношеніяхъ Готамы къ брамінской учености и мудрости, многое и въ его собственномъ поведеніи и ученіи стоитъ въ связи съ выше очерченною системою брамінскаго воспитанія и образованія и съ особенностями ихъ духа и направленія.

Несмотря на свѣтское происхожденіе и на предстоявшую свѣтскую же дѣятельность, юнаго Сиддхартху влекло, повидимому, къ развитію силъ духовныхъ болѣе, нежели физическихъ. Военная наука, «кшатрія-дивья», какъ мы видѣли, входила въ программу тогдашняго учебнаго плана; мы знаемъ, что въ Таксчашильскихъ школахъ преподавалось и практически военное искусство (напримѣръ, стрѣльба изъ лука) [73]), а по окончаніи курса сыновьямъ раджей и вопновъ наставники имѣли обычай дарить почетное оружіе, въ качествѣ благословенія на жизненный путь [74]). Источники упоминаютъ и о томъ, что вторымъ учителемъ Сиддхартхи, именно по части военной и атлетической выправки, былъ Кшантадэва, будто бы скоро убѣдившійся въ превосходствѣ ученика во всѣхъ мужественныхъ доблестяхъ [75]). Но эти разсказы слишкомъ явно носятъ характеръ такихъ же преувеличеній, какъ и описанія чудесной силы и божественной красоты героя буддійскихъ сказаній. Иначе остается непонятнымъ, на чемъ было основано установившееся у шакьевъ и сосѣдей ихъ

[73]) Джатака 374-я. [74]) Объ этомъ не разъ упоминаютъ джатаки.

[75]) Abhiniśk. kram. sûtra, ch. XI, p. 71. По Schiefner, Tibet. Lebensbesch., 236, 13-лѣтній Сиддхартха научился у своего дяди Сулабхи искусству ѣзды на слонѣ, а у Санхадэвы стрѣльбѣ изъ лука: тоже—Rockhill, p. 19. По біографическому очерку, приведенному Билемъ въ A Catena of Chinese Buddhist Scriptures, p. 131, онъ „возросъ во всей воинской ловкости".

мнѣніе, что наслѣдникъ Суддходаны воспитанъ изнѣженно и настолько несвѣдущъ въ атлетикѣ и военномъ дѣлѣ, что за него стыдно отдать замужъ хорошую невѣсту [76]),—мнѣніе, справедливость коего не рѣшался оспаривать и самъ отецъ царевича [77]).

Сверхъ того, въ сказаніяхъ есть намеки на вдумчивую натуру мальчика и на его кроткій нравъ. «Будучи ребенкомъ», говоритъ Будда-Чарита, «онъ не напоминалъ ребенка по серьезности, чистотѣ, мудрости и достоинству поведенія» [78]). Въ немъ уже сказывались наклонности будущаго созерцателя и человѣколюбца. Увидавши какъ-то змѣю и лягушку, выброшенныхъ изъ своихъ норъ при перекопкѣ сада и надъ которыми потѣшались ребятишки, онъ проникается жалостью къ мучимымъ животнымъ [79]); дикому гусю, подстрѣленному во время прогулки княжичемъ Дэвадаттою, онъ перевязываетъ рану и отпускаетъ его на волю, принимая рѣшеніе не обижать никакихъ тварей [80]). Видимо, онъ уже рано начиналъ задумываться надъ вѣчными вопросами жизни и смерти. Одинъ поэтичный разсказъ повѣствуетъ объ этомъ подробно. Какъ-то разъ раджа Суддходана собрался со своимъ малолѣтнимъ сынкомъ на торжество начала пахоты полей. Обставленное точными религіозными предписаніями [81]), оно носило въ старину характеръ благоговѣйный и радостный; вотъ какъ описываютъ Нидана-катха и бирманская повѣсть [82]) этотъ «веселый праздникъ сельскаго труда и царской славы»: бодрая, полная движенія сцена развертывается и въ городѣ, «похожемъ въ этотъ день на жилище боговъ», и на широкомъ просторѣ полей; воздухъ полонъ радостными кликами женщинъ и дѣтей, собравшихся смотрѣть на зрѣлище; а пахари, въ лучшихъ своихъ одеждахъ, направляются къ правителю края и ведутъ

[76]) Abhinish. kram. sûtra, ch. XII, p. 84, и Lalitav. ch. XII, p. 129.

[77]) Abhin. kr. sûtra, l. c.

[78]) Buddha-Carita. II, 23. S. B. E. XLIX p. 20.

[79]) Mahâvastu II, 45.

[80]) Abhinish. kram. sûtra. ch. XII, p. 72—73 и Dulva. Mdo, f. 474. Rockhill, 21.

[81]) Они указаны въ Sâṅkhâyana-Grihya-sûtra. IV, 13 sq; Asvalâyna Gr. S. II, 10, 3—4; Pâraskara—Gr. S. II, 13 и Grihya-sûtra Gobhila IV, 4, 27 sqq.

[82]) Nidânakathâ, p. 74—75. Bigandet, ch. III, p. 53—54. Abhin. kram. sûtra, ch. XII, p. 73—78. Lalitavistara, ch. XI, p. 118—123. Mahâvastu. II, 45—47. Упрощенный разсказъ въ Livres sacrés du Cambodge, p. 33, гдѣ вся сцена отнесена ко днямъ еще младенчества Будды.

его на ниву, гдѣ уже приготовлены сотни плуговъ съ впряженными въ нихъ и цвѣтами убранными парами воловъ. Раджа первый берется за свои позолоченный плугъ и проводитъ начальную борозду по нивѣ; за нимъ устремляются знатные хозяева и простые поселяне: это—цѣлое состязаніе въ трудовой быстротѣ и ловкости, торжественное освященіе начала бытового, годового круга цѣлой страны: всѣ счастливы, веселы... Одинъ юный княжичъ задумчивъ: во время полуденнаго перерыва работъ онъ присматривается къ уставшимъ людямъ и животнымъ, которыхъ жалятъ мухи и оводы, въ свою очередь проглатываемые тутъ же птицами: жалость наполняетъ юное сердце; закрадывается мысль: «къ чему столько труда? зачѣмъ эти усилія, заботы, страданія?... не о пахотѣ,—о чемъ-то высшемъ помышлять нужно!»... И, скрывшись ото всѣхъ въ сосѣднюю рощу, юный мечтатель опускается на землю подъ тѣнью джамбуваго дерева и впадаетъ въ глубокое созерцаніе. Его хватились, его ищутъ, и, наконецъ, находятъ, застывшимъ въ позѣ, обычной у пустынниковъ, погруженныхъ въ думы и молитву, но странной въ ребенкѣ, поразившемъ этимъ всѣхъ присутствовавшихъ, да, кстати, и пятерыхъ святыхъ старцевъ, пролетавшихъ мимо, «по своимъ дѣламъ», по воздуху, «при помощи присущихъ имъ духовныхъ силъ» [83]).

Противодѣйствіе мечтательнымъ наклонностямъ, быть можетъ, умышленно подстроенное отцомъ, запуганнымъ предсказаніями о подвижнической судьбѣ сына [84]), явилось въ лицѣ той обстановки, которую постарались создать вокругъ юноши по возвращеніи его изъ ученья. По стародавнему обычаю, вскорѣ послѣ этого момента, принято было женить молодыхъ людей [85]) и справлять обрядъ основанія ими домашняго очага [86]), обрядъ, знаменовавшій начало зрѣлаго возраста и самостоятельной хозяйственной и общественной жизни. Но по отно-

[83]) Abhin. kram. sûtra. Ch, XII, 73—78. Nidânakathâ, l. c.; Bigandet, l. c. Изображенія этой сцены—Foucher, L'art gréco-bouddhique. I, 340—80.

[84]) Суддходана, котораго сказанія изображаютъ очень благочестивымъ и строго добродѣтельнымъ, старался „однако, говоритъ Ашвагоша, по вышеуказаннымъ соображеніямъ, „удерживать сына отъ религіозности и давалъ ему полный просторъ въ сторону всевозможныхъ наслажденій". Buddha-Carita II, 33—55: ср. Fo-sho-hing-tsan-king. I, 2, 160—173.

[85]) Sâṅkhâyana-Grihya-sûtra I, 1, 2—3 sqq.; Jolly. Recht und Sitte (im alten Indien) Strassburg, 1896, 149 (= Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde von Bühler-Kielhorn, II B. 8 Heft).

[86]) Sâṅkhâyana-Gr.-S. II, 2 и 3.

шенію къ Сиддхартхѣ поступлено было, кажется, иначе; ему предоставили на нѣсколько лѣтъ до брака вести жизнь, отданную всецѣло чувственнымъ удовольствіямъ. Въ роскошныхъ зданіяхъ, изыскапно приспособленныхъ къ измѣнчивымъ климатическимъ условіямъ трехъ временъ индусскаго года, «окруженный богато наряженными танцовщицами и музыкантшами, онъ жилъ, какъ богъ, среди сонма гурій; дни и ночи были для него непрерывною смѣною забавъ и наслажденій» [87]). Есть основаніе думать, что чувственнымъ соблазнамъ удалось втянуть въ свои сѣти юношу; по крайней мѣрѣ такъ повѣствуютъ не только всѣ наиболѣе древнія сказанія, но и позднѣйшія обработки легенды; даже Будда-Чарита, несмотря на слишкомъ явное стараніе облагородить образъ своего героя, признаётъ, что, подобно всѣмъ бодхисатвамъ, долженствовавшимъ искуситься въ познаніи свѣтскихъ наслажденій прежде, нежели отрѣшиться отъ нихъ, «и онъ, несмотря на все совершенство, достигнутое въ предшествующихъ бытіяхъ, передъ тѣмъ, какъ стало назрѣвать окончательное побужденіе (къ овладѣнію мудростью), все-таки предавался свѣтскимъ удовольствіямъ» [88]).

Эта пустая жизнь длилась цѣлыхъ шесть, а можетъ быть, и десять лѣтъ [89]). Молва о ней разнеслась по краю; свои и сосѣди громко осуждали изнѣженный бытъ княжича: «что будемъ дѣлать съ такимъ сластолюбцемъ въ случаѣ войны?» роптали старики-шакьи, а удалая молодежь отказывалась называть «лѣнтяя» и дружить съ нимъ [90]). Когда же старый раджа задумалъ свататься для сына за Яшодхару, дочь богача-сосѣда и сродича своего Маганамы, этотъ пренебрежи-

[87]) Nidânakathâ, p. 775; Bigandet, ch. III, p. 55. Abhin. kram. sûtra, ch. XII, 78—79.

[88]) Buddha-Carita, II, 56.

[89]) Десять—по Catena of Buddhist Scriptures, p. 32. Бирманское сказаніе (Bigandet, ch. III, p. 54—55) относитъ построеніе трехъ увеселительныхъ дворцовъ для княжича къ 16-му году его жизни, а въ бракъ онъ вступилъ, если вѣрить тибетскимъ повѣстямъ, на 22-мъ году: Dulva. Mdo. III, fol. 474 b.); по Абхинишкраманѣ, ch. XII, p. 78, постройка дворцовъ относится къ 19 году жизни Сиддхартхи; по камбоджской біографіи —къ 7-му, а бракъ къ 15-му (Livres sacrés du Cambodge. I, 34), а по Шифнерову жизнеописанію—къ 17-му. Schiefner, 237); большинство источниковъ, однако, даетъ поводъ думать, что „свѣтская жизнь“ предшествовала браку.

[90]) Nidânakathâ, 74: Lalitavistara, ch. XII, p. 129.

тельно отвѣтилъ: «твой юноша выросъ въ придворной нѣгѣ; у насъ же въ роду законъ—отдавать дочь лишь мужу искусному въ правилахъ фехтованія, стрѣльбы, борьбы и кулачнаго боя; какъ отдамъ дочь свою за сына твоего, несвѣдущаго въ этихъ искусствахъ?» [91]).

Разсказъ о сватовствѣ Сиддхартхи за Яшодхару постепенно сложился въ нарядную романтическую повѣсть. Намъ рисуютъ въ пышныхъ краскахъ картину смотра невѣстъ, лучшихъ дѣвицъ, собранныхъ со всей страны во дворецъ Капилавасту; молодой князь щедрыми подарками награждаетъ красавицъ; послѣднею подходитъ къ нему, «вполнѣ чинно и скромно», Яшодхара, «богиня, несущая съ собой счастье», «прекрасная, какъ бѣлое осеннее облачко» [92]). Для нея не остаюсь достойнаго подарка; но очарованный царевичъ отдаетъ ей свой перстень, а съ нимъ—и сердце [93]). Дѣвушка отвѣчаетъ ему столь же нѣжнымъ чувствомъ: не даромъ и въ прежнихъ существованіяхъ они уже не разъ тяготѣли другъ къ другу [94])! Но препятствіемъ къ браку является уже приведенный отзывъ отца Яшодхары объ изнѣженномъ воспитаніи жениха. Задѣтый за живое въ своемъ самолюбіи, юноша требуетъ публичнаго испытанія его мужественныхъ доблестей на состязаніи съ лучшими витязями страны, тогда какъ Маганама (онъ-же—Дандапани) обѣщаетъ отдать свою дочь въ награду побѣдителю. Турниръ, описанный съ обычными подробностями [95]) и часто изображавшійся въ буддійской иконографіи [96]), начался съ испытаній въ искусствѣ письма, подъ контролемъ ученаго Вишвамитры, и съ рѣшенія труднѣйшихъ задачъ подъ надзоромъ «великаго счетчика Арджуны, достигшаго вершинъ знанія чисель и предѣловъ вычисленій» [96a]).

[91]) Lalitavistara, l. c.: Abhin. kram. sûtra, l. c.

[92]) Buddha-Carita, II, 26; Fo-sho-hing-tsan-king. I, 2, v. 157.

[93]) Abhin. kram. sûtra, p. 81.

[94]) Джатаки и аваданы на эту тему многочисленны: одна—въ Абхинишкраманѣ, ch. XII, p. 81 sqq.; цѣлый рядъ—въ Магавасту: II, 49 sqq; 64 sqq; 68 sqq; 70 sqq. 83 sqq. 87 sq. 90 sqq. 94 sqq.

[95]) Abhin. kram. sûtra, ch. XII и XIII, p. 84—92 Lalitavistara, ch. XII, p. 128—142. Bigandet, ch. III, p. 55 и Нидānаката, p. 76 (объ—очень кратко), Mahâvastu, II, 74—76.

[96]) Foucher. L'art gréco-bouddhique. I, 326 ss; 330—335. Grünwedel. Altbuddhist. Kultstätte, 118, 135. Fa-Hien. Legge, ch. 22 pp. 65—66.

[96a]) Въ добавленіе къ сказанному выше о почетномъ мѣстѣ математики въ образовательной системѣ индусовъ, укажемъ на излагающую

Показавши свое несравненное превосходство въ этой области (требовалось, буквально, учесть объемъ міровъ и песчинки праха, ихъ составляющихъ), Сиддхарха перешелъ къ состязанію въ физической быстротѣ и ловкости: онъ вышелъ побѣдителемъ въ борьбѣ, въ мѣткости стрѣльбы изъ лука, въ умѣньи рубить и распиливать огромные стволы деревьевъ, а когда рѣчь зашла объ измѣреніи силы, и одинъ соперникъ (Дэвадатта) похвалялся тѣмъ, что ударомъ кулака положилъ на мѣстѣ слона, а другой тѣмъ, что сдвинулъ трупъ его съ дороги, царевичъ и здѣсь превзошелъ всѣхъ, когда схватилъ убитаго колосса за хвостъ и, какъ мячъ, перебросилъ его черезъ семерную ограду двора съ такою силою, что отъ обрушившейся массы въ землѣ образовался глубокій ровъ, къ которому, многіе вѣка спустя, стекались съ умиленіемъ на поклоненіе буддійскіе паломники [97]). Само собою понятно, что при видѣ такихъ доблестей, Маганама съ восторгомъ отдалъ дочь побѣдителю, наградивши ее богатымъ приданымъ и толпою всевозможныхъ слугъ и прислужницъ [97a]).

Забавляясь подробными описаніями обстоятельствъ, при которыхъ состоялся бракъ Сиддхартхи, источники не позаботились установить въ точности, была ли Яшодхара его единственною женою, или же только первою среди нѣсколькихъ, «первою царицею», какъ выражаются Нидапаката и Абхинишкрамана. Разобраться въ путаницѣ сюда относящихся данныхъ очень трудно; различны имена тестя Сиддхартхи и обозначенія его положенія [98]): различны имена и его дочери: ее

ихъ заслуги въ исторіи развитія математическихъ наукъ работу Thibaut. Astronomie, Astrologie und Mathematik (in alten Indien). = Grundriss der indo-arisch. Philologie u. Alterthumskunde III. B. 9 Heft. Strassburg, 1899. См. здѣсь интересныя замѣчанія о маломъ развитіи у индусовъ геометріи и, наоборотъ, о высокомъ развитіи у нихъ алгебры (далеко за предѣлы даннаго въ греческомъ мірѣ Діофантомъ) и ариѳметики; о легкости оперированія съ громадными числами и о происхожденіи общеупотребительной системы нумераціи изъ Индіи—S. 69—75. Въ отличіе отъ зависимости научной стороны индусской астрономіи отъ греческой, должно признать самостоятельность возникновенія и развитія индусской ариѳметики, 76 (вопреки иному мнѣнію Кантора и Ганкеля 76, 77).

[97]) Abhin. kram. sûtra, ch. XIII, p. 92: „слоновымъ рвомъ зовется это мѣсто и понынѣ“; то же—въ Lalitav., ch. 12, p. 130.

[97a]) Сцены свадьбы—Foucher, op. cit. pp. 335—8. Grünwedel, op. cit. 118.

[98]) По бирманскимъ и сингалезскимъ сказаніямъ это—дядя Сиддхартхи Супрабудда (Тхуппабудда): Bigandet, ch. III, p. 55. Spence Hardy, Manual 146; 152; 206. По Абхинишкраманѣ, ch. XII, 85,—это главный министръ княжества шакьевъ, Маганама; то же имя носитъ онъ въ Магавасту, II, 48. По Лалитавистарѣ, ch. XII, это—шакья Дандапани; то же—въ „исторіи о Готами“ въ Abhin. ch. XIV, p. 96. Въ тибетскихъ повѣстяхъ его зовутъ то Гантачабдой (Schiefner, 238), то Кинкинишварой или Дриль-бу-сгра (Rockhill, 21). Имя матери Яшодхары, Амитау, сообщаетъ, кажется, одна только версія, бирманская: Bigandet, ch. I, p. 34. ch. III, p. 55.

зовутъ то Яшодхара, то Гопа [99]), то Готами [100]), то Манодара или Маногхара [101]), причемъ не легко рѣшить, имена ли это одной и той же личности, или же — двухъ разныхъ; а въ сѣверныхъ источникахъ есть намеки даже и на третью жену Мрхагу (Мрихаджу) [102]) или Утпалаварну [103]), а можетъ быть, и на четвертую [104]). Принимая, однако, во вниманіе нѣкоторыя совпаденія въ филологическомъ значеніи приводимыхъ именъ и въ особенности то, что въ дальнѣйшемъ ходѣ повѣствованій рѣчь идетъ только объ одной Яшодхарѣ, можно съ достаточною вѣроятностью предположить, что Готама

---

[99]) По камбоджской легендѣ. Livres sacrés du Cambodge, I, 34, ее звали Пимпіадэви (Бимбадэви); еще нѣсколько китайскихъ именъ указаны Билемъ, Romantic Legend, прим. на стр. 101—102.

[100]) Единственная повѣсть, въ которой встрѣчается Готами въ качествѣ жены Будды, включена въ Абхинишкрамана-сутру, ch. XIII, p. 96 sqq. (здѣсь же, въ главѣ 14-й, помѣщена джатака, въ которой Готами является тигрицею, а Будда—„царемъ звѣрей“). Готами—дочь министра Дандапани; за нее сватается нѣсколько знатныхъ юношей, изъ которыхъ она отдаетъ предпочтеніе наиболѣе скромному по поведенію Сиддхартхѣ.

[101]) Abhin. kram. sûtra, ch. XIV, p. 101, гдѣ „первой королевой“ названа Яшодхара, третьей Готами, а второю Манодара, однако съ оговоркою, что „ее никогда не видѣли, а знали только по имени“, изъ чего Rhys Davids, Buddhism, 1890. p. 51. заключаетъ, что это—личность мистическая.

[102]) Schiefner, Tibet. Lebensb., 238—239, упоминаетъ о дочери Гханташоды Гуптѣ и о дочери Калиги Мргахѣ, которыя (помимо Яшодхары) обѣ будто бы стали женами бодхисатвы.

[103]) Такъ, рядомъ съ Яшодхарою и Гопою, названа третья жена у Csoma, Notice on the life of Shakia въ Asiatic Researches. T. XX, p. 308: въ другомъ мѣстѣ однако онъ признаетъ тождество двухъ первыхъ, а въ Asiat. Res. T. XX, p. 290 называетъ третью Мригаджей.

[104]) Фуко въ примѣчаніи къ тибетанской версіи Лаливистары, Rgya-tch'er-rol-pa, ch. XII, p. 152 франц. перевода, кромѣ 1) Гопы, признаетъ женами Гогамы: 2) Яшодхару (или Яшонати, по тибет. Grags-hdsin-ma), дочь Дандини; 3) Мригаджу (тибет. Ri-dags-skyes), дочь Кинкинишвары и 4) Утпалаварну.

едва-ли былъ многоженцемъ [104a]), а что разногласія источниковъ по этому поводу произошли оттого, что въ первопачальныхъ преданіяхъ сохранились, надо полагать, лишь смутныя воспоминанія о женѣ ихъ героя, вслѣдствіе чего она именно въ древнѣйшихъ памятникахъ называется просто Рахула-мата, то есть «мать Рахулы», сына Готамы [105]), тогда какъ ея собственное имя, повидимому, забытое, стали впослѣдствіи, при разработкѣ сказаній, возсоздавать искусственно и опредѣляли его различно въ южныхъ и сѣверныхъ источникахъ, сообразно съ отличіями мѣстныхъ царѣчій; а еще позднѣе подъ этими разными именами стали разумѣть уже и разныя личности [106]), пока, наконецъ, въ еще болѣе позднюю пору, въ тибетскихъ и монгольскихъ изводахъ сказаній, въ системѣ Магайяны, Яшодхара не превратилась въ богиню Тару, небесную подругу уже обожествленнаго Будды и въ его же спутницу при перевоплощеніи этого божества въ качествѣ «Царя Закона» (Сроп-бтсан-сгам—по) [107]).

Но сколько бы ни было женъ у будущаго проповѣдника безбрачія, несомнѣнно, что вступленіе въ бракъ въ теченіе еще нѣсколькихъ лѣтъ не повліяло на его бытъ и нравы.

[104a]) Многоженство, какъ и конкубинатъ, въ неограниченной степени дозволялись закономъ и обычаемъ въ древней Индіи, и уже въ Ведахъ упоминается десяти-жёнецъ. Именно у царственныхъ и знатныхъ родовъ преимущественно передъ другими встрѣчалась полигамія; нерѣдко было многоженство и у брамановъ. Однако всегда преобладающее значеніе, правовое, религіозное и бытовое, сохранялось за „главною, первенствующею“ женою (mahiṣî; она же—dharmapatnî въ браманской семьѣ). Этою женою могла быть только равнородная мужу женщина; остальныя считались второразрядными, какъ бы наложницами, а потомство ихъ обладало лишь уменьшенными наслѣдственными правами. Въ общемъ, во всѣ времена ясно выступаетъ и въ правѣ, и въ быту склонность къ единобрачію, которое количественно всегда рѣшительно преобладало надъ полигаміей; ту же тенденцію можно прослѣдить и въ отношеніи конкубината, при всей его распространенности. Jolly. Recht und Sitte (im alten Indien). Strassburg, 1896, 64—65. Zimmer. Altindisches Leben, 323—325.

[105]) Такъ въ Vinaya-Texts. I, p. 208. S. B. E. Vol. XIII. Nidânakathâ, p. 74 и въ джатакахъ: 54, 6; 58, 18; 90, 24.

[106]) См. по этому поводу разъясненія Шифнера, Tibet. Lebensb., 312—313.

[107]) Grünwedel. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Leipzig, 1900, 44—45, 142 ff. Lloyd. The Creed of Half Japan. London. 1911, 13 Note.

Попрежнему продолжалась бездѣятельная, изнѣженная жизнь среди огромнаго гарема [108]), «среди женщинъ, чарующихъ мелодіями нѣжныхъ голосовъ, плясками, подобными хороводамъ небесныхъ нимфъ, красотою убранства, игривымъ опьяненіемъ, сладостнымъ смѣхомъ и страстными взорами, украдкою сверкавшими изъ подъ рѣсницъ». Въ объятіяхъ этихъ, «искусныхъ въ путяхъ любви» женщинъ, хитроумно замѣчаетъ поэтъ Ашвагоша, Сидхартха «опускался съ вершины павильона (мудрости) книзу, но все же не падалъ до самой глубины» [109]) распущенности. Однако и къ духовному подъему не представлялось поводовъ: заботы жизни были невѣдомы юному счастливцу; въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ у него даже не было потомства, съ появленіемъ котораго на свѣтъ въ индусскомъ быту связано было столько трогательныхъ обычаевъ и обрядовъ и столько серьёзныхъ нравственныхъ задачъ [110]); посто-

[108]) Въ этомъ согласны всѣ источники. Сцены гаремной жизни въ иконографіи—Foucher, op. cit I, 337—8; Grünwedel. op. cit., 118.

[109]) Buddha-Carita. II, 29- 32.

[110]) Глубокое, благоговѣйное значеніе брачнаго союза ради пріобрѣтенія потомства, мужескаго въ особенности, необходимаго въ бытовомъ отношеніи для прочтенія рода, а въ религіозномъ для непрерывающагося въ роду молитвословія и принесенія жертвъ, выражено въ ведическихъ брачныхъ обрядахъ. Приглашая невѣсту вступить на каменную плиту, женихъ говорилъ: „прочный камень крѣпко закладываю я на грудь божественной земли для тебя, ради потомства; вступи на него, награды достойною и прелестью сіяющею; долголѣтіе да ниспошлетъ тебѣ Савитаръ! Какъ Агни схватилъ землю за правую руку, такъ и я схватываю твою руку; не уклоняйся же; будь при мнѣ въ потомствѣ и богатствѣ“. Atharvaveda. 14, 1, 47, 48. „Кто разлучитъ любящихъ другъ друга супруговъ!“ Rigveda. 10, 95, 12. „Крѣпко свяжи ее (новобрачную), Индра, да будетъ она богата сынами и счастьемъ!“ Rigveda. 10, 85, 24, 25. „Я—небо, ты—земля: соединимся же нынѣ и породимъ потомство!“ Atharvaveda. 14, 2, 71. Намекъ на божественное происхожденіе брака можно видѣть въ стихѣ той же Веды (14, 2, 32): „въ началѣ боги впервые прилегли къ супругамъ своимъ и коснулись тѣлъ тѣлами“. Цѣль и идеалъ семейной жизни—„единое сердце, единая мысль, отсутствіе раздора: одинъ да любитъ другого, какъ корова тельцá новорожденнаго; послушенъ да будетъ сынъ отцу: единомысленъ съ матерью; рѣчи жены мужу да будутъ рѣчами ласковыми, сладкими какъ мёдъ; да не будетъ ненависти у брата къ брату, у сестры къ сестрѣ; всѣ будьте единомышленны и согласны; всѣ, примѣняясь другъ къ другу, счастливо бесѣдуйте другъ съ другомъ. Въ подобіе боговъ, не расходящихся и не враждующихъ, приносимъ мы вамъ (новобрачнымъ) эту молитву въ домъ вашъ, согласія и мира ради съ людьми“. Atharvaveda. 3. 30, 1—4. Эти трогательныя формулы въ значительной степени сохранились и въ брач-

роняя же скорбь не достигала до его зрѣнія и слуха, благодаря замкнутому гаремному образу жизни болѣе, нежели вслѣдствіе приписываемыхъ сказаніями раджѣ Суддходанѣ искусственныхъ мѣръ къ прегражденію во дворецъ доступа всего, способнаго опечалить царевича или разочаровать его въ усладѣ бытія [111]).

номъ ритуалѣ Грихья-сутръ, гдѣ встрѣчаемъ изумительно вдумчивые обряды благословенія брачнаго союза, акта супружескаго сожитія, беременной женщины и зародыша: Śâṅkhâyana-Gṛihya-sûtra, I, 17—22. Pâraskara-Gṛ. S. I, 4, 12; 5, 11; 6, 3. I, 8—14. Khâdira Gṛ. S. I, 4, 9—16. 2, 17 sqq. Gṛihya Sûtra Gobhila, II, 5, 7 sqq.; 6, 1—11; 7, 1—12. Приводимъ нѣкоторые образцы: „беру руку твою (говоритъ женихъ невѣстѣ) ради счастья... Вотъ—я! вотъ—ты! вотъ—ты, и вотъ—я! Я—небо; ты—земля! будь же предана мнѣ! Благо! вступимъ въ бракъ! соединимъ сѣмя наше, породимъ потомство! пріобрѣтемъ многихъ сыновъ, и да достигнутъ они старости! любящими, ясными мыслью, согласными духомъ. да узримъ мы сію осеней, да живемъ мы сто осеней, да слышимъ мы о ста осеняхъ!“ Pâraskara-Gṛ S. I. 7, 3. („Коснувшись сердца невѣсты“:) „въ мою волю беру я твое сердце; твой духъ да слѣдуетъ моему духу; возвеселись слову моему всѣмъ сердцемъ твоимъ! та соединитъ тебя Праджапатя со мною!“ I, 8, 19, 8. Послѣ обрядовъ, знаменующихъ вступленіе въ домъ. „послѣ заката солнца, пусть сядутъ новобрачные наединѣ, въ молчаніи, и ждутъ, пока явится полярная звѣзда. Тогда пусть укажетъ онъ ей звѣзду и скажетъ: „будь постоянна и переуспѣвай со мною“; она же отвѣчаетъ: „вижу полярную звѣзду; потомство да получу я!“ Три ночи пусть воздерживаются они отъ супружескаго сожитія и спятъ на землѣ, и ѣдятъ вмѣстѣ вареный рисъ съ творогомъ, и да возжигаютъ брачный огонь по вечерамъ и утрамъ съ молитвою... и (въ 4-й день, очистившись отъ злыхъ навѣтовъ заклинаніями, и приступая, въ предписанный срокъ, къ супружескому сожитію), „пусть коснется онъ ея и прошепчетъ: „въ дыханіе твое влагаю я сѣмя; какъ земля чревата богомъ Агни, какъ небо чревато Индрою, какъ Вайю обитаетъ въ лонѣ подземныхъ областей, такъ и я полагаю зародышъ въ лоно твое; да внидетъ мужской зародышъ въ лоно твое; да родится здѣсь человѣкъ, сынъ да родится здѣсь черезъ 10 мѣсяцевъ! Дай жизнь младенцу мужского пола и да родится за нимъ другой; да станешь ты матерью ихъ“, и т. д. Śâṅkhâyana Gṛ. S. I, 17—19. О брачныхъ обрядахъ см.: Haas und Weber. Die Heiratsgebräuche der alten Inder въ Indische Studien. V; Winternitz. Das altindische Hochzeitsrituell. Wien. 1892. Его же On a Comparative Study of Indo-European Customs with special reference to the Marriage Customs въ Transactions of the International Folk-Lore Congress of 1891. London, 1892, pp. 267 sqq. Schroeder. Die Hochzeitsgebräuche. Berlin, 1888. Zachariae. Zum altindisch. Hochzeitsrituell въ Wiener Ztsft. f. d. Kunde d. Morgenlandes XVII, 135 ff; 211 ff.

[111]) Абхинишкрамана, ch. 14, p. 104—5, говоритъ о возведеніи Суддходаною стѣнъ вокругъ дворцовъ и о стражѣ у воротъ „для предупрежденія бѣгства сына въ горную пустыню“. Въ Лалитавистарѣ есть подробное описаніе этихъ мѣръ предосторожности.

Такое состояніе не могло однако въ натурѣ вдумчивой не вызвать, рано или поздно, противодѣйствія и перелома въ иную сторону. По мѣрѣ пресыщенія чувственностью, въ балованѣ судьбы просыпались старыя, забытыя думы о суетѣ бытія; до него начинали долетать и сквозь высокія стѣны, окаймлявшія цвѣтущіе сады его дворцовъ, отзвуки человѣческихъ страданій, и вопросъ, еще въ дѣтствѣ возникшій въ его чуткой душѣ, «къ чему все это, мѣняющееся и преходящее?» предсталъ снова и уже съ повелительною трагическою силою потребовалъ отвѣта.

7.

Позднѣйшія сказанія, тенденціозно-назидательныя и щедрыя на вмѣшательство сверхъестественныхъ силъ, приписываютъ переломъ въ жизни Сиддхартхи внушеніямъ небесныхъ существъ. Опасаясь, какъ бы похоти и забавы, среди которыхъ слишкомъ долго вращался будущій наставникъ человѣчества, не ввели въ обманъ его разумъ и чувства, нѣкій небожитель, Ļэвапутра [1]), а по другимъ повѣствованіямъ, цѣлый сонмъ божествъ [2]), рѣшаются почтительно напомнить бодхисатвѣ о принятомъ имъ въ прежнихъ его воплощеніяхъ рѣшеніи посвятить себя подвигу спасенія людей, для чего теперь настала пора, и совѣтуютъ ему, не теряя болѣе ни минуты, бросить мишурную суету свѣтской жизни и спѣшить удалиться въ уединеніе. Не довольствуясь непосредственными внушеніями, небесные совѣтники чудеснымъ образомъ превращаютъ сладострастныя пѣсни гаремныхъ красавицъ въ рядъ не лишенныхъ поэтической прелести, но, къ сожалѣнію, слишкомъ расплывчатыхъ [3]), обличеній ничтожества чувственныхъ желаній и наслажденій. Вотъ образецъ этихъ элегій, вѣроятно, значительно болѣе древнихъ, нежели фантастическій разсказъ, въ который онѣ вплетены. «Сочетаніе трехъ міровъ непрестанно сгараетъ въ скорбяхъ старости и болѣзней. Лишенный покровителя, міръ пожирается пламенемъ смерти. Не стремится тварь къ освобожденію: обезумѣвшая въ суетѣ своей, бьется она напрасно, словно пчелка въ замкнутомъ сосудѣ.

[1]) Abhin. kram. sûtra, ch. XIV, p. 105—6.

[2]) Lalitavistara, ch. XIII, p. 145 ss.

[3]) Въ 13-й главѣ Лалитавистары онѣ занимаютъ 160 гатъ: вкратцѣ таже тема въ Abhin. kram. sûtra, p. 106—7.

Непостоянна связь грехъ міровъ, подобно облаку осеннему. Какъ потокъ, низвергающійся съ горъ, минуетъ краткая и быстротечная жизнь тварей,—стремительно, какъ молнія въ далях небесныхъ... Образами влекущими, прекрасными, звуками мелодичными, благовоніями и вкушеніями пріятными, прикосновеніями сладостными плѣняется непрерывно міръ сей въ сѣтяхъ времени. Полны всегда скорбями желанія въ корняхъ своихъ; неразлучна со страхомъ, съ битвами, съ болями и печалями жажда желаній, обвивающая насъ ліана жажды бытія,—всегда, всегда!.. Пламенѣющими, ужасъ наводящими могилами, болотомъ широкимъ и тиннымъ, лезвіемъ бритвы, въ медъ погруженной, главою змѣи, изъ нечистаго сосуда выглядывающей, признаются мудрецами желанія: ихъ свойства— луны отраженье на водахъ подвижныхъ, отзвучіе эха, въ горахъ замирающее: мгновеніе—жизнь ихъ, иллюзія, марево знойной пустыни... Молодость минетъ; рушится тѣло, какъ дерево, молніей сраженное, или какъ домъ обветшавшій. Какъ вырваться изъ власти старости, превращающей красоту въ безобразіе, блескъ, силу, мощь и довольство—въ пренебреженіе и забвеніе? Какъ избѣжать старости, повѣдай, мудрецъ, намъ скорѣе!.. А смерть, переселеніе, смѣна бытія! разлука съ благами, съ существами любимыми!.. И нѣтъ возврата, нѣтъ возсоединенія съ ними, какъ листьямъ опавшимъ съ вѣтвями родными, какъ бѣгу рѣки быстротечной!» [1]).

Такъ облекаетъ позднѣйшій, догматизирующій буддизмъ свои аскетическія назиданія въ форму внушеній и рѣчей божественныхъ существъ. Послушаемъ, для сравненія, какъ характеризуютъ тѣ же думы, но еще безъ всякаго воздѣйствія на нихъ чудесныхъ силъ, болѣе древніе памятники, говорящіе будто бы отъ лица самого Готамы. Причина душевнаго перелома, рѣшившаго судьбу его самого и его ученія, претаетъ здѣсь предъ нами еще безъ того драматическаго наряда, въ который облекла его столь прославленная легенда «о четырехъ встрѣчахъ»; здѣсь рѣшающій судьбу историческаго развитія буддизма моментъ изображается еще наивно, безыскуственно, на фонѣ реальной психологической и бытовой обстановки.

Въ одной изъ сутъ Ангуттара-никаи Готама разсказываетъ слѣдующее своимъ ученикамъ: «и я былъ знатенъ, бра-

[1]) Lalitavistara, ch. XIII, гатты 60 и слѣд.

тія; я былъ очень знатенъ, чрезвычайно знатенъ: для меня во дворцѣ родителя моего были устроены пруды, гдѣ цвѣли въ изобиліи водяныя лиліи, водяныя розы и бѣлые лотосы; благовонныя одежды изъ тонкой пряди носилъ я; изъ тонкой ткани были тюрбанъ мой и верхнее и исподнее платье; днемъ и ночью осѣняли меня бѣлымъ зонтикомъ изъ опасенія, какъ бы прохлада или зной, или пылинка, или капли росы не коснулись меня. И было у меня три дворца: одинъ для зимняго житья, другой для лѣтняго и третій для дождливой поры года. И въ послѣднемъ пребывалъ я четыре дождливыхъ мѣсяца безвыходно, окруженный женщинами, пѣвицами и музыкантшами. И тогда какъ въ другихъ домахъ рабовъ и слугъ кормили грубымъ хлѣбомъ и кислымъ тѣстомъ, въ домѣ отца моего имъ подавали рисъ, мясо и похлебку. И вотъ, мнѣ, окруженному такимъ могуществомъ, такимъ непрерывнымъ великолѣпіемъ, пришла на умъ мысль: «если не знающій свойствъ міра человѣкъ, самъ подвластный дѣйствію старости и безсильный избавиться отъ тяжести преклоннаго возраста, увидитъ другого человѣка, уже состарѣвшагося, онъ будетъ пораженъ его видомъ, почувствуетъ себя отторгнутымъ (отъ живущихъ) и ощутитъ отвращеніе (къ жизни) и, до извѣстной степени, къ самому себѣ. Но вѣдь и я также подвластенъ возрасту и не избѣгну старости. Ужели же и я, подвластный возрасту и безсильный уйти отъ старости, узрѣвши другого старца, буду пораженъ этимъ зрѣлищемъ, почувствую себя отверженнымъ и ощущу отвращеніе? Это было бы дурно съ моей стороны». И вотъ, пока я раздумывалъ надъ этимъ, пзсякла въ концѣ во мнѣ радость юности, свойственная юности. И тогда подумалъ я: «а если міра не знающій человѣкъ, самъ подвластный недугамъ и безсильный избѣжать ихъ, увидитъ другого больного, не будетъ ли онъ пораженъ этимъ, не почувствуетъ ли себя отринутымъ (отъ жизни), не ощутитъ ли отвращенія до нѣкоторой степени и къ самому себѣ? Но вѣдь и я подверженъ болѣзнямъ; не уйти и мнѣ отъ недуговъ! И если я, будучи самъ таковымъ, узрѣвши другого больного, буду пораженъ этимъ, почувствую себя отверженцемъ и ощущу отвращеніе,—не хорошо это будетъ съ моей стороны». И пока взвѣшивалъ я все это въ умѣ моемъ, изчезла вся моя радость о здоровьѣ моемъ, радость, свойственная человѣку здоровому. И далѣе подумалъ я: «если не знающій міра человѣкъ, самъ смерти подвластный и отъ

нея уйти не могущій, увидитъ другого, уже умершаго, онъ будетъ пораженъ этимъ зрѣлищемъ, отверженнымъ (отъ живыхъ) почувствуетъ онъ себя, отвращеніе ощутитъ онъ до извѣстной степени и къ самому себѣ. Но вѣдь и я подверженъ смерти, и мнѣ не избѣжать ея! Ужели же и я, смерти подвластный, безспльный уйти отъ нея, узрѣвши другого, мертваго, пораженъ буду этимъ, отверженнымъ почувствую себя и отвращеніе ощущать буду? Не хорошо это было бы съ моей стороны». И пока разсуждалъ я объ этомъ, изчезла въ конецъ радость бытія во мнѣ, свойственная живущимъ» [5]).

Еще проще излагаетъ тотъ же процессъ душевнаго перелома Маджхима-никайя въ двухъ разныхъ версіяхъ: «Еще до достиженія самбодхи (полнаго просвѣтленія), еще когда я былъ не вполнѣ пробужденнымъ, еще только стремившимся къ пробужденію, пришла мнѣ мысль: «тюрьма есть жизнь домашняя, пріютъ нечистотъ; безпріютность же подвижническая подобна свободѣ небеснаго пространства; не удобно остающемуся при домашнемъ очагѣ выполнять точь въ точь вполнѣ чистое, вполнѣ просвѣтленное подвижничество. Почему бы мнѣ, обривши голову и бороду, облекшись въ желтую одежду, не покинуть домъ мой, не вступить на путь крова не имущихъ? И вотъ, Адживессано [6]), нѣкое время спустя, еще въ полномъ расцвѣтѣ (силъ), темновласымъ (не успѣвшимъ посѣдѣть), еще наслаждавшійся счастливою юностью, еще въ первомъ возрастѣ мужественности, вопреки желанію моихъ плачущихъ и стенающихъ родителей, я, обривши голову и бороду, облекшись въ желтую одежду, покинулъ родной домъ ради безпріютности, сталъ странникомъ, ищущимъ блага истиннаго, ни съ чѣмъ несравнимаго пути высшаго мира» [7]).

Другой разсказъ въ томъ же сборникѣ передаетъ думы Готамы, приведшія его къ перемѣнѣ жизни, уже съ указаніемъ тѣхъ мотивовъ, которые мы видѣли выраженными въ текстѣ Ангутарра-никайи и изъ коихъ впослѣдствіи выработался драматизированный эпизодъ о четырехъ встрѣчахъ. «И я нѣ-

[5]) Anguttara-Nikâyo. Sutta III, 38.

[6]) Адживессано или Саччако, юноша изъ аскетической секты нигантъ, искушавшій Готаму по вопросу о физическомъ подвижничествѣ: къ нему обращенъ разсказъ.

[7]) Majjhima-nikâyo. 4 Thl. 6 Rede. Sutta 36. Band I, S. 379—380 Neumann.

когда, братія, еще до полнаго просвѣщенія.... самъ рожденію подвластный, искалъ того, что подвластно рожденію: самъ, возрасту подвластный, искалъ возрасту подвластнаго: самъ болѣзни подвластный, стремился къ тому, что также ей подвластно; самъ смерти подвластный, искалъ того, что также смерти повинно; самъ, скорби подвластный, искалъ подчиненнаго скорби: самъ нечистотѣ преданный, искалъ того, что покорствуетъ нечистотѣ. И вотъ, братія, пришла мнѣ мысль: къ чему ищу я все это, зачѣмъ добиваюсь этого? А что, если бы я, самъ рожденію подвластный, замѣтивши несчастіе этого закона природы, сталъ бы искать несравненную, чуждую рожденій безопасность, угашеніе суеты? Что, если бы, самъ недугу подвластный, я, познавши скорбь этого закона природы, взыскалъ безболѣзненную, несравненную безопасность, угашеніе суеты? Что, если бы, самъ смерти подвластный, скорби подвластный, нечистотѣ подвластный, я, познавши горе этого закона природы, сталъ бы взыскующимъ несравненной, безсмертной, безскорбной, не загрязненной безопасности, угашенія суеты?.. И вотъ, о братія, спустя нѣкое время, еще въ расцвѣтѣ силъ, еще блестяще-темновласымъ, еще среди наслажденій счастливой юности, еще въ первую пору мужественнаго возраста, вопреки желаніямъ моихъ плачущихъ и стенающихъ родителей, обривши голову и бороду, облекшись въ желтую одежду, покинулъ я родной домъ свой ради безпріютности и сталъ странникомъ, взыскующимъ блага истиннаго на несравненномъ пути высшаго мира» [8]).

Таковы древнѣйшіе изъ дошедшихъ до насъ разсказовъ о происшедшемъ въ Сиддхартхѣ душевномъ переломѣ, изображаемомъ здѣсь какъ внутренній кризисъ, вызванный не случайными впечатлѣніями и не внушеніями божественныхъ существъ, а собственными размышленіями будущаго мудреца надъ непрочностью счастія и измѣнчивостью земныхъ благъ, также, какъ и, вѣроятно, пресыщеніемъ чувственными наслажденіями, которымъ онъ предавался чуть ли не до самого момента бѣгства изъ родного дома [9]). Эти думы, эту внут-

[8]) Тамъ-же. 3 Thl. 7 Rede. Sutta 26. I. 262—263.

[9]) По тибетской легендѣ всего за 7 дней до удаленія въ пустыню онъ взялъ себѣ новую жену Мригаджу: Rockhill. 24. По Ниданакатѣ, p. 78, онъ „предавался наслажденіямъ“ даже послѣ „четырехъ встрѣчъ“, а по Абхинишкрамант. ch. XIV. p. 128. Beal. Roman. Leg. Note. чуть ли

реннюю борьбу позднѣйшія сказанія преобразили въ драматическую сцену встрѣчи царевича съ живыми олицетвореніями смущавшихъ его сомнѣній относительно цѣнности земного бытія: со старикомъ, съ больнымъ и съ умирающимъ, тогда какъ въ четвертой встрѣчѣ, (съ аскетомъ) олицетворено и средство спасенія отъ неизбѣжныхъ скорбей жизни. Въ простѣйшемъ, и сухомъ изложеніи эта прославленная въ буддійскомъ мірѣ сцена встрѣчается въ камбоджскомъ сказаніи и въ Ниданакатѣ [10]). Приводимъ первый разсказъ, какъ наиболѣе краткій и безыскусственный изъ всѣхъ, намъ, за исключеніемъ одного, китайскаго [11]), извѣстныхъ. «Однажды, когда раджа (почему-то—«царь, вмѣсто «царевичъ») вышелъ на прогулку въ садъ, нѣкій тевода (божественное существо) принялъ образъ старца. Царь увидалъ его, глубоко задумался, и это зрѣлище внушило ему отвращеніе отъ міра и отъ жажды послѣдующихъ существованій. Обошедши старца, онъ встрѣтилъ больного человѣка: эта была вторая встрѣча. Онъ обошелъ и его, и встрѣтился съ трупомъ мертвеца: это была третья встрѣча. Тогда ужаснулся онъ въ сердцѣ своемъ и ощутилъ презрѣніе къ тѣлесной формѣ, къ міру и къ послѣдовательнымъ возрожденіямъ. Глубоко задумался онъ надъ этимъ и вышелъ въ садъ, чтобы отдохнуть. А когда, послѣ полудня, шелъ обратно, онъ встрѣтилъ на пути теводу, принявшаго образъ монаха, прекраснаго на видъ и снабженнаго восемью предметами (дозволенными монахамъ), съ тремя одеждами въ томъ числѣ. Это была четвертая встрѣча. И вотъ, начиная съ этого дня, онъ только о томъ и думалъ, какъ бы покинуть міръ и стать монахомъ» [12]).

Что касается Ниданакаты, то двукратная ссылка этого источника на Дикханикайю заставляетъ думать, что въ этомъ

не въ самую ночь бѣгства изъ родного дома. Въ Пабаджья-суттѣ Суттанипаты III, 1, 19, Готама объясняетъ свое вступленіе въ иночество тѣмъ что онъ „не находилъ болѣе удовольствія въ похотяхъ“.

[10]) Nidânakathâ, p. 76 sqq.

[11]) Вотъ этотъ лаконическій варіантъ, приводимый Билемъ въ A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese, p. 132: „цѣлыхъ десять лѣтъ предавался онъ всевозможнымъ чувственнымъ наслажденіямъ, пока, при выѣздѣ на прогулку изъ „четырехъ воротъ“, не увидалъ зрѣлищъ, глубоко поразившихъ его, а именно: преклоннаго старца, прокаженнаго, трупъ и и шамана, радостнаго на видъ“.

[12]) Livres sacres du Cambodge. I, p. 34—35.

послѣднемъ сборникѣ, а именно въ его четырнадцатой суттѣ (Магападана-суттѣ) мы имѣемъ еще болѣе ранній, а быть можетъ, и наиболѣе древній текстъ повѣсти о четырехъ встрѣчахъ, хотя здѣсь она пріурочена не къ Готамѣ, а къ одному изъ его предшественниковъ, къ буддѣ Випасси. Съ другой стороны фактъ помѣщенія этой сцены именно въ документѣ, впервые излагающемъ «правила», по коимъ будто бы неизмѣнно должны складываться условія происхожденія, рожденія и обращенія къ мудрости всѣхъ бодхисатвъ, удостоивающихся стать буддами,—ученія, несомнѣнно, значительно позднѣйшей поры развитія буддійской догматики, — этотъ фактъ показываетъ, что и сама сопоставленная со сказанною юктриною сцена «четырехъ встрѣчъ» едва ли была ранняго происхожденія, что она—произведеніе эпохи позднѣйшей.

Опираясь на эти соображенія и принимая во вниманіе несущественныя отклоненія повѣствованій другъ отъ друга [13]),

---

[13]) Отмѣтимъ изъ нихъ пока слѣдующія, оставляя другія до соотвѣтствующихъ моментовъ разсказа. Почти по всѣмъ источникамъ четыре встрѣчи или „четыре знаменія“ отдѣлены другъ отъ друга извѣстными промежутками времени, отъ нѣсколькихъ (четырехъ) дней, по однимъ, до нѣсколькихъ (четырехъ) мѣсяцевъ по другимъ (такъ по Digha-nikâyo, рѣчь 14-я: Nidânakathâ p. 76 -78: Bigandet, ch. III, p. 50 sq. Mahâvastu, II, 150—157: Abhinishkram. sûtra, ch. XIV, p. 107: ch. XV, p. 115—119), причемъ, по Абхинишкрамана-суттѣ, въ промежуткахъ между 1-ю, 2-ю и 3-ю встрѣчами „царевичъ продолжалъ предаваться всѣмъ тѣлеснымъ наслажденіямъ, безъ всякихъ разсужденій, денно и нощно поглощаемый ими“ (pp. 111, 115, 117); образумленіе и рѣшеніе измѣнить образъ жизни послѣдовало будто бы лишь черезъ семь дней послѣ встрѣчи съ мертвецомъ и черезъ день послѣ встрѣчи съ монахомъ (pp. 190, 120). По тибетскому сказанію (Dulva. Mdo. III, fol. 476 7; fol. 6 a—7 b. Rockhill, 22) встрѣчи произошли „въ скоромъ времени одна за другою“: но, въ отличіе отъ другихъ повѣствованій, этотъ источникъ устанавливаетъ между послѣднею встрѣчею и бѣгствомъ царевича изъ родного дома еще довольно долгій промежутокъ, во время котораго отецъ, „чтобы развлечь сына“, посылаетъ его въ деревню присмотрѣть за полевыми работами: наблюденія надъ тяжелымъ трудомъ пахарей и рабочаго скота возбуждаютъ жалость въ сердцѣ царевича: онъ отпускаетъ на волю и рабовъ, и воловъ, а самъ погружается въ созерцаніе подъ джамбувовымъ деревомъ, гдѣ и находитъ его отецъ (это—очевидный варіантъ разсказаннаго выше эпизода „праздника пахоты“ (Lalitavistara, ch. XI и Abhinish. kram., Ch. 12, § 2). Вскорѣ послѣ этого ва сходныя аскетическія размышленія наводитъ царевича посѣщеніе кладбища въ Раджагрихѣ; а затѣмъ слѣдуетъ извѣстная встрѣча съ красавицею Мригаджею и, опять въ отличіе отъ остальныхъ источниковъ, даж

мы позволяемъ себѣ изложить эпизодъ четырехъ встрѣчъ и ихъ слѣдствій въ его позднѣйшей, литературно-обработанной формѣ, въ той, которую придалъ сказанію величайшій поэтъ буддійскаго міра Ашвагоша [14]) въ своей поэмѣ «Будда-Чаритѣ». Уже раньше упомянутое нами широкое распространеніе и глубокое вліяніе ея на развитіе народныхъ вѣрованій, компетентность автора въ знаніи древнихъ преданій о жизни

бракъ съ нею, всего за семь дней до бѣгства изъ дома (ff. 9 a—11 a, Rockhill. 22—24.- Лалитавистара (ch. XIV, 167 ss) также отдѣляетъ встрѣчи одну отъ другой; мѣры же предосторожности Суддходаны противъ бѣгства сына переноситъ на время, слѣдующее за послѣднею встрѣчею. Затѣмъ, въ главу 15-ю, p. 175 ss., включена сцена ночного свиданія Сиддхартхи съ отцомъ: онъ проситъ разрѣшить ему удалиться въ пустыню: Суддходана, конечно, отказываетъ и, посовѣтовавшись съ шакьями, усиливаетъ стражу и охрану дворца: пріемная мать царевича даетъ соотвѣтствующія распоряженія по гарему, тогда какъ боги, сочувствующіе бѣгству царевича, принимаютъ свои мѣры для того, чтобы чудеснымъ образомъ парализовать всѣ препятствія къ освобожденію его отъ оковъ суеты.—Наоборотъ, изъ Ниданакаты, p. 78, мы узнаёмъ, что по преданіямъ „чтецовъ Дикха-Никайи" (одного изъ разрядовъ буддійскихъ монаховъ, избравшихъ этотъ сборникъ въ качествѣ „излюбленнаго текста для назидательнаго чтенія) всѣ четыре встрѣчи состоялись въ одинъ и тотъ же день: однодневными же изображаются онѣ и въ камбоджской повѣсти: Livres sacrés du Cambodge. I, p. 34—35. Сіамскій вариантъ легенды растягиваетъ ихъ на четыре дня (Alabaster. The Wheel of the Law. 1871 pp. 121—122). Наконецъ, тибетская версія, сообщаемая Шифнеромъ, Tibet. Lebensb. S. 239, вовсе не упоминаетъ объ эпизодѣ четырехъ встрѣчъ, а рѣшеніе измѣнить образъ жизни мотивируетъ вышеупомянутыми размышленіями надъ трудами пахарей и созерцаніемъ колыбища.—Въ разсказѣ Дикха-никайи встрѣчаемые царевичемъ старикъ, больной, умершій и монахъ—еще обыкновенные люди: въ другихъ источникахъ это—принявшіе человѣческій образъ божественныя существа: по сиргманской легендѣ это—одинъ и тотъ же „натъ", который Абхиништкрамана-сутра называетъ Дэвапутрою (по китайски—Тсо-шингомъ). По Лалитавистарѣ, ch, XIV, ff. 167—168, три первыхъ явленія были вызваны „силою самого бодхисатвы" то есть, были слѣдствіями его предшествующихъ подвиговъ и рѣшеній, четвертое же, приписываемое той же причинѣ, было однако осуществлено „сынами боговъ". p. 170. Тибетское сказаніе (Rockhill, 22) также изображаетъ трехъ встрѣчныхъ людьми, а четвертаго (монаха) преобразившимся „дэвою чистыхъ обителей".

[14]) Объ Ашвагошѣ см. выше: стр. 166—8 Наше изложеніе мы будемъ брать какъ изъ санскритской Будда-Чариты, такъ и изъ ея изящнаго и, въ общемъ, достаточно точнаго китайскаго переложенія Фо-шо-синтсан-кинга. О времени происхожденія того и другого памятника см. выше, l. c.

Готамы и добросовѣстность въ пользованіи ими, подтверждаемая точностью передачи не только главныхъ событій, но и изреченій героя, наконецъ, высокая степень поэтическаго одушевленія, проникающая произведеніе,—все, вмѣстѣ взятое, заставляетъ предпочесть этотъ драматичный, яркими красками Востока сверкающій разсказъ несвязнымъ, сбивающимся въ порядкѣ изложенія сочетаніямъ старыхъ повѣстей въ Абхиништкрамана-сутрѣ и вялымъ, доктринёрствующимъ, расплывчатымъ компиляціямъ разновременныхъ легендъ въ Лалитавистарѣ.

Привѣтливо выглядятъ сады: нѣжно журчатъ фонтаны; манятъ прохладою прозрачные пруды, окаймленные цвѣтами, осѣненные тѣнью фруктовыхъ деревьевъ; птицы рѣзвятся въ зеленой чащѣ, а на поверхности воды колышатся яркоцвѣтные, душистые лотосы; пѣсни юныхъ дѣвъ и созвучія струнъ зовутъ царевича къ наслажденію подъ тѣнь цвѣтущихъ садовъ. И вотъ, полный свѣтлыми грёзами счастія, выходитъ онъ на прогулку... По приказу царственнаго отца все заранѣе уготовлено для торжественнаго выѣзда [15]): сглажена дорога и прочь удалено съ пути все способное печалить взоры... Вотъ уже подана драгоцѣнными камнями сверкающая колесница; четверка статныхъ коней, ретивыхъ и выѣзжанныхъ, чисто-бѣлыхъ, блестящими чапраками покрытыхъ; выпрямился во весь ростъ бравый возница [16])... Цвѣтами усѣяны улицы: дорогія ткани

---

[15]) Повѣсти описываютъ этотъ выѣздъ какъ особенно-торжественный и пышный, ставя его, повидимому, въ связь съ церемоніей предъявленія народу наслѣдника княжеской или царской власти уходящимъ на покой отцомъ его,—какъ это было въ обычаѣ у индусскихъ правителей; обрядъ этотъ свершался лишь тогда, когда у наслѣдника имѣлся уже сынъ. Извѣстно, что Сиддхарта былъ нѣсколько лѣтъ послѣ брака бездѣтенъ; сынъ его Рагула родился будто бы (по большинству сказаній) въ дни „четырехъ встрѣчъ": если принять это за фактъ, церемонія торжественнаго выѣзда получаетъ свое объясненіе только что указаннымъ обычаемъ, какъ это и изображается въ нѣкоторыхъ повѣстяхъ.

[16]) Его звали Чандака или Чанна; легенды влагаютъ въ его уста тѣ разъясненія четырехъ встрѣчъ, которыя привели царевича къ окончательному рѣшенію, и хотя рѣчи Чандаки, человѣка простого и не книжнаго (Buddha-Carita, III, 29) оказываются внушенными богами (Buddh Car. III, 29: 56), это не помѣшало буддистамъ почтить особымъ вниманіемъ Чандаку, а именно: сказаніями о достиженіи имъ высшей награды за подвижническую жизнь послѣ бѣгства царевича (Bigandet. ch. IV, p. 68) и иконографическимъ изображеніемъ сценъ, къ нему относящихся: см., напримѣръ, интересную жанровую сцену рожденія Чандаки у Foucher.

растянуты по сторонамъ пути; съ балконовъ и оконъ свѣшиваются пышные ковры; пестрыя знамена и шелковыя занавѣсы, колеблясь, шелестятъ по вѣтру. Запрудила толпа улицы, усѣяла вышки башенъ, вѣтви деревьевъ, окна и террасы зрителями; всѣ полны нетерпѣнія, напряженнаго ожиданія. Столпившись у оконъ, на плоскихъ кровляхъ домовъ, звеня цѣпочками дорогихъ поясовъ и другими украшеніями, разряженныя женщины, полногрудыя, раскраснѣвшіяся отъ волненія, тѣсня другъ друга, свѣшиваются внизъ; горятъ любопытствомъ ихъ очи: глядятъ и не налюбуются на красавца-царевича. Прекрасный, какъ раскрывающаяся лилія, появляется онъ у рѣшетки сада, всходитъ на колесницу и вступаетъ въ ряды народа; и полно восторженною радостью сердце его, неборожденнаго.

Но вдругъ, чудесною силою боговъ чистыхъ обителей посланный [17]), никѣмъ, кромѣ царевича и его возницы Чандаки невидимый, передъ нимъ появляется хилый, годами согбенный старецъ. Видитъ его царевичъ, дивится и въ смущеніи вопрошаетъ спутника:

«Кто это тамъ, впереди, у дороги,
Тѣломъ изсохшій, на посохъ склоненный,
Дряхлый, сѣдой и со взоромъ угасшимъ?
Что съ нимъ, скажи мнѣ: ужели внезапно
Зной изсушилъ его жгучаго лѣта,
Или такимъ изначала рожденъ онъ?»
— «Былъ онъ инымъ», отвѣчаетъ возница.
«Былъ онъ когда-то младенцемъ прекраснымъ,
Вскормленнымъ матерью любящей, нѣжной.
Юношей былъ онъ цвѣтущимъ и бодрымъ:
Дни проводилъ онъ въ пяти наслажденьяхъ.
Все это было... Но мчались годы;
Минули молодость, сила, веселье...
Вотъ онъ,—взгляни! его жизнь на закатѣ».
— «Онъ ли одинъ измѣнился съ годами.
Иль и всѣ мы, и самъ я, такими же станемъ?»

L'art greco-bouddhique. I, p. 318, fig. 163; другая сцена—fig. 176 и p. 348; на fig. 178 b., 180 a—Чандака входитъ въ гаремъ возвѣстить царевичу, что все готово къ отъѣзду. Сцена прощанія съ царевичемъ—fig. 185.

[17]) По Будда-Чаритѣ боги создали старца для того, чтобы встревожить сердце царевича III, 26: по китайской версіи одинъ изъ боговъ («дэва—раджа») самъ предсталъ въ образѣ старца.

— «Правъ ты, царевичъ: насъ всѣхъ ожидаетъ
Старость; то общая участь живущихъ»
Волосы дыбомъ поднялись у князя:
Такъ же, какъ грома раскаты пугаютъ
Горное стадо и въ бѣгъ обращаютъ,
Такъ и царевича сердце мгновенно
Дрогнуло въ страхѣ: вздохнувши глубоко,
Долу поникъ онъ со взоромъ застывшимъ.
Скорбь увяданія понялъ Сиддхартха,
Старости горе, и шепчетъ уныло:
«Прочь, наслажденія! радость возможна-ль,
Тамъ, гдѣ такъ скоро, гдѣ всѣ, безъ изъятья,
Гибнутъ предъ рокомъ годовъ безпощадныхъ?
Мимо! домой! поверни колесницу!
Что за веселье могу здѣсь найти я,
Если на насъ надвигается старость,
Если короткіе дни моей жизни
Мчатся, какъ въ вихрѣ опавшія листья?..» [18]).

Какъ съ похоронъ, вернулся онъ въ золоченыя палаты, и покой отлетѣлъ отъ юной души его. Отецъ и сверстники просятъ его снова выйти на праздникъ: и еще нарядѣе, еще болѣе пышно льется потокъ веселья. Но второе видѣніе преграждаетъ царевичу путь: больной, обезображенный, опухшій, со скорченными руками и ногами, безпомощно стонущій у дороги... И снова, путемъ тѣхъ же вопросовъ и отвѣтовъ, познаетъ счастливецъ второе горе жизни, горе недуга... И, точно тяжелою раною самъ пораженный, немощно склонившись на жезлъ золотой свой, вернулся онъ во дворецъ и заточился въ немъ, уже полный отвращенія ко всѣмъ развлеченьямъ [19]).

А вокругъ шли утроенныя приготовленія къ вящшему соблазну: теперь уже самъ старый раджа, напуганный поведеніемъ сына и чуя близость исполненія давнихъ предсказаній, руководилъ лично устройствомъ торжества; самъ слѣдилъ за убранствомъ садовъ и улицъ; самъ выбиралъ красавицъ, способныхъ очаровать царевича; самъ, наконецъ, разставилъ и стражу, чтобы отгонять съ пути всякую помѣху веселью. Но «дэва чистыхъ обителей» уже снова здѣсь, теперь—въ видѣ

[18]) По Fo—sho—hing—tsan—king. I, 3. v. v. 188—224. Ср. Buddha—Carita. III, 1—38.

[19]) Buddha—Carita. III, 40—48; Fo-sho-hing-tsan-king. I, 3, vv. 227—238.

мертвеца. видимаго опять одному лишь царевичу и его спутнику. Впервые пораженъ былъ баловень счастья встрѣчею со смертью и позналъ не замѣчавшійся имъ дотолѣ ея ужасъ

— «Кто эти четверо съ ношей тяжелой,
Убранной пышно цвѣтами, вѣнками?
Кто остальные, идущіе съ ними,
Тѣ, что въ отчаяньи стонутъ, рыдаютъ?»
— Это—умершій; мертвецъ предъ тобою:
Сила и жизнь отъ него отлетѣли:
Мыслей нѣтъ болѣе въ сердцѣ недвижномъ;
Разумъ разсѣялся; духомъ покинутъ,
Остовъ тѣлесный увялъ и распался.
Всѣ, кому дорогъ онъ былъ, облеклися
Трауромъ бѣлымъ [20]), его провожая
Къ темной могилѣ; и скорбно, и тяжко
Взоромъ окинуть имъ образъ любимый.
Но неизбѣжно страданіе это:
Всѣ одинаково смерти подвластны:
Каждый изъ тѣхъ, кого жизнь получила начало,
Долженъ познать и конецъ своей жизни».

Поникъ царевичъ на край колесницы и, задыхаясь отъ волненія, воскликнулъ:

«Вотъ онъ, конецъ всѣхъ созданій! а міромъ
Это не понято, это забыто!
Жёстки-жъ сердца у людей, если могутъ
Люди спокойно идти по дорогѣ
Къ смерти ведущей! Назадъ колесницу!
Времени, мѣста здѣсь нѣтъ для веселья!
Можетъ ли мигъ пребывать беззаботнымъ
Тотъ, кому общая гибель понятною стала?»

Желая разсѣять тяжелыя думы своего повелителя, Чандака свернулъ въ сторону отъ толпы. Лѣсная глушь приняла ихъ въ свои объятія: вокругъ цвѣла и благоухала тропическая

[20]) Древне-индусскій траурный цвѣтъ былъ, какъ и понынѣ въ Китаѣ, Анамѣ, Сіамѣ и Японіи, бѣлый. Wasmannsdorff. Die Trauer um die Todten. Berlin. 1885, 30. Caland. Ueber Todtenverehrung bei einigen indogermanischen Völkern (Inder etc.) Amsterdam, 1888 и Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche. Amsterdam, 1896.

весна; въ деревьяхъ и кустахъ, осыпанныхъ цвѣтами, перекликались влюбленныя кокилы; на ясный глади прудовъ, залитыхъ солнцемъ, нѣжились лотосы, и подъ тѣнью вѣтвей хоры юныхъ красавицъ бродили, «подобныя нимфамъ небеснымъ». Очарованныя царевичемъ, онѣ окружаютъ его, пожираютъ его очами «въ изнеможеніи страсти», и заранѣе подученныя «мудрымъ» сыномъ придворнаго жреца Удайиномъ во что бы то ни стало увлечь царевича вновь въ сѣти наслажденій, окружаютъ его всѣми соблазнами чувственности, молодости и красоты. Но ко всему безучастный, со взоромъ, ушедшимъ вдаль [21]), шепталъ онъ одно и то же: «смерть неизбѣжна». Когда же и самъ хитроумный Удайинъ повелъ съ нимъ рѣчь о дозволительности наслажденій и сталъ приводить ему примѣры величайшихъ подвижниковъ, побѣжденныхъ чарами любви, онъ отвѣчалъ:

«Не презираю міра я;
Но если міръ и все, что въ мірѣ,
Минуетъ,—какъ имъ наслаждаться?
О, если-бъ старость и болѣзнь
И смерть живущимъ не грозили,
И я бъ еще вернуться могъ
Къ обманамъ чувствъ и красоты.

[21]) Нельзя не обратить вниманія на слишкомъ подробныя описанія женщинъ, ихъ прелестей и чувственныхъ уловокъ въ Будда—Чаритѣ, гдѣ эти характеристики занимаютъ, напримѣръ, въ сценѣ выѣзда II строфъ (III, 13—23), а въ сценѣ соблазненія въ лѣсу (съ рѣчами Удайина по этому поводу) даже 82 строфы (IV, 1- 82). Китайскій переводъ разумно выбросилъ цѣликомъ первый блазнящій эпизодъ и сократилъ второй, смягчивши въ немъ реализмъ подробностей. Болѣе древніе источники въ подобныхъ случаяхъ оказываются гораздо сдержаннѣе: такъ Abhinish-kram. sûtra, ch. XIII; XIV и Lalita-vistara. ch. XV; Bigandet, ch. IV. Интересъ къ эротикѣ, разросшійся до значительныхъ размѣровъ въ позднѣйшей индусской литературѣ (обзоръ у Rich. Schmidt. Beiträge zur indischen Erotik. 2 Aufl. Berlin, 1911. 1 ff.), свойственъ ей былъ уже и въ ранне буддійскую пору, какъ видно изъ систематической разработки эротики и притомъ въ серьезномъ, хотѣлось бы сказать,—научномъ, и въ то же время типично-индусско-педантичномъ тонѣ, въ объемистой Камасутрѣ Ватсйаяны (переводъ съ обширнымъ комментаріемъ- въ указанной книгѣ Шмидта), писавшаго этотъ трактатъ, по его увѣреніямъ, „въ высшемъ воздержаніи и благоговѣніи не для суеты мірской и не для слѣпыхъ страстей“ (Vorwort. V). Время составленія Кама-сутры даже приблизительно неизвѣстно; Шмидтъ предполагаетъ, что она относится, самое позднее, ко II вѣку до Р. Хр. S. 9.

Но если старость красоту.
Какъ лютый хищникъ, пожираетъ,—
Какъ наслаждаться красотой?
Какъ мнѣ, рабу годовъ, страданій
И смерти, ласкамъ предаваться
Другихъ существъ, подвластныхъ тѣмъ же
Бичамъ земного бытія?
Безпечнымъ птицамъ иль звѣрямъ
Неразсуждающимъ подобенъ
Я былъ бы, если бы предался
И наслажденью, и желанью.
Надъ мною—ужасъ думъ о смерти:
Покоя, самообладанья
Я не могу найти; а ты
Меня зовешь къ забавамъ жалкимъ!» [22]).

По-утру его потянуло въ уединеніе; онъ обрядилъ въ золотую сбрую своего вѣрнаго коня Кандхаку [23]) и «какъ мѣсяцъ, осѣдлавшій комету», помчался къ окраинѣ лѣса. На опушкѣ шли полевыя работы; плуги разсѣкали влажную землю ровно, какъ весла воду рѣчную; въ бороздахъ пашни увядала вырванная желѣзомъ молодая травка; разбросаны были яйца насѣкомыхъ: изрѣзаны молодые выводки разной мелкой твари; и при видѣ этого избіенія «его сродичей» наполнилось глубокой печалью сердце царевича. А рядомъ новую жалость внушали ему виновники этихъ бѣдъ, сами пахари, истомленные работою, загорѣлые, пылью и потомъ покрытые, тяжело дышавшіе, какъ

[22]) Buddha-Carita III, 63—65, IV, 1—99.

[23]) Даже это скромное дѣйствующее лицо буддійской эпопеи было съ любовью увѣковѣчено набожною легендою и иконографіей: Абхинишкрамана, Нидананата, Лалитавистара и Будда-Чарита удѣляютъ коню Кхандакѣ не мало вниманія; въ поэмѣ Ашвагоши, Сиддхарта, прощаясь съ плачущимъ другомъ, говоритъ: „не плачь; благородство твоей конской природы достаточно доказано; труды твои принесутъ скорый плодъ" (Buddha-Carita, VI, 55); по большинству сказаній вѣрный конь не вынесъ разлуки: онъ тутъ же, или вскорѣ, палъ и возродился на небѣ Тавативзы въ качествѣ ангела Кхантхаки (Nidânakathâ, p. 87). Изображенія коня этого не рѣдки: такова, напримѣръ, сцена его рожденія на одномъ изъ Гандхарскихъ рельефовъ: Foucher, L'art gréco-bouddhique, I, p. 318, fig. 163; три другихъ изображенія у Grünwedel, Buddh. Kunst, fig. 42—44. Сцена прощанія коня—Foucher, op. cit. fig. 185 —встрѣчается и въ турфанскихъ фрескахъ: Grunwedel, Altbuddh. Kultstätte im Turkistan, 214

и волы ихъ. И снова, какъ нѣкогда въ дѣтствѣ, онъ сѣлъ подъ цвѣтущею яблоней и подъ шелестъ ея листьевъ, осыпаемый облетающими лепестками, задумался объ источникѣ жизни и гибели въ мірѣ; укрѣпился духомъ и, достигши первой, «разсудительной» степени созерцанія, почувствовалъ, что вся прежняя радость бытія, все сознаніе силы, бодрости и юности въ немъ сразу исчезли [23a]). Онъ уже не радовался, не чувствовалъ и раскаянія, ни колебанія, ни апатіи, ни желанія, ни ненависти. Чистое, безстрастное созерцаніе росло въ душѣ его; и не сразу замѣтилъ онъ, какъ приблизился къ нему, жалкій, лохмотьями едва прикрытый нищій. «Кто ты?» спросилъ царевичъ.—«Я человѣкъ, убоявшійся рожденія и смерти, и ставшій аскетомъ, ради избавленія отъ нихъ», былъ отвѣтъ; «желая избавиться отъ міра, подвластнаго разрушенію, я ищу блаженной, неразрушимой обители, въ уединеніи отъ людей, живя гдѣ попало, у подножія дерева, въ брошенномъ жилищѣ, въ горахъ или въ лѣсу; безъ семьи, безъ надежды, я странствую по свѣту, ко всему готовый, отторгнувъ всѣ грѣшныя страсти, презрѣвши всѣ внѣшнія вещи, ища только высшаго блага, къ нему направляя всѣ мысли». Молвилъ... и изчезъ... Но въ сердцѣ Сиддхартхи уже сіяла радость: онъ постигъ смыслъ жизни, понялъ цѣль мудрости и воспрянулъ духомъ, чтобы скорѣе свершить подвигъ освобожденья [24]).

Но, словно въ отвѣтъ на только-что принятое рѣшеніе, являлось уже новое, сильнѣйшее искушеніе: когда онъ на-

[23a]) Объ описаніяхъ и изображеніяхъ этой сцены, съ тремя интересными воспроизведеніями ея, Foucher, op. cit. I, 342—348. Тотъ же сюжетъ встрѣчается въ турфанскихъ фрескахъ: Grünwedel, Altbuddh. Kultstätte im Chinesisch-Turkistan, 118.

[24]) Buddha-Carita, V, 1—21. Fo-sho-hing-tsan-king, I, 5, 323—358. Достойно замѣчанія, что „четыре встрѣчи", въ отличіе отъ другихъ моментовъ легенды, нашли себѣ лишь рѣдкое выраженіе въ индусско-буддійской иконографіи: ихъ вовсе нѣтъ въ серіи Гандхарскихъ рельефовъ, ни въ фрескахъ Амаравати и Аджанты; едва-ли есть онѣ и въ Санчи, хотя Фергьюсонъ и думалъ иначе. Foucher, L'art gréco-bouddhique I, p. 348; только позднія изваянія Боро-Будурскаго яванскаго храма включаютъ ихъ въ циклъ біографическихъ изображеній: Pleyte, Skulpturen von Boro-Budur, Amsterdam, 1901, Fig. 56—59. Сюжеты эти попадались однако и значительно раньше: ихъ, напримѣръ, видалъ Гіуэн-тсангъ. Хорошее изображеніе „встрѣчъ" сохранилось въ фрескахъ въ гротахъ Юнг-канга въ Сѣверномъ Китаѣ. Нѣсколько изображеній найдено въ китайскомъ Туркестанѣ: Grünwedel, Altbuddh. Kultstätte etc., 90, 118.

правлялся домой, ему сообщили радостную вѣсть о давно желанномъ рожденіи у него сына [25]). Теперь, казалось бы, менѣе, чѣмъ когда либо, онъ былъ въ правѣ покинуть семью, больную жену, новорожденнаго младенца; но онъ промолвилъ только: «препятствіе родилось на свѣтъ, узы (мѣшающія освобожденію)»,—слова, подавшія будто бы поводъ старику Судходанѣ наречь своему внуку имя Рагулы [26]).

На обратномъ пути Сиддхартхи во дворецъ молодая княжна-красавица [27]), залюбовавшись на него со своей террассы, при-

[25]) Это событіе Нидānакаты, p. 79, помѣщаетъ между встрѣчею съ аскетомъ и привѣтствіемъ Киза-Готами, въ день бѣгства царевича изъ родного дома; такъ же и въ бирманской версіи—Bigandet. III, p. 61 и въ камбоджской—Livres sacres du Cambodge, p. 35. Въ Абхинишкраманѣ, ch. XIV, p. 126, упоминается о рожденіи Рагулы „поутъ ночь“ бѣгства, но эти слова, по мнѣнію Биля (p. 126. Note),—очевидная позднѣйшая вставка, сдѣланная для согласованія съ другими сказаніями, тогда какъ дальнѣйшій текстъ самой Абх. крам. сутры принимаетъ легенду, будто за проступокъ въ одномъ изъ прежнихъ воплощеній (онъ описанъ въ Mahâvastu, III. 172—175) Рагула былъ осужденъ пробыть въ утробѣ матери 6 лѣтъ. Въ Магавасту (II, 159), какъ и въ тибетскомъ жизнеописаніи (Schiefner. 240), зачатіе Рагулы относится къ ночи бѣгства Сиддхартхи и объясняется желаніемъ царевича избѣжать осужденій народомъ за оставленіе царственной семьи безъ наслѣдника; тутъ же принято было царевичемъ рѣшеніе полнѣйшаго цѣломудрія въ будущемъ. Ср. Abhin. kram. sûtra. p. 126. Одинъ изъ комментаріевъ къ джатакамъ, болѣе древній, чѣмъ Нидānаката, которая въ данномъ случаѣ ссылается на него (впрочемъ, какъ на расходящійся съ другими) p. 82. опредѣляетъ рожденіе Рагулы семью днями раньше бѣгства его отца. Будда-Чарита. II, 46. отказывается отъ опредѣленія момента рожденія, а Лалитавистара обходитъ молчаніемъ это событіе, которое не воспроизводится также и тѣми гандхарскими рельефами, гдѣ изображена послѣдняя ночь и гдѣ иногда фигурируетъ и спящая Яшодхара. Foucher. L'art gréco-bouddhique. I. 554. Этотъ фактъ знаменателенъ при обиліи гандхарскаго біографическаго цикла столькими, даже маловажными подробностями описываемой поры жизни Сиддхартхи: онъ, какъ и перечисленныя разногласія текстовъ, указываетъ на то. что первоначально сыномъ Будды столь же мало интересовались, какъ и его женами, и лишь впослѣдствіи стали воссоздавать смутныя воспоминанія о немъ.

[26]) Такъ въ Нидānакатѣ. p. 79. Будда-Чарита, II, 46, объясняетъ значеніе имени такъ: „съ лицомъ, подобнымъ врагу Рагу“, то есть, подобнымъ лику солнца или луны, затмеваемому демономъ Рагу (Cowell's Translation, p. 24. Not).

[27]) Въ Нидānакатѣ, p. 79—80. это „благородная дѣвушка“ Киза-Готами; въ Малла-линкара-вутту, Bigandet, III, 61, это—„принцесса Кейсси-Гаутамя“; въ Магавасту, III, 157 это—мать Ананды. Мриджи; въ Дульвѣ (Mdo, III, fol. 11 a) она—дочь шакья Калики. Мрахаджа, ставшая женою

вѣтствуетъ его словами, которыя западные критики неосновательно сближаютъ съ извѣстнымъ евангельскимъ восклицаніемъ (Лук. XI, 27): «счастливъ отецъ, блаженна мать такого сына, блаженна жена такого мужа!» Но въ этомъ наивномъ привѣтствіи Сиддхарта усматриваетъ лишь новый призывъ къ освобожденію отъ цѣпей свѣтской жизни, не исключая и семейныхъ связей. Въ благодарность за предполагаемое доброе внушеніе онъ бросилъ красавицѣ свое драгоцѣнное ожерелье и, видя это, народъ, да и она сама, подумали-было, что царевичъ плѣнился ею; а онъ даже и не взглянулъ на нее вторично: чары чувственной красоты, столь долго владѣвшія имъ, разбились объ ужасъ смерти...

Вернувшись во дворецъ, онъ спѣшитъ къ отцу, падаетъ передъ нимъ на колѣни и умоляетъ отпустить его въ пустыню. Старикъ, уже раньше (какъ и жена царевича) подготовленный къ бѣдѣ дурными предзнаменованіями въ сновидѣніяхъ [28]), со слезами упрашиваетъ сына не нарушать закона Ведъ, предписывающихъ сначала исполнить царственныя обязанности и лишь потомъ отдаваться подвижничеству. Они разстались, не придя къ соглашенію: отецъ велѣлъ усилить стражу вокругъ дворца, а сынъ рѣшилъ не останавливаться ни передъ какими препятствіями [29]).

При входѣ въ гаремъ его опять окружаютъ баядерки; пѣніемъ и пляскою, нѣжными взорами и жгучими ласками манятъ онѣ его опять къ себѣ. Но сумрачнымъ, хмурымъ сидѣлъ онъ неподвижно и шепталъ: «безуміе, безуміе всѣ мечты

— ——

Сиддхартхи за 7 дней до его бѣгства; то же имя и происхожденіе въ жизнеописаніи, опубликованномъ Шифнеромъ, 239, гдѣ однако весь эпизодъ и бракъ этотъ отнесены къ болѣе раннему времени. Истолкованіе, данное Сиддхартхою привѣтствію, основано на созвучіи словъ „nivṛiti“ („блаженна“) и „nirvâna“: Mahâvastu, l. c.

[28]) Сны Суддходаны: Abhin. kram. sûtra, ch. XV. Lalitavistara, ch. XIV. p. 166. Сны Яшодхары излагаются очень подробно и относятся къ послѣдней ночи: Abhin. Kr. S., ch. XIV, p. 127 sqq; Lalitavistara, ch. XIV. p. 172 ss. Ср. Rockhill, p. 24. Нѣкоторыя сказанія приводятъ еще сны самого царевича. Spence Hardy. Manual, p. 167 и Abhin. kr., p. 128—129.

[29]) Abhin. kr. sûtra, ch. XIII, p. 121—2; Lalitav. ch. XV, p. 175 ss; здѣсь царевичъ соглашается остаться, если отецъ гарантируетъ ему обладаніе молодостью, красотою, безболѣзненностью и безсмертіемъ; если же это невозможно, онъ намѣренъ покинуть свѣтскую жизнь ради одного, единственнаго дара—прекращенія перевоплощеній. Сцена изображена на турфанскихъ фрескахъ: Grünwedel. 118, 159 и у Pleyte, Fig. 61.

о красотѣ и чувственности подъ мечемъ, висящимъ надъ головою, передъ лицомъ трехъ чудовищъ: старости, болѣзни и смерти, отравы всѣхъ наслажденій!» Видя такую непреклонность, соблазнительницы оставили его, и постепенно глубокій сонъ одолѣлъ ихъ. Окинулъ безстрастнымъ взоромъ царевичъ эти группы тѣлъ, разметавшихся или застывшихъ въ безобразныхъ позахъ, лишенныхъ иллюзій граціи и кокетства, и трупоподобною грудою представились онѣ ему въ наготѣ безстыдства и распущенности [29a]). И прошепталъ прозрѣвшій отъ ослѣпленія похотью мудрецъ: «вотъ она—природа женщинъ, самаго нечистаго, самаго чудовищнаго изъ существъ! Какъ все это противно, какъ презрѣнно все это! [30]). Что за грязь здѣсь, что за отрава! Желать такихъ наслажденій—что за безуміе! Скорѣе, сегодня же, сейчасъ же, сейчасъ же—въ пустыню!»

Онъ идетъ къ вѣрному слугѣ Чандакѣ [31]); будитъ его; велитъ сѣдлать любимаго коня; онъ чуетъ, что боги, потворствующіе бѣгству, усыпятъ стражу, растрогнутъ замки и цѣпи воротъ [32])... Оставалось преодолѣть послѣднее, сильнѣйшее препятствіе: вѣдь у него только-что родился давно желанный, столь долго ожидаемый сынъ: ужели, уходя, онъ не броситъ

[29a]) Сцена эта по гандхарскимъ рельефамъ у Foucher. L'art gréco-bouddhique, fig. 178 b., 179, 180 a; она найдена и въ турфанскихъ изображеніяхъ: Grünwedel Altbuddh. Kultstätte, 118. Ср. 48. Боро-Будурскіе рельефы у Pleyte, Fig. 63.

[30]) Nidânakathâ, p. 81; Bigandet. IV, 62—63; Abhin. kram. sûtra, XIV, 130 sqq; Rockhill, 24. Въ Лалитавистарѣ, ch. XV, pp. 181—184, эти краткія, энергичныя слова расплываются въ длинное обвиненіе противъ женщинъ „по 32 пунктамъ“; интереснѣе этой діатрибы нѣсколько, здѣсь же помѣщенныхъ, древнихъ гаттъ, сравнивающихъ гаремъ съ кладбищемъ и старающихся возбудить отвращеніе къ женщинамъ, къ этому „аду живыхъ существъ“, посредствомъ грубо-реалистическаго и, пожалуй, даже клиническаго, описанія претящихъ сторонъ тѣла: гатты 26, 28—30.

[31]) Лалитавистара, ch. XV, pp. 185—191, помѣщаетъ здѣсь длинный діалогъ между Чандакой и царевичемъ (въ гаттахъ 31—60): первый склоняетъ его отсрочить выходъ изъ міра; Сиддхартха доказываетъ ничтожество мірскихъ благъ.

[32]) Описаніе чудесъ, сопровождавшихъ отъѣздъ, явленій боговъ и ихъ привѣтствій по случаю свершившагося великаго событія—очень пространно въ Лалитавистарѣ, ch XV, pp. 191—196; короче разсказъ Абхинишкраманы, ch. XVII; Нидананата, p. 82—83, и бирманское сказаніе ограничиваются немногими словами; сдержанно повѣствуетъ о томъ же и Будда-Чарита, V. 68—87, включающая сюда чувствительное увѣщаніе царевича къ своему коню по поводу послѣдней, ожидаемой отъ него услуги.

прощальнаго взора на него, на вѣрную жену свою?.. Но внутренній голосъ шепталъ ему: «это новая, сильнѣйшая цѣпь, приковывающая тебя къ жизни! разорви ее»!.. Онъ вернулся въ свои покои, бросилъ послѣдній взглядъ на роскошное ложе и прошепталъ: «никогда, ни разу не поддамся я впредь чувственному наслажденію, ни даже мысли о немъ»! Онъ отдернулъ дорогую, кружевную занавѣсь, отдѣлявшую опочивальню отъ террасы: торжественная тишина царила вокругъ; полуночное небо, глубокое, безпредѣльное, глядѣло на него міріадами звѣздъ... Молитвенно призвалъ онъ на помощь своихъ предшественниковъ, «всѣхъ буддъ, воплотившихъ въ себѣ Всемірный Духъ», и воскликнулъ: «минута настала: иду»! Сознавая себя сильнымъ побѣдить даже лучшее изъ чувствъ, любовь родительскую, онъ пріотворилъ дверь спальни Яшодхары и бросилъ взглядъ на жену: она покоилась въ тихомъ снѣ, прижавши къ себѣ малютку Рагулу... Сиддхартха не проронилъ ни слова [33]), заботливо притворилъ дверь и какимъ-то чудомъ не замѣченный стражею, умчался съ вѣрнымъ Чандакою изъ отчаго дома [34]).

Но и въ глухую полночь, по и во тьмѣ пустынныхъ полей и рощей его преслѣдовало искушеніе: не одни божественные небожители, ликуя, провожали Сиддхартху въ горныхъ высотахъ [35]): Мара, духъ зла, царь похотей и соблазновъ

[33]) Нѣкоторые источники предпосылаютъ моменту молчаливаго разставанія предварительную бесѣду съ Яшодхарой по поводу ея тревожныхъ сновъ; Яшодхара, между прочимъ, проситъ мужа, если онъ рѣшилъ удалиться въ нирвану, взять и ее туда-же! Abhin. kram. sûtra, ch. XIV, p. 127—8; Lalitav., ch. XIV, p. 172—173, гатты 27—40; здѣсь же общія соображенія о значеніи сновъ и предзнаменованій вообще.

[4]) Предыдущее, съ соблюденіемъ и мелкихъ подробностей, передано по Нидананакатѣ, p. 82, бирманской легендѣ, Bigandet, ch. IV, g. 63 и Абхинишкраманѣ, ch. XVI, pp. 131—132. Странно, что Будда-Чарита и ея китайская передѣлка не использовали этихъ благодарныхъ моментовъ; вторая, v. 413—414, отмѣчаетъ только тяжесть разлуки съ отцомъ. Зато тибетская легенда включаетъ здѣсь слѣдующую черту: „когда царевичъ направлялся къ воротамъ, онъ увидалъ своего спящаго отца и воскликнулъ: „отецъ мой, люблю, люблю тебя; но страхъ овладѣлъ мною, и не могу здѣсь болѣе оставаться; я долженъ освободиться отъ этого страха“. Rockhill, p. 25.—Очень многочисленны изображенія бѣгства Сиддхартхи, напр., у Foucher, op. cit. fig. 180—187. Burgess. Amarâvati, 81, etc.; нерѣдки они и въ турфанскихъ картинахъ: Grünwedel. Altbuddh. Kultstätte im Chinesisch-Turkistan., 214, 303, 315; яванскій рельефъ у Pleyte, Fig. 65.

[35]) Описаніе этой фантастической процессіи и „дождя цвѣтовъ“, сыпавшагося съ неба на царевича и путь его, въ Nidânakathâ, p. 84—85 и

чувственнаго міра, владыка призраковъ самскары и ихъ слѣдствія—смерти, Мара мчался за нимъ по поднебесью и коварно шепталъ: «остановись, господинъ мой! черезъ семь дней явится знаменіе міродержца-чакравартина, колесо его власти [36]), и ты станешь повелителемъ четырехъ материковъ и двухъ тысячъ прилежащихъ къ нимъ острововъ; остановись же, владыко мой!»—«Кто ты?» вопросилъ царевичъ.—«Я—Васаватти» (я—власть имущій), былъ отвѣтъ.—«Знаю: ты—Мара; знаю и то, что колесо всемірнаго царства явилось бы мнѣ; но не царственной власти хочу я: хочу стать буддою; хочу, чтобы возсіяла радость въ десяти тысячахъ міровъ!» [37]).

И подумалъ искуситель про себя: «отнынѣ и впредь, когда бы ни возникъ въ тебѣ хотя бы единый помыслъ о похоти, или гнѣвѣ, или хитрости, онъ будетъ мнѣ извѣстенъ». И сталъ онъ съ той поры слѣдовать за нимъ, неотступно и пристально, какъ тѣнь за предметомъ, наблюдая, не преткнется ли онъ въ чемъ либо [38]).

Доѣхавши до рѣки Аномы, поросшей по берегамъ густымъ лѣсомъ, царевичъ переправился черезъ нее [39]), остановился на песчаной отмели, «бѣлѣвшей, словно полоса серебра», и сошелъ съ коня. Едва-едва свѣтало: въ лѣсу царила тишина; «еще дремали олени; еще молчали птицы»... Царевичъ погладилъ коня и трогательно простился съ нимъ и съ вѣрнымъ слугою Чандакою, благодаря его за послѣднюю услугу. Преданный рабъ еще разъ, какъ и передъ отъѣздомъ, пытался отговорить своего повелителя отъ рокового рѣшенія; напомнилъ о семьѣ, о долгѣ къ роднымъ, о царскихъ обязанностяхъ, о предсказаніяхъ заманчиваго будущаго... «Я вступаю въ лѣсъ подвижничества не изъ желанія какихъ-либо благъ», отвѣтилъ Сиддхартха; «я не хочу ни чувства любви, ни чувства гнѣва; я не желаю и самого неба; хочу разрушить старость и смерть... Прощай! не плачь о нашей разлукѣ; всѣмъ привязанностямъ и связямъ есть конецъ. и если разлука неизбѣжна, къ чему печаль о разставаньи? Вернись къ роднымъ моимъ, къ отцу, и убѣди его даже не вспоминать обо мнѣ; внуши ему сознаніе нашего полнаго ничтожества: въ сознаніи этомъ сгараетъ привязанность, а тамъ, гдѣ она истреблена, тамъ нѣтъ болѣе мѣста и для печали. Неотвратимъ законъ измѣнчивости бытія, и если бы я самъ не покинулъ своихъ близкихъ, смерть,—все равно,—разлучила бы насъ. Гдѣ мать моя, носившая меня подъ сердцемъ съ радостью и болью? что́ я для нея (давно умершей)? и гдѣ она для меня нынѣ? Какъ птицы, встрѣтившись на вѣткѣ, разлетаются въ разныя стороны, какъ облака, прильнувшія на мигъ другъ къ другу, расплываются снова вдаль, таковы всѣ встрѣчи и живыхъ существъ. Мы только призраки обмана другъ для друга; ничто, ничто—не наше; весь міръ, и все, что въ немъ, преходитъ; а потому прощай и не печалься!» [40]). Въ знакъ отреченія отъ міра, онъ отсѣкъ мечомъ свои длинныя кудри и бороду, никогда будто бы съ тѣхъ поръ не отраставшія [41]); смѣнилъ пышную одежду на рубище ка-

---

Abhin. kram. sûtra, ch. XVII, pp. 137 sqq.; Bigandet, ch. IV, p. 65. Mahâvastu. II, 163 ss.

[36]) См. выше, о чакравартинѣ.

[37]) Изображенія Мары въ этой сценѣ—у Foucher. op. cit., fig. 180b, 181b, 182, 183, 187.

[38]) О Марѣ, о происхожденіи понятій о немъ и о значеніи его въ буддизмѣ будетъ сказано ниже, по поводу искушеній имъ Готамы въ „ночь просвѣтленія“ подъ деревомъ Бодхи. Здѣсь мы имѣемъ описаніе первой встрѣчи мудреца со своимъ противникомъ; эпизодъ этотъ Виндишъ, Mâra und Buddha, Leipzig, 1895, S. 205—6, считаетъ позднѣйшею вставкою, ошибочно приписывая его одной Ниданакатѣ, тогда какъ тотъ же разсказъ есть и въ бирманской легендѣ: Bigandet, ch. IV, p. 64. Абхинишкрамана, ch. XVII, p. 137 (Beal) замѣняетъ искушеніе властолюбіемъ простою попыткою запугать бѣглеца разными устрашающими явленіями природы. Болѣе древній варіантъ сцены соблазна властью Виндишъ вилитъ (S. 107) въ Раджа-суттѣ Самйуттаникайи (Mârasaṁyutta. II, 10 въ Saṁyutta Nikâya, ed. Feer. I, p. 116; переведено у Oldenberg. Buddha. 5 Aufl. 1905, 365—366), гдѣ этотъ эпизодъ отнесенъ къ гораздо болѣе позднему моменту.

[39]) По Ниданакатѣ, p. 85, конь „перепрыгнулъ черезъ рѣку“, несмотря на ея ширину.

[40]) По Будда-Чаритѣ, VI, 1—52; многія черты разсказа встрѣчаются уже въ Ниданакатѣ и въ Абхинишкраманѣ, а также и въ бирманскомъ сказаніи, пользовавшемся очень древними источниками; все это говоритъ за сравнительно раннее установленіе легенды. Въ Лалитавистарѣ бесѣды съ Чандакою разростаются въ неоднократныя, длинныя рѣчи на обычныя темы буддійской догматики и морали, ch. XV, pp. 185 ss.

[41]) Постриженію у индусовъ издревле придавалось священное значеніе: впервые оно производилось надъ ребенкомъ (на 1-мъ—7-мъ году. смотря по сословію): Śâṅkhâyana-Gṛihya-sûtra. I, 28. На 16—18-мъ году—обрядъ бритья бороды, ibid. v. 18 sqq. Ср. о тѣхъ же обрядахъ и другія Грихья-сутры. Особый постригъ совершался передъ началомъ ученья; по окончаніи курса—также: Śaṅkh. Gṛ. S. III, 1, 2. Для браминовъ—особый рядъ предписаній.—О томъ, что́ у Готамы волосы и борода никогда не отрастали—Bigandet, ch. IV, p. 66. Nidânakathâ, p. 86. По мнѣнію Биган-

кого-то мимо проходившаго охотника [42]) и, приказавши Чандакѣ сообщить о происшедшемъ роднымъ [43]), остался одинъ въ пустынѣ. Царевича Сиддхартху отнынѣ безповоротно смѣнилъ аскетъ—мудрецъ («муни») Готама [44]). Ему было въ эту пору 29 лѣтъ отъ роду.

8.

Семь дней провелъ Готама въ уединеніи [1]), въ лѣсу Ануплійскомъ, входившемъ въ составъ владѣній Малловъ, сосѣдей и, какъ кажется, дальнихъ сородичей шакьевъ; а затѣмъ, побуждаемый, вѣроятно, голодомъ, направился къ отстоявшей на 30 іоджанъ [2]) Раджагрихѣ (Раджагахѣ), мѣстопребыванію царя Бимбисары. Съ чашею нищаго въ рукахъ ходилъ онъ по улицамъ, испрашивая пропитаніе; но когда чаша наполнилась разнородною смѣсью грубой пищи, преодолѣть отвращеніе къ ней ему, избалованному изысканнымъ столомъ,

---

дета этимъ преданіемъ слѣдуетъ объяснять присутствіе на бирманскихъ статуяхъ Будды какихъ-то тычинокъ на бритой головѣ. Брошенные царевичемъ волосы были будто бы подобраны богами и чтились ими какъ святыня; на мѣстахъ, гдѣ они были собраны, а также и тамъ, гдѣ произошло облеченіе Сиддхартхи въ монашескую одежду, построены были дагобы или ступы: Lalitavistara, ch. XV, p. 197; Foucher, op. cit. 364 – 365 указываетъ и на изображенія культа этихъ первыхъ реликвій Будды. Сцена отсѣченія волосъ встрѣчается въ турфанскихъ изображеніяхъ: Grünwedel. Altbudd. Kultstätte im Turkistan. S. 214. Ср. Pleyte. Fig. 67.

[42]) Первоначальный естественный эпизодъ обмѣна платьемъ съ охотникомъ (изображеніе у Фуше, fig. 187 b.) превратился въ послѣдующихъ разсказахъ опять въ чудесную услугу боговъ, принявшихъ образы нищаго, снабдившаго новаго подвижника полнымъ инвентаремъ буддійскаго монаха: тремя платьями, чашкою для сбора пищи, бритвою, иглою, поясомъ и сосудомъ для воды. Nidânakathâ, p. 87. Изображеніе у Pleyte, Fig. 68.

[43]) Подробныя описанія прибытія Чандаки домой, его разсказовъ о случившемся и сѣтованій родныхъ: Abhin. kram. s. ch. XVIII. p. 146 sq; ch. XIX—XX и Lalitavistara, ch. XV, p. 198 ss.

[44]) „Клянусь, съ этого мига меня будутъ знать только подъ прозвищемъ „муни“: Abhin. kr. s., ch. XVIII, p. 145. Мы уже сказали, однако, раньше, что это прозвище придано было Готамѣ, вѣроятно, значительно позднѣе.

[1]) Такъ по Nidânakathâ, p. 87, и Bigandet. IV, 68.

[2]) Іоджана, по опредѣленію Рисъ-Дэвидса, Ancient Coins and Measures of Ceylon, p. 16, 17, равна 7—8 милямъ, по Чайльдерсу, Dictionary. sub voc.,—двѣнадцати.

оказалось не легко. Однако онъ сдѣлалъ усиліе и, разъ навсегда, побѣдилъ это первое искушеніе въ предѣлахъ открывшейся передъ нимъ новой жизни. Легче было ему одолѣть второе. Любознательный властитель Раджагрихи обратилъ вниманіе на красоту и благородный видъ молодого подвижника, выслѣдилъ его пріютъ на горѣ Пандавѣ и проникъ въ его уединеніе для назидательной бесѣды, а когда обнаружилось происхожденіе Готамы, Бимбисара предложилъ ему пользоваться удобствами и почетомъ, приличествующими царскому сыну. Но Готама ото всего отказался, «усматривая одну скорбь въ какихъ бы то ни было чувственныхъ наслажденіяхъ» [3]).

Однако ограничиваться однимъ воздержаніемъ отъ нихъ—онъ сознавалъ—было мало: душа стремилась въ глубь, къ самимъ первоисточникамъ мудрости. Быть можетъ, ея основы въ главныхъ очертаніяхъ уже смутно намѣчались въ его умѣ; но для подлиннаго, благовоспитаннаго индуса, какимъ былъ Готама, требовалось въ этой области нѣчто стройное и систематичное, а для овладѣнія этимъ нуженъ былъ учитель. Мы указали раньше на то громадное значеніе, которое, въ глазахъ индусовъ, искони имѣлъ авторитетъ наставника, въ особенности, если у него къ учености присоединялась слава благочестивыхъ подвиговъ. Вотъ какъ характеризуетъ достоин-

---

[3]) Въ древнѣйшемъ изъ дошедшихъ до насъ варіантовъ этого эпизода, въ Паббаджасуттѣ Сутты-Нипаты, S. B. E. X, P. II, pp. 66—68, 2 edit., царь ничего не предлагаетъ Готамѣ; въ бирманскомъ сказаніи, Bigandet, IV, 70, онъ готовъ окружить пришельца комфортомъ и почетомъ; въ Нидânакатѣ, pp. 87—89, ссылающейся на Паббаджасутту и на комментарій къ ней, онъ предлагаетъ уже все свое царство; наконецъ, Абхинишкрамана, ch. 23—24, превращаетъ первоначальный, краткій и вполнѣ правдоподобный эпизодъ въ пространный, тенденціозный разсказъ, изъ котораго мы узнаёмъ, что Бимбисара еще раньше молилъ боговъ, во-1-хъ, о томъ, чтобы во время его правленія родился Будда, во-2-хъ, чтобы этому Буддѣ онъ, царь, могъ оказать услугу, въ-3-хъ, услышать его проповѣдь и, наконецъ, достигнуть и самому познанія „закона“. Далѣе излагается длинная бесѣда царя съ мудрецомъ, изъ поученій коего не лишнимъ будетъ отмѣтить слѣдующее: „почитаніе боговъ и жертвы имъ не въ силахъ даровать людямъ конечнаго избавленія“. Ch. XXIV, p. 184. Сходный, но все же нѣсколько менѣе тенденціозный, разсказъ того же эпизода, которому здѣсь предшествуетъ почему то пребываніе Готамы въ Вайшали, находимъ въ Лалитавистарѣ, ch. XVI, pp. 206—209. Въ Абхинишкраманѣ свиданіе съ Бимбисарою поставлено послѣ пребыванія Готамы въ обученіи у брамановъ Алары и Удраки; пребываніе же на горѣ Пандавѣ разработано въ особый эпизодъ.

ство такого учителя одна изъ джайнистскихъ (слѣдовательно, ближайшихъ къ буддійскои средѣ) суттъ: «изучившіе истину самостоятельно или отъ другихъ способны спасти себя и другихъ. Надо всегда чтить мужа, подобнаго свѣтильнику и являющаго свѣтъ другимъ послѣ того, какъ онъ самъ хорошо разсмотрѣлъ его. Онъ знаетъ себя и міръ; знаетъ куда направляются твари и откуда онѣ не вернутся; онъ знаетъ, что вѣчно и что преходяще; знаетъ рожденіе и смерть и будущія жизни людей; онъ знаетъ мученія существъ въ преисподней; знаетъ вліяніе грѣха и средства прекращенія его; знаетъ скорбь, страданіе и ихъ уничтоженіе; онъ правоспособенъ пзлагать мудрость: онъ вождь людей, самъ независимый отъ вождей» [4]). Раздѣляя общепринятое воззрѣніе на необходимость наставниковъ, Готама на первыхъ же порахъ своей новой жизни озаботился пріискапіемъ себѣ таковыхъ. Выборъ его палъ сначала на Алару (Араду) Каламу; потомъ—на Уддаку (Удраку. Рудраку) Рамапутту (сына Рамы), потому ли, что они слыли за лучшихъ, или же, просто, за неимѣніемъ иныхъ въ данной мѣстности [5]).

Опредѣлить, какой именно системы или школы философіи держались эти мудрецы, невозможно: для этого слишкомъ недостаточны свѣдѣнія какъ о ихъ собственныхъ убѣжденіяхъ, такъ и вообще о распредѣленіи философскихъ школъ въ эту пору. Характерное для индусскаго ума равнодушіе ко всему историческому [6]) оставило намъ и въ области его философствованія неразрѣшимую путаницу относительно происхожденія и преемственности системъ и школъ. У насъ нѣтъ недостатка въ разновременныхъ трудахъ по классификаціи ихъ: одни изъ такихъ трудовъ—позднихъ редакцій; таковы: Сарва-

[4]) Sûtrakṛitânga. I, 12, 19—21 и 15. Jaina-Sûtras. P. II. S. B. E. XLV, 319, 318.

[5]) Nidânakathâ, p. 89.

[6]) Увлекающуюся защиту этой особенности индусовъ находимъ у Дейссена, Gesch. d. ind. Philosophie. I. 1, 40: „индусы стояли слишкомъ высоко, чтобы, по примѣру египтянъ и другихъ народовъ, забавляться составленіемъ списковъ царей, то есть, выражаясь словами Платона, перечисленіемъ тѣней; индусскій геній пренебрегалъ слишкомъ серіозно относиться къ временнымъ вещамъ и ихъ порядку, потому что всю свою энергію отдавалъ поискамъ вѣчнаго и выразилъ эти исканія въ чрезвычайно богатой, поэтической и религіозно-философской литературѣ“.

Даршана-Самграха Мадхавы Ачарійи [7]) и его же Сарва-Мула [8]); затѣмъ—Мадха-Судана-Сарасвати [9]) или еще краткій джайнистскій трактатъ Схад-даршана-самуччья Харибхаты [10]); другіе труды—несравненно болѣе древніе по сущности, если не по формѣ, и быть можетъ, современные даже эпохѣ Будды. Таковы, напримѣръ, тѣ тексты джайнистскихъ суттъ, гдѣ характеризованы четыре главныхъ «философскихъ вѣры» [11]),

[7]) Изданія: Calcutta, 1858 и 1871, англ. переводъ Cowell and Gough. London, 1898. Это—обзоръ 16 философскихъ системъ, признававшихся въ Южной Индіи въ XIV вѣкѣ.

[8]) Обзоръ 50 школъ. Изданіе: Bombay, 1892.

[9]) Составлена послѣ 1300-го и. быть можетъ, даже не задолго до 1653-го года: нѣмецкій переводъ у Deussen. Philosophie der Inder. I B. 1 Abth., 44 ff.

[10]) Издана Pullé. Firenze 1887, въ Giornale della Società Asiatica Italiana. I, 47 sqq.

[11]) Эти 4 школы: крійявàдиновъ, акрійявàдиновъ, винаiявàдиновъ и аджньявàдиновъ. Sûtrakṛitânga. I, 12. Jaina-Sûtras. P. II. S. B. E. XLV, pp. 315—319; ср. I, 6 27, p. 291. Первые признавали существованіе души: вторые отрицали ее; третьи ставили спасеніе въ зависимость отъ дѣлъ: четвертые, агностики, утверждали, что знаніе не нужно для спасенія (примѣчаніе Якоби въ Jaina-Sûtras. P. II, p. 83) и что различія между истиною и не-истиною, между добромъ и аломъ не существуетъ: Sûtrakṛitânga, l. c. § 3, p. 316.—Акрійявàда отожествлялась съ Ксаникавàдою, ученіемъ объ эфемерности бытія чего бы то ни было и о повторяемости его,—ученіемъ, приписывавшимся буддизму (Jacobi. l. c. Note.). Что касается самихъ джайнъ, то ихъ считали за крійявàдиновъ (тамъ же и p. 319 Note.). Это опредѣленно явствуетъ изъ разговора на соотвѣтствующую тему Сихи, старѣйшины клана личчавійцевъ, ученика Натапутты, т. е., Магавиры, основателя джайнизма, съ Готамою въ Mahâvagga, VI, 31. Vinaya Texts. II, S. B. E. XVII, 108—117: здѣсь послѣдователи Магавиры изображаются „вѣрующими въ послѣдствія поступковъ“ (сообразно съ ихъ нравственными достоинствами), а Готама—отрицающимъ это и придерживающимся „доктрины не-дѣланія“ и уничтоженія (по этому тексту, впрочемъ, лишь въ смыслѣ уничтоженія только дурного „въ дѣлѣ. словѣ и помыслѣ“,—толкованіе въ условномъ, популярно-моральномъ смыслѣ и находящееся въ противорѣчіи съ дѣйствительнымъ метафизическимъ и этическимъ нигилизмомъ буддизма). На основаніи Sûtrakṛitânga, I. 10, 17, p. 309, можно думать. что „четыре философскихъ вѣры“ джайнистской классификаціи сводились иногда на двѣ, болѣе ёмкихъ: крійявáду и акрійявáду, т. е., на признаніе и на отрицаніе свободы воли и нравственной отвѣтственности, а также и перевоплощенія. Такъ думаетъ, между прочимъ, Schrader. Ueber den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahâvira 's und Buddha 's. Strassburg, 1902. 4, полагающій, что подъ акрійявàдинами или настиками слѣдуетъ разумѣть считавшихъ философское знаніе безцѣльнымъ, недѣйственнымъ

распадавшихся въ дальнѣйшихъ подраздѣленіяхъ будто бы на 363 школы [12]). Другую, и также, вѣроятно, очень древнюю, классификацію философскихъ системъ встрѣчаемъ мы въ прославленной Брамаджала-суттѣ Дикханикайи, то есть въ той «браминской сѣти», въ которой Готама считалъ возможнымъ «уловить» всѣ метафизическія ошибочныя умозрѣнія, числомъ до 62-хъ [13]).

и даже вреднымъ, отрицавшихъ субстанціальность души, свободу и нравственную отвѣтственность, отчасти или вполнѣ, тогда какъ крійявадины держались противоположнаго образа мыслей. Дѣленіе это вошло въ употребленіе у джайнистовъ и буддистовъ и было вызвано, можетъ быть, тою безстрашною послѣдовательностью, съ которою радикальнѣйшій изъ индусскихъ фаталистовъ, Маккхали Госала, распространилъ на всѣ явленія физическаго и психическаго міра принципъ безусловной, ничѣмъ и никѣмъ ненарушимой закономѣрности, устраняя свободу воли, а слѣдовательно, и нравственную отвѣтственность, и выразилъ это въ знаменитомъ афоризмѣ: „нѣтъ власти къ дѣйствію, нѣтъ силы къ дѣйствію; нѣтъ у человѣка силы; нѣтъ у человѣка власти; всѣ существа, все дышащее, сущее, живущее безвластно, безсильно; рокомъ, (неопходимостью), свойствами своими, природою приводится все къ своей цѣли". Oldenberg. Buddha. 5 Aufl. 84. или, короче: „нѣтъ дѣйствія, нѣтъ подвига, нѣтъ воли", чему Магавира, противопоставилъ свой отвѣтъ: „есть усиліе, есть подвигъ, есть сила, есть воля, есть мужественность, есть власть": Bhagavati. I, 3, 5, fol. 67a, а Готама, объявившій доктрину Маккхали худшею изъ всѣхъ, также, въ противоположность ей, высказался за признаніе дѣйствія, подвига и воли: Anguttara-Nikâyo, III, 135.

[12]) 180—первой фракціи, 84—второй, 32—третьей и 67—четвертой: Sûtrakritânga. II, 2, 79. Jaina Sûtras. P. II, p. 385, и Note. Таолицу этихъ подраздѣленій можно найти у Шрадера, 3—4.

[13]) Digha-Nikâyo I Thl. 1 Rede. Neumann. Dialogues of the Buddha. Rh. Davids. I, 1 sqq.; а также у Grimblot, Sept Suttas Palis, Paris, 1876. По этой схемѣ всѣ школы дѣлятся на два разряда: 1) пуббанта-капика—всѣ разсуждающія о происхожденіи и началѣ вещей, и 2) апарантакапика, толкующія о будущности ихъ. Каждый разрядъ распадается на 5 отдѣловъ или типовъ. Къ первому принадлежатъ: 1) сассатавадины, этерналисты, признающіе вѣчность души и ея мѣстопребываній и достигающіе познанія: одни—будто бы, логическими разсужденіями, другіе—путемъ подвижничества и аскетическаго созерцанія, дающаго имъ возможность припоминать прежнія существованія: 2) экачча-сассатавадины, полуэтерналисты, приписывающіе вѣчность или единственному личному Богу, или нѣсколькимъ, чуждымъ увлеченіямъ страстями божествамъ, или же, наконецъ,—вообще духовному началу; 3) антанантика-вадины, экстенсіонисты, признающіе одни—міръ конечнымъ, ограниченнымъ, другіе—безконечнымъ, третьи—то и другое, а четвертые—не признающіе ни того, ни другого; 4) амара-виккхепика, („изворотливые угри"), по разнымъ побужде-

Несмотря на кажущуюся по первому взгляду подробность и старательность разработки этихъ схемъ индусской философіи, онѣ въ дѣйствительности даютъ лишь смутное и спутанное опредѣленіе различныхъ школъ или системъ въ историческомъ смыслѣ и почти совсѣмъ не разъясняютъ ихъ происхожденія, послѣдовательности развитія и зависимости другъ отъ друга. Всѣ попытки опредѣленія хронологическихъ датъ тѣхъ шести типовъ философскихъ системъ, въ которыя окончательно и устойчиво вылилось индусское умозрѣніе, говоритъ Максъ Мюллеръ, и ихъ взаимоотношеній оказывались до сихъ поръ неудачными; мыслители, имена коихъ упоминаются въ качествѣ творцовъ этихъ системъ, были только послѣдними редакторами сутръ въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ дошли до насъ [14]).

Что же касается довольно многочисленныхъ «учителей мудрости», упоминаемыхъ въ буддійской словесности [15]), то, за исключеніемъ конкурента Готамы, Магавиры-Натапутты, творца джайнизма, да Госалы, главы другой секты, адживаковъ [16]), всѣ остальные не оставили по себѣ ни литературныхъ, ни сколько-нибудь важныхъ историческихъ слѣдовъ. Впрочемъ, и въ сохранившихся свѣдѣніяхъ о 363 школахъ

ніямъ и подъ разными предлогами принципіально уклонившіеся отъ какого бы то ни было опредѣленнаго отвѣта на философскія проблемы; 5) адхичча-самуппанника, объявлявшіе бытіе міра и души случайнымъ. 2-й отдѣлъ, апаранта-капника, распадался на школы: 1) саннья-вадиновъ, утверждавшихъ, что душа живетъ вѣчно, сохраняя сознаніе, причемъ свойства и силы ея опредѣлялись на 16 разныхъ ладовъ различными варіантами этой школы; 2) ассаннья-вадины, признававшіе послѣ смерти вѣчное, но безсознательное существованіе души, опредѣлявшейся опять на 8 ладовъ; 3) нэва-саннья-насаннья-вадины, не допускавшіе ни сознательнаго, ни безсознательнаго вѣчнаго бытія. 4) уччеда-вадины, утверждавшіе, будто смерть—абсолютный конецъ существа, но расходившіеся во мнѣніяхъ относительно времени и мѣста, въ коихъ наступаетъ этотъ моментъ (7 варіантовъ); 5) диттхадхамма-ниббана-вадины, допускавшіе возможность достиженія нирваны даже въ посюстороннемъ мірѣ и высшее благо видѣвшіе или въ полномъ успокоеніи чувствъ или же въ четырехъ степеняхъ экстаза.

[14]) М. Мюллеръ. Шесть системъ индійской философіи. Москва, 1901, 83; 80.

[15]) Магавира-Натапутта, Пуранья-Кашьяпа, Пакхуда-Каччайяна, Аджита-Кесакамбали, Маскаринъ, Саньйджайіа Белатти-путта, Макхали-Госала (Majjhima-nikâyo, sutta 30 и 36), его сотоварищи Нандо-Ваччо, Кизо Санкиччо (idem. sutta 36) и иные.

[16]) О немъ—ниже, въ концѣ настоящаго отдѣла.

джайнистской философской схемы, такъ же, какъ и въ 62 типахъ по классификаціи Готамы, отнюдь нельзя почерпнуть надежныхъ историческихъ данныхъ. Обѣ схемы выработаны не на основаніи фактическаго матеріала, а отвлеченно, по діалектическому методу, съ большею полнотою и симметріей, чѣмъ тѣ, которыя даны были въ дѣйствительности; многіе указанные варіанты были не реальные, а лишь потенціальные, внесеные въ роспись школъ или типовъ мышленія прежде ихъ возникновенія въ окружающей средѣ.

Въ итогѣ, свойство матеріаловъ, по которымъ приходится составлять себѣ понятіе о положеніи индусской философіи въ эпоху Готамы, таково, что, даже примѣнительно къ наиболѣе благопріятно обставленной въ этомъ отношеніи философіи самого буддизма, при выясненіи проблемы ея происхожденія, приходится, по справедливому замѣчанію Валлезера, отказаться отъ утвердительныхъ детальныхъ выводовъ въ историческомъ смыслѣ и ограничиться только уясненіемъ того, что далъ самъ буддизмъ въ философскомъ смыслѣ, вмѣсто того, чтобы гадать, откуда именно, какъ и когда почерпнулъ онъ свои метафическія и этическія основы [17]),—соображеніе, которое лучшій знатокъ индусской философіи Дейссенъ склоненъ распространить на послѣднюю въ ея полномъ составѣ, полагая, что, за отсутствіемъ въ ней внѣшнихъ хронологическихъ данныхъ, приходится ограничиваться только «нѣкоею внутреннею хронологіей, благодаря которой со временемъ удастся указать всему частному подобающее мѣсто въ развитіи цѣлаго» [18]).

Наибольшее, что мы можемъ поэтому допустить по части детальныхъ опредѣленій въ области философскаго развитія въ ту пору, когда складывались убѣжденія Готамы, это, вмѣстѣ съ М. Мюллеромъ, предположить, что основатели главныхъ философскихъ системъ, хотя и не были авторами приписываемыхъ имъ, дошедшихъ до насъ произведеній, однако жили въ тотъ же періодъ религіознаго и философскаго броженія, въ которомъ распространялось ученіе Будды [19]), одни—послѣ него, другіе—предшествуя ему. Но системы эти были еще недовыясненными, неопредѣленными во многомъ, переплетавшимися другъ съ другомъ и не могли быть не только сполна,

[17]) Walleser. Die philos. Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg, 1904, 2—3.

[18]) Deussen. I, 1, 41. [19]) М. Мюллеръ, 84.

но и въ существенныхъ своихъ частяхъ плодомъ одного личнаго творчества, хотя бы и выдающихся умовъ. Индусская философская мысль зачалась слишкомъ рано (еще въ ведическій періодъ), рано сдѣлала уже глубокіе прорывы въ область основныхъ проблемъ и работа эта съ изумительною настойчивостью, совершенно безпримѣрною въ другихъ культурахъ, велась цѣлые вѣка [20]). Вотъ почему невозможно допустить, чтобы только именно въ эпоху Будды вспыхнуло не имѣвшее будто бы въ прошломъ предшествій, личное, философское творчество, породившее сразу нѣчто новое, совсѣмъ оригинальное. Работа философской мысли, правда, велась въ пору Будды интенсивно и широко, возбуждая къ себѣ вниманіе въ большихъ кругахъ, интересовавшихся умозрительными проблемами въ такой мѣрѣ, которая можетъ казаться странной и непонятной для западной, слишкомъ утилитарно, узко-практически настроенной культуры. Но то была не начальная и не новая работа, а завѣщанная вѣками, рядомъ поколѣній, пристально задумывавшихся надъ вѣщими загадками бытія и небытія; то была духовная работа даровитой расы, консервативной по темпераменту, почтительной къ авторитету, терпѣливой и послѣдовательной въ ученьи. Именно въ эпоху Магавиры и Будды этотъ духовный процессъ носитъ характеръ не юношеской свѣжести, рѣшительности и опрометчивости, а, наоборотъ, признаки уже нѣкотораго утомленія долгими и трудными поисками истины, затрудненій разобраться въ огромной массѣ разномнѣній, слѣды недоумѣній, доходящихъ у однихъ—до отчаянія въ возможности опредѣленнаго и достовѣрнаго знанія, у другихъ же, у виртуозовъ діалектической техники,—до профессіональной, софистической игры понятіями, до искусственныхъ словопреній ради тщеславія или забавы. Когда Готама предостерегалъ своихъ послѣдователей отъ увлеченій философіей, говоря, что «не ея путемъ очищается человѣкъ»,

[20]) Шрадеръ, Ueb. d. Stand der ind. Philosophie etc., 15—16, даетъ длинный списокъ ведическихъ и послѣ-ведическихъ мудрецовъ, считавшихся авторитетными учеными и учителями. Нѣкоторые изъ нихъ дошихся авторитетными учеными и учителями. Нѣкоторые изъ нихъ дошли статочно извѣстны; другіе не встрѣчаются въ памятникахъ браманической словесности. Этотъ интересный перечень взятъ изъ Раджаварттики (VIII, 1), обширнаго комментарія къ Таттварха-суттѣ Умасватиса. Въ спискѣ попадаются имена джайнистовъ (Марачикумара) и буддистовъ (Моггалапъ, Матхара),—признакъ присутствія въ немъ именъ и сравнительно поздняго періода.

что «не ея знаніемъ побѣждается скорбь» [20a]), онъ имѣлъ въ виду, очевидно, распространенное въ его время зло неустойчивости въ преподанномъ, въ бросаніи того, что было бѣгло схвачено, но не подтверждено на дѣлѣ, перебѣганіе отъ учителя къ учителю, легкомысленное, прихотливое перескакиваніе отъ одного къ другому, «словно обезьянъ съ вѣтки на вѣтку» [20b]). Имѣлъ въ виду онъ и поощрителеи этой фалыпивой погони за истиной, софистовъ, готовыхъ «расчленять поламъ даже волосокъ», профессіональныхъ спорщиковъ, въ родѣ того «молодого ниганты Саччаки, опытнаго діалектика. превосходнаго оратора, высоко чтимаго многими», который расхаживалъ по улицамъ Вайшали, вызывая любого подвижника или ученаго, «хотя бы и самаго праведнаго», на словесный бой съ собою и заранѣе предсказывая, какъ онъ «заставитъ дрожать и колебаться даже каменную колонну, не то, что ничтожнаго человѣчка!» Что такіе щеголи въ искусствѣ словопреній пользовались широкимъ успѣхомъ, видно изъ того, что тотъ же софистъ приглашалъ на свои словесные турниры толпы зѣвакъ и мѣстную знать, охотно ему подслуживавшуюся [20c]).

Синкретизмъ и эклектизмъ, довольствованіе незаконченнымъ и непослѣдовательнымъ, агностицизмъ, скептицизмъ. вплоть до полнаго метафизическаго нигилизма и софистики— все это обильно представлено въ эпоху Магавиры и Будды. Въ общемъ, имѣло мѣсто нѣчто, напоминающее духовное броженіе классической античной жизни въ поздній александрійскій періодъ, съ тою однако существенною разницею, что болѣе неутомимая, чѣмъ европейская, въ своей сосредоточенности и напряженности, индусская философская мысль не разслабла въ этомъ переходномъ броженіи, а продолжала и впредь усиленно развивать свои, ранѣе заложенныя основы, опередивши на многія вѣка въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ философію Запада. Если. какъ указываетъ Дейссенъ, индусская мысль послѣ усиленнаго расцвѣта творчества въ такъ называемый «браманическій періодъ» (пору составленія «Брамапъ») по

[20a]) Sutta Nipata, v. 788 sqq.; ср. 796: „человѣкъ, прилѣпившійся къ философскимъ идеямъ, считающій ихъ за высшее въ мірѣ, а всякаго, несогласнаго съ собою (въ этомъ отношеніи) за жалкое существо, такой человѣкъ не преодолѣлъ (суеты) словопреній".

[20b]) Тамъ же, v. 790—791.

[20c]) Majjhima-nikâyo. Sutta 35. IV Thl. 5 Rede. . I, 361 ff. Neum

еще невыясненнымъ причинамъ пріостановилась на Упанишадахъ, то съ началомъ періода составленія сутръ энергія возобновилась [20d]), такъ, что пора, прилегающая къ эпохѣ появленія буддизма, къ эпохѣ столько создавшей въ литературѣ сутръ, отнюдь не была временемъ застоя и упадка въ области философскихъ разслѣдованій, а была, очевидно, только порою сложнаго, еще неопредѣлившагося, внутренняго броженія и борьбы между метафизическими и этическими интересами изъ-за преобладанія.

Совершенно неограниченная свобода философскихъ и религіозныхъ мнѣній, отличавшая искони индусовъ. давала широкій просторъ сопоставленію самыхъ различныхъ мнѣній и безпрепятственной борьбѣ ихъ другъ съ другомъ. Слѣпая, бездоказательная вѣра или преклоненіе передъ авторитетомъ учителя безъ самостоятельнаго предшествующаго разслѣдованія ученія его считались среди умственно развитыхъ людей дурнымъ тономъ. Безусловное убѣжденіе въ непогрѣшимости даже ведическихъ текстовъ было давно поколеблено, да и одно обиліе истолкованій къ нимъ, наличность нѣсколькихъ школъ для ихъ уразумѣнія издавна пріучили философскую мысль къ свободному обращенію съ тѣмъ, что хотя и считалось за высшее откровеніе мудрости, однако отличалось, въ своихъ многовѣковыхъ наслоеніяхъ, такимъ разнообразіемъ, что искать опоры въ немъ могли безъ особаго труда представители убѣжденій самыхъ различныхъ. чтобы не сказать—противоположныхъ. Въ ученіи популярномъ, для широкаго круга предназначенномъ, догматическое отношеніе къ священнымъ текстамъ поддерживалось браманами; въ школахъ же для избранныхъ и среди отдѣльныхъ наставниковъ и подвижниковъ царила самая широкая свобода убѣжденій и проповѣди. Радикальнѣйшія, крайнія мнѣнія высказывались открыто, безпрепятственно, не вызывая въ просвѣщенныхъ кругахъ ни опасеній, ни преслѣдованій. Вотъ нѣсколько образцовъ этой пестроты отвѣтовъ на важнѣйшія философскія и религіозныя проблемы. (Оговариваемся, что въ нижеслѣдующемъ изложеніи рѣчь можетъ идти не объ опредѣленныхъ философскихъ системахъ (Веданты, Самкхьи и т. д.), въ ту пору еще не сложившихся въ системы. а лишь о главныхъ намѣчавшихся ти-

[20d]) Deussen. I. 1, 42—43.

нахъ философскаго міровоззрѣнія, которые впослѣдствіи выли-лись и развились въ эти системы) [20e]).

Прежде всего—относительно Бога. Рядомъ съ традиціонною, символическою, разнообразно изъясняемою миѳологіей и съ народнымъ и языческимъ многобожіемъ, которое, въ экзотерическихъ ученіяхъ открыто не затрогивалось, а иногда и поощрялось даже такими освободившимися отъ преданій умами, какъ самъ Готама [21]), мы встрѣчаемъ среди философовъ группу экàчча-сассата-вàдиновъ, признававшихъ: одни—единственнаго, личнаго, вѣчнаго Бога, другіе—нѣсколько, также вѣчныхъ, нравственно-высшихъ, чѣмъ другія, божествъ, а третьи—только безличное, вѣчное, духовное начало [22]). Далѣе: одни мыслили Божество какъ логосъ, какъ высшій разумъ, полагая, что «мысль есть первоисточникъ вещей, міра и души», тогда какъ другіе признавали боговъ эволюціонирующихъ въ развитіи, «безсознательныхъ по существу и исчезающихъ изъ своего царства, какъ скоро они становятся сознательными» [23]), ибо осознаніе, являясь актомъ опредѣляющимъ и выдѣляющимъ, нарушаетъ первоначальную полноту и содержательности ихъ и могущества.

Очень распространено было въ философскихъ кругахъ отрицаніе Бога-Творца, Ишвàры, напримѣръ, въ средѣ джайнистской [24]) и буддійской, гдѣ самъ Готама задорно спорилъ

[20e]) Болѣе подробно коснемся мы двухъ системъ, главнымъ образомъ повліявшихъ на буддизмъ, ниже: Іоги—въ настоящемъ же параграфѣ, а Самкхьи—при выясненіи ученія самого Готамы.

[21]) Такъ, напримѣръ, мірянамъ, „министрамъ“ Магадхійцевъ, онъ внушаетъ: „приносите дары всѣмъ (мѣстнымъ) богамъ, какіе могутъ у васъ оказаться: чтимые вами, они почтутъ и васъ; превозносимые вами, они и васъ превознесутъ, будутъ милостивы къ вамъ, какъ мать къ единственному сыну; а человѣкъ, къ которому милостивы боги, узритъ счастливую участь“. Mahâparinibbana-sutta. I, 31. Еще важнѣе то, что и въ бесѣдахъ съ избранными учениками, Готамо не отвергаетъ (въ извѣстномъ смыслѣ) „Великихъ Тридцати Трехъ“ („дэвъ Таватимзы“), главныхъ божествъ индусскаго пантеона: тамъ же, II, 20; III, 21; а въ V, 10 говоритъ Ананда: „очень многочисленны боги десяти міровыхъ системъ, собравшіеся созерцать кончину Татагаты“.

[22]) См. примѣчаніе 13 наст. главы.

[23]) Brâhma-jala-sutta Дикханикайи 1-я рѣчь, I B. S. 41—43. Перев. Нейманна.

[24]) Образчикъ джайнистскаго опроверженія теизма, правда, изъ поздняго источника, но основаннаго на аргументахъ древнихъ учителей, приложенъ къ работѣ Шрадера. App. II. 62 ff.

на эту тему уже съ первымъ своимъ наставникомъ Аларою Каламою [25]). Наоборотъ, большимъ успѣхомъ пользовалось какъ у метафизиковъ, такъ и въ особенности у аскетовъ-созерцателей, величавое, пантеистически-идеалистическое ученіе о всеобъемлющемъ и неопредѣлимомъ началѣ, «Великомъ Брамапѣ», сложившееся уже въ Упанишадахъ и перешедшее во многія ученія, хотя съ различнымъ истолковываніемъ [26]). Всѣ эти разновидности теизма не мѣшали невозбранно, рядомъ съ ними, выступать и радикальному атеизму (нирѝшвара-вàда),—рѣшительнѣе всего у Капилы, основателя системы Санкхьи [27]), замѣтно повліявшей и на философское развитіе буддизма.

Не меньшія расхожденія имѣли мѣсто во взглядахъ на міръ: одни признавали его конечнымъ и ограниченнымъ, другіе—безконечнымъ и безпредѣльнымъ, третьи—тѣмъ и другимъ вмѣстѣ, а четвертые — ни тѣмъ, ни другимъ. Одни объявляли бытіе его случайнымъ, другіе—необходимымъ; одни—неизмѣннымъ, ибо «все, всегда—одно и тоже», другіе—эволюціонирующимъ, повторяющимъ то прогрессирующій, то регрессирующій кругъ развитія [28]).

Сходныя, наконецъ, разномнѣнія высказывались и относительно души. Готама приводитъ намъ образцы споровъ о со-

[25]) Abhinish-kramana-sûtra, ch. XXII. Beal. R. L. pp. 173, 174.

[26]) Вотъ, напримѣръ, его квалификація по Брамаджала-суттѣ (I B. S. 27 Neum.): „Я—Великій Брама, Могущественнѣйшій, Непреодолимый, Всевидящій, Самодержавный, Господь, Творецъ, Высшій, Производитель, Поддерживатель, Отецъ всего, что было и будетъ“. Надо ли напоминать, какъ далека эта теистическая характеристика отъ типичнаго для Упанишадъ взгляда на Великаго Брамана, какъ на пантеистическое „Единое-Все“, неподдающееся никакому опредѣленію, какъ умаляющему его всесодержательную полноту? Ближе къ первоначальной концепціи описаніе въ рѣчи, приписываемой Буддою-Чаритою, XII, 65, учителю Готамы, Аларѣ Каламѣ: „Верховный Браманъ, постоянный, вѣчный, неимѣющій отличительныхъ признаковъ“.

[27]) Отрицаніе Бога въ „Сутрахъ Санкхьи“ Виджньяна-бикшу (Sâṁkhya-pravacana-bhâshya; новое изданіе Гарбе, Boston—London—Leipzig. 1894 и его же нѣмецкій переводъ, Leipzig, 1889) I, 92—94; V, 2—12; 46; 126; 127. VI, 64, находимъ и раньше, уже въ Санкхья-Карикѣ Ишваракришны (J. Davis, Hindu Philosophy. The Sâṁkhya-Kârikâ of Iśvarakṛishṇa London 1881, изложеніе и переводъ). Ср. Sarva-darśana-saṁgraha, ed. cit., 228—229.—Гарбе, Die Sâṁkhya-Philosophie, Leipzig, 1894, 195, замѣчаетъ: „вся совокупность системы Санкхьи исключаетъ вѣру въ Бога“.

[28]) См. выше, примѣчаніе 13-е настоящаго отдѣла и Брамаджала-сутту. Digha-Nikâyo. I. B., 24—25, 33—36 Neum.

знательности души «на основаніи 16 первоначальныхъ состояній ея»: «обладаетъ ли сознательная душа формою послѣ смерти? или не обладаетъ? или обладаетъ тѣмъ и другимъ вмѣстѣ? или ни тѣмъ, ни другимъ?.. Конечна ли сознательная душа послѣ смерти? или безконечна? или конечна и въ то же время безконечна? или же ни конечна, ни безконечна?.. Просто ли (однородно) сознательна душа послѣ смерти? или разнородно? Ограниченно ли сознательна душа? или неограниченно? Только ли блаженна душа? или только предана скорби? или то и другое единовременно? или же ни того, ни другого не испытываетъ она?» [29]). По той же, приблизительно, схемѣ велись диспуты на тему объ индивидуальной сущности души, объ личномъ Я (Атманѣ) [30]).

Въ виду того, что для индусской мысли вопросъ о мірѣ представлялся болѣе глубокимъ и важнымъ, нежели проблема души и Бога, такъ какъ первая ставилась въ зависимость отъ міра или Бога, а боги, по значительной части доктринъ, оказывались не творцами міра, а включенными въ него и раздѣлявшими вполнѣ или отчасти его участь,—будетъ, полагаемъ, не безполезно сопоставить здѣсь нѣсколько типовъ философскихъ воззрѣній на міръ и, въ связи съ ними на Бога и на душу, воззрѣній, проявлявшихся, болѣе или менѣе, въ пору возникновенія буддизма. На полноту и точность этотъ бѣглый очеркъ, разумѣется, не думаетъ, да и не можетъ претендовать, въ силу скудости и отрывочности дошедшихъ до насъ свѣдѣній, почерпаемыхъ, притомъ, очень часто то въ болѣе раннихъ, то въ болѣе позднихъ періодахъ, чѣмъ описываемый нами, и потому имѣющихъ лишь приблизительное значеніе для характеристики его. Тѣмъ не менѣе, мы и изъ этихъ клочковатыхъ данныхъ можемъ почерпнуть драгоцѣнныя свѣдѣнія о той сложной философской и религіозной средѣ, въ которой бродили, боролись и намѣчались къ новому развитію идеи и настроенія, вылившіяся въ систему буддійскаго міро- и жизневоззрѣнія.

Характерно и вмѣстѣ съ тѣмъ противоположно склонностямъ западной мысли то, что въ индусской теистическое міровоззрѣніе, въ смыслѣ монотеистическаго, появляется сравнительно поздно. Оно совершенно чуждо періоду Ведъ и древнѣйшихъ Браманъ и начинаетъ просвѣчивать лишь въ срединѣ

[29]) Тамъ же, S. 44 ff. [30]) Тамъ же, S. 49 ff.

періода образованія Упанишадъ, преобладаніе же получаетъ не прежде, какъ въ шиваизмѣ и вишнуизмѣ. Вотъ,—въ противоположность болѣе раннему, такъ же въ Упанишадахъ встрѣчающемуся, субъективному идеализму, по которому міръ-природа происходятъ изъ субъекта познанія,—вотъ величавое выраженіе *перваго* выступленія единобожія въ начальныхъ двѣнадцати стихахъ Шветáшватара-Упанишада, наиболѣе древнихъ въ этомъ изумительномъ творсніи восточной философской мысли. «Изучающіе Браму вопрошаютъ: Браманъ ли—первопричина? откуда родимся мы? чѣмъ живемъ, и куда идемъ? Вы, знающіе Брамана, (скажите намъ), по чьему велѣнію имѣемъ мы бытіе, въ скорби ли, въ радости ли? Должно ли считать причиною (бытія) время или природу, или необходимость, или случай, или стихіи? или же Того, Кто зовется Духомъ-Личностью (Пуруша, Ваджьонатма)? Причина не можетъ быть результатомъ ихъ сочетанія, ибо сочетаніе—не независимо (оно предполагаетъ соединяющаго), а личное Я—безсильно, ибо есть независимая отъ него причина добра и зла.—Мудрецы, преданные размышленію и сосредоточенію, прозрѣли, что есть сила, принадлежащая самому Богу [31]), сила, сокровенная въ присущихъ Ему свойствахъ. Онъ, будучи Единымъ, верховенствуетъ надъ всѣми причинами, надъ временемъ, душами (личностями, «я») и надъ остальнымъ... Въ огромномъ Колесѣ Брамы, въ которомъ живутъ и упокояются всѣ вещи, пташка (=разумная мысль) порхаетъ лишь дотолѣ, пока думаетъ, что наше «Я» отлично отъ Двигателя.—Благословленный имъ получаетъ безсмертіе... Высшій Браманъ—надёжная опора; Онъ—Негибнущій... Господь (Иша) поддерживаетъ все, гибнущее и негибнущее, развивающееся и неразвивающееся. Живое «Я», не будучи само Господомъ,—связано, ибо оно призвано насладиться плодами дѣлъ; но когда оно познаетъ Бога, оно освобождается отъ цѣпей своихъ... Погибающее есть Прадхана (Пракрити, природа); Первое, Безсмертное есть Хара (одно изъ именъ Шивы или Рудры, взамѣнъ Ишвары). Единый Богъ правитъ Гибнущимъ (природою) и Живымъ Духомъ («Я»). Въ думѣ о Немъ, въ соединеніи съ Нимъ, въ единствѣ съ Нимъ—конецъ, предѣлъ всякому за-

[31]) Devâtmasakti—сила (по объясненію комментаторовъ), принадлежащая Дэвѣ, Ишварѣ, а не независимая отъ него Пракрити или при-

блужденію. Когда познанъ Богъ, всѣ цѣпи виспадаютъ, страданія разрушаются, рожденіе и смерть прекращаются. Изъ думы о Немъ, возстанетъ, по распаденіи тѣла, третье состояніе—всемірнаго господства. Но (все же) только Тотъ, Кто Одинъ—Единственный, только Онъ—вседоволенъ. Сей, вѣчно въ Себѣ пребывающій, долженъ быть познанъ, и далѣе Его, за предѣлами Его—нечего знать» [32]).

Намѣчаемое вслѣдъ затѣмъ ученіе о «троичномъ Браманѣ (тридвихамбрама) [33]) тутъ же вырабатывается уже въ понятіе Единаго. личнаго Бога (Магешвара)-Творца: изъ общей, недостаточно ясной концепціи Брамана, въ коемъ «скрыты и гибнущее невѣдѣніе, и безсмертное знаніе», отдѣляется «Другой, Иной» богъ, который, будучи Единымъ, правитъ всѣми причинами, всѣми формами, всѣми сѣменами жизни, Господь, Магатма (Великій Духъ), простирающій свою власть надъ всѣми. правящій всѣми и всѣмъ» [34]).

Однако неопредѣленность, остававшаяся въ понятіи Единаго Бога, вслѣдствіе продолжавшагося смѣшиванія Его со всеобъемлющимъ Браманомъ, вела къ нерѣдкому сочетанію теизма съ пантеистическимъ началомъ и затрудняла позицію теистовъ, признававшихъ «Господа, какъ разумную причину міра, всевѣдущаго, всемогущаго, благодѣтельнаго, безстрастнаго и справедливаго, указующаго путь правый, отвращающаго отъ зла и наказующаго творящихъ зло» [35]). Противъ такой концепціи Творца слышались съ разныхъ сторонъ упорные возражатели, среди которыхъ былъ и Готама, поставлявшій на видъ своему учителю Аларѣ Каламѣ, что при признаніи такого Творца не могло бы быть ни измѣнчивости въ судьбѣ существъ, ни бѣдъ и страданій, ни, наконецъ, разнообразія въ культѣ боговъ, ибо всѣ чтили бы Ишвару, какъ отца, и не могли бы возникать споры о его бытіи; короче: если бы все было дѣйствительно сотворено «добрымъ Ишварою», все было бы хорошо и невозможно было бы зло. «Притомъ же», прибавлялъ индусъ, для котораго проблема міра

[32]) Svetâsvatara Upanishad. I Adhyâya, 1—3; 6—12.

[33]) Признавая субъектъ (пурушу, личную душу), объектъ (пракрити, природу) и Правителя (Ишвару) познаёмъ, что все—троично. Это и есть Браманъ. Тамъ же, I, 12.

[34]) Тамъ же, V, 1—5.

[35]) Образецъ разсужденій теистовъ данъ въ джайнистской полемической статьѣ противъ нихъ, приложенной къ работѣ Шрадера, 62 ff.

первенствуетъ надъ вопросомъ о Богѣ, «куда дѣвается вашъ творецъ въ концѣ каждой кальпы (космическаго періода), когда земля и небо, вплоть до обителей Шакры, сгораютъ и совершенно разрушаются?» [36]).

Признавая неразрѣшимость дилеммы между всеблагостью Творца и наличностью зла въ созданномъ Имъ мірѣ, нѣкоторые предлагали мириться съ нею, какъ съ затрудненіемъ неустранимымъ или для насъ непостижимымъ. Отголосокъ этой тенденціи находимъ въ Магабхаратѣ, столь богатой философскими текстами, содержаніе коихъ коренится нерѣдко, какъ и въ данномъ случаѣ, въ очень древнихъ преданіяхъ. Такъ, одна изъ героинь великаго эпоса, Драупади [37]), признавая безусловную зависимость міра и людей отъ Бога, отрицаетъ въ то же время Его благость. Хотя и невидимый, Богъ вездѣсущъ; подобно эѳиру, проникаетъ Онъ всѣ существа и руководитъ ими, но не какъ отецъ или мать, а какъ лютый врагъ, возбуждая созданія другъ противъ друга, одуряя ихъ Своими чарами, сочетая и раздѣляя тварей по Своей прихоти, забавляясь ими, словно игрушкою. Говорятъ, будто Онъ распредѣляетъ награды и наказанія; но, если бы это было вѣрно, кара, по справедливости, должна бы постигать одного Его, какъ виновника происхожденія зла. Если же нѣтъ правды въ распредѣленіи благъ и золъ, тогда на сторонѣ Творца остается одно могущество, и въ такомъ случаѣ можно только пожалѣть о твореніи и тваряхъ. Отвѣтъ (мужа Драупади) старается отклонить силу разсужденій, но лишь косвенными отводами: во-1)—соображеніемъ, что только низкія души дѣлаютъ добро ради награды и удерживаются отъ зла только страхомъ каръ; а во-2) что въ справедливость Божію надо вѣрить по примѣру великихъ мудрецовъ; «слѣдствія же добрыхъ и злыхъ дѣлъ, ихъ происхожденіе и исходъ, это—тайны Божіи» (дэва-джухіани) [38]).

Неудивительно, что при такихъ сомнѣніяхъ, сгущавшихся вокругъ понятія о единомъ, личномъ Богѣ, рядомъ съ теизмомъ успѣшно держалось иное монистическое міровоззрѣніе, обозначаемое индусскими комментаторами древнихъ философскихъ текстовъ терминомъ Атма-вада. Въ эту группу мыслителей включались съ одной стороны пантеисты, а съ другой—

[36]) Abhinish-kr. sûtra, Ch. XXII, pp. 173, 174. Beal. R. L.

[37]) Mahâbharatam. III, 30.

[38]) Тамъ же. III, 31.

сторонники того ученія, по коему міръ есть не что-либо реальное, а грева, иллюзія, призракъ (майя),—доктрина, которую можно назвать, пожалуй, акосмизмомъ. Пантеистическая концепція Божества, столь поэтично и величаво представленная въ Упанишадахъ, продолжала жить въ ученіяхъ многихъ браминовъ и во времена Готамы, какъ это видно изъ разговора съ нимъ молодого брамина Васетты въ Тевиджьясуттѣ [39]). Здѣсь находимъ перечень разныхъ истолкователей ведическихъ преданій, учителей «прямого пути къ Тому, Кто непознаваемъ и невидимъ» [40]), то есть, къ неопредѣлимому, въ силу своей всесодержательности и всевмѣстимости, Великому Брахману, къ «Непостижимому ни рѣчью, ни духомъ, ни окомъ, къ Тому, Кого невозможно постигнуть иначе, какъ словомъ «Сущій» [41]), къ Тому, наконецъ, «Кто (правильно) мыслится тѣмъ лишь, кто Его не можетъ осмыслить, и невѣдомъ тому, кто (мнитъ, будто) Его мыслитъ», или «къ Тому, Кто не постигнутъ мнящимъ, что постигъ Его, и постигнутъ непостигающимъ Его» [42]).

Насколько однако затемнилась въ пору Будды эта концепція Божества, видно изъ того ироническаго и софистическаго отношенія, которое относительно ея позволяетъ себѣ Готама: забывая дѣйствительный, глубокій смыслъ приведенныхъ выраженій, онъ глумится надъ тѣмъ, что брамины будто бы «учатъ тому, чего никто изъ нихъ и ихъ предшественниковъ не видалъ и не зналъ» и всѣ рѣчи объ этомъ «никому невѣдомомъ» называетъ «глупыми словами, праздною пустошью», а «состояніе единенія съ Великимъ Брахманомъ—несуществующимъ» [43]). Въ джайнистской письменности мы также встрѣчаемъ указанія на учившихъ, что Ишвара, отождествляемый съ пурушею (душою) или съ атманомъ (интеллектуальнымъ началомъ), «проявляется въ различныхъ формахъ какъ вселенная, космосъ» [44]); что «онъ—причина всего, причина и слѣдствіе во всѣхъ вещахъ, которыя всѣ имъ произведены, имъ обнаруживаются, съ нимъ тѣснѣйше связаны и отъ него

[39]) Tevijja-sutta. I, 10 въ Buddhist Suttas. S. B. E. XI, p. 171.
[40]) Тамъ же, I, 14, p. 173. [41]) Katha-Upanishad. VI, 12.
[42]) Talavakâra-Upanishad. II, 2, 3.
[43]) Tevijja-sutta. I, 14—15, 18—19.
[44]) Sûtrakṛitânga. I, 1, 1, 9. Jaina Sutras. II, p. 237.

зависимы» [45].) Но джайны объявляютъ такъ мыслящихъ «еретиками», заблуждающимися, «неспособными къ избавленію» [46]).

Но пантеизмъ представлялъ собою только одну сторону индусскаго монизма; другою, какъ мы сказали, былъ акосмизмъ, являвшійся отвѣтомъ на желаніе свести все къ одному единому, божественному началу путемъ отрицанія реальности начала космическаго—то-есть реальности самого міра. Представители этого воззрѣнія (иногда ихъ называли сунійя-вàдины), исходя изъ признанія «невидимаго, великаго, вѣчнаго, негибнущаго и неразрушимаго Духа, превосходящаго всѣ существа во всѣхъ отношеніяхъ» [47]) «и содержащагося въ нихъ нераздѣльно» [48]), приходятъ къ заключенію о призрачности всего міра: «солнце не восходитъ и не садится», говорили они; «луна не прибываетъ и не убываетъ; не текутъ рѣки; не вѣютъ вѣтры; весь міръ несомнѣнно не реаленъ» [49]); а такъ какъ, достигнувши высшей степени мудрости и человѣкъ «можетъ самоуничтожить способность къ собственному бытію», то эти «нигилисты» отваживались изречь и послѣдній выводъ, будто «ничто не существуетъ» [50]).

Отказываясь отъ утомительныхъ поисковъ смысла вещей и явленій, другіе, не разъ въ буддійскихъ суттахъ упоминаемые «сторонники безпричинности» (ахету-вàдины и адхичча-самуппаника-вàдины) полагали, будто міръ и душа произошли случайно. Эти «поклонники случая» (ядрчча-вàдины), «не усматривая смысла и цѣли въ космосѣ и называя все безцѣльнымъ и случайнымъ», признавали таковыми рожденіе, старость, смерть и, соотвѣтственно, принципіально отрицали смыслъ какъ въ жизни, такъ и въ не-бытіи. Проникаясь серіознымъ сомнѣніемъ въ убѣдительности того, что называется причинною связью, они склонны были видѣть въ каузальномъ соотношеніи не закономѣрную послѣдовательность, а только совпаденіе и, «за недоказанностью», отрицали неизмѣнность и обязательность взаимоотношенія причины и слѣдствія [51]).

Особую группу составляли свабхàва—вàдины, которыхъ можно опредѣлить какъ эволюціонистовъ-натуралистовъ мате-

[45]) Тамъ же. II, 1, 25—26; J. S. II, 237. [46]) Тамъ же, 27—28.
[47]) Тамъ-же. II, 6, 47. J. S. II, 418.
[48]) Такъ толкуетъ текстъ Шрадеръ, op. cit. 41.
[49]) Sûtrakṛitânga. I, 12, 7. J. S. II, 317.
[50]) Buddha—Carita. XII, 63.
[51]) Schrader, 37, по джайнистскому комментатору Малайяджири.

ріалистическаго типа. Свѣдѣнія о нихъ скудны; но изъ комментарія Силанки къ Ачарàнгѣ, первой книгѣ джайнистскаго канона [52]), видно, что подъ свабхàвою эти мыслители разумѣли «способность вещи къ развитію, соотвѣтствующему ея природѣ», въ силу чего каждая вещь и каждое явленіе могутъ быть только тѣмъ, чѣмъ они суть, а не чѣмъ либо инымъ. Отсюда у этихъ невзыскательныхъ философовъ—обычный и удобный отвѣтъ на вопросы о причинахъ и о происхожденіи: «само собою; изъ себя самого!» [53]). По аналогіи съ позднѣйшими свабхàва-вàдинами [54]) есть основаніе думать, что они и въ болѣе раннюю пору отрицали имматеріальность и свободу, а вѣрили только въ чередующіеся періоды сгущенія и утонченія матеріи, въ чемъ и видѣли, въ эволюціонномъ смыслѣ, то-есть до извѣстнаго поворотнаго предѣла, процессъ мірового прогресса, приписывая, въ предѣлахъ его, неопредѣлимую заранѣе степень постепеннаго совершенствованія и человѣку.

Въ пору Будды, да и значительно позднѣе, эта группа вообще отличалась неустойчивостью, недовыясненностью основъ и обиліемъ разнообразныхъ оттѣнковъ міровоззрѣнія. Одни были настоящіе матеріалисты [55]), не допускавшіе никакого бытія послѣ смерти (чарваки, нàстики, или, по обозначенію комментаторовъ, тадживаттаччарира-вàдины), аналогичные современнымъ сторонникамъ ученія о силѣ и матеріи. Отрицая душу міровую и Міровой Духъ (въ смыслѣ Божества), они признавали индивидуальныя души, соотвѣтствующія свойствамъ своихъ тѣлъ и съ ними, будто бы, рождающіяся и умирающія. Практическимъ постулатомъ этой доктрины являлось отрицаніе добра и зла, неба и ада, наградъ и наказаній [56]). Представителями этого типа могутъ служить Пуранья-Кашьяпа, о которомъ мы скажемъ нѣсколько словъ дальше и Пайяси-Паэзи, оставившіи слѣды какъ въ джайнистской, такъ и въ буддійской словесности своими грубыми выпадами противъ существованія души отдѣльно отъ тѣла и противъ вѣры

[52]) Комментарій этотъ присоединенъ къ Калькуттскому изданію Ачарàнги, 1880.

[53]) Buddha—Carita. IX, 48—52.

[54]) О нихъ нѣкоторыя свѣдѣнія у Hodgson. Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal. London, 1874.

[55]) Kern. Manual of Buddhism, 134, считаетъ за таковыхъ всѣхъ свабхàва-вàдиновъ, но неосновательно.

[56]) Sûtrakṛitâṅga. I, 1, 1, 11—12; II, 1, 15—19.

въ загробную жизнь [57]). Матеріалисты думали, что все, не исключая и органическаго міра,—только сочетанія вѣчныхъ, ни отъ кого и ни отъ чего независящихъ, четырехъ стихій: земли, воды, огня, воздуха, къ которому охотно прибавляли пятую—эѳиръ [58]), различно обозначаемый и неясно понимаемый [59]). Тогда какъ эти радикалы матеріализма отрицали самобытность духа, видя въ немъ лишь продуктъ сочетанія вещественныхъ стихій [60]), другіе (атмашастха вàдины), и такихъ было чуть ли не большинство, признавали душу за «шестую» сущность, представляя ее себѣ топчайше-матеріальною, «не рождающеюся и не погибающею, а вѣчною, какъ и всѣ вещи, по свойствамъ своей природы» [61]). Въ этой группѣ были однако допускавшіе возможность перевоплощеній и избавленія отъ нихъ путемъ не внѣшняго (какъ сейчасъ сказано, невозможнаго) уничтоженія, а внутренняго, этически-психологическаго самоупраздненія, на буддійскій ладъ. Третьимъ варіантомъ была доктрина Пакудхи-Каччайяны, державшаяся семерной системы сущностей, а именно: четырехъ общепризнаваемыхъ стихій съ пристей, а именно: четырехъ общепризнаваемыхъ стихій съ прибавленіемъ начала наслажденія и начала страданія [62]), да, наконецъ, души. Вся эта седмерица—несозданная и неразрушимая: рожденія и смерти нѣтъ; есть только перемѣщеніе сочетаній семи вѣчныхъ началъ, сочетаній, каковыми объясняются и всѣ духовныя и нравственныя свойства и дѣйствія [63]).

Такимъ образомъ далеко не всѣ индусскіе матеріалисты описываемой поры отрицали существованіе духа (пуруши), и даже не всѣ отрицали его самобытность рядомъ съ матеріаль-

[57]) Переводъ двухъ діалоговъ о немъ данъ Leumann'омъ въ Akten des VI Orientalisten-Kongresses. III, 2, S. 469 fg. Онъ ссылался на то, что при казняхъ преступниковъ или при сожженіи умершихъ никогда не удавалось найти оставшуюся душу или видѣть ее отлетающею изъ тѣла; взвѣшиваніе труповъ показываетъ-де также не уменьшеніе содержимаго, а скорѣе прибавокъ; съ „того“ же свѣта ни разу не приносили вѣстей друзья-пріятели, какъ бы они ни обѣщали этой услуги при жизни! На эти выходки намекаетъ Ольденбергъ, Buddha, 84, 5 Aufl.

[58]) Sûtrakṛitâṅga. I. 1, 1, 15.

[59]) Pṛithavî, âu, teju. vâu, âgâsa; иногда—„вѣтеръ“, иногда—„воздухъ“ въ особомъ смыслѣ.

[60]) Sûtrakṛit. I, 1, 1, 8. [61]) Тамъ-же. 16.

[62]) Возведеніе блаженства и страданія въ нѣчто самостоятельно-субстанціальное оправдывалось склонностью къ этому уже въ ведическій періодъ:—концепція джунъ.

[63]) Sâmaññaphala—sutta, 25—27.

ными началами; но всѣ были согласны въ отказѣ ему въ активной способности и, соотвѣтственно, принижали его волевое и нравственное достоинство. Очень наглядно живописуетъ намъ этотъ уклонъ этическаго жизневоззрѣнія Мокшадхарма Магабхараты. «Черезъ природу (свабхàва, пракрити), въ силу своей природы, держится весь этотъ міръ и все видимое. Ею производится и разрушается все, что есть, и чего нѣтъ (то, что престаетъ быть); для духа же не остается цѣли; а разъ для духа нѣтъ цѣли, онъ, пуруша, (значитъ, —) и не дѣятель... Всѣ дѣйствія вѣщаютъ лишь о природѣ, изъ коей они произошли. Знающій однѣ формы развитія, а не самое высшую Пракрити, способенъ, по глупости, дивиться этому: понимающій же ее, не станетъ дивиться... Все творится природою; таково мое твердое убѣжденіе и нѣтъ для меня иного знанія, кромѣ этого» [64]). Какія опаснѣйшія въ нравственномъ отношеніи практическія слѣдствія отсюда вытекали и открыто узаконялись матеріалистами и фаталистами, увидимъ дальше. Надо однако оговориться, что. въ противоположность этимъ принижателямъ и хулителямъ духа, встрѣчались даже будто бы и среди «натуралистовъ» такіе, которые усматривали въ естественныхъ свойствахъ вещей (въ свабхàвѣ) трансцендентальные прототипы, прообразы міра явленій, а въ ихъ объединеніи— высшее Божество [65]).

Особымъ, самобытнымъ и чрезвычайно вліятельнымъ на индусскую культуру направленіемъ философской мысли была Кàлавàда. Если у натуралистовъ, эволюціонистовъ и матеріалистовъ необходимость. выражавшаяся во всѣхъ сторонахъ космическаго процесса, считалась проявленіемъ предѣльнаго для этихъ мыслителей начала—естественности (свабхàвы), то у Кàла-вàдиновъ, вмѣсто этой неопредѣленной, общей первоосновы самой закономѣрности природы, первою міровою силою всего совершающагося считалось время, «вѣчное и неопреодолимое, отъ котораго никогда, никому и ничему въ мірѣ не было защиты, Кàла Величавый, коему мы всѣ подвластны» [66]). Это воззрѣ-

[64]) Mahâbharatam. Adh. 222, 35; 15–16; 25—26; 23 = vv. 8055, 8035—6, 8045—6, 8044 въ Дейссеновомъ переводѣ (Vier philosophische Texte des Mahâbharatam. Leipzig, 1906, S. 289, 287. 288.

[65]) Yoni-Âdi-prajñâ. Âdi-Dharma. Schrader, 31 — 32, безъ указаній источниковъ.

[66]) Bhâgavata-Purâna. 191—351, , .

ніе, оригинальное и характерное для индусской философской и религіозной мысли. опредѣлило въ значительной степени ея судьбу и главное настроеніе не только научнаго міросозерцанія, но и популярнаго жизневоззрѣнія и преобладающаго строя нравственныхъ понятій и стремленій. Здѣсь, въ соединеніи съ ученіемъ о перевоплощеніяхъ, должно искать источниковъ взгляда на жизнь, какъ на неизбѣжную, незавидящую отъ насъ, роковую смѣну роста и паденія, блаженства и страданія, премѣнчивости и мимолетности всего міра и всего сущаго въ мірѣ. Вотъ взглядъ, обосновавшій глубокій пессимизмъ индусскаго представленія о бытіи вообще; а. въ частности, здѣсь же встрѣчаемся мы и съ убѣжденіями и настроеніями, подготовившими и вызвавшими къ развитію буддизмъ. Зародившись въ очень древнюю пору, воззрѣніе на зависимость вещей отъ одряхляющей и мертвящей силы времени, первоначально распространялось только на живыя земныя существа, но быстро втянуло въ себя весь индусскій космосъ, до боговъ включительно. Въ Майтрайяна-брахмана-упанишадѣ уже встрѣчаемся съ цѣлою трагическою картиною «роста, одряхлѣнія и гибели всего видимаго, отъ мелкихъ мошекъ, травъ и деревьевъ до могущественныхъ и славныхъ властителей царствъ, вырванныхъ изъ величайшаго счастія и перешедшихъ въ иной міръ. Но что̀ даже и они! есть и еще большіе! Мы видимъ гибель божествъ: гандхарвъ, асуровъ, якшей, ракшей и иныхъ. Да и не ихъ однихъ! Высыхаютъ великія моря, разрушаются горы, передвигается полярная звѣзда, обрываются тетивы вѣтровъ. сдерживающія созвѣздія, затопляется земля, и (сами) боги удаляются изъ обителей своихъ» [67]). Законъ міровыхъ превратностей, обнаруживающійся во времени, философская мысль постепенно олицетворяетъ и сосредоточиваетъ въ самомъ времени; его возводитъ она въ верховное, активное міровое начало. Такимъ изображается оно въ двухъ величавыхъ гимнахъ Атхарва-веды, которые могли бы быть озаглавлены «Тріумфальное шествіе Времени». Это—«Кàла, тысячеокое, сѣменами жизни обильное Время,—первое изъ божествъ. Оно вызвало къ бытію всѣ существа; оно же и переживетъ всѣ существа. Отецъ оно зачало; оно же и переживетъ всѣ существа. Отецъ оно зачало; оно же и переживетъ всѣ существа. Отецъ оно зачало

дущее развилось, развивается Временемъ... Оно—повелитель вселенной; оно—матерь природы, Праджàпати; имъ пробуждёнъ, имъ къ жизни вызванъ и въ немъ единственно держится міръ,—въ немъ, во Времени, ставшемъ Браманомъ» [68]).

Эта космическая властная сила сливается въ послѣдующихъ представленіяхъ съ понятіемъ рока. Такова его концепція въ философской терминологіи Магабхараты: оно—«дишта», «Указанное», въ смыслѣ цѣли жизни; оно—«бхавья, бхавитавья»—то, что должно случиться; оно—«видхи, видхана, вихита»—Предвидѣнное, Предписанное, Предопредѣленное, закономѣрно и правомѣрно свершающееся; оно, наконецъ,—«бхагадхейя», Судьба, Рокъ въ бытіи людей и міра. Въ Магабхаратѣ, излагающей не одно ей современное, но и многое предшествующее, даже архаическое, мы встрѣчаемъ фатализмъ въ прочно установившемся видѣ, очень пространно и съ замѣтнымъ сочувствіемъ охарактеризованнымъ въ драматическомъ діалогѣ развѣнчаннаго въ счастіи и униженнаго судьбою Бали съ блаженнымъ и гордымъ богомъ Шакрою, а также въ сходныхъ разсужденіяхъ другихъ собесѣдниковъ [69]). Въ виду вліятельности «великаго эпоса» на многія поколѣнія и въ виду связи указанныхъ мыслей съ болѣе древними воззрѣніями, мы приводимъ здѣсь сокращенную характеристику этого популярнаго фатализма, бывшаго, повидимому, сильно распространеннымъ въ эпоху Будды и уготовавшимъ въ немалой степени пути ему. «Я не жалуюсь», говоритъ Бали, «потому что въ этомъ мірѣ вижу только преходящее, ибо все здѣсь—конечно; конечны тѣла наши и остальныхъ тварей. Жизнь родится вмѣстѣ съ тѣломъ, вмѣстѣ растутъ они и вмѣстѣ же уничтожаются. Смерть—конечная цѣль существъ, какъ океанъ—предѣлъ рѣкъ. Я не презираю счастія и несчастія, жизни и смерти, наслажденія и страданія, но и не желаю ихъ. Изъ Пяти, изъ земли, огня, эѳира, воды и вѣтра (воздуха) произошли всѣ существа: на что же жаловаться, какъ жаловаться?.. Мудрость и неразуміе, сила и слабость, знатность и ничтожество, счастье

[68]) Atharvaveda. XIX, 53. Сходный гимнъ—слѣдующій, 54-й; оба переведены у Дейссена, I, 1, 210—212. (Gesch. d. ind. Philosophie).

[69]) Бали и Шакра—Adhyâya 224 и 225; Бали и Юдхиштхара и Бхишма—въ 227-й Adh., Намучи и Бхишма—въ 226-й; добавочныя мысли на ту же тему въ Adh. 228 въ діалогѣ Шакры съ богинею Счастія, Шри. Цѣлое, безъ Adh. 228, соотвѣтствуетъ стихамъ 8088—8332 поэмы.

и несчастіе—все даруется Калою, Временемъ, непоколебимымъ въ своей мощи. И если все подвластно Калѣ, о чемъ же мнѣ безпокоиться, мнѣ, знающему этотъ вѣчный законъ, правящій міромъ?.. Ясно мнѣ, что я подчиненъ власти иного повелителя (чѣмъ я)... Не нашихъ дѣйствій, не твоего дѣйствія, о Шакра, слѣдствіе то, что съ нами случилось, что и съ тобою случилось, о молніевержецъ!.. Все—дѣло времяоборота... Не я—дѣятель, и не ты, и не иной кто-либо: превратностями Времени правится міръ по прихоти случая... Тщетно силятся нѣкоторые проникнуть сквозь пятерныя завѣсы, окутывающія Брамана!.. Глубокъ, какъ Великій Океанъ, и непостижимъ Браманъ, безначаленъ и безконеченъ, какъ Неизмѣнное и Мѣняющееся. И слишкомъ далеко заходятъ утверждающіе, будто онъ, Святый, есть міропричина, вызывающая перемѣны вещей, или вопрошающіе: откуда Онъ самъ произошелъ? Онъ—цѣль всего сущаго: куда же идти, какъ не къ Нему?.. Тысячи верховныхъ боговъ, Индръ, сильныхъ и мужественныхъ, тебѣ подобныхъ, уже минули. И тебя, Шакру, наимогущественнѣйшаго царя боговъ, противящагося силѣ, упокоитъ, когда черёдъ настанетъ, всесильный Кàла, пожирающій весь міръ. А потому, о Шакра, успокойся! Ни мнѣ, ни тебѣ, ни кому-либо изъ прежнихъ, не отвратить долженствующаго быть: нѣтъ власти, ничьей власти надъ этимъ высшимъ, царственнымъ могуществомъ. Успокойся же!» [70]).

Безотраднѣе всего то, что въ этомъ фатализмѣ не оставлено мѣста ни для разумности, ни для благости: «не Творецъ и не Установитель порядка», а въ слѣпомъ, стихійномъ «круговоротѣ зиждущее и разрушающее Время» ведетъ міръ, не задумываясь надъ «кàкъ» и «зачѣмъ?» [71]). Все предопредѣлено неотмѣнимымъ, но для насъ непостижимымъ и, съ нашей точки зрѣнія, неразумнымъ и ненравственнымъ приговоромъ. «Есть только Единственный Повелитель, и нѣтъ второго, ему равнаго. Онъ повелѣваетъ человѣкомъ уже тогда, когда послѣдній заключенъ еще въ утробѣ матери». Но тотъ же владыка есть и единственный «Осуществитель и Превращатель; онъ одинъ выполняетъ восхожденіе и нисхожденіе, возникновеніе и уничтоженіе»: смотря по тому, къ чему кто предназначенъ, тотъ то и получаетъ, и то, чему суждено быть,

[70]) Mahâbharatam. Adhyâya 224.

[71]) Тамъ-же, Adhyâya 225, 10—11, v.v. 8157—8.

то и случится» [72]). И ничѣмъ не предотвратить предопредѣленнаго: «ни заклинаніями, ни силою или храбростью, ни мудростью, мужествомъ и твердостью характера, ни счастіемъ: получается лишь то, что должно получиться; идемъ только туда, куда неизбѣжно идти; приходимъ къ тому лишь, къ чему единственно можно придти» [73]).

Разрушительно вліяло это міровоззрѣніе на расцѣнку какъ интеллектуальныхъ, такъ и нравственныхъ факторовъ человѣческой дѣятельности. «Спасти человѣка, преслѣдуемаго Калою, не могутъ ни послушаніе матери и отцу, ни почитаніе боговъ, ни иныя проявленія добродѣтели, ни знаніе, ни подвижничество и щедрость, ни друзья и родные [74])... Всякое усиліе, слѣдовательно, безплодно» [75]). Правда, изрѣдка, среди мрака этой апатіи, мелькаютъ ободряющіе проблески нравственнаго свѣта, попытки оправдать или смягчить лютость рока ссылкою на наши собственные проступки въ поведеніи [76]), или попытки разогнать уныніе и отчаяніе благороднымъ призывомъ: «въ несчастіи взирай сознательно на Вѣчное въ духѣ, на Прекрасное въ сердцѣ, гдѣ обитаетъ Браманъ, что̀, несомнѣнно, должно привести къ исполненію желаемаго» [77]). Къ сожалѣнію, первыя соображенія—вставки позднѣйшей поры, морализирующей и реагирующей противъ крайностей фатализма, а второе—заимствованіе изъ текстовъ болѣе ранняго времени, еще не опустившагося до глубины безпомощнаго преклоненія передъ рокомъ [78]). Нормальное же, преобладающее настроеніе фаталистовъ—покорность судьбѣ, невозмутимое и терпѣливое смиреніе передъ нею. Мы безвольны, безсильны, безотвѣтственны и безпомощны—вотъ, въ сжатой формѣ, упрощенная мораль этого приниженнаго состоянія духа. «Считающій свой атманъ (свою духовную индивидуальность) за свершителя добра и зла, недостаточенъ въ знаніи, не вѣдаетъ истины... Свершеніе нежелаемаго, какъ и удача желаемаго,... происходятъ въ силу самой природы и свойствъ вещей... Нѣтъ, слѣдовательно, основаній кому бы то ни было гордиться. Мнѣ вѣдомы всѣ предписанія объ обязанностяхъ, но знаю я и преходимость всѣхъ существъ, и не печалюсь ни о чемъ гибнущемъ, бывшемъ въ этомъ мірѣ. Свободный отъ самолюбія и себялюбія, безъ желаній, безъ узъ, въ себѣ самомъ утвержденный и освобожденный, взираю на возникновеніе и прехожденіе существъ. Въ Пракрити (природѣ) и во всемъ, изъ нея происходящемъ, нѣтъ ничего, что я бы любилъ или ненавидѣлъ... Ни въ высотѣ, ни въ глубинѣ, ни въ срединѣ, ни гдѣ бы то ни было, нѣтъ ничего, чего бы я желалъ. Мнѣ нѣтъ дѣла до предметовъ познанія! мнѣ нѣтъ дѣла до (самого) познанія и знанія! Въ силу своей природы, само собою, возвышаемся мы до познанія и также достигаемъ до успокоенія» [79]). Вотъ уже полная интеллектуальная и волевая апатія, и здѣсь же—ихъ, практическое примѣненіе, парализующее активную нравственность: некого и не за что винить; некому и не для чего роптать и жаловаться! не радуйся и не печалься; отбрось желанія и жажду счастія; познай непостоянство и мимолетность всего сущаго; не жалѣй о мгновенномъ; не страшись Будущаго, но и не уповай на него; терпи Настоящее и сожалѣй сотоварищей по страданію бытія. «Мудрецъ не ропщетъ и не стремится, не печалится и не радуется; ни къ чему не привязываясь, исполненный любовью ко всѣмъ существамъ, но самъ оставаясь свободнымъ, онъ пребываетъ неподвижнымъ, какъ Гималайя» [80]).

Эта мудрость безнадёжности, облеченная въ великомъ индусскомъ эпосѣ въ яркія драматическія формы, школьными догматиками «ка̀ла-ва̀ды» вырабатывалась въ ученую теорію, съ бо́льшимъ, впрочемъ, усердіемъ, нежели успѣшностью, если вѣрить ихъ противникамъ, глумившимся надъ ихъ опредѣленіями времени какъ надъ «дѣтскими рѣчами» или «болтовнею пьяныхъ». Насмѣшки не помѣшали, впрочемъ, ка̀ла-ва̀дѣ остаться однимъ изъ наиболѣе стойкихъ ученій на пространствѣ долгихъ вѣковъ, какъ и однимъ изъ наиболѣе вліятельныхъ на общій строй индусскаго жизневоззрѣнія. Насколько этотъ суровый фатализмъ со своею, на стоическій ладъ выработанною, моралью оказывался благопріятнымъ ферментомъ для

[72]) Adh. 226, 8; Adh. 227, 73; Adh. 226, 10, v.v. 8195, 8285, 8197
[73]) Adh. 226, 20; 22, v.v. 8207—8209.
[74]) Adh. 227, 30—31, v.v. 8242—3. [75]) Adh. 227, 96, v. 8308.
[76]) Adh. 228, 29 sqq., v.v. 8361 sqq.
[77]) Adh. 226, 6; 7, v.v. 8192—3.
[78]) Изъ Ча̀ндоджйи Упанишада, VIII, 3, 2.

[79]) Изъ Мокшадхармы въ Магабхаратѣ: Adh. 222, 17; 20; 22; 28—29; 31—32; 35; v.v. 8037, 8040, 8042, 8048—9, 8051—2, 8055.
[80]) Mahâbhar., v.v. 8092, 8104, 8118, 8199, 8200, 8202, 8204, 8276, 8278, 8300, 8314, 8317, 8320—23.

выработки буддійской метафизики и этики—слишкомъ очевидно: читая вышеприведенныя строки Магабхараты, получаешь разгадку успѣха буддизма, понимаешь, что онъ былъ не вычурнымъ измышленіемъ отдѣльнаго эксцентричнаго ума, а издавна подготовленнымъ отвѣтомъ на широко разлитую духовную болѣзнь вѣка.

Однако и Кàла-вàда не была еще послѣднимъ, крайнимъ словомъ фатализма: въ ней необходимость, выраженная во Времени, оставалась еще только проявленіемъ, формою самого основного начала—космической естественности (субхàвы), тогда какъ другая доктрина Нійята-вàда (абсолютнаго детерминизма) превратила это проявленіе въ самосозданное, основное начало, возвело каузальную связь въ трансцендентальную необходимость, во всеобъемлющій и всѣмъ движущій, космическій принципъ. Всѣ силы, вещи и явленія въ своихъ опредѣленныхъ формахъ, учили эти философы,—творенія Нійяти, и ею насквозь проникнуты. Все, свершающееся гдѣ бы то ни было, когда бы то ни было и какъ бы то ни было, свершается именно тогда, именно тамъ и именно такъ—по необходимости, и никто и ничто не можетъ этой необходимости преподать какихъ-либо указаній или направленій; иначе міръ былъ бы сплошнымъ безпорядкомъ, хаосомъ, а не космосомъ. Таковъ символъ вѣры нійятивàдиновъ [81]). Эту безусловную необходимость они распространяли не на одинъ внѣшній міръ, но и на дѣятельность души, утверждая, что все ею испытываемое и совершаемое «творится не самою моею душою или другими личностями, а необходимостью судьбы [82]). Только невѣжда можетъ думать, что, при ощущеніи чего бы то ни было, онъ или кто-либо иной,—причина дѣйствія и ощущенія; мудрецъ же думаетъ: не я—причина; не другой — причина (причина—рокъ)» [83]). «Къ силѣ Нійяти нечего добавлять, какъ и уничтожить ее ничто не можетъ».

Такимъ образомъ необходимость, оставшаяся въ Кàлавàдѣ еще чьимъ-то, неопредѣленнымъ по происхожденію импульсомъ, приводившимся въ исполненіе временемъ, выросла у нійятивàдиновъ до всеохватывающей широты первичнаго, основного мірового закона, за предѣлами коего искать нечего и некого. Современнику Будды и, по его опредѣленію, учителю «худшей изъ доктринъ», Макхали Госалѣ [84]) принадлежитъ отрицательная въ нравственномъ отношеніи заслуга радикальнаго, законченнаго и безстрашнаго проведенія закона абсолютной необходимости во всю область физическаго и нравственнаго. Этотъ сынъ нищаго, «въ коровьемъ стойлѣ рожденный» (go—sàlà) и самъ нищенствовавшій, ходилъ сначала по слѣдамъ организатора джайны, Магавиры, но потомъ разошелся съ нимъ изъ-за размолвки по вопросу «о перемѣнахъ, происходящихъ черезъ переоживленіе» [85]), -проблемѣ, которую онъ развилъ въ сложное ученіе о постепенныхъ, регулярно совершающихся, чрезвычайно многочисленныхъ перевоплощеніяхъ [86]). Послѣ разрыва съ Магавирою онъ сталъ во главѣ секты адживаковъ, когда то вліятельной и просуществовавшей нѣсколько столѣтій, какъ это видно изъ троекратнаго и благосклоннаго упоминанія о нихъ въ эдиктахъ царя Ашоки. Среди современниковъ этотъ циникъ фатализма пользовался, повидимому, большимъ успѣхомъ и во всякомъ случаѣ являлся выдающеюся личностью на тогдашнемъ философскомъ горизонтѣ, судя по очень обильнымъ упоминаніямъ о немъ въ джайнистской и буддійской литературѣ. Быть можетъ, этой извѣстностью онъ былъ обязанъ преимущественно тому, импонировавшему въ своей грубой рѣшительности, этическому нигилизму, къ которому, въ лицѣ его, пришелъ матеріалистическій фатализмъ. Вотъ что, напримѣръ, высказывалъ онъ, не обинуясь, раджѣ магадхскому Аджаташатрѣ, кстати сказать, порядочно нуждавшемуся въ успокоеніи совѣсти за совершенное имъ отцеубійство: «не существуетъ, о царь, никакой причины, ни близкой, ни дальней, для безнравственности существъ; они становятся безнравственными безъ основанія и безъ при-

[81]) Schrader, 32—33. [82]) Sûtrakritânga. I, 1, 2, 1—3.
[83]) Тамъ-же, II, 1, 31—32.

[84]) О немъ см. статью Leumann'a въ Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, III, 329 ff. и Appendix I къ Rockhill, Life of Buddha: Extracts from Bhagavâti XV on the Intercourse between Mahâvira and Gosâla Mankhaliputta, pp. 249 sqq. и App. II—отрывки изъ Китайской Трипитаки (въ двухъ редакціяхъ) „о шести еретическихъ учителяхъ", 255 sqq. Упоминанія о Госалѣ въ буддійскихъ текстахъ очень многочисленны.

[85]) Объ этомъ см. указанный отрывокъ изъ Бхагавати, переведенный Лейманномъ, въ I-мъ приложеніи къ книгѣ Рокгилля, pp. 249 sqq.

[86]) Оно изложено вкратцѣ въ App. I у Рокгилля, p. 253, и въ Uvâsakadasâo изданія Hoernle, Calcutta, Bibliotheca Indica, 1888—90, 108 fol. и Appendices; см. также Sâmañña-phala-sutta, 20—22 въ Dialogues of the Buddha. I, pp. 71—73.

чины. Нѣтъ ни близкой, ни дальней основы для добродѣтели существъ: они становятся чистыми безъ основанія и безъ причины. Достиженіе какого бы то ни было состоянія или выработка характера не зависитъ ни отъ собственныхъ дѣйствій, ни отъ дѣяній другихъ лицъ, ни (вообще) отъ человѣческихъ усилій. Нѣтъ того, что называется властью или энергіей, ни человѣческой силы, ни человѣческаго напряженія. Всѣ живущіе, всѣ твари, всѣ существа, изъ яйца или же изъ утробы происходящія, какъ и всѣ души въ растеніяхъ (заключенныя), безсильны, безпомощны, лишены всякой энергіи. Они клонятся въ ту или другую сторону своею судьбою, обязательными условіями того разряда вещей, къ коему они принадлежатъ въ силу своей индивидуальной природы, и испытываютъ благосостояніе или страданіе, (также) сообразно съ ихъ положеніемъ въ томъ или иномъ изъ шести родовъ (формъ бытія)... Глупые и мудрые, одинаково претерпѣвая переселенія въ своихъ перевоплощеніяхъ, въ концѣ концовъ равно достигнутъ прекращенія страданій. Ни добродѣтель и выполненіе обязанностей, ни кара, ни праведность не въ силахъ измѣнить наслѣдственной кармы и повліять на ходъ переселеній» [87]).

Еще циничнѣе звучатъ выраженія тѣхъ же убѣжденій въ другой передачѣ: «нѣтъ распредѣленія справедливости: нѣтъ закона жертвъ, ни добра и зла, ни награды и наказанія за добрыя и злыя дѣла; нѣтъ «настоящаго» и «будущаго» міра: нѣтъ отца и матери: нѣтъ Бога, ни божественныхъ духовъ, ни праведниковъ и ученыхъ (шрамановъ и брамановъ)! Все это бездоказательно и всѣ, толкующіе объ этомъ,—лжецы!» [88]).

Какъ ни дерзки были эти взгляды, какъ ни циничны рѣчи, то и другое не было принадлежностью одного Макхали-Госалы. Нѣчто подобное проповѣдывали и другіе: Пуранья-Кашіапа въ своей доктринѣ «не-дѣланія» или безразличія между добромъ и зломъ [89]) и Аджита Кесакамбали, внушавшій, что послѣ смерти человѣкъ, какъ сочетаніе частицъ стихій, распадается на свои составныя, первоначальныя части, все разрушается, все возвращается въ ничто, и мудрецъ и безумецъ одинаково уничтожаются [90]). Равнымъ образомъ, и по мнѣнію

[87]) Sâmañña-phala-sutta, l. c. [88]) Rockhill. App. II, p. 256—7

[89]) Тамъ-же и Sâmañ. ph. sutta, 18.

[90]) Rockhill, p. 257, Sâmañ. ph. sutta, 23—25, pp. 73—74. Dial. of the Buddha. I.

третьяго циника Пакхуды (Какуды) Катійянаны, «нѣтъ мощи, нѣтъ энергіи, нѣтъ средствъ для дѣйствія. нѣтъ и причинъ разумныхъ для привязанностей существъ другъ ко другу, для (нравственной) чистоты ихъ и свободы» [91]).

Что эти воззрѣнія были распространенными и вліятельными во времена Готамы, надо заключать изъ того, что послѣдній называетъ ихъ представителей, какъ типичныхъ и извѣстныхъ, въ числѣ шести мудрецовъ, указываемыхъ любознательному раджѣ для разрѣшенія его сомнѣній. Изъ этихъ «шести свѣтилъ», мы видимъ, Пуранья не признавалъ вліянія добра и зла на будущую судьбу, на карму; Аджита своимъ ученіемъ объ абсолютномъ разложеніи послѣ смерти упразднялъ значеніе кармы вообще, а Макхали вовсе отрицалъ карму и ея слѣдствія. Наконецъ, четвертый мудрецъ, Санджайя изъ Белатты, на всѣ вопросы о другомъ мірѣ, о повтореніи жизни, о происхожденіи существъ, о добрѣ и злѣ, о наградахъ и наказаніяхъ, отвѣчалъ одною и тою же формулою: «не говорю ни «да», ни «нѣтъ»; не думаю ни такъ, ни иначе» [92]).

Въ лицѣ его выведенъ, очевидно, одинъ изъ представителей индусскаго агностицизма, широко разлитого въ описываемую пору. Эти «скользкіе угри» или «запутыватели узловъ», какъ ихъ въ насмѣшку называли люди серіозные [93]), эти аджньяна-вадины, «изъ упрямства ли, или отъ одурѣнія» отвѣчали на все: «и такъ и этакъ мнѣ не подходитъ: не удовлетворяетъ ни утвержденіе, ни отрицаніе» [94]), и тактику эту примѣняли ко всей космологіи, психологіи и этикѣ. Методически разработавши схему невѣдѣнія, аджньяники на цѣлыхъ 67 ладовъ оспаривали возможность трансцендентальнаго знанія [95]). Они прославляли преимущества невѣдѣнія надъ знаніемъ подъ предлогомъ опасности поклоняться ученымъ авторитетамъ и предаваться мудрёнымъ спорамъ, загрязняющимъ душу и извращающимъ волю. Одна будто бы «мудрость незнанія» освобождаетъ духъ отъ власти кармы, ибо за неосознанное или невѣдомое нѣтъ и отвѣтственности; въ этой про-

[91]) Та же сутта, 26, p. 74 и Rockhill, pp. 257—8.

[92]) Sâman. ph. sutta, 31—32. Rockhill, 258—9. Сцена съ шестью „еретическими учителями“, „тиртиками“, встрѣчается въ буддійской иконографіи: Grünwedel. Altbudd. Kultstätte im chinesisch Turkistan, 98; 154.

[93]) Brâhmajalasutta, Digha-Nik. I, 1. I B., S. 39—41 Neumann.

[94]) Тамъ-же.

[95]) Схема, по Брамаджала-суттѣ, дана у Шрадера, 47—48.

стотѣ и невмѣняемости принципіальнаго невѣдѣнія открывается выходъ въ нирвану. Своевременно мы увидимъ, какъ глубоко повліяли агностики на джайновъ и буддистовъ; хотя тѣ и другіе признавали ихъ еретиками, однако, въ сущности, во многомъ сходились съ ними.

Таковы были, въ бѣглыхъ и смутныхъ чертахъ, наиболѣе выдающіяся теченія сложнаго и глубокаго, философскаго и религіознаго броженія, среди котораго юному и даровитому Готамѣ приходилось начинать свои поиски мудрости. При томъ замкнутомъ свѣтскою пустотою кругозорѣ, въ которомъ онъ до сихъ поръ вращался, едва ли многое изъ области этого движенія могло достигать до него въ формѣ правильнаго, вышколеннаго поученія, хотя, надо думать, легенда все же значительно преувеличила изолированность царевича отъ вѣяній жизни. Но въ своемъ популярномъ воспріятіи, въ своихъ живыхъ воплощеніяхъ въ отдѣльныхъ лицахъ и характерахъ, главныя волны очерченныхъ выше убѣжденій и настроеній, или хотя бы нѣкоторые отзвуки ихъ, могли достигать и до него. Природная же вдумчивость и острота ума, возбуждаемыя глубокимъ внутреннимъ переломомъ, въ немъ свершавшимся, помогли ему, вѣроятно, быстро оріентироваться въ философскомъ хаосѣ, какъ скоро онъ приблизился къ его круговороту и сталъ къ нему прислушиваться у выбранныхъ имъ учителей и среди соучениковъ своихъ. Не имѣя, по указаннымъ выше причинамъ, возможности въ точности опредѣлить, какой именно доктрины держались его первые наставники, послушаемъ теперь приписываемый самому Буддѣ разсказъ о нихъ. На фонѣ набросаннаго нами очерка философскаго броженія этого времени духовныя наклонности и цѣли юнаго мудреца, въ своемъ отличіи отъ среды, въ которую онъ вступилъ, выдѣляются и оттѣняются сами собою достаточно ясно, а это для нашей цѣли—главное.

«Ставши странникомъ, ищущимъ истиннаго блага», повѣствуетъ будто бы Готама, «въ поискахъ несравненнаго, высшаго пути мира, направился я къ Аларѣ Каламѣ и сказалъ ему: «желалъ бы я, братъ Калама, проводить жизнь подвижническую по правиламъ и по порядку твоего ученія». И отвѣтилъ мнѣ Алара Калама: «оставайся здѣсь, почтеннѣйшій: таково это ученіе, что смысленный человѣкъ можетъ овладѣть имъ даже въ короткое время». И я, дѣйствительно, въ скорости постигъ это ученіе..., постигъ настолько, чтобы передавать губами и звуками слова знанія. Но тогда пришла мнѣ на умъ мысль, что Алара Калама возвѣстилъ мнѣ не все свое ученіе; и вотъ, когда я сказалъ ему объ этомъ, онъ изложилъ мнѣ ученіе о царствѣ небытія. Я же помыслилъ: даже у Алары Каламы нѣтъ увѣренности, стойкости, прозрѣнія, самоуглубленности: у меня же есть они; даже у Алары Каламы нѣтъ мудрости; я же обладаю мудростью: почему бы мнѣ не усвоить этого его ученія? И вскорѣ, очень скоро, понялъ я это ученіе, уяснилъ себѣ его, овладѣлъ имъ», удалившись для размышленій въ уединеніе [96]). Провѣривши даровитаго ученика, учитель сказалъ: «какъ я знаю ученіе, такъ же точно знаешь его и ты; итакъ, братъ, будемъ вмѣстѣ, равноправно руководить учениками». Готама могъ бы гордиться такимъ отзывомъ, ибо Алара былъ, повидимому, крупною ученою величиною своего вѣка: въ славномъ городѣ Вайшали пребывалъ онъ, говоритъ Лалитавистара, окруженный тремя стами учениковъ и большимъ собраніемъ шраваковъ (подвижниковъ) [97]). Но именно теперь, когда стало ясно, что у учителя не осталось ничего утаеннаго отъ ученика, Готама убѣдился въ недостаточности самого ученія и покинулъ наставника [98]).

Въ чемъ же, по его мнѣнію, заключалась несостоятельность послѣдняго? Въ нравственномъ отношеніи Алара, судя по свидѣтельствамъ памятниковъ, преподавалъ правила аскетизма, «законъ, ведущій къ бѣдности и къ обузданію чувствъ», отреченіе отъ влеченій къ какимъ бы то ни было внѣшнимъ цѣлямъ [99]). Но одинъ призывъ къ подвижничеству самъ по себѣ не исчерпывалъ задачи, вставшей передъ душою Готамы... Нѣкоторые источники указываютъ на то, что у Алары выработана была «своя система экстатическаго состоянія» [100]) и что относительно четырехъ родовъ или степеней духовнаго созерцанія онъ удовлетворилъ Готаму, касательно же пятой, высшей степени призналъ себя недостаточно освѣдомленнымъ и отослалъ Готаму за разъясненіями къ другому мудрецу,

---

[96]) Такъ увѣряетъ, повидимому, не безъ основанія, Лалитавистара, ch. XVI, p. 206.

[97]) Тамъ же, 205.

[98]) Главный источникъ—36-я сутта Маджхиманикайи. IV Thl. 6 Rede. I, 380—1 Neum.

[99]) Lalitavistara, l. c. Abhin. kram. sûtra. ch. XXI, p. 171. Ch. XXII, p. 172. Dulva. Mdo. III, f. 26 y Rockhill, 27.

[100]) Nidânakathâ, p. 89 и Abhin. kr. s., l. c.

Уллакъ [101]). Надо думать, что эта «система экстаза стояла въ связи съ тѣми философскими убѣжденіями Алары, о которыхъ до насъ дошли лишь недостаточныя свѣдѣнія. Было высказано [102]) предположеніе, будто онъ принадлежалъ къ тѣмъ мыслителямъ, которыхъ Ашвагоша называетъ «нигилистами» (акимчанійя) за то, что они, допуская возможность самоуничтоженія живущимъ существомъ способности къ бытію, проповѣдывали ирреальность всего сущаго [103]). Едва ли однако можно признать Алару за радикальнаго «нигилиста», такъ какъ именно за отсутствіе законченности въ этомъ направленіи и отшатнулся отъ него Готама [104]). Вѣрнѣе будетъ предположить, что первый наставникъ Будды въ своемъ изложеніи системы «мудрости не-бытія» стоялъ уже дѣйствительно на пути къ тому отрицательному радикализму, который позднѣе воплотился въ такой выдержанной формѣ въ его ученикѣ; но отваги идти по этому пути до конца, очевидно, учителю не хватало.

Какъ бы то ни было, достаточно ясно, что мы здѣсь во всякомъ случаѣ находимся уже въ области той стороны духовнаго броженія, въ которой самостоятельно пробудившееся влеченіе Готамы къ «царству не-бытія» должно было окрѣпнуть; онъ сразу приблизился къ тому очагу метафизической мысли и аскетическаго воодушевленія, въ которомъ легко могъ разгорѣться «пламень знанія» (одно изъ любимыхъ буддійскихъ выраженій), долженствовавшій «сжечь» всѣ соблазны чувствъ, желанія, волю, наконецъ,—сознаніе, а съ нимъ и самую индивидуальность, само «Я», эту послѣднюю опору личной жизни, а потому и послѣднее препятствіе «къ освобожденію» отъ бремени бытія. Ничто не препятствуетъ допустить, что именно въ бесѣдахъ съ вайшалійскимъ наставникомъ «къ царству не-бытія», какимъ опредѣленно называютъ его источники, и въ размышленіяхъ Готамы надъ этимъ ученіемъ впервые философски опредѣлились и быстро пошли въ ростъ зачатки пессимистическаго міровоззрѣнія, пробивавшіеся, какъ мы видѣли, еще въ дѣтствѣ и отрочествѣ. Вотъ почему для интересующихся исторіей умственнаго развитія величайшаго изъ пессимистовъ поучительно будетъ привести, за неимѣніемъ лучшаго матеріала, даже тѣ, быть можетъ, неточные и во всякомъ случаѣ запоздалые по редакціи обрывки разсужденій Алары, которыя сохранили намъ, по древнимъ преданіямъ, Абхинишкрамана и Будда-Чарита.

[101]) Bigandet, ch. IV, p. 71—72.

[102]) Рисъ-Дэвидсомъ въ примѣчаніи къ Брамаджала-суттѣ, Dial. of the Buddha. I, 47, N.

[103]) Buddha-Carita, XII, 63. [104]) Маджхиманикайя, l. c.

На неотвязчивый вопросъ: «какъ избавиться отъ старости, болѣзни и смерти?» Алара будто бы отвѣчалъ: «познаніемъ происхожденія и возврата нашего смертнаго бытія. Развивающееся, эвольвирующее, и результатъ развитія, эвольвированное,—рожденіе, одряхлѣніе и смерть,—называются обыкновенно реальностью. Но познай, что пять стихій, да себялюбіе, да интеллектъ, да «еще-не-проявившееся» суть эвольвирующія начала, тогда какъ мысль, внѣшніе предметы, чувства, органы тѣла и душа—это все—эвольвированное... То, что родится и старится, то, что подвластно неволѣ и смерти, есть обнаруженное (проявившееся), тогда какъ необнаруженное, не проявившееся этому противоположно. Невѣдѣніе, достоинства и недостатки прежнихъ поступковъ и желаніе—вотъ причины мірового бытія. Пребывающій въ области этой тріады не достигаетъ до истины вещей. Пять препятствій стоятъ у него на пути къ ней и къ избавленію: «1) эгоизмъ: «*я* говорю, *я* знаю, *я* иду, *я* твердо рѣшилъ»—вотъ проявленія эгоизма, вотъ состояніе духа, которое должно назвать смѣшеніемъ, хаосомъ; 2-е препятствіе—неразличеніе, ложное убѣжденіе, будто духъ (разумъ) и дѣйствія (человѣка) тождественны въ его личности; третья помѣха—ложныя средства избавленія: произнесеніе формулъ и заклинаній, окропленіе жертвъ и тому подобное. съ повтореніемъ ведическихъ гимновъ или безъ того, и справленіе сходныхъ обрядовъ; четвертая препона—неупорядоченная привязанность безумцевъ къ внѣшнимъ вещамъ, привязанность духомъ, рѣчью, дѣломъ и мыслями; и, наконецъ, послѣдній источникъ скорби—тяготѣніе къ бытію, грѣза, будто что-то мнѣ принадлежитъ, что я съ чемъ-то связанъ,—причина ниспаденія человѣка въ повторныя рожденія. Таковъ пятерной источникъ одурѣнія и великаго соблазна, двойной тьмы. Познай же, что смерть и рожденіе—самообманъ; ясно уразумѣй, что желаніе есть великій самообманъ. Подобно младенцу, опутанному пеленками, живущій, опутанный этимъ пятернымъ невѣжествомъ, переливается въ своихъ перерожденіяхъ (изъ одного въ другое) въ мірѣ, преизобилующемъ горемъ; онъ странствуетъ по міру воплощеннаго бытія, тѣшась

мечтою, будто онъ—владыка, онъ—слушатель, онъ—мыслитель, онъ—причина и слѣдствіе. Дабы избавиться отъ этого дурманящаго заблужденія, помни, что въ отсутствіи причины дано отсутствіе и слѣдствій; познай, мудрецъ, жаждущій избавленія, познай четыре вещи: просвѣтлепное и непросвѣтленное, обнаруженное и необнаруженное: и должнымъ образомъ познавши ихъ и отринувши всѣ ложныя воззрѣнія, предавшись думамъ и разсужденіямъ о Высшемъ Браманѣ, выполняй здѣсь строгій порядокъ священнаго познаванія для достиженія области безсмертной» [105]).

Внимательно выслушалъ Готама учителя и почтительно попросилъ объяснить «какъ и гдѣ должно вести эту жизнь священнаго познаванія и до какихъ предѣловъ простирать ее?» Вотъ тогда-то Алара и раскрылъ передъ нимъ свою систему аскетически-мистическаго самовоспитанія. «Прежде всего», говорилъ онъ, «благочестивый, покинувши домъ свой и ставши нищимъ, неукоснительно слѣдуетъ опредѣленному правилу поведенія въ теченіе всей жизни, довольствуясь любою милостынею, живя въ уединеніи, равнодушный ко всѣмъ чувствамъ, размышляя надъ священными текстами и довольный собою. Познавши, что страхъ возникаетъ изъ страсти и что высшее блаженство—въ безстрастіи, онъ старается подавленіемъ всѣхъ чувствъ установить спокойствіе духа. Такъ достигаетъ онъ до первой степени созерцанія и вступаетъ въ обладаніе новымъ, доселѣ ему невѣдомымъ экстазомъ въ мірѣ Брамана, въ мірѣ (однако еще) обольщающемъ его присущимъ оному наслажденіемъ. Но мудрецъ, зная, что это состояніе одуряниваетъ духъ, восходитъ до второй степени созерцанія, уже чуждой этому состоянію, но имѣющей свое собственное блаженство, свой особый экстазъ въ мірѣ божествъ абхасуръ. Однако тотъ, кто освободитъ свой духъ и отъ этого наслажденія, и отъ этого восторга, тотъ достигнетъ третьей степени созерцанія, также экстатическаго, но уже безъ примѣси удовольствія. На этомъ и останавливаются многіе учители, полагая, что здѣсь уже—истинное освобожденіе, такъ какъ радость и скорбь остались позади, и нѣтъ уже здѣсь мѣста работѣ мысли. Достигнувшій же такого состоянія и одинаково ни желающій его, ни пренебрегающій имъ, тотъ получаетъ четвертую степень созерцанія, недоступную уже

[105]) Buddha-Carita. XII. 17—42.

никакому удовольствію и никакой скорби. Возвышаясь же и за эти предѣлы, мудрецъ подъемлется къ еще высшей мудрости съ цѣлью упразднить всякую тѣлесность, ибо ему претитъ уже всякая форма (всякое проявленіе во внѣшнемъ)... Упраздняя самого себя самимъ собою, онъ видитъ, что ничто не существуетъ и становится нигилистомъ (акимчанійя). И вотъ тогда-то душа, вырвавшаяся изъ тѣла, какъ птица изъ клѣтки, освобождается. Это и есть состояніе Верховнаго Брамана, постояннаго, вѣчнаго, чуждаго различительныхъ примѣтъ (качественно-неопредѣлимаго). Таковы средства освобожденія; я указалъ ихъ тебѣ; если ты постигъ ихъ и одобрилъ, дѣйствуй соотвѣтственно имъ» [106]).

Мы не думаемъ, конечно, выдавать эти рѣчи, вложенныя Ашвагошею въ уста Алары, за точныя выраженія убѣжденій послѣдняго: тѣмъ не менѣе правильность изложенія общей ихъ тенденціи удостовѣряется соотвѣтствіемъ имъ отвѣта Готамы, отвѣта, сохранившагося въ несравненно болѣе древнемъ источникѣ, въ Маджхиманикайѣ, и подтверждаемаго и другими свидѣтельствами. Къ тому же отдѣльныя положенія рѣчи Алары можно найти разсѣянными у разныхъ мыслителей, о коихъ мы говорили и (что, хронологически, еще важнѣе) въ очень почтенныхъ по древности памятникахъ философской мысли, напримѣръ, въ Упанишадахъ. Вотъ почему позволительно думать, что въ изложенной бесѣдѣ преданіе сохранило намъ въ общихъ чертахъ довольно вѣрную картину.

Обдумавши ученіе Алары, Готама призналъ его «утонченнымъ и въ выдающейся степени благопріятствующимъ» его собственнымъ склонностямъ; но «не окончательнымъ, такъ какъ оно не научаетъ насъ, какъ должно покидать самую душу въ различныхъ тѣлахъ» [107]). Заключеніе, приписываемое Готамѣ, передано въ Маджхиманакайѣ такъ: «Мнѣ пришла мысль: не это ученіе ведетъ къ отреченію, къ концу воли и желанія, къ распаденію, къ прекращенію, къ прозрѣнію, къ полному пробужденію, къ угашенію заблужденія; оно ведетъ только къ появленію въ области не-бытія» (а не къ самому не-бытію). Изъ Абхинишкраманы и Будда-Чариты мы почерпаемъ нѣкоторыя разъясненія этого приговора. Первая указываетъ слѣдующую мотивацію его: «я ищу такого условія избавленія, которое не допускало бы *никакого* возвращенія къ жизни и къ ея тяготѣ,

[106]) Buddha-Carita., XII, 43—66.

[107]) Budha-Carita, XII, 69.

тогда какъ ты (Алара) то не допускаешь никакого возврата, а то обѣщаешь достиженія какого-то послѣдняго «состоянія бытія, состоянія Великаго Брамана. полнаго покоя, безъ начала и конца, безъ предѣловъ и границъ, безъ перваго и послѣдняго, непзмѣняемаго и нетлѣннаго». При всей своей неопредѣленности и безформенности (въ правѣ былъ замѣтить Готама). это бытіе все же—бытіе; «я же ищу того, гдѣ не можетъ быть и рѣчи ни о смерти, ни о рожденіи, ни о бытіи, ни о не-бытіи, ни о вѣчности, ни о невѣчности [108]). Подробнѣе—разъясненіе въ поэмѣ Ашвагоши, въ особенности въ ея китайской переработкѣ: здѣсь Готамо не удовлетворяется тѣмъ, что Алара ограничивается отказомъ мудреца отъ желаній и ложныхъ мыслей, то есть «очищеніемъ» души, вмѣсто упраздненія самой возможности желать и мыслить вообще, вслѣдствіе уничтоженія самой души. «Душа, хотя бы и освобожденная отъ эвольвированнаго и эвольвирующаго, все-таки подвержена рождаемости; ей все еще остается присущимъ состояніе сѣмени. зародыша» [109]). Китайская версія основательно поясняетъ это столь важное положеніе. «Законъ рожденія скрываетъ въ себѣ, подобно зародышу. другой законъ. Ты говоришь, что наше я (то есть, по Капилѣ,—душа), ставши чистымъ, получаетъ впредь истинное освобожденіе. Но если мы (хотя бы и послѣ распаденія нашей временной тѣлесной личности), въ будущемъ вновь встрѣтимся съ сочетаніемъ причины и слѣдствія (происходящимъ отъ прежнихъ существованій), тогда опять явится возвратъ къ путямъ рожденія: точь въ точь какъ зародышъ или сѣмя, въ которомъ земля, огонь. вода и вѣтеръ, казалось бы, уничтожили жизненное начало. все-таки, при встрѣчѣ съ благопріятными, содѣйствующими обстоятельствами, какъ будто безъ видимой причины, оживаетъ въ силу (присущей ему способности къ жизни), въ силу жажды бытія,—такъ точно и достигшіе (твоего предполагаемаго освобожденія, если въ нихъ еще удержалась идея личности (я) и живого существа, въ дѣйствительности еще не обрѣли конечнаго избавленія (отъ возможности вернуться къ бытію). Большинство людей не упразднило еще идею души, а потому они все еще пребываютъ въ цѣпяхъ [109a]). «До тѣхъ поръ, пока остается душа, хотя бы и очищенная, договариваетъ и Будда-

[108]) Abhinish-kram. sûtra, ch. XXII, pp. 174, 175. Beal.
[109]) Buddha-Carita. XII, 70.
[109a]) Fo—sho—hing—tsan—king. III, 12, v. v. 983—986; 989.

Чарита, «не можетъ быть абсолютнаго освобожденія; пока длится душа. нѣтъ истиннаго отказа отъ себялюбія; пока душа не освободится отъ какихъ бы то ни было качествъ (отъ какихъ бы то ни было свойствъ и опредѣленій),—нѣтъ свободы. И вотъ почему я утверждаю, что абсолютное достиженіе моей цѣли (освобожденія отъ цѣпей бытія) можетъ быть найдено только въ отверженіи чего бы то ни было» [110]).

Покинувши Алару за «незаконченность и неполноту» его доктрины, Готама обратился за выясненіемъ оставшагося недоумѣнія къ другому мудрецу Уддакѣ, сыну Рамы (или Удракѣ, иногда—Рудракѣ), учившему неподалеку отъ Раджагрихи. Передъ великимъ собраніемъ учениковъ (числомъ до 700), говоритъ Лалитавистара, «онъ излагалъ законъ, ведущій, путемъ аскетическихъ самоограниченій, къ обителямъ, гдѣ нѣтъ ни присутствія идей, ни отсутствія идей». Онъ былъ очень извѣстенъ очень цѣнимъ, очень уважаемъ людьми учеными [111]). У него такъ же была своя система достиженія экстатическихъ состояній [112]); но не это влекло къ нему Готаму, а желаніе восполнить пробѣлъ, оставленный Аларою въ доктринѣ отрѣшенія отъ самого себя, надежда разъяснить вопросъ о саморазложеніи души. Къ сожалѣнію, свѣдѣнія о философіи этого второго наставника еще скуднѣе, чѣмъ о первомъ. Древнѣйшій изъ разсказовъ, расплываясь въ повтореніи пустыхъ подробностей, говоритъ о существенномъ лишь пару словъ: «Уддака училъ о предѣльной границѣ возможныхъ воспріятій» [113]). Абхинишкрамана поясняетъ, что его система «освобожденія» основана была на требованіи отбросить всѣ вопросы о соотношеніяхъ (всю относительную истину), подняться до такого состоянія, въ которомъ не будетъ уже ни мысли, ни отсутствія ея; и въ этомъ-то положеніи полной безразличности и наступаетъ, будто бы. абсолютное освобожденіе [114]). Онъ, говоритъ и Лалитавистара, самостоятельно, безъ всякаго наставника, постигъ «путь пріобрѣтенія успокоенія въ обители, гдѣ нѣтъ ни присутствія идей, ни отсутствія ихъ [115]).

[110]) Buddha-Carita. XII, 71, 74—75, 80.
[111]) Lalitavistara, ch. XVII, p. 210.
[112]) Nidânakathâ p. 89.
[113]) Majjhimanikâyo, XXXVI Sutta. I Thl. 6 Redc. I B., 382. Бирманская легенда ничего не сообщаетъ объ ученіи Уддаки: Bigandet. ch. IV, p. 72.
[114]) Abhinish. kr. sûtra, Ch. XXII, p. 176.
[115]) Lalitavistara, p. 211.

О томъ же ученіи Будда-Чарита отзывается такъ: «мудрый Уддака, познавши несовершенства, присущія имени и именуемому, нашелъ себѣ убѣжище въ теоріи, переходившей за предѣлы нигилизма, еще удерживавшаго имя и не-имя. Онъ же, принимая во вниманіе, что имя и не-имя все же являются субстратами (чего-то сущаго), хотя и весьма утонченными, пошелъ еще дальше и обрѣлъ успокоеніе въ убѣжденіи, что нѣтъ ни именуемаго, ни не-именуемаго; ибо разумъ, успокоившись на этомъ, становится чрезвычайно утонченнымъ и уже не въ состояніи идти дальше» [116]), такъ какъ здѣсь «отпали уже самые термины мысли и не-мысли» (мыслимаго и немыслимаго) [117]). Готама, по словамъ Ашвагоши, не могъ составить себѣ вполнѣ яснаго представленія объ Уддаковой концепціи души, но онъ усмотрѣлъ, что, при всемъ своемъ хитроуміи, и этотъ мыслитель «поддался обману марева заблужденія, ибо, даже достигнувши и вышеуказанной области, духъ, хотя бы и лишенный возможности мыслить въ ней, все же не лишенъ способности снова вернуться въ міръ, надъ которымъ онъ было возвысился и отъ котораго временно было освободился, тогда какъ Готама искалъ способа совсѣмъ избавиться отъ возвратовъ [118]). Такимъ образомъ и это ученіе оказалось «недостаточнымъ, не ведущимъ къ отрѣшенію, къ концу воли, къ разложенію, къ прекращенію, къ прозрѣнію, къ полному пробужденію, къ угашенію суетнаго обольщенія»; «оно доводило лишь до предѣловъ возможныхъ воспріятій» (для силъ разума), выхода же и изъ этихъ предѣловъ въ полноту не-бытія не указывало; уснувшій разумъ, лишенный возможности мыслить разумъ—все же оставался еще потенціально способнымъ къ возстановленію почти разрушеннаго бытія. «Я нашелъ эту доктрину неудовлетворительной и отошелъ прочь отъ нея» и ея проповѣдника [119]). «Довольно!» промолвилъ, удаляясь, Готамо; «довольно! пойду своимъ собственнымъ путемъ», — и отъ школьныхъ ученыхъ «свѣтилъ» направился за назиданіемъ въ уединеніе пустыни.

[116]) Buddha-Carita, XII, 83—85.
[117]) Fo-sho-hing-tsan-king. III, 12, 998.
[118]) Buddha-Carita, XII, 82, 86. Fo-sho-hing-tsan-king. III, 12, 998—999.
[119]) Majjhim. nik. l. c. p. 383 и остальные источники.

9.

Повидимому, у Готамы уже достаточно ясно опредѣлились главныя философскія обоснованія той цѣли, къ которой онъ стремился, и онъ спѣшилъ, путемъ собственнаго опыта, овладѣть средствами къ осуществленію желаемаго: онъ жаждалъ приступить скорѣе къ рѣшенію на дѣлѣ основной проблемы, уже осознанной его тонкимъ умомъ, проблемы «безвозвратнаго исхода изъ бытія». Мы видѣли, какъ онъ разспрашивалъ своихъ наставниковъ о практическомъ примѣненіи ихъ ученій, о «способахъ и предѣлахъ прохожденія жизни, отданной священному познаванію». Мы видѣли также, что оба учителя, въ отвѣтъ на этотъ запросъ, указали ему на путь подвижничества, на аскетическій опытъ и на связанныя съ нимъ мистическія переживанія. Все это, какъ нельзя лучше, согласовалось съ традиціонными симпатіями окружающей среды и съ направленіемъ его собственной новой жизни. Вполнѣ естественно было ему, слѣдовательно, обратиться отъ ученыхъ къ аскетамъ, отъ виртуозовъ умозрѣнія къ героямъ духовнаго опыта. Онъ не былъ бы индусомъ, если бы поступилъ иначе, если бы выбросилъ это звено изъ процесса своего умственнаго и нравственнаго развитія. Чтобы понять это и правильно оцѣнить всю дальнѣйшую дѣятельность Готамы, поскольку она соприкасалась съ вопросомъ о подвижничествѣ, необходимо ознакомиться съ характеромъ и ростомъ послѣдняго въ пору, предшествующую появленію буддизма и современную ему.

Съ незапамятныхъ временъ аскетизмъ получилъ широкое и почетное мѣсто въ индусскомъ жизневоззрѣніи, въ силу побужденій, существенно однако отличныхъ отъ тѣхъ, которыя приводили къ подвижничеству міръ семитскій, а впослѣдствіи—христіанскій. Самоограниченію и самоотреченію индусъ отдавался не ради Бога, а ради самого себя. Отъ міра и отъ мірского, отъ земныхъ, чувственныхъ, матеріальныхъ благъ онъ отказывался не потому, чтобы его манило иное, высшее, духовное и сверхмірное благо, сравнительно съ коимъ первое было ничтожно, а потому, что всякое бытіе, какъ досмертное, такъ и посмертное, представлялось ему ничтожнымъ, казалось тяготою, а не свободою, источникомъ страданій и печалей болѣе, нежели радостей и наслажденій. Иными словами: индусскій аскетизмъ былъ слѣдствіемъ и спутникомъ пессимистическаго жизневоззрѣнія, выросшаго на почвѣ убѣжденія въ не-

избѣжности перевоплощеній и связаннаго съ ними бремени бытія. Съ этой точки зрѣнія отказъ отъ приманокъ къ земной жизни долженъ былъ считаться правильнымъ путемъ и средствомъ къ избавленію отъ ига бытія вообще.

Не будемъ ни на минуту забывать, что основная проблема индусскаго духа—не спасеніе, а именно «избавленіе»; конечная цѣль мудрости—не упроченіе жизни, не безсмертіе, а упраздненіе жизни, «полное освобожденіе». Началомъ же его и считалось постепенное, частичное освобожденіе отъ бремени вещественнаго, матеріальнаго, отъ чаръ міра внѣшняго, отъ самкхары и привязанности къ самому себѣ. Развѣнчать вокругъ себя цѣнность внѣшнихъ соблазновъ бытія (качества вещей, самкхару) и разрушить въ самомъ себѣ внутренній соблазнъ—влеченіе къ себѣ, къ жизни личной, это значитъ избавиться отъ связи съ окружающимъ міромъ и отъ способности къ возрожденію; это значитъ побѣдить самкхару и карму. Такова задача индусскаго аскетизма, который въ этомъ смыслѣ—дѣло и не богоугодное, и не человѣкоугодное, какъ и вообще не жизнеугодное. Это не жертва ради Бога; не жертва и ради своей жизни: это только ускореніе конца бытія; это жертва извѣстными сторонами жизни ради избавленія отъ жизни вообще.

Жертвою Богу аскетизмъ этотъ не могъ быть уже потому, что древняя индусская религія вообще не знала безкорыстныхъ жертвъ. Жертвоприношеніе, несомнѣнно, составляло центръ всей религіозной жизни индуса [1]): «у всего сущаго и у всѣхъ боговъ—одно жизненное начало—жертвоприношеніе», говоритъ Шатапата-Брахмана; «имъ существуютъ боги, люди и отцы (предки, маны» [2]). И тѣмъ не менѣе жертвоприношеніе въ ведическомъ и браманическомъ періодахъ лишено нравственнаго значенія: ему, и по происхожденію и по примѣненію, приписывается характеръ эгоистическій; оно не актъ благоговѣнія, не выраженіе безкорыстнаго порыва души къ

[1]) Milloué. Le brâhmanisme. Paris, 1905, p. 63. Превосходное изслѣдованіе на эту тему—Sylvain Lévi. La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas. Paris, 1898. Ср. Oldenberg. Die Religion des Veda. Berlin, 1894, 302 ff. Roussel. La religion védique. Paris, 1899, 175 ss. и многое въ большомъ трудѣ Bergaigne. La religion védique. 1878—1883. Hillebrandt. Ritual-Litteratur.—Vedische Opfer und Zauber. Strassburg. 1897.

[2]) Śatapatha-Brâhmaṇa edit. Weber. Berlin. 1855 (англійскій переводъ Эггелинга въ S. B. E. Vols. XII, XXVI, XLI, XLIII и XLIV) 14, 3, 2, 1 и 3, 6, 2, 25.

Богу, а дѣло расчета и выгоды, какъ со стороны боговъ, такъ и людей. Вотъ наивное повѣствованіе самихъ Брахманъ по этому поводу: «Нѣкогда боги и люди жили вмѣстѣ въ мірѣ; въ ту пору люди всего, чего имъ не доставало, просили у боговъ: «у насъ того-то и того-то нѣтъ; дайте намъ этого!» Наконецъ, богамъ стали противны эти просьбы, и боги удалились на небо», открывъ себѣ доступъ къ нему путемъ жертвоприношеній; а дабы люди не послѣдовали за ними, они высосали все содержаніе жертвъ земныхъ и даже замели слѣды ихъ совершенія. Сверхъ того, ставши, благодаря вліянію на нихъ жертвъ, сами безсмертными, они заключили противъ людей союзъ со Смертью, предоставивши въ ея власть тѣла людей, «дабы они становились безсмертными лишь послѣ утраты тѣла» [3]). Но святые подвижники, риши, «первые послѣ боговъ», благодаря присущему имъ духу ясновидѣнія и откровенія, отгадали тайну успѣха боговъ, разоблачили ихъ хитрость и послѣдовали ихъ примѣру: «они постигли жертвоприношеніе, переняли его и стали примѣнять на пользу себѣ и людямъ» [4]). «Такъ дѣлали боги: такъ дѣлаютъ и люди»; и «если боги такъ поступали, то и я долженъ поступать также» [5])—въ свою пользу! Эгоистическому расчету боговъ относительно жертвъ долженъ былъ соотвѣтствовать такой же себялюбивый расчетъ людей при ихъ приношеніи.

И дѣйствительно, себялюбивымъ актомъ онѣ были уже изначала и, чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе, принижались въ нравственномъ смыслѣ. Жертвоприношеніе считалось «вѣрною ладьею переправы на небо, сѣнью, отвязающею его» [6]), и притомъ—съ силою магическою, вліяющею на самихъ боговъ [7]) и заставляющею ихъ исполнять желаніе приносящаго жертву: «велика сила почитанія жертвеннаго!» восклицаетъ ведическій пѣвецъ; «я склоню ее къ себѣ; оно держитъ небо и землю:

[3]) Śatap. Brâhm. 2, 3, 4, 4. Aitareya-Brâhmaṇa (edit. Aufrecht. Bonn 1879; англ. переводъ Гауга присоединенъ къ Бомбайскому изданію 1863 года) 13, 6, 4. Śatap. Brâh. 1, 6, 2, 1 и 10, 4, 3, 9.

[4]) Śatap. Br. 2, 4, 33 и 1, 6, 2, 1—4. Aitar. Br. 29, 5, 11; 7, 3, 6 и 6, 1, 1. Kauśitaki-Brâhmaṇa (edit. Lindner. Jena, 1887) 28, 1.

[5]) Taittirîya-Brâhmaṇa (edit. Rajendralala-Mitra, Calcutta, 1855—1890. Bibl. Indica) 1, 5, 9, 4. Śatap. Br. 8, 5, 1, 7; 7, 2, 1, 4; 7, 3, 2, 6.

[6]) Aitar. Br., 3, 2, 29. Śatap. Br. 4, 2, 5, 10.

[7]) Тексты о дѣйствіи жертвоприношеній независимо отъ воли боговъ сопоставлены у Bergaigne. La religion védique. I, 121 ss.

да будетъ оно возлано богамъ! да властвуетъ оно надъ ними» [8]) «и смертнымъ да сообщаетъ возможность власти!» [9]). И эта сила—вѣчная, неисчерпаемая, всегда повторяющаяся въ правильно и точно выполненномъ ритуальномъ актѣ [10]). Поставленное такъ. жертвоприношеніе. какъ и связанная съ нимъ молитва, не включаютъ въ себя нравственнаго начала какъ чего-то существеннаго. Пусть боги почти всѣ благожелательны людямъ; пусть у молящагося есть извѣстная доля довѣрія къ ихъ расположенію: но все-же главное «довѣріе» (шраддха) есть вѣра не въ нихъ самихъ, а въ силу и дѣйственность жертвоприношенія, вѣра, неразрывная съ условіемъ точности его выполненія (сатйи): «довѣріе (вѣра) и точность—вотъ наилучшая чета; если жертвуютъ съ вѣрою. жертва никогда не бываетъ тщетною» [11]). И такъ разростается это довѣріе къ механической, внѣшней сторонѣ культа, что оно «какъ бы устраняетъ боговъ и, олицетворяясь, само становится на ихъ мѣсто, превращаясь въ «Божество-Довѣріе» (шраддха-дэва) [12]).

Жертва и молитва такимъ образомъ носятъ характеръ не благоговѣйнаго дѣянія, не выраженія любви къ Богу и потребности единенія съ Нимъ: это даже не благодарность: «настоящія благодарственныя жертвы», правильно замѣчаетъ Ольденбергъ, «совершенно чужды или почти чужды ведическому культу, такъ же, какъ и самое слово «благодарность» чуждо ведическому языку [13]). Тотъ и другой знаютъ только просьбы къ богамъ, просьбы притомъ, почти всегда касающіяся однихъ личныхъ интересовъ жертвователя, и лишь косвенно, да и то лишь изрѣдка, вопросовъ общественнаго благополучія. Интересы же преобладаютъ матеріальные: молятся о дарованіи потомства, въ особенности—сына, этого главнаго блага по индусскимъ родовымъ и религіознымъ понятіямъ [14]), о здоровьи и долголѣтіи, представленіе о коемъ въ первобытную пору

[8]) Rig-Veda. VI, 51, 8. [9]) Тамъ-же, IV, 15, 5.

[10]) „Ежедневно бываетъ услышано жертвоприношеніе; ежедневно свершается оно; ежедневно сопричисляетъ оно жертвующаго къ жизни міра небеснаго; ежедневно подъемлется онъ (имъ) на небо". Śatap Br. 9, 4, 4, 15.

[11]) Aitar. Br., 32, 9, 4 и Kaus. Br. 7, 4.

[12]) Такъ по S. Lévi. Doctrine du sacrifice, 114, вопреки толкованію Рота въ С.П.Б-мъ Словарѣ въ смыслѣ „довѣрчиваго къ богамъ. вѣрующаго".

[13]) Religion des Veda, 305. [14]) Тексты указаны ниже.

сливалось съ еще недовыясненнымъ понятіемъ о безсмертіи [15]); молятъ о силѣ и власти надъ чужими и своими, о благосостояніи дома [16]), ради укрѣпленія коего въ глубокую старину приносились, кажется. даже человѣческія жертвы [17]), объ изо-

[15]) „Для человѣка безсмертіе есть прожить цѣлую жизнь, и прожить ее счастливо", говоритъ Tandya-Mahâ-Brâhmana, 24, 19, 2 (edit. Calcutta, 1869—1874. Bibloth. Indica). „Тотъ, кто прожилъ сто лѣтъ или болѣе, тотъ достигъ безсмертія", поясняетъ Шатапата-брахмана, 10, 2. 6, 8, ибо „сто лѣтъ это—безсмертіе, безконечность, безграничность!"—тамъ-же, 10. 1, 5, 4.

[16]) Обряды и молитвы при построеніи и освященіи дома—въ Âśvalâyana-Gṛihya-Sûtra, II, 7, 1 sqq.—9.9. Pâraskara Gr. S. III, 4, 1 sqq; Khâdira Gr. S. I, 2, 1 sqq. Gobhila Gr. S. IV, 7, 1 sqq. Hiraṇyakeśin Gr. S. I, 8, 2, 1 sqq; Âpastamba Gr. S. VII, 17, 1 sqq. См. также обряды возжиганія семейнаго очага въ тѣхъ же сутрахъ. Для болѣе древняго періода—Atharva-veda: 3, 12 и 9. 3. Cp. Winternitz. Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern въ Mittheilungen der Anthropolog. Gesell. Wien. 1887. XVII, 37 ff.

[17]) Winternitz въ приведенной въ предыдущемъ примѣчаніи статьѣ, а о международномъ характерѣ этого обычая—Taylor. Anfänge der Kultur. I, 104 ff. О до сихъ поръ еще темномъ вопросѣ о человѣческихъ жертвахъ у индусовъ см. Wilson. On human Sacrifices in the ancient Religion of India въ Selected Works. II, 247 sqq. Rajendralala Mitra. On human Sacrifices in ancient India въ Journ. of the Asiat. Soc. Beng. XLV, I. (1876), 76 sqq. Weber. Ueb. Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit въ Zeitschrift d. Deut. Morgenländ. Gesell. XVIII; 262 ff. и въ Indische Studien. I, 54 ff; X, 348. XIII, 218 f. 251 f. Barth. Religions de l'Inde, 38. Oldenberg. Religion des Veda, 363 ff. Hillebrandt. Vedische Opfer und Zauber, 153 f. S. Lévi. Doctrine du sacrifice, 133 ss. Ведическимъ ритуаломъ человѣческая жертва не только допущена, но даже поставлена на первомъ мѣстѣ: человѣкъ есть первое изъ пяти жертвенныхъ животныхъ: Vâjasaneyasaṃhita. 13, 47—51, Taittirîyasaṃhita, 4, 2, 10, 1—4. Kâṭhaka, 16, 17. Śatapat. Brâhm. 6, 2, 1, 18: „человѣка жертвуютъ первымъ, ибо онъ первое изъ животныхъ... а всѣ они приносятся въ послѣдовательномъ порядкѣ своего достоинства". Объ упадкѣ этого обычая, тотъ же источникъ повѣствуетъ (1, 2, 3, 6 Ср. Maitr. Brâhm. 3, 10, 2 и Aitt. Brâhm. 6, 8, 1): „боги въ началѣ заклали, въ качествѣ жертвы, человѣка: но сила обряда покинула заклапнаго и перешла въ коня,... а отъ него въ корову, въ овцу и въ козла", гдѣ и „осталась на напоолѣе долгій срокъ, вслѣдствіе чего козелъ и есть наиболѣе обычная жертва", „въ которой всѣ остальныя какъ бы совмѣщены (Ait. Br. 6, 8 и Śatap. Br. 6, 2, 2, 15). Говорится о замѣнѣ животныхъ ихъ металлическими или глиняными подобіями, но такой зачетъ не одобряется: „не слѣдуетъ этого дѣлать; надо, насколько возможно, жертвовать пять животныхъ" Śatap. Br. 6, 2, 1, 39. Однако тутъ же сообщается, что „прежде ихъ всегда жертвовали всѣхъ; теперь же жертвуютъ только двухъ козловъ" или рисъ и ячмень, впитавшіе въ себя, будто бы, кровь жертвеннаго козла (тамъ же, 1, 2, 3, 7. Mait. Br. 3, 10, 2. Ait. Br., 6, 8.

билін коровъ, «дѣтей солнца», и золота, «первенца Божественнаго Огня» [18]). Рядомъ съ этими безчисленными просьбами о вещественныхъ благахъ нравственные и религіозные мотивы при священнодѣйствіяхъ едва-едва намѣчаются. За ничтожными по своей рѣдкости исключеніями, всѣ жертвы и молитвы имѣли основнымъ побужденіемъ не самоограниченіе и еще менѣе самоотрѣшеніе, а корысть; все построено было на принципѣ «do ut des», и мы могли бы назвать эти богослужебныя отношенія договорными, если бы магически-заклинательный элементъ, имъ приписываемый, не подрывалъ свободнаго согласія боговъ на просьбы людей и не дѣлалъ ихъ исполненія принудительнымъ для первыхъ.

Если, несмотря на все это, аскетизмъ съ очень раннихъ поръ сталъ проявляться въ индусской жизни и разросся въ ней до размѣровъ, безпримѣрныхъ въ другихъ цивилизаціяхъ, то причину этого надо искать въ мотивѣ независимомъ отъ религіознаго, въ желаніи избавиться отъ тяготы повторныхъ жизней, согласно съ убѣжденіемъ въ неизбѣжности перевоплощеній для всѣхъ, не порвавшихъ съ жаждою личнаго бытія. Это побужденіе, сразу обезцѣнивавшее всѣ земныя, вещественныя блага, стояло въ прямой противоположности къ матеріалистически - эгоистической концепціи всей системы жертвоприношеній и молитвъ. Но мотивъ этотъ, именно въ силу своего слишкомъ рѣзкаго противорѣчія съ естественными влеченіями большинства къ осязательнымъ благамъ настоящаго, никогда не былъ бы въ силахъ одинъ, исключительно своими доводами, сдѣлать аскетизмъ настолько распространеннымъ и цѣнимымъ, какимъ онъ сталъ въ Индіи. Мы должны, слѣдовательно, искать рядомъ съ этимъ философскимъ мотивомъ еще другія побужденія, иного, болѣе общедоступнаго свойства. И дѣйствительно такое побужденіе было въ индусской жизни, и притомъ крайне замапчивое для первобытнаго пониманія и настроенія, такъ какъ оно сочетало аскетизмъ и съ культомъ, и съ практическими расчетами мірской жизни.

Жертвоприношеніе, какъ мы видѣли, есть «ладья переправы», «мостъ, преводящій отъ земли на небо». Это — священнодѣйствіе, имѣющее цѣлью превратить человѣка въ бога. Предшествующія ему церемоніи «дикши»—не что иное, какъ

[18]) Vasishṭha. XXVIII. 16.

символически-мистическое обоженіе жертвователя: «свершающій дикшу, во-истину, направляется къ богамъ, становится однимъ изъ божествъ»; «обрядъ переноситъ жертвующаго изъ міра человѣческаго; уходитъ изъ этого міра свершающій дикшу» [19]). «Онъ становится зародышемъ» [20]) новаго, невещественнаго и безсмертнаго тѣла. Это—новое рожденіе и новая тварь, второе рожденіе, ибо изъ утробы материнской «человѣкъ родится лишь отчасти; только жертвою появляется онъ въ дѣйствительномъ смыслѣ на свѣтъ» [21]) (третьимъ рожденіемъ считается сгораніе тѣла на погребальномъ кострѣ [22]). Если такимъ образомъ священнодѣйствіе есть обоженіе человѣка, то оно вмѣстѣ съ тѣмъ есть и обезчеловѣченіе [23]), ибо «все человѣческое мѣшаетъ успѣху жертвоприношенія», какъ многократно подчеркиваетъ Шатапата-Брахмана [24]) и противоположность эта столь велика, что «нѣтъ» у боговъ есть «да» у людей» [25]). Если же мы не хотимъ дѣлать ничего противодѣйствующаго успѣху жертвоприношеній, приходится или отказываться отъ человѣческаго для достиженія ритуальныхъ цѣлей, или, по меньшей мѣрѣ, временно ограничать человѣческое, либо дѣлать все или многое въ обратномъ ему смыслѣ. Ритуалъ древняго культа такъ и поступаетъ, придавая всѣмъ богослужебнымъ пріемамъ форму какъ разъ обратную съ правилами и обычаями человѣческаго быта [26]). Вотъ какимъ оригинальнымъ, характерно-индусскимъ путемъ вводится аскетическое начало въ культъ; но, очевидно, опять не по религіозному порыву, а по корыстному побужденію—добиться успѣха жертвоприношеній и молитвъ. Это былъ пріемъ грубо практическій, но доступный пониманію большинства; онъ получилъ

[19]) Ṣatap. Br. 3, 1, 1, 8; 3, 1, 4, 1; 3, 2, 2, 30. Maitr. Br. 3, 6, 1; Taitt. Br. 6, 1, 1.

[20]) Maitr. Br. 3, 6, 7. Ṣatap. Br. 3. 2, 1, 6 и 31. Въ этой Брахманѣ можно найти цѣлый рядъ символическихъ предметовъ и дѣйствій, олицетворяющихъ превращеніе жертвователя въ зародышъ, его положеніе въ утробѣ матери и т. д.

[21]) Maitr. Br. 3, 6, 7. [22]) Ṣatap. Br. 11, 2, 1, 1.

[23]) Оттого всѣ жертвоприношенія, предшествуемыя дикшею, заканчивались обрядами, возвращавшими жертвующаго обратно къ нормальному состоянію человѣчности.

[24]) Ṣatap. Br. 1, 2, 2, 9; 1, 7, 2, 9; 3, 2, 2, 15; 3. 3, 4, 31.

[25]) Ait. Br. 3, 5, 19.

[26]) Многочисленые курьезные примѣры изъ Брахманъ сопоставлены у S. Lévi, Doctrine du sacrifice, 86 -87.

прочный и широкій успѣхъ. Оправданіемъ ему служилъ примѣръ боговъ, будто бы доказавшихъ благопріятствующее въ этомъ смыслѣ значеніе усилія, подвига (шрамы). «Подвигомъ боги завоевали то, что предстояло имъ завоевать» [27]); подвигомъ же, слѣдовательно, шрамою, должны добиваться своихъ цѣлей и земные герои-аскеты, поэтому самому и называемые шраманами. Благодѣтели человѣчества, риши, перенявшіе у боговъ служебный ритуалъ, овладѣли имъ также путемъ шрамы, и это сдѣлало ихъ друзьями боговъ, въ нѣкоторомъ родѣ равносильными имъ.

Въ понятіи этихъ аскетическихъ трудовъ и усилій съ самаго начала включено было представленіе о нѣкоторомъ возвеличеніи надъ состояніемъ обычной человѣчности, о превозможеніи и превосхожденіи только-человѣческаго. Процессъ, коимъ это достигается, и есть экстазъ, «тапасъ» («разгорячееніе, рдѣніе, воспламененіе»). «Изъ воспламенившагося тапаса родились Порядокъ и Истина», читаемъ мы уже въ Ригведѣ; такъ же создались ясновидящая греза (сновидѣнія») и «вдохновеніемъ рожденная, до боговъ, до солнца достигающая рѣчь» [28]), «сообщающая силу величайшихъ дѣяній боговъ и святыхъ». Въ подвижническомъ экстазѣ — тайна творчества. Самъ первобогъ Праджапати въ немъ обрѣлъ силу для творенія міровъ и существъ, ихъ населяющихъ: онъ достигъ такой степени экстаза, что изъ всѣхъ поръ его брызнули свѣточи, вспыхнувшіе звѣздами въ безпредѣльности пространства [29]).

Осязательно «тапасъ» проявляется въ отдѣльныхъ видахъ подвижничества: въ постѣ, бдѣніи, неподвижности позы, въ безмолвіи, въ задерживаніи дыханія, въ этомъ «высочайшемъ изъ подвиговъ, въ подвигѣ проникающемъ до корней волосъ и оконечности ногтей» [30]). Несмотря на обычно спокойный, педантически-точный способъ выполненія твердо заученнаго ритуала, каковое предписано древнѣйшимъ культомъ [31]) Ригведа въ одномъ изъ своихъ гимновъ сохранила намъ списанную съ натуры картину экстаза «вѣщихъ людей» въ грязныхъ, темныхъ одеждахъ, съ развѣвающимися длинными волосами, упоенныхъ ядовитымъ зельемъ зловѣщаго бога Рудры и поющихъ о своихъ грезахъ: «въ хмельномъ восторгѣ взошли мы на колесницу вѣтра и мчимся, богами влекомые, на коняхъ друга бурь; и только одно тѣло наше видимо вамъ, о смертные. Душа же наша носится по путямъ апсаръ и гандхарвъ и дикихъ звѣрей, и въ обоихъ моряхъ, въ восточномъ и западномъ, витаетъ заразъ она» [32]).

Такъ своеобразно открываются пути для проникновенія аскетизма въ духовную жизнь индусовъ, но, повторяемъ еще разъ, не по нравственнымъ побужденіямъ и не по религіознымъ, а по соображеніямъ утилитарнаго свойства, ради успѣшности священнодѣйствій, а черезъ это—и ради полученія особыхъ свойствъ, чрезвычайныхъ силъ и способностей, уже не человѣческихъ, а божественныхъ. Въ браманическомъ ритуалѣ аскетическія предписанія составляютъ, можно сказать, непрерывный аккомпаниментъ священнодѣйствій, какъ жреческихъ, такъ и домашнихъ, совершаемыхъ домовладыкою или другими членами семьи въ важнѣйшіе моменты бытовой жизни.

На первомъ планѣ поставленъ постъ. «Постъ — это лѣстница къ богамъ», читаемъ въ законахъ Баудхайяны [33]). «Не ѣсть—цѣлый подвигъ (тапасъ)», увѣряетъ Шатапата-Брамана [34]), и во всякомъ случаѣ это — необходимое предшествіе жертвоприношенія, ибо «если непорядочно самому наѣсться прежде, нежели накормить другихъ людей [35]), то тѣмъ болѣе странно

---

[27]) Śatap. Br. 1, 6, 2, 3; 1, 7, 2, 24; Ait. Br. 7, 3, 6.

[28]) Rigveda. X, 190, 1; VIII, 59, 6. [29]) Śatap. B. 10, 4, 4, 2.

[30]) Baudhâyana Dh. S. IV, 1, 23—24.

[31]) Напомнимъ, что очень многія молитвы и формулы предписывалось не громко читать, а „бормотать", произносить вполголоса: „въ Ригведѣ в Самаведѣ произношеніе должно быть громкимъ голосомъ; въ Яджурведѣ—бормотаніемъ (upâṃśu... въ гимнахъ Самидхени произношеніе должно быть среднее между громкимъ и тихимъ голосомъ)". Âpastamba. Yagña-Paribhâshâ Sûtra. VIII; IX. XI. S. B. E. Vol. XXX, 318. 319.

[32]) Rigveda. X, 136. [33]) Baudhâyana. III, 9, 18.

[34]) Śatap. Br. 9, 5, 1, 6.

[35]) Объ этомъ обычаѣ обильныя указанія въ сборникахъ законовъ; такъ Baudhâyana, II, 7, 2 и 5—6: „тотъ кто ѣстъ, чтобы утолить только собственный голодъ, пожнетъ только слѣдствія вины. Напрасно ѣстъ безумецъ!.. пусть онъ сначала накормитъ гостей своихъ; затѣмъ беременныхъ женщинъ; потомъ — дѣтей и престарѣлыхъ; далѣе — нуждающихся и въ особенности немощныхъ. Тотъ же, кто ѣстъ самъ первымъ, не напитавши этихъ по правиламъ, тотъ не знаетъ, что онъ оказывается самъ съѣденнымъ: не онъ ѣстъ, а онъ снѣдается! Пусть онъ въ молчаніи вкушаетъ оставшееся послѣ роздачи долей манамъ, богамъ,

ѣсть самому, когда еще боги ничего не вкушали» [36]). Помимо этого краткаго служебнаго воздержанія отъ пищи, существовалъ цѣлый рядъ особыхъ постовъ въ связи съ выдающимися по важности жертвоприношеніями, въ сроки новолуній и полнолуній [37]): здѣсь наканунѣ священнаго торжества предписывалось воздержаніе отъ мясной пищи, и даже плоды и овощи дозволялись только дикорастущіе. Но бывали посты и болѣе продолжительные, носившіе характеръ покаянно-искупительный за содѣянные проступки [38]). Таковъ былъ семидневный постъ, налагавшійся за вкушеніе запрещенной пищи [39]), списки коей составлены были съ большою точностью, причемъ многое считалось запрещеннымъ всегда, а другое лишь временно, при опредѣленныхъ обстоятельствахъ [40]). Особенною

слугамъ, родителямъ и учителю. Таково правило священнаго закона". Васишта (XI, 9—10) прибавляетъ къ вышеперечисленному еще приказаніе бросать за двери дома что нибудь съѣстное „для собакъ, для чандалъ, для отверженныхъ, для шудръ и для воронъ". Кормить нищихъ, подвижниковъ, добродѣтельныхъ мірянъ и учениковъ—почетная привилегія и, вмѣстѣ, обязанность домовладыки (Vasishṭha. VIII, 16; X, 17—18), щедро награждаемая во всѣхъ мірахъ, начиная съ земного: „подаватель пищи будетъ обладать прекраснымъ зрѣніемъ и хорошею памятью" (тамъ же, XXIX, 9).

[36]) Śatap. Br. 1, 1. 1, 8.

[37]) Объ этихъ службахъ, считавшихся особенно важными, см. Грихьясутры: Śâṅkhâyana. I, 3; Âśvalâyana. I, 10. Pâraskara, I, 12. Khâdira. II, 1 и 2, 1 sq. Gobhila I, 5. Hiraṇyakeśin. I, 23, 7. Âpastamba, 7, 17. Спеціальная работа—Hillebrandt. Das altindische Neu-und Voll-mondsopfer. Jena, 1880; короче—въ его же Ritual-Litteratur. Vedische Opfer u. Zauber, Strassburg, 1897, 111 ff. Эти древнія торжества, въ измѣненномъ видѣ и съ новымъ значеніемъ, перешли въ несложный культъ буддистовъ подъ названіемъ упосатъ.—„Лунный постъ" (чандрчайяна) въ старину предписывалъ ежедневное увеличеніе порціи ѣды въ „свѣтлую" половину мѣсяца и соотвѣтственное уменьшеніе въ „темную половину".—Vasishṭha, XXVII, 17, 21.

[38]) По Баудхайянѣ, III, 10, 13 и 15 „покаянныя" правила состояли, въ воздержаніи отъ вреда живымъ существамъ, въ троекратномъ въ день купаньи, послушаніи наставнику, половомъ воздержаніи, спаньѣ на голой землѣ, облеченіи въ одну только одежду и въ постѣ. Сроки покаянія, смотря по тяжести вины, простирались отъ одного дня до года.

[39]) Âpastamba. I, 9, 27, 3—4.

[40]) Gautama, XVII, очень подробно. Âpastamba. I, 5, 16, 1—I, 6, 18, 33, еще болѣе подробно! Baudhâyana I, 5, 12, 1—15. Vasishṭha, XIV, 1—48; всюду обстоятельныя указанія: гдѣ, когда и какъ ѣсть и пить.

строгостью отличался постъ, называвшійся кричхрою: онъ длился 12 дней. но могъ быть растянутъ и на цѣлый годъ; во время него три дня полагалось ничего не ѣсть вечеромъ, три дня—ничего утромъ, три дня питаться лишь непрошенно поданнымъ и три—ничего не вкушать [41]). Были посты очистительные отъ соприкосновенія съ нечистотою; такъ. послѣ совершенія похоронъ, за прикосновеніе къ мертвецу,—постъ трехдневный [42]). Были посты, такъ сказать, наставительные къ ученію: при заучиваніи формулъ для домашнихъ возліяній и сожженій отецъ и мать семейства въ теченіе 12 дней должны воздерживаться отъ сожитія, спать на голой землѣ и не ѣсть ничего соленаго и возбуждающаго [43]); спеціальныя предписанія о постѣ существовали для учащихся и для заканчивающихъ курсъ священнаго знанія, «снатакъ», напримѣръ (при разныхъ случаяхъ): воспрещеніе мяса и питья изъ глинянаго сосуда; питаніе невареною пищею или поданною изъ милости; постъ трехдневный въ лѣсу или въ мѣстѣ, посвященномъ богамъ [44]). Даже ничтожные случаи въ частной жизни почитались поводомъ къ посту: привьется ли рой къ дому, — постъ: случится ли какое предзнаменованіе — опять постъ! [45]).

Вообще же на постъ смотрятъ какъ на средство «достигнуть скораго исполненія желаемаго» [46]): «кто хочетъ стать правителемъ людей, пусть постится восемь ночей»! [47]) «приступающій къ священодѣйствіямъ ради осуществленія особыхъ опредѣленныхъ желаній, пусть воздерживается отъ шести блюдъ или хотя бы отъ трехъ»; еще лучше — «пусть выдерживаетъ обѣтъ 14-дневнаго поста, а если не можетъ обойтись безъ всякой пищи, пусть разъ въ день пьетъ рисовую воду» [48])! Для добивающагося большой семьи, обилія скота и вообще богатства — опять соотвѣтствующій рецептъ пищевого режима [49]).

Постъ есть не только средство улучшенія земного, веще-

[41]) Âpastamba. I, 9, 27, 6—8.

[42]) Vasishṭha, IV, 14.

[43]) Âpastamba. II, 2, 3, 13.

[44]) Śâṅkhâyana Gṛ. S. II, 12, 6; IV, 8, 20. Pâraskara Gṛ. S. II, 8, 1—2. Baudhâyana Gṛ. S. I. 3, 5, 9.

[45]) Śâṅkh. Gṛ. S. V, 10 и 11.

[46]) Baudhâyana (Dh. S.) IV, 5, 1.

[47]) Gobhila Gṛ. S. IV, 9, 1.

[48]) Khâdira Gṛ. S. IV, 1, 5—6.

[49]) Тамъ же, IV, 3, 1.

ственнаго благополучія, но и магическій пріемъ для пріобрѣтенія сверхъестественныхъ силъ и способностей. Такъ уже въ очень древнемъ сборникѣ правилъ Баудхайяны [50]) читаемъ: «если человѣкъ цѣлый годъ будетъ пробавляться пищею, испрашиваемою въ качествѣ милостыни, онъ пріобрѣтетъ силу сверхъестественнаго видѣнія; если шесть мѣсяцевъ онъ будетъ питаться ячменною кашею, четыре — ячменною мукою, замѣшенною на водѣ, два—плодами и одинъ—водою, да въ теченіе двѣнадцати дней будетъ выполнять подвигъ криччхры, онъ получитъ способность мгновеннаго исчезновенія и сообщитъ освященіе семи потомкамъ, семи предкамъ и себѣ самому, пятнадцатому, а также и всякому собранію браминовъ, въ которое ему случится войти» [51]); въ свою очередь, браминъ, который, за цѣлый мѣсяцъ удовольствуется трижды восемью глотками пищи, получитъ возможность проникать въ лунный міръ [52]). Разрабатываются детально правила исключительныхъ постовъ (криччхры и чандрайяны), обезпечивающихъ великія земныя и сверхземныя преимущества; устанавливаются степени постничества съ соотвѣтствующимъ строгости повышеніемъ наградъ: «если ѣдятъ въ одинъ день дома только утромъ, па слѣдующій—только вечеромъ, на третій питаются только подаяніемъ, а на четвертый—воздухомъ», и повторяютъ этотъ кругъ трижды, это — «дѣтская криччхра»; если, постоянно усугубляя суровость поста, переходятъ «на три дня на одну воду, а затѣмъ столько же времени существуютъ однимъ воздухомъ», это будетъ уже «чрезвычайно дѣйственный подвигъ криччхрати-криччхры»; далѣе идетъ питаніе «одинъ день коровьею мочею, одинъ — коровьимъ пометомъ,

[50]) О его преимущественной передъ другими сборниками законовъ древности см. обстоятельныя разслѣдованія Г. Бюлера во введеніяхъ къ его переводу Апастамбы, Гаутамы и Баудхайяны S. B. E. Vol. II and XIV. Время школы Апастамбы онъ опредѣляетъ VI или VII вѣкомъ до P. Xp. Introduction to Âpastamba, p. XIX; доказительства же пріоритета надъ Апастамбою Баудхайяны, и притомъ „скорѣе на вѣка, чѣмъ на десятилѣтія", — pp. XXIII sqq. Древнѣйшимъ же сборникомъ законовъ надо, по мнѣнію Бюлера, считать приписываемый Гаутамѣ: Introd. to Gautama, p. LII and LIX. Взглядъ этотъ подтверждаютъ Штенцлеръ (Zeitsch. d. deut. Morgenländ. Gesell. XLVII, 621) и Jolly. Recht und Sitte въ Grundriss d. indo-ar. Phil. u. Altertumsk. II, 8, 2—6. гдѣ также данъ обзоръ сравнительной древности дхарма-шастръ.

[51]) Baudh. (Dh. S.) III, 9, 16—17. [52]) Тамъ же, IV, 5, 20.

одинъ—обыкновеннымъ молокомъ, одинъ—прокипшимъ, одинъ—масломъ. одинъ—наваромъ кушевой травы и одинъ—воздухомъ»; а продляя этотъ распорядокъ на 12 дней, «осуществляютъ парака-криччхру; уничтожающую всѣ грѣхи, сообщающую величайшее освященіе» [53]).

Къ посту пріурочивалось и съ нимъ почти всегда совпадало половое воздержаніе, вслѣдствіе чего нѣтъ надобности приводить здѣсь примѣровъ его примѣненія. Но важно отмѣтить и на этомъ видѣ аскетизма его безрелигіозный, магически-утилитарный, расчетливый и эгоистическій характеръ, а вмѣстѣ съ тѣмъ отмѣтить и разницу во взглядѣ на этотъ видъ самоограниченія съ одной стороны въ аскетизмѣ популярномъ, а съ другой—въ томъ, болѣе вдумчивомъ и чистомъ подвижничествѣ, которое вытекало изъ философскихъ и нравственныхъ основъ пессимистическаго жизневоззрѣнія. Этотъ послѣдній родъ аскетизма, не цѣня вообще физическаго бытія, долженъ былъ принципіально относиться пренебрежительно къ половому влеченію. Наоборотъ, народно-индусское воззрѣніе, особенно въ раннюю, ведическую пору, съ ея еще жизнерадостнымъ міросозерцаніемъ, относилось къ половому акту вполнѣ снисходительно, какъ къ естественной потребности, общей человѣку со всѣми животными, родство съ коими въ старину несомнѣнно признавалось, хотя и съ отдачею первенства человѣку на правахъ «перваго среди равныхъ» [54]). Но дѣло не ограничивалось только снисхожденіемъ: народное сознаніе относилось къ половому акту съ положительнымъ почтеніемъ по соображеніямъ какъ общественно-бытовымъ, такъ и религіознымъ, культовымъ. Сурово карая прелюбодѣяніе [55]), брачныя половыя излишества и внѣ-

[53]) Тамъ же, IV, 5, 6 15 и 25.

[54]) „Въ индусской древности есть клочёкъ дарвинизма", замѣчаетъ Zimmer, Altind. Leben, 72; „мысль, что человѣкъ—также животное, хотя и высшее, primus inter pares, встрѣчается въ памятникахъ часто выраженнымъ". Мы видѣли это уравненіе въ пятерномъ спискѣ жертвенныхъ животныхъ; „двуногимъ животнымъ (dvipâd pasûnâm)" называется человѣкъ въ богослужебныхъ текстахъ. Но если онъ—животное (pâśu), онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и духъ (пуруша); во всякомъ случаѣ онъ „первое изъ животныхъ и повелитель остальныхъ" Śatap. Brâhm. 6, 2, 1, 18; 7, 5, 2, 6; 4, 5, 5, 7.

[55]) См. соотвѣтствующіе отдѣлы сборниковъ законовъ. Изъ многихъ „жестокихъ" предписаній, сюда относящихся, укажемъ, на удачу, два—три образца: за прелюбодѣяніе съ женою учителя виновному „отрѣза-

брачное распутство [56]). индусскіе нравы заботливо окружали брачный союзъ религіознымъ освященіемъ. законодательною охраною [57]) и почетомъ общественнаго мнѣнія. Въ родовомъ быту живѣе, чѣмъ въ позднѣйшихъ формахъ культуры, ощущается. что семья—естественная основа и лучшій оплотъ общежитія. Можно помириться со всякою потерею; можно вернуть многое утраченное; но «если семья потеряна,—все потеряно», говоритъ сборникъ законовъ Васишты [58]). Въ этомъ смыслѣ. несмотря на всѣ кастовыя предубѣжденія, званіе отца семейства, домовладыки-хозяина считается устроителями общежитія «наиболѣе почетнымъ», не по рангу касть, а по разрядамъ бытовымъ, по образу жизни [59]). Домохозяинъ производитъ потомство; имъ. слѣдовательно, поддерживается существованіе всѣхъ остальныхъ родовъ жизни [60]). Почтенепъ учитель мудрости, но «отецъ въ сто разъ почтеннѣе учителя, а мать въ тысячу разъ почтеннѣе отца» [61]). Источникъ же ихъ власти

ются половые органы, зажавши которые въ рукахъ, онъ долженъ идти на Югъ, пока не упадетъ мертвымъ" или же „онъ долженъ обнять и лобызать раскаленную металлическую статую женщины" Âpastamba. I, 9, 25, 1—2, или быть сожженнымъ внутри такой статуи, I, 10, 28. 15; очищеніе отъ этого грѣха въ земномъ мірѣ невозможно, 18. По Гаутамѣ. XXI, 1 и 9, за связь съ родственницами и съ принадлежащими къ нисшей кастѣ виновные становятся „отверженными", внѣ каст состоящими. По Баудхайянѣ, II, 2, 4, 1 „каждый, кромѣ брамина, подлежитъ тѣлесному наказанію за прелюбодѣяніе". За несправедливое оставленіе жены мужъ, покрытый ослиною кожею, шерстью наружу, долженъ ходить по домамъ въ теченіе 6 мѣсяцевъ, приговаривая: „подайте человѣку, бросившему жену свою!" Жена, оставившая мужа, подвергается на полгода двѣнадцати-ночному покаянію по обряду кричхры. Âpastamba. I, 10, 28. 19—20.

[56]) „Всякое неестественное сожитіе—преступленіе противъ природы и противно священнымъ законамъ" Vasishṭha. XII, 22—23. За производство выкидыша женщина попадаетъ въ разрядъ „отверженныхъ". Gautama, XXI, 9.

[57]) Восемь формъ брака, признававшихся индусскимъ обычнымъ правомъ, включая покупку жены, насиліе и обольщеніе въ невмѣняемомъ состояніи, разцѣнивались законодательствомъ сообразно со степенью своего достоинства и благопристойности: Gautama, IV, 6 sqq. Baudhâyana. I, 11, 20, 1 sqq. Vasishṭha, I, 28 sqq (здѣсь—только 6 формъ). „Достоинство поколѣнія зависитъ отъ качества брачнаго ритуала" Baudhâyana. I, 11, 21, 1.

[58]) Vasishṭha, I, 38.

[59]) Тамъ же, VIII, 14.

[60]) Подробнѣе—ниже.

[61]) Vasishṭha, XIII, 48.

и почета въ томъ, что они—родители людей: они производятъ «сыновъ. долженствующихъ продолжать родъ предковъ [62]). Отсюда—величіе и священное значеніе супружескаго союза и полового акта, имѣющаго цѣлью дѣторожденіе. Послѣднее вмѣнено въ религіозную обязанность уже Ведами. Упанишады пріемлютъ и укрѣпляютъ этотъ взглядъ «Что нужно?» спрашиваетъ Тайттирійака-Упанишадъ и отвѣчаетъ: «обязанности человѣка—бракъ, изученіе Ведъ и выполненіе ихъ; дѣти, изученіе Ведъ и выполненіе ихъ; дѣти дѣтей, изученіе Ведъ и выполненіе ихъ» [63]). Дѣторожденіе приравнивается къ жертвенному священнодѣйствію: какъ жертва есть новое рожденіе [64]), такъ и рожденіе есть—жертвоприношеніе: «жертвенный алтарь есть міръ: его огонь—само солнце, дымъ—лучи солнечные, свѣтъ—день, уголь—луна, а искры — звѣзды;... и земля есть алтарь, и человѣкъ—жертвенникъ, коего пламень—рѣчь, коего дымъ—дыханіе, свѣтъ—языкъ, угли—очи, а искры—уши: на этомъ алтарѣ возносятъ дэвы пищу; отъ этого возліянія произростаетъ сѣмя; и женщина есть жертвенникъ: на немъ дэвы приносятъ въ жертву посѣвъ потомства: изъ этого возліянія родится сѣмя» [65]). Приносящій эту жертву уплачиваетъ свой долгъ отцамъ, «ибо дѣторожденіе есть расплата съ долгомъ» и вмѣстѣ—обезпеченіе продленія человѣческаго рода: «міръ людей пріобрѣтается только сыномъ и никакимъ инымъ дѣяніемъ»: для умирающаго отца «сынъ есть и священное знаніе, и жертвоприношеніе, и міръ... Уходя изъ этого міра, отецъ входитъ въ сына со своею рѣчью, разумомъ и дыханіемъ; ото всего дурного, совершённаго отцомъ, сынъ освобождаетъ его; оттого и называется онъ сыномъ—искупителемъ» [66]).

Эти убѣжденія во всей полнотѣ переходятъ въ правовое сознаніе, поскольку оно выразилось въ шастрахъ законовъ. «Отецъ получаетъ безсмертіе, если узритъ ликъ живого сына, ибо Веда говоритъ: «безконечны міры имѣющихъ сыновъ, но нѣтъ въ нихъ мѣста человѣку, лишенному мужского потомства». Есть и проклятіе въ Ведѣ: «да будутъ наши враги ли-

---

[62]) Тамъ-же, XV, 1—4.

[63]) Taittir. Upan. I, 9; однако тутъ же сопоставлены и отклоненія во взглядахъ на „необходимѣйшее".

[64]) Chândogya-Up. III, 17, 5.

[65]) Тамъ же, V, 4, 1—V, 8, 2; тоже въ Brihadar. Up. VI, 2, 9—13.

[66]) Brihad. Up. I, 5, 16—17.

шены потомства!» Есть и благословеніе въ Ведѣ: «да получу я, Агни, безсмертіе черезъ потомство!» Сыномъ покоряется міръ: внукомъ пріобрѣтается безсмертіе, а правнукомъ—міръ солнца» [67]). Произвести на свѣтъ сына—существенная обязанность, сопоставляемая съ подвижничествомъ, изученіемъ Ведъ, жертвоприношеніемъ и щедростью [68]). Три долга тяготѣютъ на браминѣ: долгъ ученія ради мудрыхъ, долгъ жертвоприношенія ради боговъ, долгъ рожденія сына ради предковъ (мановъ); рожденіемъ добродѣтельнаго сына спасаются родившій его, семь предковъ и семь потомковъ [69]). Отсюда опредѣленный и строгій приказъ: «расплатитесь со своимъ прирожденнымъ долгомъ: бережно озаботьтесь произведеніемъ потомства въ вашей кастѣ! Совѣты и правила къ осуществленію этого преподаются вамъ согласно священнооткровеннымъ текстамъ и съ указаніемъ врачебныхъ средствъ» [70]). «Домовладыка долженъ быть искусенъ въ рожденіи дѣтей» [71]). «Внимательно слѣдите за производствомъ потомства, какъ бы чужой не посѣялъ на вашей нивѣ; въ будущемъ мірѣ сынъ принадлежитъ производителю, и небрежностью супруга обращается въ ничто обладаніе потомствомъ» [72]). Отсюда—обязанность женить и выдавать замужъ въ надлежащіе сроки, пропускъ коихъ ложится грѣхомъ на отца, а замедленіе возможности законнаго дѣторожденія для зрѣлой дѣвицы вмѣняется ея родителямъ въ вину, въ качествѣ «грѣха умерщвленія зародыша» [73]).

Сообразно съ этимъ, сборники законовъ и правилъ домашняго быта заботливо обставляютъ брачные обряды и обычаи и самый актъ супружескаго сожитія длиннымъ рядомъ предписаній, имѣющихъ глубокое гигіеническое и общественное значеніе, и серіозный, своеобразно-благоговѣйный оттѣнокъ. Возвеличивается и освящается, насколько возможно,

---

[67]) Vasishṭha, XVII, 1—5; тоже Baudhâyana. II, 9, 16, 6.

[68]) Baudh. II, 6, 11, 34. [69]) Тамъ же, II, 9, 16, 7—10.

[70]) Тамъ же, II, 9, 16, 3 и 11—13. [71]) Vasishṭha, VIII. 11.

[72]) Idem, XVII, 15, 9. Baudh. II, 2, 3, 35.

[73]) Vasishṭha, XVII, 70—71; отсюда обычай выдавать дочь замужъ „пока она еще бѣгаетъ обнаженная“ (до появленія признаковъ зрѣлости): тамъ же, и Gautama, XVIII, 21—22; при замедленіи со стороны родителей, дѣвица, достигшая зрѣлости, получаетъ право самовольно „соединиться съ человѣкомъ безукоризненной репутаціи“—тамъ же, 20.

достоинство жениха и невѣсты [74]), родителей [75]), акта супружескаго сожитія [76]) и слѣдствій его [77]).

Къ бытовымъ и родовымъ соображеніямъ въ пользу дѣторожденія присоединялись не менѣе для индуса важныя, ритуальныя: домовладыка былъ и домашній жрецъ [78]); семья безсыновная рисковала, слѣдовательно, остаться безъ жертвоприношеній, безъ общенія съ богами и безъ всѣхъ тѣхъ житейскихъ выгодъ, ради которыхъ возносились молитвы и совершались жертвы. Сверхъ того, некому было бы поминать и «кормить отцовъ» - предковъ, праведниковъ и нищихъ, что также входило въ обязанности отца семейства [79]). Словомъ, отсутствіе сына однимъ ударомъ разрушало весь общественный, нравственный и религіозный строй семьи и даже цѣлаго рода. Вотъ почему эту великую бѣду старались предупредить не только «совѣтами, взятыми изъ священныхъ текстовъ», но

---

[74]) „Если повстрѣчаются царь и снатака (окончившій курсъ священнаго ученія), царь обязанъ уступить дорогу снатакѣ: но и царь, и снатака, и кто бы то ни было, должны посторониться передъ невѣстою, провожаемою къ дому ея будущаго супруга“. Vasishṭha, XIII, 59—60.

[75]) Сообразно съ почтительнымъ отношеніемъ къ материнству („всѣ созданія существуютъ благодаря заботамъ о нихъ матерей“, говоритъ Васишта, VIII, 16), у индусовъ отсутствовалъ взглядъ на женщину, какъ на существо нечистое по ея природѣ. „Женщины“, говорятъ дхармашастры, „обладаютъ непревосходимыми средствами очищенія; онѣ никогда не могутъ стать вполнѣ нечистыми, ибо ихъ періодическая, временная нечистота устраняетъ ихъ грѣхи“. Baudhâyana, II, 2, 4, 4. Повторивши эти слова, Васишта (XXVIII, 4) прибавляетъ: „женщины принадлежали сначала тремъ богамъ: Сомъ (мѣсяцу), Гандхарвѣ и Огню, а затѣмъ уже перешли въ пользованіе людямъ: сообразно съ закономъ, онѣ никогда не могутъ быть уничижены. Сома сообщилъ имъ опрятность, Гандхарва—мелодическій голосъ, а Огонь—чистоту всѣхъ частей тѣла; а потому женщины свободны отъ загрязненій“ (ibid., 5—6).

[76]) Къ указаннымъ выше, на стр. 383—4 текстамъ слѣдуетъ добавить характерныя по своей серіозной откровенности и прямотѣ мотивенныя обращенія новобрачныхъ къ разнымъ божествамъ „о дарованіи зачатія“ въ Hiraṇyakeśin Gr. S. I. 7, 24 и 25.

[77]) Первое благословеніе зародыша—Śâṅkhâyana Gr. S. I. 19, 4—6; обрядъ „охраны зародыша“, совершавшійся по четвертому мѣсяцу беременности, тамъ же, I, 21, 1—3. Ср. Pâraśk. Gr. S. I, 14, 1 sqq. Gobhila Gr. S. VI, 1 sqq. Âpastamba Gr. S. V, 14, 9.

[78]) „Одинъ домовладыка выполняетъ жертвоприношенія: онъ одинъ выполняетъ подвиги“. Vasishṭha, VIII, 14.

[79]) Обязанности отца семейства перечислены у Баудхаяны, II, 5, 10, 1 sqq. II, 5, 11, 1 sqq.

и гигіеническими и врачебными, какъ это видно изъ подробнѣйше излагаемыхъ въ Камасутрѣ средствъ для противодѣйствія безплодію и для поощренія дѣторожденія. Тою же заботою объясняется и то особо важное значеніе, которое получилъ въ индусскомъ правовомъ строѣ институтъ усыновленія, старательно разработанный въ сборникахъ священныхъ законовъ.

При совокупности изложенныхъ условій внесеніе аскетическаго настроенія въ область половыхъ отношеній должно было въ народномъ быту встрѣчать сильнѣйшія принципіальныя и практическія затрудненія. Если, тѣмъ не менѣе, это аскетическое настроеніе проникло въ эту сторону общественныхъ правовъ и отвоевало въ нихъ себѣ прочное и признанное положеніе, то произошло это, очевидно, не въ силу пренебрежительнаго взгляда на извѣстныя функціи человѣческаго организма и не въ смыслѣ, слѣдовательно, пожертвованія чѣмъ-то ничтожнымъ, но, съ другой стороны и не смыслѣ жертвы чего то цѣннаго ради угожденія богамъ, ибо, какъ мы видѣли, не отказъ отъ супружеской и родительской жизни предписывался «священными текстами», а, наоборотъ, предписывалось выполненія ея въ качествѣ благоговѣйнаго долга передъ людьми и богами. Такимъ образомъ для признанія и оправданія полового воздержанія оставался опять только утилитарный расчетъ двоякаго рода: во 1) санитарныя, гигіеническія соображенія—обезпеченіе полученія потомства соблюденіемъ умѣренности, а во 2) упомянутый выше пріемъ—то возвышеніе надъ обычными человѣческими влеченіями и настроеніями, которое во всемъ, связанномъ съ какими-либо священнодѣйствіями, возносило, будто бы, совершавшихъ ихъ въ область сверхчеловѣческихъ силъ и способностей, сообщало имъ могущество божественное и тѣмъ обезпечивало достиженіе желаемаго.

Сочетаніемъ обоихъ этихъ мотивовъ, санитарно-гигіеническаго и магически-сакраментальнаго, и объясняются многочисленныя, строго соблюдавшіяся правила цѣломудрія и воздержанія, предписанныя небрачнымъ людямъ, напримѣръ, ученикамъ Ведъ и подготовляющимся къ духовному званію (снатакамъ) [80]) и новобрачнымъ, которымъ указано было «пребы-

[80]) Âśvalâyana Gr. S. I, 22, 19. „Цѣломудріе обязательно для ученика такъ же, какъ для ребенка". Gautama. II, 7 и 1. Ср. Pârask. Gr. S. II, 8, 3 и Baudhâyana. I, 2, 3, 23 (избѣгать даже разговора съ женщинами).

вать цѣломудренными и спать на землѣ безъ соприкосновенія» три первыхъ ночи, или шесть, либо двѣнадцать ночей, а если они желали родить будущаго мудреца-праведника, риши, то, «по мнѣнію нѣкоторыхъ учителей», даже и цѣлый годъ [81]). Воздержаніе вмѣнялось въ обязанность супругамъ въ разные, выдающіеся моменты семейной жизни, а также передъ совершеніемъ священнодѣйствій и, наконецъ,—«ради полученія желаемаго». Учащіе Ведамъ должны были отказываться отъ супружескихъ сношеній осенью и во время дождливой поры года [82]); а какое строгое цѣломудріе требовалось отъ настоящихъ подвижниковъ, мы увидимъ ниже.

По тѣмъ же побужденіямъ и соображеніямъ, по которымъ народное сознаніе одобряло и выполняло постъ и половое воздержаніе, принимало оно и другіе виды самоограниченія, какъ-то: безмолвіе [83]), безсонное бдѣніе [84]) или ограниченіе удобствъ при снѣ [85]), уединеніе въ лѣсу [86]), перенесеніе зноя, холода и сырости [87]), лишеніе купанья, омовенія и соблюденія чистоты [88]) и разныя физическія напряженія, какъ-то:

[81]) Âśval. Gr. S. I, 8, 10—11. Pârask. Gr. S. I, 8, 21. Śaṅkh. I, 17, 5 sqq. Gobhila. II, 3, 15. Hiraṇyak. I, 6, 23, 10. Âpastamba Gr. S. III, 8, 8, 8—9.

[82]) Âpastamba (Dh. S.) I, 11, 32, 1.

[83]) „Обѣтомъ молчанія получается счастіе". Vasishṭha, XXIX, 5. Преподающимъ Упанишады предписывалось „хранить молчаніе" (Baudh. II, 10, 18, 15) даже „строго хранить молчаніе, говоря лишь сквозь зубы, не открывая рта, и то лишь самое необходимое". Gobhila. III, 2, 74. Ср. Weber. Ind. Studien. V. 440. 446.

[84]) Предписано для снатакъ: Gautama, IX, 27, и въ ночь передъ жертвоприношеніями: Âpastamba (Dh. S.) V, 8, 1 sq.

[85]) Примѣры предписаній спать на землѣ были уже приведены; см. еще Gaut. XIX, 15.

[86]) Напр., Gobhila. III, 2, 38; ученику по окончаніи курса—Śaṅkh. Gr. S. III, 1, 12. Объ аскетахъ-отшельникахъ—ниже.

[87]) Подвергаться солнечному зною (Baudh. IV, 5, 24); одѣваться въ мокрое платье (тамъ же и Gaut. XIX, 15); оставаться подъ дождемъ (Gobh. III, 2, 20); стоять постоянно въ водѣ (Vasish. XXIX, 6).

[88]) Хотя въ ряду очистительныхъ средствъ омовеніе и купанье играли выдающуюся роль въ индусскомъ ритуалѣ, однако для желавшихъ особыми подвигами возвыситься надъ нормальными условіями жизни предписывалось, въ качествѣ контраста, воздержаніе отъ этихъ способовъ поддержки внѣшней чистоты, впредь до момента возвращенія къ обычному состоянію, каковой и ознаменовывался особо торжественнымъ купаньемъ, признакомъ обратнаго вступленія въ чистую, только-человѣческую среду. Вотъ почему купанье воспрещалось во время аскетическихъ подвиговъ, предписанныхъ передъ празднованіемъ

неподвижныя или затруднительныя позы [89]), задержка дыханія [90]) и т. п.

Въ общемъ, несмотря на рѣшительное преобладаніе утилитарныхъ, довольно низменныхъ побужденій къ подвижничеству, оно неудержимо, чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе, получало сочувствіе и узаконеніе со стороны религіознаго авторитета и общественнаго мнѣнія. «По индусской теоріи», замѣчаетъ Монье Уильямсъ, «выполненіе аскетическихъ подвиговъ стало какъ бы внесеніемъ вкладовъ въ небесный банкъ; непрерывно нарасталъ тамъ огромный кредитъ, позволявшій вкладчику получать цѣнность своихъ сбереженій безъ опасеній отказа въ уплатѣ. Сила, этимъ способомъ пріобрѣтаемая слабымъ по природѣ смертнымъ, была столь велика, что люди и боги одинаково оказывались во власти «почти всемогущихъ аскетовъ» [91]). Дѣйствительно «риши» считались «ближайшими къ богамъ», «любезными имъ»; боги «вручаютъ имъ священную науку»; признаютъ ихъ «отцами человѣческихъ отцовъ». Да и въ своей средѣ боги не брезгаютъ имѣть ихъ помощниками:

въ честь временъ года: Kâtyâyana, V, 2, 21 (Kâtyâyana-Śrautasûtra издана Веберомъ въ 3-мъ томѣ его „Бѣлой Яджурведы", другое изданіе, съ комментаріемъ Каркачарійи—Benares, 1903 sqq.). По тѣмъ же соображеніямъ готовившіеся къ браминскому званію за годъ до посвященія (Gobhila. III, 1, 20—22) переставали купаться, чесать волосы, омывать ноги, чистить зубы (этотъ родъ чистоты особо старательно выполнялся индусами и перешелъ также къ джайнамъ и буддистамъ: въ инвентарѣ „ничего неимѣющихъ" полагалась зубочистка!). Получавшаяся отъ такого „подвига" грязь считалась типичнымъ признакомъ аскета; такъ, въ одномъ текстѣ, протестующемъ противъ внѣшняго подвижничества, грязь поставлена на первомъ мѣстѣ: „какая цѣна въ грязи, въ кожѣ (замѣняющей одежду), въ бородѣ, въ аскетизмѣ?.." (Aitareya-Brâhmana. VII, 13). Сходнымъ образомъ бритье и стриженіе волосъ, нормальное въ обычномъ быту и получившее особое священное значеніе въ смыслѣ пострига, воспрещалось въ важные моменты жизни, въ сроки и періоды, когда упразднялось и омовеніе: такъ—царямъ въ теченіе цѣлаго года послѣ коронованія, когда имъ предписывалось только оттирать съ себя пыль и грязь и слегка укорачивать волосы: Śatap. Br. V, 5, 3, 1—2 и Kâtyâyana. XV, 8, 28. Сходныя правила для учениковъ браминовъ—Gobh. III, 4. 24 и Śâṅkhâyana. III, 1, 2.

[89]) Напр., днемъ стоять неподвижно (Gobh. II, 10, 45 и III. 2. 31. 18), а ночью сидѣть со скрещенными ногами (Baudh. II, 10, 18, 15 и 17 и 19 Gobh. III. 2. 31, 19. Существовалъ особый видъ „покаяннаго стоянія"—Śâṅkhâyana. VI, 5, 12. О трудныхъ позахъ у аскетовъ—см. ниже.

[90]) Подробно—ниже, по поводу Іоги.

[91]) Monnier Williams. Indian Epic Poetry p. 4.

въ искусствѣ изобрѣтенія ритуальныхъ формулъ и метровъ священныхъ гимновъ риши чуть ли не превосходятъ самихъ боговъ, которые иногда просятъ научить ихъ этимъ открытіямъ [91a]). Въ позднѣйшей же литературѣ, въ Пуранахъ и въ обоихъ эпосахъ, встрѣчаемъ легенды, идущія, несомнѣнно, изъ глубокой древности, о томъ, что и сами боги, отъ нисшихъ, демоническихъ, до высшихъ, прибѣгаютъ къ подвижничеству для полученія чрезвычайныхъ силъ и свершенія величайшихъ дѣлъ. Такъ, въ Шива-пуранѣ изложена, а въ Калидасовой Кумарасамбхавѣ литературно отчасти пересказана исторія демона Тараки, который многовѣковыми аскетическими подвигами достигъ такого могущества, что боги, опасаясь злоупотребленій имъ, молили верховное Божество помѣшать дальнѣйшему процессу возвеличенія злонамѣреннаго подвижника; это оказалось однако невозможнымъ; демоническій аскетъ достигъ плода трудовъ своихъ, тиранилъ нисшихъ божковъ и навелъ ужасъ на весь міръ, пока не былъ усмиренъ Шивою, который, въ свою очередь, подвижничалъ до того момента, когда богъ любви пронзилъ его сердце стрѣлою страсти. Впрочемъ, и самъ Верховный Брамапъ въ образѣ аскета свершалъ тысячелѣтніе подвиги на горѣ Гандхмаданѣ; и даже «отецъ всѣхъ живыхъ существъ Праджапати, истощившійся въ силахъ» своимъ творческимъ актомъ и рисковавшій потому стать подвластнымъ смерти, избавился отъ этой опасности тысячелѣтнимъ «очищеніемъ злого, то есть, тѣла». А если такъ, назидательно дѣлаетъ практическій выводъ Шатапата-Брахмана, то и люди, обладающіе необходимымъ знаніемъ, «пусть во всякомъ случаѣ предаются подвигамъ, ибо во-истину, если знающій выполняетъ подвиги, начиная съ воздержанія, то каждая частица его становится участницею въ мірѣ небесномъ» [92]).

Если въ Ригведѣ аскетизмъ разцѣнивается еще невысоко сравнительно съ позднѣйшею порою; если въ ритуалистическомъ циклѣ Брахманъ онъ еще подчиненъ обряду и выдвигается впередъ преимущественно ради успѣшности послѣдняго, то въ Упанишадахъ, тамъ, гдѣ они уже начинаютъ отрѣшаться отъ вѣры въ механически-магическую силу ритуала, аскетизмъ выступаетъ на первый планъ, уже торжествуя какъ надъ

[91a]) Примѣры изъ Тандйа-Мага-Брахманы у Levi, 145 ss.

[92]) Śatap. Brâhm. X, 4, 4, 4.

обрядомъ, такъ и надъ добродѣтелью. «Считая жертвоприношенія и добрыя дѣла за лучшее», говоритъ Мундаки-Упанишадъ [93]), «глупцы обнаруживаютъ незнаніе высшаго блага и, использовавши на вершинахъ небесъ пріобрѣтенную добродѣяніемъ награду, снова возвращаются въ здѣшній низшій міръ; тогда какъ тѣ, что̀ выполняютъ аскетическія требованія и подвиги вѣры въ лѣсу, спокойные, мудрые, живущіе милостынею,—эти, освободившись отъ страстей, отходятъ черезъ сферу солнца въ обитель Духа безсмертнаго, негибнущаго по существу своему» «Есть два пути». поучаетъ Прашнья-Упанишадъ, «южный и сѣверный: вѣрующіе въ жертвоприношенія и въ благочестивые дары и въ дѣла свершенныя, пріобрѣтаютъ себѣ міръ лунный и возвращаются снова (на землю);... тѣ же, что взыскали Атмана (Абсолютное Существо) подвигами, воздержаніемъ, вѣрою и знаніемъ,—тѣ пріобрѣтаютъ сѣвернымъ путемъ Адитью, солнце; это—обитель духовъ, безсмертная, безопасная, высшая; оттуда нѣтъ возврата, ибо тамъ — конецъ» [94]). Вотъ почему величайшій изъ легендарныхъ мудрецовъ цикла Упанишадъ, Яджньявалкійя, у котораго «учатся сами боги», удаляется въ пустынное житіе, преподавая одной изъ своихъ двухъ женъ, мудрой. «уже общившейся съ Верховнымъ Брамапомъ», что «ни жена. ни мужъ, ни сынъ, ни богатство, ни скотъ, ни преимущества брамінскаго или воинскаго званія, ни всѣ міры, ни всѣ боги, ни Веды, ни всѣ созданія, ни что бы то ни было не дороги сами по себѣ и не заслуживаютъ сами по себѣ любви, ибо всѣ созданія милы и все дорого и должно быть любимо лишь ради любви къ Верховному Атману, негибнущему, неразрушимому, непостижимому, описуемому только отрицаніемъ и путь къ коему и есть путь безсмертія» [95]).

Однако и въ Упанишадахъ аскетизмъ еще не признается за самодовлѣющую цѣнность и силу. Вотъ одинъ изъ текстовъ, доказывающихъ это: «кто, не обладая знаніемъ Негибнущаго, дѣлаетъ возліянія въ здѣшнемъ мірѣ и свершаетъ подвиги, хотя бы и въ продолженіе 1000 лѣтъ,... тотъ, отбывши изъ этого міра, останется несчастнымъ» [96]). Эти слова свидѣтельствуютъ о томъ, что у высказывавшихъ ихъ аскетизмъ превращается уже въ стремленіе къ освобожденію отъ личнаго.

[93]) Mundaka—Up. I, 2, 13, 10—11. [94]) Praśna—Up. I, 15, 9—10.
[95]) Brihad. Up. IV, 5, 1—15. [96]) Тамъ же. III, 8, 10.

измѣнчиваго бытія; это уже аскетизмъ философскаго, пессимистическаго типа, а не популярный, утилитарно-матеріалистическій. Въ такомъ же, очищенномъ видѣ и смыслѣ прославляютъ «величіе подвижничества» нѣкоторыя законодательныя шастры: «только вѣчное ведетъ къ славѣ и къ прекращенію рожденій», что̀ достигается сліяніемъ подвижника съ Безконечнымъ (Брамапомъ)», говоритъ Баудхайяна [97]), а «божественный» Васишта настаиваетъ на необходимости сочетанія аскетическаго подвига съ знаніемъ: «какъ кони безполезны безъ телѣгп, а телѣга безполезна безъ коней, такъ и подвижничество безполезно лишенному священнаго знанія, а священное знаніе безполезно тому, кто не выполняетъ подвиговъ» [98]). Высшимъ же подвигомъ съ этой точки зрѣнія является соединеніе ритуальнаго усердія и знанія съ подвижничествомъ не только тѣлеснымъ, внѣшнимъ, но и внутреннимъ, мистически созерцательнымъ, по образцу и методу Іоги. Вотъ описаніе этого идеала по Васиштѣ: «постоянно занятые задерживаніемъ дыханія, повтореніемъ очистительныхъ текстовъ, раздачею даровъ, совершеніемъ всесожженій и возліяній и шептаніемъ священныхъ текстовъ,—эти освободятся, несомнѣнно, отъ вины преступленій, даже и такихъ, которыя связаны съ утратою касты; сидя съ пучкомъ кушевой травы въ рукѣ, пусть они многократно задерживаютъ дыханіе и паки и паки повторяютъ очистительные тексты Вйяхрити, слогъ «Омъ» и ежедневно читаемую часть Ведъ... До корней волосъ и до оконечностей ногтей пусть выполняютъ они высшій подвигъ... Но никакими, даже и строжайшими подвигами, ни ежедневнымъ чтеніемъ Ведъ, ни совершеніемъ жертвъ не достигнетъ дважды рожденный состоянія, достигаемаго выполненіемъ Іоги. Іогою обрѣтается истинное знаніе; Іога—совокупность священнаго закона; выполненіе Іоги есть высшій и вѣчный подвигъ, а потому будьте всегда поглощены выполненіемъ Іоги!» [99]).

Несмотря на сопоставленіе различныхъ усилій и дѣйствій въ этой максимальной аскетической программѣ, разцѣнка отдѣльныхъ родовъ ихъ далеко неравномѣрна. Этическое начало, если не совсѣмъ отсутствуетъ, то во всякомъ случаѣ едва-едва намѣчено (въ приведенномъ текстѣ, напримѣръ, упомя-

[97]) Baudh. II, 10, 17, 8 9 и 17. [98]) Vasishtha, XXVI, 17.
[99]) Тамъ же, XXV, 3—8.

нута только щедрость даровъ); далѣе, усердіе ритуальное оставлено въ силѣ, но, какъ мы видѣли, оно уже отступаетъ на второй планъ сравнительно съ знаніемъ: не столько уже заботятся о жертвахъ, сколько о молитвахъ и повтореніи священныхъ текстовъ. И все это вполнѣ соотвѣтствуетъ возрастающему признанію значенія аскетизма, ибо тогда какъ жертвенный культъ требуетъ особыхъ, привилегированныхъ, компетентныхъ исполнителей (браминовъ и домовладыкъ) и доступенъ лишь немногимъ въ своей активной части,—наоборотъ, путь къ подвигамъ аскетическимъ открытъ для всѣхъ, безъ различія званія, отъ браминовъ и царей до членовъ нисшихъ кастъ [100]).

Мертвящій формализмъ браманическаго ритуала смягчается и одухотворяется въ религіозной жизни аскета. Такъ, приведенный текстъ Васишты настаиваетъ не на обиліи и частомъ повтореніи жертвъ, а на количествѣ молитвъ, «семерной Війяхриты, трехногой Гайятри» и въ особенности таинственнаго, магическаго слога «Омъ»; троекратное повтореніе ихъ, да текста называемаго «Ширасъ», становится какъ бы нормальною единицею молитвеннаго правила, равнымъ одному задержанію дыханія; повтореніе же этой нормы можетъ, по желанію, разростаться неограниченно до колоссальныхъ размѣровъ, напримѣръ, до 12000 разъ [101]). «Для домашней практики» рекомендуется повторять нѣкоторые гимны сто разъ утромъ, сто—въ полдень, сто разъ или неопредѣленное, свыше ста, количество вечеромъ [102]). Баудхайяна совѣтуетъ 1000 разъ повторять молитвы Савитри; тамъ же дано расписаніе прогрессирующаго повторенія текстовъ изъ Самхиты до 1000 разъ въ день, съ обозначеніемъ и соотвѣтствующихъ степеней наградъ получаемыхъ за такое усердіе [103]).

Но подобно тому, какъ первоначальное ритуальное жертвенное многодѣланіе постепенно уступало мѣсто молитвенному многоглаголанію, такъ и это въ свою очередь, по мѣрѣ преобразованія индусскаго аскетизма изъ грубо-утилитарнаго въ философствующій, отступало передъ упрощенною, но углубленною молитвою и благоговѣйнымъ созерцаніемъ. Иногда въ правилахъ (не говоря уже объ индивидуальной практикѣ) встрѣчаемъ такія смѣлыя мысли, какъ слѣдующія: «аскетъ можетъ отложить выполненіе всѣхъ религіозныхъ обрядовъ; но пусть онъ никогда не оставляетъ произнесенія Ведъ: пренебрегая Ведою, онъ низводитъ себя до уровня шудры» (которымъ чтеніе Ведъ воспрещалось). Но къ чему сводится на этой степени подвижничества чтеніе Ведъ? — «Произносить единственный слогъ «Омъ» есть лучшій способъ возглашенія Ведъ, такъ же, какъ задержка дыханія есть высшая форма подвижничества», ибо «Веды начинаются и оканчиваются слогомъ «Омъ»; онъ—совокупность всей рѣчи и наилучшій очистительный текстъ, а потому да повторяется онъ постоянно!» [104]). Если раньше учили, что домашнее чтеніе Ведъ равносильно жертвѣ Браману и обезпечиваетъ читающему небесное блаженство и большее благо, чѣмъ цѣлый міръ со всѣми его богатствами, а именно негибнущее благо и побѣду надъ смертью [105]), то позднѣе поясняли, что это «домашнее чтеніе» можетъ ограничиваться однѣми Війяхритами, да «единственнымъ слогомъ Омъ», который есть пламень и теплота, согрѣвающіе Веду; онъ—корень Ведъ и ихъ сущность; погружаясь въ созерцаніе слога «Омъ», аскетъ становится способнымъ къ единенію съ Браманомъ, ибо «Омъ» и есть Браманъ» [106]).

Здѣсь для аскетическаго настроенія, какъ видимъ, раскрывается уже новый міръ, міръ мистическихъ вдохновеній и видѣній. Не только всѣ свѣтскія занятія и дѣла, всѣ благія пачѣренія и пожеланія слѣдуетъ начинать и сопровождать таинственною формулою «Омъ»; она же окрыляетъ и животворитъ всякую молитву; она же является и «дверью неба» [107]), и символически-мистическимъ синтезомъ всего космоса: «Омъ (собственно A. U. M.) (поучаетъ Прашнья-Упанишадъ) есть Высшій, а также и Второй Браманъ; созерцающій его первую часть (A) и озаренный ею, быстро достигаетъ постиженія земного, міра человѣческаго: созерцая же первую часть вмѣстѣ со второю (A+U) достигаемъ міра духовъ, маловъ, міра луннаго, переносимся на небо, въ міръ Сомы, насладившись

[100]) Подвижники изъ нисшихъ слоевъ общества встрѣчались однако, повидимому, рѣдко; см. Fick. Die socialen Gliederungen im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Kiel, 1897, 51, но все таки встрѣчались: напр., Jâtakam. IV, 392 (Fausböll)—даже изъ чандалъ.

[101]) Vasishṭha, XXV. 13 и 12. [102]) Baudhâyana, III, 5, 3.

[103]) Тамъ же, II, 10, 17, 41 и III, 9, 10—15.

[104]) Vasishṭha, X, 4—5; XXV, 10—11.

[105]) Ṣatap. Brâhm. XI, 5, 6, 2 и Taitt. Aran. Up. II, 17.

[106]) Baudhâyana, II, 6, 11, 7 и 6; II, 10, 17, 40; II, 10, 18, 25—26.

[107]) Âpastamba, I, 4, 13, 6; I, 6, 7, 9.

коимъ, возвращаемся обратно; а созерцая сочетаніе всѣхъ трехъ частей, избавляемся отъ всякаго зла, возносимся въ міръ Брамы, и оттуда, полные жизни, научаемся созерцать всепроникающее Высшее Существо».

Успѣхъ такого упрощенія священнодѣйствій и молитвъ объясняется съ одной стороны признаніемъ всеобъемлющей содержательности мистической формулы «Омъ», а съ другой—ея соотвѣтствіемъ одному изъ главныхъ требованій аскетической дисциплины,—сосредоточенію всего вниманія на единственномъ и, конечно,—главнѣйшемъ. Іога, несравненно болѣе древняя, чѣмъ Сутры Патанджали, систематически ее излагающія [108]), Іога и есть по преимуществу наставленіе, какъ и какими способами долженъ подвижникъ достигать духовнаго сосредоточенія для отвлеченія себя отъ чувственнаго міра и для соединенія съ Высшимъ Существомъ. Назначеніе Іоги явствуетъ уже изъ самаго ея названія. «Іога» это съ одной стороны—«напряженіе» силъ для опредѣленной цѣли, и въ этомъ смыслѣ она—прямая продолжательница и завершительница архаическаго индусскаго «тапаса», того «разгоряченія, воспламененія, рдѣнія, («радѣнія») [109]), того экстаза, присутствіе коего

[108]) Въ Махабхаратѣ (XII. Adh. 351, 73=v. 13711. Іога называется, вмѣстѣ съ Самкхьей, „вѣчною“, приравниваясь по древности чуть не къ Ведамъ. Древнѣйшее изъ сохранившихся упоминаній о Іогѣ—въ Taittirîyaka-Upanishad, II, 4, гдѣ она понимается какъ сосредоточеніе или поглощеніе въ себѣ бытія. Затѣмъ—свидѣтельства Шветашватара-Упанишада, II, 9 sqq., и Майтрайяна-Уп. VI, 18 sqq., гдѣ она излагается уже въ терминахъ, почти вполнѣ совпадающихъ съ принятыми въ позднѣйшей системѣ, хотя иногда еще съ нѣкоторыми отступленіями въ содержаніи (такъ въ текстѣ Майтрайяны указано лишь 6 „ангъ“, способовъ осуществленія Іоги, а не 8). Наконецъ, Катха-Упанишадъ (II, 6, 18) предполагаетъ извѣстнымъ „полное правило Іоги“. Изъ дхармашастръ Апастамба (I, 8, 23, 3 и 5) упоминаетъ объ „искорененіи грѣховъ настоящей жизни способами спасенія такъ называемой Іоги“. Ср. Garbe. Sâṃkhya und Yoga. Strassburg. 1896=Grundriss d. indo-arisch. Phil. u. Altertumsk. III, B. 4 Hft. и его же Die Sâṃkhya-Philosophie. Leipzig, 1894. Sénart. Buddhisme et Yoga въ Révue de l'histoire des religions. XLII, 345 ss. и статью Jacobi въ Nachrichten d. Göttingenschen Gesell. d. Wiss. 1896, 50.

[109]) „Это есть жаръ высшаго, безсмертнаго, безтѣлеснаго Брамана, сообщающій теплоту и тѣлу; иначе онъ невидимъ въ эеирѣ (сердца); когда же, путемъ сосредоточенія (ощущенія), выведемъ его (изъ сердца) наружу, тогда свѣтъ его кажется видимымъ и тогда молящійся въ скорости отождествляется съ этимъ свѣтомъ“ Maitrâyana-Up. VI, 27 и VII, 11.

мы прослѣдили уже въ Ведахъ, Брахманахъ и Упанишадахъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ это, по опредѣленію ея систематиковъ, «занятіе однимъ единственнымъ началомъ» [110]), подъ коимъ разумѣется Атманъ. Въ этомъ смыслѣ Іога есть сочетаніе съ нимъ. Но въ третьемъ смыслѣ это еще—«обуздываніе, связываніе» всего, что такому сочетанію мѣшаетъ. Такъ понимаетъ Іогу уже Катха-Упанишадъ, какъ «свободное отъ легкомыслія, требующее напряженнаго вниманія, сдерживаніе чувствъ» [111]). Въ позднѣйшихъ «Сутрахъ Іоги» это состояніе характеризуется двумя способами: отрицательно—«подавленіемъ дѣятельности органа мысли», а положительно—«сосредоточеніемъ мысли (точнѣе — мистическаго созерцанія) на единственномъ началѣ» [112]). Но уже въ несравненно болѣе древнемъ Майтрайяна-Упанишадѣ намѣчается то же двойственное опредѣленіе, хотя и въ болѣе смутныхъ выраженіяхъ: «Іога называется «сочетаніемъ» потому, что исполняющій ее сочетаетъ прану (дыханіе), «эту сущность созерцанія, со слогомъ «Омъ» и со всею вселенною въ ея многообразныхъ формахъ, или же потому, что они (Омъ и Космосъ) сочетаются съ іогиномъ (съ выполняющимъ Іогу); «единство дыханія, разума и чувствъ, а затѣмъ упраздненіе всѣхъ представленій—вотъ что называется Іогою» [113]). Это сосредоточеніе совершается «на двухъ Браманахъ, о которыхъ должно размышлять, на словесномъ и безсловесномъ (то есть, на словѣ «Омъ» и на объектѣ его): не иначе, какъ черезъ посредство слова открывается Не-Слово; есть слово «Омъ»; возносясь имъ выше, до той области, гдѣ престаютъ всѣ слова и смыслъ ихъ, достигаемъ поглощенія въ Не-Словѣ (Браманѣ); это и есть—Путь; это—Безсмертное; это—Единеніе; это—блаженство... и независимость» [114]).

При той эволюціи, которую претерпѣла Іога въ своемъ развитіи, этотъ конечный объектъ мистическаго переживанія постепенно религіонизировался: изъ личнаго Атмана (индивидуальной души) онъ сталъ космическимъ Браманомъ, а когда Іога, хотя и тѣсно связанная съ атеистическою системою Самкхьи [115]), ощутила потребность пополнить послѣднюю вліо-

[110]) Yoga-Sûtra, I, 32. [111]) Kaṭha-Up. II, 6, 11.

[112]) Yoga Sûtra, I, 2 и I, 32. [113]) Maitrâyana Brâhmaṇa-Up. VI, 25.

[114]) Тамъ же, 22.

[115]) Объ этомъ—Markus. Die Yoga—Philosophie nach der Rajamartanda dargestellt. Halle, 1886, 2—9. Garbe. Saṃkhya und Yoga, 49 ff. M. Мюл-

ченіемъ въ прежнее безбожное міровоззрѣніе Бога-Творца, Ишвару [116]), тогда расплывчатый, неуловимый, неопредѣлимый пантеистическій Браманъ превратился у іоговъ, въ смыслѣ объекта созерцанія и переживанія, въ единаго, всемогущаго, вѣчнаго Бога, блаженнаго и содѣйствующаго достиженію блаженства «посредствомъ устраненій препятствій къ нему,—въ Бога, обезпечивающаго благопріятный исходъ пранидханы, то есть преданнаго ему благочестія». Эта «преданность Богу» (Ишвара-пранидхана) [117]) есть «преданіе всѣхъ дѣйствій, независимо отъ плодовъ ихъ, (въ произволеніе) Высшему Господу, Высшему, Досточтимѣйшему, согласно съ изреченіемъ: «что бы я ни дѣлалъ, хорошее ли, дурное ли, вольное или невольное, все это предаю Тебѣ: дѣйствую какъ бы Тобою побуждаемый». Это самоуничиженіе называется иногда также «передачею плодовъ нашихъ дѣйствій» и является такимъ образомъ «особымъ видомъ вѣры, ибо большинство людей дѣйствуетъ только

леръ. Шесть системъ индѣйской философіи. Москва, 1901. 267 и слл.— Магабхарата, много разсуждающая о Самкхьи и Іогѣ и стоящая подъ сильнымъ ихъ вліяніемъ, такъ оцѣниваетъ достоинство обѣихъ системъ и ихъ взаимоотношенія: „нѣтъ знанія равнаго Самкхьѣ; нѣтъ силы равной Іогѣ; обѣ стремятся къ одной и той же цѣли; обѣ выводятъ за предѣлы Преходящаго; различны онѣ лишь для людей неразумныхъ; мы же, не сомнѣваясь, считаемъ ихъ за единое, ибо то, что Іога созерцаетъ, то Самкхья познаётъ; тотъ же, кто уразумѣлъ Самкхью и Іогу какъ единство, тотъ знаетъ истину". Mahâbhâratam. XII. Adh. 318, 2—4, vv. 11676—8. „Іога обладаетъ непосредственно-ясными, вразумительными основаніями, а Самкхья опирается на вѣрное преданіе; оба ученія считаю истинными,... оба могутъ служить руководствомъ къ высшей цѣли. Общи обѣимъ чистота, соединенная съ аскетизмомъ и состраданіемъ къ тварямъ, обще храненіе обѣтовъ, и только теорія у нихъ различна". Adh. 302, 7—9, vv. 11042—5.

[116]) Этотъ вопросъ также затронутъ въ Магабхаратѣ, въ качествѣ спорнаго, между сторонниками Самкхьи и Іоги (Adh. 302, 3—5, vv. 11039—41: „Какъ можно быть набавленнымъ (освобожденнымъ) безъ Бога (Ишвары)?" Этимъ положеніемъ мудрые іоги основательно укрѣпили превосходство своего принципа: однако и придерживающіеся Самкхьи брамины основательно объявляютъ своимъ принципомъ убѣжденіе, что человѣкъ, разслѣдовавшій всѣ пути и не льнущій къ чувственнымъ вещамъ, по распаденіи тѣла очевидно и несомнѣнно достигаетъ освобожденія".

[117]) Yoga-Sûtra I, 23—24; II, 1. О пранидханѣ см. М. Мюллеръ. Шесть системъ инд. философіи, 277 и слл.; Oltramare. L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. T. I. Paris, 1907, 306—7 и указанныя выше работы по исторіи Іоги:

по себялюбивымъ соображеніямъ, ради слѣдствій (поступковъ») [118]); здѣсь же благочестивый порывъ ввѣряемости Богу чуждъ какихъ либо эгоистическихъ разсчетовъ. Познаваніе истины, возникающее на почвѣ этого смиренномудраго настроенія, будетъ исходить уже не отъ человѣка съ его искусственными, механическими познавательными пріемами, а отъ самого Подателя «духовнаго видѣнія», хотя его мистическимъ откровеніемъ по прежнему, но въ обновленномъ смыслѣ, остается вѣщая формула «Омъ» [119]).

Такъ, въ лицѣ Іоги позднѣйшей поры индусскій аскетизмъ, говорятъ намъ его истолкователи, поднимается на высоту, недосягаемую для первоначальнаго, грубо-утилитарнаго подвижничества, на высоту мистическаго созерцанія абсолютнаго религіознаго начала непосредственною интуиціей, очищенною, будто бы, отъ себялюбивыхъ расчетовъ и движимою, будто бы, однимъ благоговѣйнымъ преданіемъ себя и судьбы своей Богу. Будь это дѣйствительно такъ, можно было бы привѣтствовать это духовное теченіе, какъ посильное, по крайней мѣрѣ до нѣкоторой степени, вступленіе языческой аскетики на правую стезю аскетики и мистики христіанской. Однако большинство разслѣдователей исторіи Іоги [120]) основательно полагаетъ, что это привитіе Іогѣ монотеистическаго начала со всѣми его, сейчасъ указанными, слѣдствіями совершилось путемъ внѣшняго заимствованія (изъ религіознаго теченія Бхагаватъ) [121]) и вопреки смыслу основныхъ началъ самой Іоги. Эта послѣдняя и послѣ принятія идеи Ишвары осталась системою, озабоченною прежде всего выработкою внѣшнихъ средствъ и искусственно добываемыхъ, экстраординарныхъ силъ для «избавленія» отъ зла перевоплощеній; система, въ сущности, осталась прежнею, съ тою лишь разницею, что къ числу средствъ спасенія прибавлено было, безъ внутренней связи съ остальными, новое: «ввѣреніе себя и

---

[118]) Таково разъясненіе Sarva-Darśana-Saṃgraha, translated by Cowell and Gough. 3 edit., p. 260.

[119]) Yoga-Sûtra. I, 27.

[120]) Такъ—Markus, l. c. Garbe, Saṃkhya u. Yoga, 50. Deussen. Gesch. d. ind. Philosophie. I, 2, 215: „по оппортунистическимъ соображеніямъ къ атеистическому ученію Санкхьи, извнѣ и безъ органической связи съ системою. присоединенная доктрина личнаго Бога выходитъ за предѣлы не столько теистической, сколько деистической Іоги".

[121]) Garbe. Saṃkhya und Yoga. 50.

дѣлъ своихъ Ишварѣ», причемъ средство это поставлено на послѣднемъ, 26-мъ или 27-мъ, мѣстѣ въ ряду основныхъ положеній системы [122]). Тѣмъ не менѣе эта религіонизація Іоги укрѣплялась, чѣмъ дальше, тѣмъ больше: Бхагавадгита полна ея вдохновеніями, также какъ и вліятельныя тантическія секты Панчаратры и Пашупаты, и эта тенденція, искренне, или иногда притворно, остается преобладающею въ Іогѣ и понынѣ.

Какъ бы то ни было, несмотря на указанные дефекты, въ Іогѣ аскетизмъ, окрыленный мистическимъ созерцаніемъ, достигъ той наибольшей степени внутренняго, духовнаго подъема, которая оказалась по силамъ индусской расѣ. Нельзя отрицать, что Іога позднѣйшая, въ томъ видѣ, какою рисуется она намъ на фонѣ свидѣтельствъ о ней въ Магабхаратѣ, значительно превосходитъ по своимъ стремленіямъ узко-разсчетливый и низменно-матеріалистическій аскетизмъ древнихъ временъ. Однако необходимо имѣть въ виду, что превосходство состоитъ не въ отмѣнѣ послѣдняго, а только въ его пополненіи болѣе благородною тенденціей. Долгіе вѣка прошли прежде, чѣмъ Іогу стали понимать какъ безкорыстную преданность Богу безъ всякой задней мысли о «плодахъ» ея для вѣрующаго. Да и эта позднѣйшая концепція «благочестія», какъ мы сейчасъ слышали изъ устъ стараго индусскаго историка философіи, продолжала оставаться неосуществимою для большинства людей. Раньше проблески ея встрѣчаются въ Упанишадахъ, но это во всякомъ случаѣ—рѣдкіе проблески среди мутнаго потока себялюбивыхъ стремленій. Отсутствіе понятія Церкви, этотъ коренной недостатокъ древне индусскаго религіознаго сознанія, и связанное съ этимъ непониманіе необходимости коллективнаго спасенія сказалось въ полной силѣ и здѣсь. И въ Іогѣ, какъ раньше въ брамапизмѣ, какъ позднѣе въ буддизмѣ, несмотря на присутствіе въ немъ монашеской общины (самхи), этой узкой и немощной пародіи на Церковь, подвигъ спасенія остается всегда индивидуальнымъ, только личнымъ усиліемъ, осуществляемымъ на свой рискъ, однѣми своими силами. Познать Единаго, Высшаго не въ благоговѣйномъ союзѣ стремящихся къ Нему всѣхъ, «да вси едино будутъ», а въ себѣ, въ своемъ Я-Атманѣ,—такова предѣльная цѣль, выраженная

[122]) Cûlikâ-Upanishad, 14, въ изданіи мелкихъ Упанишадъ Рамамайи-Таркаратны (Bibl. Indica, pp. 219—228)

даже въ лучшихъ изъ текстовъ на эту тему. И хотя призывъ Брхадараніяки-Упанишада любить близкихъ и дальнихъ, міръ и всѣ созданія не ради ихъ самихъ, а «ради любви къ Самому» [123]), разумѣетъ подъ «Самимъ» личнаго Атмапа въ смыслѣ проявленія въ немъ Духа Мірового, однако, разъ познаніе Высшаго почиталось возможнымъ въ усиліи и процессѣ только личномъ, единичномъ [124]), а не въ совокупномъ подвигѣ объединенныхъ въ духовномъ союзѣ личностей, то и задача спасенія практически оставалась ограниченною единичными же рессурсами и цѣлями, чѣмъ и объясняется изреченіе: «выполняетъ ли кто Іогу, онъ выполняетъ ее для себя, а не для другихъ».

Не говоримъ уже о томъ, какъ легко было популярному пониманію эту мистическую «любовь къ Самому», въ смыслѣ мірового жизненнаго начала, исказить въ реалистическое себялюбіе, въ эгоизмъ. Какъ въ современной Индіи [125]), такъ и въ древней, не мало было іоговъ и иныхъ аскетовъ, рѣшавшихся на подвиги ради тѣхъ преимуществъ, къ которымъ они вели: почета, вліянія и репутаціи святыхъ и чудотворцевъ, или чтобы уклониться отъ заботъ, трудовъ и печалей, сопряженныхъ съ обязанностями жизни въ міру [126]); много было «аскетовъ—отступниковъ», и «такихъ, которые, хотя и жили съ религіозными, благочестивыми, спокойными и достойными, однако сами не были ни религіозны, ни благочестивы, ни спокойны, ни достойны» [127]).

Тѣмъ не менѣе, рядомъ съ разсчетливымъ самоограниченіемъ, несомнѣнно, всегда встрѣчалось и безкорыстное, и притомъ—въ возрастающей степени. Постепенно идеалъ благороднаго подвижника укрѣплялся и возсталъ: «человѣку, глядящему на міръ себялюбиво, облеченному въ діадему страстей, въ серьги похоти и зависти, держащему жезлъ пресыщенія, сна и грѣха и лукъ гнѣва и чувственности, мечущій стрѣлы пожеланій во всѣ созданія». противопоставляется борецъ, «крѣпко сжавшій тотъ лукъ, изгибъ коего есть мужествен-

[123]) Bṛihad. Up. II, 4--5.

[124]) „Іогинъ созерцаетъ Самобытное Существо (Мірового Атмана) въ своей собственной личности (въ Атманѣ личномъ) Mahâbhâratam. Adh. 302, 38, v. 11074. „Аскетъ долженъ непрестанно искать познанія всемірной души въ своемъ сердцѣ“: Vasishṭha, X, 14.

[125]) Oman. pp. 49 sqq. 202 sqq.

[126]) Jaina Sûtras (S. B. E.) I, 43: Âcârânga Sûtra, I. 5, 1, 2.

[127]) Тамъ-же, I, 6, 4, 3—4.

ность, тетива—подвижничество, а стрѣлы—свобода отъ себялюбія, этого главнаго привратника, мѣшающаго проникать въ царство Брамана. Умертвивши этого стража, аскетъ на челнѣ вѣщей формулы «Омъ» переплываетъ по ту сторону моря эѳира, сокрытаго въ сердцѣ, и когда, изъ-за разсѣявшагося, какъ туманъ, эѳира покажется вдали таинственный образъ Брамана, подвижникъ медленно, подобно рудокопу, роющемуся въ нѣдрахъ земли, приближается къ его палатѣ, разрывая четыре оплетающія ее сѣти: пищи, дыханія, разсужденія и знанія, пока не проникнетъ въ послѣдній чертогъ—блаженства и тождества съ самимъ Браманомъ. И съ того мига, чистый, спокойный, бездыханный, безтѣлесный, конца незнающій, вѣчно длящійся и независимый, ставши нерождающимся и неумирающимъ, мудрецъ покоится на основѣ своего собственнаго величія, высится на вершинѣ своего собственнаго величія, и взираетъ на коло міра, какъ покинувшій колесницу смотритъ на уносящіяся въ даль, вращающіяся колеса ея» [128]).

Но это «завершеніе Іоги, даже для наилучше наученнаго, неосуществимо, если его все еще пронзаютъ джуны, стрѣлы страстей и мрака, и привязанности къ дѣтямъ, къ женѣ, къ дому». Отсюда—необходимость борьбы съ «презрѣнностями» (ничтожествами, «клешами»). Ихъ—пять: невѣжество, осознаніе своей личности, привязанность, отвращеніе и жажда жизни. Невѣжество—«источникъ всѣхъ остальныхъ заблужденій» [129]); оно принимаетъ временное за постоянное, быстро минующее за вѣчное, грустное за пріятное, негодное за цѣнное. Самосознаніе родитъ ложное опредѣленіе моего и не-моего, считая моимъ то, что не въ моей власти, что принадлежитъ независящей отъ меня, вещественной природѣ. Привязанность и отвращеніе опутываютъ духъ соблазнами и сбиваютъ его съ праваго пути; а жажда жизни внушаетъ страхъ смерти [130]). Но есть орудія для противодѣйствія увлеченію ничтожествомъ; эти орудія—подвижничество, молитва («повтореніе священныхъ текстовъ») и «преданность Богу». Въ выполненіи этого тройного завѣта и состоитъ «внутренняя», «царственная Іога», Раджаіога, этотъ, несмотря на всѣ его изъяны, высшій въ духовномъ смыслѣ видъ индусскаго подвижничества.

[128]) Maitr. Brâhm. Up. VI, 28. [129]) Yoga-Sûtra, II, 4.
[130]) Idem. II, 5.

Характерно какъ для послѣдняго вообще, такъ и для Іоги въ частности, что этою внутреннею дисциплиною ограничиться однако не находятъ возможнымъ. Рядомъ съ Раджаіогою, раньше ея по времени [131]) и успѣшнѣе по пріему и распространенію, выдвигается Іога практическая, Крійяіога, Хатхаіога [132]). Въ ней нравственныя средства (не убивать, не красть, не нарушать цѣломудрія, не принимать даровъ) [133]), и религіозныя (аскетизмъ, молитва и преданность Богу) [134]) сопровождаются обильными предписаніями, касающимися искусственной, физической тренировки подвизающагося, какъ то: относительно мѣста и позы при совершеніи подвига [135]), регуляціи дыханія [136]) и отвлеченія чувствъ отъ ихъ объектовъ, равно, какъ и вообще подавленія ихъ дѣятельности [137]). И лишь на почвѣ всѣхъ этихъ предшествующихъ «усилій» начинается послѣдній, высшій подвигъ: установленіе неподвижности органа мышленія [138]), созерцаніе [139]) и «конечное погруженіе, самадхи» [140]).

Не входя преждевременно въ разсмотрѣніе этихъ послѣднихъ степеней Іоги, столь глубоко повліявшихъ на буддійскую теорію освобожденія отъ оковъ чувственнаго міра и личнаго бытія, точно такъ же, какъ и на аналогичное ученіе джайнъ, гдѣ эта сторона Іоги выработалась въ самостоятельную доктрину съ особой терминологіей [141]), отмѣтимъ здѣсь, что на-

[131]) Терминъ „Раджаіога“ не встрѣчается даже въ Іога-Сутрахъ, не говоря уже о болѣе раннихъ памятникахъ.

[132]) Главныя (позднѣйшія) изложенія ея: Gheranda-Samhitâ, изданіе съ англійскимъ переводомъ Bombay, 1895, и Hatha-Yoga-Pradîpikâ, изданіе съ англійскимъ переводомъ Bombay, 1893; нѣмецкій переводъ со введеніемъ и примѣчаніями Walter'a, München, 1893.

[133]) Yoga-Sûtra, II, 30; 31. [134]) Idem, 32 sq.

[135]) Idem. II, 46. Haṭhayoga-Pradîpikâ. I, 12—15. Sarva-Darśana-Saṃgraha (transl. Cowell-Gough), 263.

[136]) Yoga-Sûtra. I, 34; II, 49 sq. Haṭhayoga. I, 67; II, 1 sq. Sarva-Darś. Saṃgr. l. c.

[137]) Yoga S. II, 54—55; I, 29. Sarva-Darś. Saṃgr., 267.

[138]) Yoga S. II, 53; III, 1. Sarva-Darś. Saṃgr., 268.

[139]) Yoga S. III, 2; Sarva-Darś. Saṃgr. 269.

[140]) Yoga S. III, 3. Sarva-Darś. l. c.

[141]) Такъ—въ Іогашастрѣ Хемачандры, въ отдѣлахъ 7—12. О Хемачандрѣ—Bühler. Ueber das Leben des Jaina-Mönches Hemacandra въ Denkschriften d. philol.-hist. Classe d. Wiener-Akad. d. Wiss. XXXVII, 251 ff. Четыре первыхъ главы Іогашастры переведены Виндишемъ въ Zeitsch. d. Deut. Morgenl. Gesell. XXVIII, 185 ff.

сколько эта заключительная сторона Іоги вела къ очищенію и углубленію индусскаго аскетизма, настолько же другая ея сторона, выражавшаяся въ разработкѣ внѣшнихъ, техническихъ пріемовъ, ведущихъ къ сосредоточенію духа и къ экстазу, извращала аскетизмъ въ процессъ искусственнаго, механическидостигаемаго гипноза и даже въ своеобразное изувѣрство. Эта внѣшняя тренировка, невольно обращая на себя своею вычурностью вниманіе окружающихъ и импонировавшая трудными, а иногда и «ужасъ внушавшими» пріемами, слишкомъ часто отодвигала на второй планъ затаённый процессъ внутренняго подвижничества. Тѣлесное самоистязаніе для многихъ казалось уже самодовлѣющею цѣлью; именно оно, въ глазахъ непосвященныхъ въ суть ученія, могло представляться главною причиною чудесныхъ качествъ іоговъ, качествъ, на которыхъ, болѣе, чѣмъ на нравственныхъ и религіозныхъ достоинствахъ, зиждилась ихъ слава въ народной массѣ, да и не въ ней одной. Притомъ же несомнѣнное тяготѣніе къ увеличенію и осложненію этой механической выправки въ ущербъ дисциплинѣ внутренней замѣчается и въ самихъ памятникахъ Іоги. Въ древнихъ предписаніяхъ Шветашватара-Упанишада [142]) обстановка, указываемая іогу для выполненія его подвиговъ, не имѣетъ въ себѣ еще ничего суроваго; ему, наоборотъ, рекомендуется избрать «мѣсто ровное, чистое, свободное отъ насѣкомыхъ, огня и пыли, привлекательное (по достигающимъ до него) звукамъ, по водѣ и рощамъ, пріятное для взоровъ, изобилующее пещерами или иными тѣнистыми пріютами», какъ и вообще совѣтуется творить аскетическіе подвиги скромно и непоказно, «тщательно скрывая ихъ» [143]). Даже и позднѣе, въ Раджаіогѣ и даже въ Хатхаіогѣ встрѣчаемъ такія же указанія относительно мѣстопребыванія іогиновъ [144]). Равнымъ образомъ и первоначальный пищевой режимъ по этимъ правиламъ, хотя и простъ, однако «достаточный, пріятный и полезный для темперамента» [145]), и только для уже привычныхъ къ подвигамъ разрѣшается усиливать строгость относительно

[142]) Śvetâśvatara-Up. II. 10. [143]) Vasishṭha, VI, 9.

[144]) Haṭhayoga-pradîpikâ. I, 12—15.

[145]) Idem. I, 58—63. Желающіе сравнить это аскетическое расписаніе съ болѣе древними списками разрѣшаемыхъ и воспрещаемыхъ яствъ могутъ найти подробныя свѣдѣнія въ дхарма-шастрахъ; тексты, сюда относящіеся, указаны выше, въ примѣчаніи 40-мъ.

пищи [146]). Наконецъ, не предопредѣлена неизмѣнно и суровая поза тѣла при совершеніи подвиговъ; рекомендуется только наименѣе утомительная, наиболѣе выносливая [147]). Практика однако не удовольствовалась въ своемъ усердіи столь умѣренными предписаніями. Асáнамъ (положеніямъ тѣла, позамъ) стали приписывать великое значеніе: изъ 8,400,000 возможныхъ положеній Шива хотя и выбралъ будто бы лишь 84, впослѣдствіи еще значительно сокращенныхъ въ числѣ [148]); однако, на ряду съ ними, позднѣйшая Іога описываетъ чрезвычайно многочисленные варіанты въ положеніяхъ отдѣльныхъ частей тѣла, такъ называемыя «мудры», установляя рядъ соотношеній ихъ съ дисциплиною процесса дыханія [149]).

Тренировкѣ его приписывалась особая важность. Чтобы понять то значеніе, которое этотъ процессъ занялъ съ древнѣйшихъ поръ въ системѣ индусской аскетики и сохранилъ его до настоящаго времени, надо помнить, что индусское міровоззрѣніе въ дыханіи вообще усматривало сущность жизненнаго процесса. По Шатàпата-брахманѣ прана (дыханіе) исходитъ изъ еще не опредѣлившагося, еще не дифференцировавшагося безначальнаго первобытія (асаты) [150]); по Атарваведѣ, это—первопецъ творенія [151]), предшествующій появленію самого Духа Природы, Праджапати [152]). Наоборотъ, въ одномъ изъ Упанишадовъ сохранился красиво изложенный миѳъ о происхожденіи праны изъ Праджапати. «Въ началѣ этотъ владыка тварей пребывалъ одинъ; и пока онъ былъ одинокъ, невѣдомо было ему счастье. Размышляя надъ самимъ собою, со-

[146]) Haṭhayoga-pradîpikâ. II, 17. [147]) Yoga-Sûtra. II, 46.

[148]) Sarva-Darśana-Saṃgraha, 263, называетъ только десять. Описаніе многихъ позъ во введеніи Раджендралалы Митры къ изданію и переводу Сутръ Іоги, Calcutta 1883 (Bibl. Indica) p. 102 sqq. и во введеніи Вальтера къ его переводу Хатхаіоги, XXI ff.; также у Rich. Schmidt. Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien. Berlin, 1908, 186 ff.

[149]) Описаніе 93 „мудръ“ по Gheraṇḍa Saṃhitâ и по Хатхаіогѣ съ интереснымъ атласомъ оригинальныхъ индусскихъ иллюстрацій—у Шмидта, Fakire и Fakirtum, 193—208. По нимъ можно судить о трудности многихъ „асанъ“. Наиболѣе обычныя позы: падма-асана, „въ видъ цвѣтка лотоса“ и свастика-асана—въ формѣ индусскаго „солнечнаго“ креста; это, приблизительно, та поза, которая была упрочена буддійскою иконографіей для изображеній Будды и иныхъ подвижниковъ въ процессѣ созерцанія.

[150]) Śatapatha Brâhmaṇa. VI, 1, 1.

[151]) Atharvaveda. XI, 4. [152]) Satap. Brâhm. XI. 1, 6, 17.

здалъ онъ множество тварей: воззрѣлъ на нихъ; но онѣ были камнеподобны, безразумны, неподвижны, какъ столпы безжизненные. И (опять) не обрѣлъ онъ счастія. И вотъ помыслилъ онъ: «войду внутрь ихъ, да пробудятся онѣ!» И, ставши воздухоподобнымъ, вошелъ онъ внутрь ихъ. Но, оставаясь единымъ (нераздѣльнымъ) не могъ онъ свершить (желаемаго). Тогда раздѣлился онъ на-пятеро, наименовавшись праной, апаной, саманой, уданой и вйяной. Воздухъ, вверхъ направляющійся, и есть прана; внизъ идущій—апана; сочетающій ихъ—вйяна, вводящій питаніе въ организмъ — самана, и выводящій изъ нихъ поглощенное—удана. Изъ взаимодѣйствія ихъ рождается внутреннее тепло, духъ личный, Пуруша или Агни-Вайшванара» [153]). Какъ видимъ, прана здѣсь—жизненная сила и двигатель какъ совокупности живыхъ существъ, такъ и каждаго изъ нихъ въ отдѣльности. «Живая личность, именуемая праною (дыханіемъ), произведена была на землѣ, изъ того, что не есть прана (изъ Верховнаго Существа) [154]). Дыханіе такимъ образомъ есть—«древнѣйшее и наилучшее» [155]) въ живомъ существѣ, въ существѣ же разумномъ, человѣкѣ,—по преимуществу, ибо «во-истину, разумъ связанъ съ дыханіемъ» [156]).

Отсюда въ аскетической дисциплинѣ — обычай приносить въ жертву свое дыханіе—то есть, пять вышеупомянутыхъ «висловъ пламени, обитающихъ въ душѣ», что, будто бы, равносильно жертвѣ всей души [157]). По понятіямъ же позднѣйшихъ мистиковъ каждое, даже непроизвольное вдыханіе и выдыханіе есть уже естественная молитвенная формула въ честь Божества, ибо процессъ этотъ воспроизводитъ будто бы слово «хамсахъ» («Азъ есмь») и расчитано, что эту «мантру» (священную формулу) организмъ въ суточный срокъ повторяетъ 21,600 разъ, «во славу разныхъ боговъ, учителя и самого молящагося» [158]). Но уже и значительно раньше, еще въ Упанишадахъ, находимъ ту же благоговѣйную концепцію дыханія, какъ естественной жертвы, превосходящей всѣ жертвы внѣшнія [159]); и воззрѣніе это нашло себѣ укрѣпленіе въ шастрахъ

[153]) Maitháyana-Bráhm. Up. II, 6. [154]) Idem. VI, 19.
[155]) Chándogya-Up. V, 1. [156]) Idem, VI, 8, 2.
[157]) Baudhâyana, II, 10, 18, 9. [158]) Sarva-Darsana-Samgraha, 264 5.
[159]) „Пока человѣкъ говоритъ, онъ не можетъ дышать (беззвучно; (значитъ): онъ все это время приноситъ свое дыханіе въ жертву въ своей рѣчи; пока же онъ (безмолвно) дышитъ, онъ не можетъ говорить; слѣдовательно, приноситъ тогда въ жертву свою рѣчь въ дыханіи. Эти

законовъ: «міряне должны приносить жертвы воздуху жизни, пранѣ; аскеты же приносятъ въ жертву самую душу свою—дыханіе, и эта жертва превосходитъ всѣ остальныя», говоритъ Баудхайяна [160]). Таково значеніе «подвига дыхательнаго» въ смыслѣ важности и цѣнности жертвы, въ немъ заключающейся.

Въ другомъ же смыслѣ, утилитарно-магическомъ, ограниченіе дыханія, «пранайяма» (задержаніе, перерывъ его) является подъемомъ надъ естественно-человѣческимъ процессомъ жизни, тѣмъ «тапасомъ» (подвижническимъ усиліемъ), который, какъ мы видѣли, считался необходимымъ для чудодѣйственности подвига. Если дыханіе есть сущность и центръ физіологическаго бытія человѣка и связи духа съ тѣломъ, то, понятное дѣло, ограниченіе, возможно бо́льшее ограниченіе этой функціи равнозначительно побѣдѣ духа надъ тѣломъ, а затѣмъ — и надъ самимъ духомъ, поскольку дыханіе есть воплощеніе начала личнаго, человѣческой индивидуальности. Умѣряя, ограничая, побѣждая собственное дыханіе, то есть, движущую силу личнаго бытія, подвижникъ приближается къ Духу Всемірному, пока, на высшихъ степеняхъ Іоги, не сольется съ нимъ всецѣло.

Позднѣйшая пора къ жертвенно-молитвенному значенію пранайямы присоединила еще значеніе покаянное, искупительное. «Какъ въ металлахъ, при расплавленіи, сгораютъ шлаки, такъ и изъяны чувствъ уничтожаются при подавленіи чувствъ», поучаютъ законы Ману; «вотъ почему троекратное въ день выполненіе пранайямы, сопровождаемое опредѣленными молитвами, равносильно высшему покаянію вообще, а въ частности—искупленію грѣха, непрестанно совершаемаго: невольнаго убіенія живыхъ существъ» [161]). Свершаемое въ точности «правило пранайямы», если его выполняютъ во время утреннихъ и вечернихъ молитвъ, устраняетъ, по другимъ законодательнымъ шастрамъ, «всякую вину, содѣянную дѣломъ, словомъ или помышленіемъ, днемъ или ночью». Шестнадцатью же задержаніями дыханія, исполняемыми ежедневно въ теченіе мѣсяца, очищается даже такой преступникъ, какъ убійца уче-

два безконечныхъ и безсмертныхъ воздаянія человѣкъ приноситъ постоянно, на-яву и во снѣ, тогда какъ всѣ другія воздаянія конечны Вотъ почему древніе, зная, что это—лучшая изъ жертвъ, не приносили жертвъ обыкновенныхъ (видимыхъ)“ Kaushitaki– Up. Ii, 6, 5.
[160]) Baudhâyana, II, 7, 1 и 15. [161]) Manu. VI, 69—71.

наго брамина! [162]). Для уклонявшагося отъ законнаго супружескаго сожитія предписывалось покаяніе въ видѣ стократной пранаймы [163]), и вообще считалось, что «это — лучшее средство устранять всякій грѣхъ и предупреждать всякую опасность» [164]). Сверхъ того, это — будто бы превосходное средство достигать образцоваго здоровья, неутомимой бодрости и красоты [165]): «нѣтъ болѣзни, нѣтъ старости, нѣтъ болей для пріобрѣтшаго тѣло, создаваемое огнемъ Іоги», полагаетъ Шветашватара-Упанишадъ; «первыя слѣдствія Іоги — легкость, здоровье, выносливость, хорошее сложеніе, неутомимость произношенія и пріятное благоуханіе...» [166]).

Послѣ всего этого неудивительно, что дисциплина іоговъ выработала сложную, анатомическую и физіологическую теорію очистительныхъ и животворныхъ дѣйствій дыхательнаго процесса и его тренировки [167]). Не вдаваясь въ разсмотрѣніе этой теоріи и ея примѣненій, замѣтимъ только, что хотя разработка того и другого принадлежитъ позднѣйшему времени, однако основы и починъ обнаруживаются уже въ Упанишадахъ [168]). Опираясь на эти фантастическія теоріи, индусскіе

[162]) Baudhâyana. IV, 1, 28 и 29. Vasishṭha. XXV, 9, 13; XXVI, 1—4.

[163]) Baudh. IV, 1, 21. [164]) Idem. IV, 1, 30 и 27.

[165]) Вѣра въ то, что подвижничество и святость сообщаютъ великую внѣшнюю красоту, проходитъ черезъ всю индусскую литературу. чѣмъ отчасти объясняются безчисленныя увлеченія женщинъ подвижниками, несмотря на нерѣдко преклонный возрастъ послѣднихъ.

[166]) Svetaśvatara—Upan. II, 13.

[167]) Ихъ можно найти въ Гхеранда-самхитѣ и Хатаіогѣ-прадипикѣ и во многихъ новыхъ сочиненіяхъ по Іогѣ, получившихъ въ наши дни такое распространеніе, благодаря усердію современныхъ теософовъ и „иже съ ними“; таковы, напримѣръ, чтенія по Раджа-іогѣ Суами-Вивекананда, Râja-yoga. Lectures by Swami Vivekananda. London. s. an. The Science of Breath and the Philosophy of the Tatwas translated by Rama Praṣad. — Наука о дыханіи индусскихъ іоговъ Іога Рамачарики, изд. Успенскаго. 1913. Ср. Oman. The Mystics, Ascetics and Saints of India. 2 ed. London, 1905, 174 sqq. Schmidt. Fakire etc. 172 ff. Walter, XXX ff.

[168]) Такъ, относительно „артерій или каналовъ сердца“, на которыхъ построена вся теорія распредѣленія и вліянія дыхательнаго процесса— уже Châṇdogya - Up. VIII, 6, 5, гдѣ (со ссылкою на еще болѣе древній текстъ) число ихъ опредѣляется во сто, а въ Брхадараніака - Упанишадѣ (II, 1, 19)—въ 72000, тогда какъ въ Прашнья-Упанишадѣ (III 3, 6) указывается 101 артерія, съ сотнею развѣтвленій каждая, изъ коихъ въ свою очередь каждое имѣетъ 72000 развѣтвленій, что даетъ въ итогѣ сумму 727,210,201 „каналъ“, по коимъ обращается прана. Ср. еще о томъ же: Bṛihad. - Up. IV, 3, 20. Kaushîtaki - Up. IV, 20. Kaṭha - Up. II, 6, 16. Praṣña-Up. III, 1, 9. Обзоръ физіологическихъ понятій Упанишадъ вообще и примѣнительно къ дыханію въ частности у Deussen. Gesch d. ind. Phil. I, 2, 248 ff; 255 ff.

аскеты, увлекаясь «высшимъ изъ подвиговъ — пранайямою», перемѣщали подвижничество изъ духовной области въ матеріальную, изъ сферы этической и психологической въ физіологическую; тѣлесный процессъ становился на мѣсто внутренняго духовнаго совершенствованія; нравственная заслуга отодвигалась на задній планъ [169]) сравнительно съ точнымъ выполненіемъ механическихъ пріемовъ, и сама молитва, сопровождавшая «жертвоприношеніе духа», сама молитва, со своимъ предопредѣленнымъ содержаніемъ, съ умноженіемъ дѣйственности отъ количества повтореній, также превращалась въ процессъ механическій же. И лишь немногіе, какъ Шанкара, имѣли смѣлость высказать, что «истина познается созерцаніемъ, да наставленіемъ учителя, а не сотнями (внѣшнихъ) упражненій, выполняемыхъ для контролированія дыханія» [170]). Большинство, и притомъ не своевольно, а съ благословенія браминовъ и законниковъ, полагало, что какъ этотъ видъ аскетизма, такъ и другіе, выполненные «по правиламъ» и усердно повторяемые, непремѣнно, такъ сказать, магически, ведутъ къ очищенію отъ грѣховъ, къ искупленію ихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ счастію [171]). «Царствованіе, властвованіе, первенство надъ всѣми существами»—вотъ награда знающихъ тайны праны по Каушхитаки-Упанишаду и «вѣрное, во-истину, полученіе безсмертія» по другому тексту [172]). Не механическому ли подъему въ царство боговъ научаетъ древнѣйшая книга законовъ Баудхайяны, когда говоритъ: «двѣнадцать разъ прочитанная Самхита Веды упраздняетъ грѣхи и неправильныя дѣйствія; если она прочитана будетъ бо́льшее число разъ, въ результатѣ получится прибавка наградъ: прочитавшій 12 лишнихъ разъ пріобрѣтетъ этимъ себѣ міръ Ушанъ; если еще 12 разъ — міръ

[169]) Вотъ одинъ изъ характерныхъ текстовъ объ этомъ изъ Магабхараты (Adh. 42, 22, 27—28, 31, v.v. 1642, 1647—8 и 1650): „высоко ограниченіе (себя), но выше отреченіе: (при наличности его) если и дѣла не будутъ свершены,—это еще не плохо, и печалиться объ этомъ не слѣдуетъ“.

[170]) Приведено у Oltramare. Hist. d. idées théosophiques. I, 327.

[171]) Такъ опредѣленно выражается по поводу пранайямы Баудхайяна, II, 10, 18; 10.

[172]) Kaushît. Up IV, 20: Praṣña - Up. III, 12.

Брихаспати; прибавивши еще 12, завоюетъ міръ Праджапати; если же, соблюдая постъ, повторитъ Самхиту тысячу разъ, онъ соединится съ Браманомъ, возсіяетъ подобно ему самому; если цѣлый годъ будетъ питаться однимъ подаяніемъ, онъ получитъ силу сверхъестественнаго видѣнія; если же полгода проживетъ на одной ячменной кашѣ, 4 мѣсяца на водѣ съ ячменной мукою, 2 мѣсяца будетъ питаться только плодами, да мѣсяцъ одною водою, да 12 дней будетъ выполнять покаяніе по правилу Кричхры, — то онъ пріобрѣтетъ способность мгновеннаго исчезновенія... Этими способами и боги достигли своего божественнаго положенія, и мудрецы состоянія ришей» [173]).

Позднѣйшіе трактаты по Іогѣ въ отдѣлѣ нійямы (исполненія предписаній) собрали цѣлую кучу правилъ для физическихъ упражненій, «хранимыхъ въ глубочайшей тайнѣ и трудно осуществимыхъ даже для боговъ», наградою чего является, будто бы «вѣрное полученіе божественнаго тѣла» [174]). Но уже и въ древности широко была распространена вѣра въ восемь чудеснымъ способностей, награждающихъ подвиги Іоги, а именно: 1) уменьшиться до невидимости; 2) становиться до крайности легкимъ или 3) чрезвычайно тяжелымъ; 4) увеличиваться до безпредѣльности; 5) получать исполненіе самыхъ чудесныхъ желаній, а также 6) полную власть и самоуправленіе надъ тѣломъ во всѣхъ его органахъ, внѣшнихъ и внутреннихъ; 7) измѣнять теченіе законовъ природы и 8) перемѣщаться всюду мгновенно, силою одной своей воли [175]). Къ этому присоединили: способность всевѣдѣнія и всевидѣнія въ настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ; память о прежнихъ жизняхъ и воплощеніяхъ себя, другихъ людей и иныхъ существъ; постиженіе сверхчувственныхъ процессовъ; пониманіе языка животныхъ; вызываніе умершихъ; вселеніе въ чужія тѣла и даже въ нѣсколько разныхъ одновременно и возвращеніе снова въ собственное тѣло!.. [176]).

Что вѣра въ эти сверхъестественныя свойства подвижничества была въ полномъ ходу во времена Будды, видно изъ, можно сказать, безчисленныхъ разсказовъ о такого рода чудесахъ въ джайнистской, буддійской и общеиндусской литературѣ. Легенды о Буддѣ и Магавирѣ и объ ученикахъ ихъ пе-

[173]) Baudhâyana, III, 9, 10—12. [174]) Gheranda Samhita. I, 13—44.
[175]) Yoga—Sûtra. III, 45. [176]) Тамъ же, III, 16—IV, 6; I, 40—41.

реполнены подобными повѣствованіями; мы уже слышали разсказы о томъ, какъ летали по воздуху изъ одного конца Индіи на другой пророкъ Ашита и иные риши, по своимъ «личнымъ дѣламъ» и по общеполезнымъ; мы увидимъ дальше грандіозное состязаніе въ чудодѣйствіяхъ между самимъ Готамою и семьею маговъ-подвижниковъ Кашьяпъ, и какъ летаніемъ по воздуху и сидѣніемъ въ воздухѣ ученикъ Готамы успѣшнѣе вліялъ на толпу, чѣмъ самъ учитель проповѣдью. Памятники болѣе поздней поры подтвердятъ только вящшее развитіе всеобщей вѣры въ сверхъестественныя силы подвижничества, которыя обладавшіе ими примѣняли, будто бы, нерѣдко для корыстныхъ, себялюбивыхъ и зловредныхъ цѣлей. Такъ поступали до своего обращенія сейчасъ упомянутые Кашьяпы и проповѣдникъ аморализма Макхали-Госала; такова была злокачественная эксплуатація своихъ подвиговъ демономъ Таракою въ приведенной выше легендѣ Шивапураны. Въ другой Пуранѣ [177]) повѣствуется о побуждаемыхъ тщеславіемъ подвигахъ царственнаго отрока Дхрувы, выработавшаго себѣ ими такія сверхъестественныя силы, которыя заставили боговъ удовлетворять его честолюбіе. Сюда же относится хорошо извѣстная легенда о царѣ Вишвамитрѣ, воспользовавшемся плодами своихъ исключительныхъ подвиговъ для лютой расправы не только надъ соперникомъ, но и надъ совершенно неповинными людьми, открывшемъ войну противъ самихъ небожителей, нарушившемъ порядокъ вселенной и грозившемъ разрушить всѣ три міра съ такою степенью вѣроятности въ успѣхѣ этого безумнаго предпріятія, что боги, наконецъ, были вынуждены исполнить его, не выполнимое по правиламъ, желаніе: сдѣлать, его, кшатрію родомъ, браминомъ. Разсказами о преступленіяхъ аскетовъ полны Пураны [178]). Пусть это — сказки! Но въ индусской жизни и думѣ, гдѣ граница между былью и сказкою, между дѣйствительностью и грезою? И при-

[177]) Vishnupurâna. I, 11 и 12.

[178]) Вотъ примѣры: святой Васишта, послѣ многихъ подвиговъ, впалъ въ долговременное прелюбодѣяніе съ одною „божественною“ гетерою; аскетъ Пурашгура изнасиловалъ дочь рыбака, оказавшую ему услугу; Каппла, также подвижникъ, „испепелилъ“ сыновей раджи Сагура, ошибочно принявшихъ его за конокрада; Ричека продалъ собственнаго сына для человѣческаго жертвоприношенія; мудрецъ Урва, въ припадкѣ гнѣва, сжегъ цѣлый знатный родъ, а Дуваза истребилъ все потомство Кришны. Oman, p. 35.

томъ, эти легенды — вполнѣ стильныя, сплошь проникнутыя духомъ народнаго быта. гармоничныя съ тѣмъ, чему вѣрили не въ повѣсти, а и въ жизни [179]). Такъ непреодолима была эта индусская вѣра въ магическую силу подвижничества, что передъ нею отступилъ даже скептицизмъ самого, безстрашнаго въ попраніи предразсудковъ, Готамы: отвергнувши спасительное значеніе аскетизма, онъ не сталъ отрицать его чудодѣйственной силы: примѣненія ея мы встрѣчаемъ часто въ повѣствованіяхъ о его жизни; но, что̀ несравненно важнѣе, въ самихъ рѣчахъ его мы не находимъ протеста противъ магической стороны подвижничества, ни опроверженій ея возможности.

Практическимъ слѣдствіемъ всѣхъ вышеизложенныхъ воззрѣній на аскетизмъ было его широкое распространеніе и непрерывное возростаніе въ индусской жизни. Съ древнѣйшихъ временъ подвижники пользовались всеобщимъ уваженіемъ, котораго не могли поколебать ни, быть можетъ, нерѣдкіе случаи притворнаго или расчетливаго самоотреченія, ни очень рѣдкіе протесты противъ него по существу. Магабхарата выражаетъ преобладающее въ этомъ отношеніи убѣжденіе индусской расы, когда говоритъ: «Слава выполняющимъ чистое подвижничество! [180]). Люди, отцы, боги, домашніе и дикіе звѣри и птицы, и всѣ существа вообще, подвижныя и неподвижныя, всѣ цѣнили подвиги (тапасы) какъ наивысшее, и ими достигали совершенства; да и сами великіе, чудесными силами одаренные боги только ими попали на небо» [181]). А потому «желающіе небеснаго блаженства пусть предаются безгрѣшнымъ подвигамъ въ страшныхъ тѣлесныхъ упражненіяхъ, ибо всѣ три міра пропикнуты экстазомъ подвига» [182]). Призывъ былъ не напрасенъ, обѣщанія не преувеличены: мудрецы-подвижники, риши, слыли дѣйствительно за божественныя существа; передъ ними преклонялись цари и толпа народная; ихъ слово было законъ; ихъ благоволеніе привлекало счастіе на семью, на поселеніе, на цѣлое царство; ихъ гнѣвъ грозилъ страш-

[179]) „Развѣ монахъ не можетъ своимъ гнѣвомъ превратить милліоны людей въ пепелъ и золу?“ „со страхомъ“ вопрошалъ раджа Саньджайя у джайны, подвижника Гардабхали. Uttarâdhyayana. XVIII, 10. Jaina Sûtras. II, 81. S. B. E. Vol. XLV.

[180]) Mahâbhâr. Adh. 297 (B. 295), 28, v. 10849.

[181]) Idem. Adh. 151, 19—20. v.v. 1443—4.

[182]) Idem. Adh. 217, 14—15 v.v. 7885—6.

ными бѣдами. Совѣщаніе раджи съ подвижникомъ — самая обычная, самая любимая и характерная жанровая картина индусской словесности: царь смиренно входитъ, низко кланяется праведнику, садится противъ него, какъ ученикъ, готовый слушать и слушаться; «риши» поучаетъ... Примѣру владыкъ слѣдуютъ знатные и простецы. Войдетъ ли подвижникъ въ городъ или деревню, — на немъ сосредоточены всѣ взоры; поселится ли онъ на околицѣ или въ лѣсной глуши,— стоитъ открыть его мѣстопребываніе,—къ нему неизбѣжно потянутся вереницею посѣтители, отъ простыхъ зѣвакъ-любопытныхъ до истинно алчущихъ и жаждущихъ правды. Не удаляясь въ стороны за иными примѣрами, — что̀ такое вся долгая жизнь Магавиры и Готамы послѣ ихъ «просвѣтленія», какъ не непрерывный рядъ такихъ посѣщеній, бесѣдъ, вопрошеній, назиданій и «обращеній». Ознакомившись, иногда обрѣтали не столько подвижника, сколько мудреца, ставившаго знаніе выше подвига, но шли, но влеклись первоначально почти всегда къ подвижнику, не постигая независимости мудрости отъ аскетизма, или, какъ столь успѣшные въ борьбѣ противъ буддизма джайны, даже осуждая такое разъединеніе. Притомъ не одни выдающіеся «риши», а и аскеты меньшей величины и извѣстности, заурядные «обитатели лѣсовъ» и даже просто слывшіе за цѣломудренныхъ пользовались повсемѣстнымъ уваженіемъ и услугами мірянъ: имъ отводились почетныя мѣста; привѣтить ихъ и накормить искони считалось богоугоднымъ дѣломъ [183]) и, для вящшаго закрѣпленія этого обычая, тѣ же правила, которыя воспрещали аскетамъ называться на угощеніе, вмѣняли имъ во грѣхъ отказъ отъ радушно предложенной мірянами трапезы [183a]).

Помимо вліятельности и почтенности, званіе подвижника (ибо въ Индіи оно было званіемъ, особымъ, бытовымъ и правовымъ сознаніемъ узаконеннымъ, опредѣленнымъ разрядомъ общественнаго положенія) званіе подвижника, кхаттіи, привлекало къ себѣ еще и тѣмъ, что, въ отличіе отъ званія браминскаго, замкнутаго предѣлами одного своего сословія, это положеніе со всѣми его преимуществами было доступно всѣмъ

[183]) Hiraṇyakeśin Gr. S. VIII, 1.

[183a]) Подъ угрозою ада аскетъ не смѣетъ отказаться даже отъ мяса, предложеннаго ему на жертвенной трапезѣ въ честь боговъ или мановъ. Vasishṭha XI, 34.

безъ изъятія; ограниченія кастовыя, въ другихъ случаяхъ непреодолимыя, падали ницъ передъ тѣмъ, кто рѣшался на «паббаджу», на «исходъ изъ міра» и тѣмъ самымъ становился выше міра со всѣми градаціями его правъ и распорядковъ. «Аскетизмъ универсаленъ», поучаетъ народный эпосъ, «и рекомендуется даже и лишеннымъ касты: если отверженный станетъ обуздывать свои чувства и достигнетъ власти надъ ними, аскетизмъ проторитъ и ему дорогу къ небу» [184]).

Освободившись отъ цѣпей мірского житія, подвижникъ получаетъ неограниченную свободу и въ области духовной: съ него спадаютъ мертвыя петли браминскаго ритуала, угнетающія своимъ педантичнымъ механизмомъ личные порывы души въ области религіозныхъ переживаній. Мы видѣли на какую, можно сказать, всеобъемлющую высоту было поднято въ индусскомъ сознаніи значеніе жертвоприношенія; и однако «аскетизмъ выше даже жертвоприношенія», говоритъ Магабхарата [185]). Какъ бы подтверждая правильность этого воззрѣнія, въ одномъ изъ Упанишадъ само Божество повелѣваетъ аскету зарыть или потопить священный шнуръ, символъ жертвоприношенія, и священную прядь волосъ, эмблему браминскаго званія [186]), ибо, говорятъ законы Васишты, «ни ежедневнымъ повтореніемъ Ведъ, ни жертвоприношеніями не достигнутъ того, что достигается выполненіемъ Іоги» [187]), этого, будто, бы совершеннѣйшаго воплощенія аскетическаго подвига.

О широкомъ распространеніи аскетическаго образа жизни во времена Будды и въ предшествующій періодъ свидѣтельствуютъ безчисленныя указанія джатакъ. Здѣсь мы застаемъ уже въ полномъ ходу обычай семейныхъ людей заканчивать жизнь «исходомъ изъ міра», «паббаджею». Совершалось это по большей части уже въ пожиломъ возрастѣ, по выполненіи семейнаго, родового и общественнаго долга, возращенія себѣ преемника-сына или, въ крайнемъ случаѣ, послѣ рожденія его. Если Рамайяна [188]) называетъ это обычаемъ древнихъ царственныхъ мудрецовъ, то въ джатакахъ мы видимъ многократныя примѣненія его; видимъ, какъ цари и царевичи, часто совсѣмъ юные и еще безбрачные, отказываются отъ княженія или правъ на него и уходятъ въ пустыню [189]). Что касается браминовъ, то имъ паббаджа рекомендовалась закономъ, какъ третья пора въ распорядкѣ ихъ жизни, и совѣтъ этотъ, повидимому, выполнялся нерѣдко: въ джатакахъ часто упоминаются брамины и сыновья ихъ, раздающіе иногда значительное состояніе и уходящіе въ пустыню [190]); бывали случаи исхода изъ міра и цѣлыхъ браминскихъ семействъ [191]), ибо законы не воспрещали «удаляющимся въ лѣсъ» брать съ собою жену, если она не предпочитала оставаться въ міру на попеченіи сына, замѣстителя домовладыки, ставшаго инокомъ [192]). Очень многочисленны были случаи ухода въ уединеніе какъ богатыхъ мірянъ, такъ и бѣдныхъ поселянъ, земледѣльцевъ-хозяевъ; но рѣдко слѣдовали ихъ примѣру мастеровые и люди вообще нисшихъ разрядовъ, хотя въ джатакахъ встрѣчаются аскеты даже изъ презираемыхъ чандалъ [193]). Во многихъ разсказахъ сохранились описанія борьбы противъ ухода изъ міра со стороны родныхъ и друзей; но возраженія эти вызываются только семейными и общественными соображеніями, а не протестомъ противъ подвижничества и отшельничества по существу. Среди единодушнаго одобренія аскетической жизни совершенно затериваются рѣдкія отклоненія отъ сочувствія ей, въ родѣ, напримѣръ, отзывовъ, вложенныхъ эпосомъ въ уста царя Бхишмы: «долговременный постъ, почитаемый простымъ народомъ за подвигъ, есть только вредъ для тѣла... Самоотреченіе и смиреніе—вотъ высшій подвигъ; у кого онъ есть, тотъ обладаетъ постояннымъ постомъ и постояннымъ цѣломудріемъ. Отшельникомъ и брамином и божествомъ будетъ тотъ, кто заботится о семьѣ своей; въ любви, неусыпно всегда выполняетъ долгъ свой; кто ведетъ себя чисто, питается остатками отъ даруемаго другимъ, хранитъ завѣты касательно странниковъ («гостей»); тотъ, кто всегда полонъ вѣрою и благоговѣніемъ къ богамъ и браминамъ» [194]). Но противъ этихъ рѣдкихъ защитъ лаической морали и мірского благочестія не трудно было противопоставлять гораздо

[184]) Mahâbhâratam. Adh. 297, 14. v. 10835. [185]) Idem. v. 2978.
[186]) Âruneya-Up. въ изданіи мелкихъ Упанишадъ Рамамайа Тарка раты въ Biblioth. Indica, p. 39—41.
[187]) Vasishṭha, XXV, 7. [188]) Râmâyaṇa II, 23, 26; 94, 19.

[189]) Jâtakam. I, 138, III, 364, III, 393; IV, 119 sq; V, 177 sq. и др.
[190]) Idem. IV, 7; II, 422. [191]) Idem. V, 313.
[192]) Âpastamba. II, 9, 22, 8—9. Viṣṇu, XCIV, 3. Manu, VI, 3.
[193]) Jâtakam. IV, 392.
[194]) Mahâbhâratam. Adh. 221, 4—8, v.v. 8007—8011.

болѣе древнія апологіи аскетизма, почерпнутыя притомъ изъ поры, столь высоко ставившей выполненіе родового и семейнаго долга: уже въ текстахъ Упанишадъ пяти естественнымъ цѣлямъ человѣческаго быта (заботѣ о себѣ, о женѣ, о дѣтяхъ, о благосостояніи и о своемъ дѣлѣ) поклонники аскетизма противопоставляли цѣли духовныя, овладѣніе пятернымъ откровеніемъ Атмана въ тѣлѣ, чувствахъ внѣшнихъ (видѣніи и слухѣ), въ дыханіи. рѣчи и въ духѣ [195]); а традиціонную обязанность продлять родъ устраняли короткимъ восклицаніемъ: «зачѣмъ намъ потомство, намъ, составляющимъ душу міра сего?» [196]). Цѣломудренное отреченіе выше дѣторожденія [197]); «родящіе оправданы на землѣ; но міръ Брамы—удѣлъ лишь тѣхъ, что истязуютъ себя, тѣхъ, въ комъ крѣпко укоренилось истинное цѣломудріе» [198]).

Если въ законодательныхъ сборникахъ мы иногда замѣчаемъ усилія защитить мірскую жизнь и поднять ея престижъ, то это, очевидно, вызвано необходимостью противодѣйствія обратному, преобладающему, аскетическому настроенію общественнаго сознанія, настроенію. начинавшему уже казаться опаснымъ со стороны соціальныхъ интересовъ. Такъ, ссылаясь на авторитетъ болѣе древняго учителя и въ противоположность Капилѣ, будто бы установившему четыре разряда бытовой жизни (ученика, домовладыки, аскета и отшельника), Баудхайяна говоритъ: «мудрый человѣкъ не долженъ бы обращать вниманія на это дѣленіе, ибо въ дѣйствительности есть только одинъ разрядъ—домохозяевъ, такъ какъ другіе потомковъ не производятъ» [199]), а Гаутама, выражаясь осторожнѣе, замѣчаетъ, что разрядъ домохозяевъ—источникъ остальныхъ [200]). Въ Апастамбѣ мы находимъ нѣчто въ родѣ диспута о превосходствѣ мірского или подвижническаго житія. Одни, ссылаясь на пураническіе тексты, говорили, что 80000 мудрецовъ, желавшихъ имѣть потомство, направились къ Аріаману южнымъ путемъ, мірскимъ, и обрѣли себѣ 80000 могильныхъ мѣстъ упокоенія, тогда какъ 80000 другихъ мудрецовъ, отказавшихся отъ потомства, въ награду за цѣломудріе получили на сѣверномъ, аскетическомъ пути безсмертіе со всякими чудес-

[195]) Bṛihadar. Up. I, 4, 17. [196]) Idem. IV, 4, 4, 22.
[197]) Mahân. 62, 7, 11; 63, 8, 13. [198]) Praśna-Up. I, 13, 15.
[199]) Baudhâyana. II, 6. 11, 26—28.
[200]) Gautama, III, 3. Ср. Manu. VI, 136.

ными силами и съ исполненіемъ желаній. Другіе на это возражали, что для ученѣйшихъ умовъ авторитетъ Ведъ всегда считался наивысшимъ, а Веды требуютъ выполненія жертвеннаго и молитвеннаго ритуала и потому нельзя ссылаться на аскетическія правила. идущія въ разрѣзъ съ правилами ритуала. Далѣе: Веды обезпечиваютъ безсмертіе имѣющимъ потомство; нельзя, слѣдовательно, и въ этомъ отношеніи отдавать предпочтеніе поведенію аскетовъ; надо вѣрить, что и міряне заслужатъ себѣ не одно могильное упокоеніе, но, послѣ него. и «награду безсмертную, блаженство небесное». Что же касается аскетовъ, то, хотя нѣкоторые изъ нихъ и могутъ пріобрѣсти небо частію своихъ подвиговъ, и хотя имъ дѣйствительно даруется способность получать желаемое,—все же это не даетъ основаній превозносить одинъ образъ жизни надъ другимъ». «Люди изъ всѣхъ четырехъ разрядовъ, живущіе по правиламъ (закона). получатъ спасеніе» [201]).

Такъ старались устроители общественной жизни реагировать противъ возраставшаго увлеченія аскетизмомъ. Однако въ самихъ дхарма-шастрахъ, откуда заимствованы приведенныя разсужденія, «четыре разряда житія» предстаютъ предъ нами какъ вошедшій прочно въ бытъ и оправомоченный распорядокъ. Эти «четыре пути къ міру боговъ, различнымъ образомъ ведущіе отъ земли на небо, суть пути ученика, семьянина-домохозяина, лѣсного отшельника и аскета» [202]). Изъ двухъ послѣднихъ разрядовъ аскетъ представляетъ меньшую, а отшельникъ наибольшую степень строгости поведенія и отрѣшенія отъ міра. Тѣ и другіе руководствуются опредѣленными правилами, выработанными бытомъ, вѣроятно, неодновременно, въ разныхъ мѣстностяхъ или среди разныхъ группъ, и потому

[201]) Âpastamba. II, 9, 23, 3—II, 9, 24, 14: II, 9, 21, 2. Васишта, VIII, 14—15 говоритъ: „одинъ домохозяинъ справляетъ жертвы; онъ одинъ справляетъ строгія правила, и потому разрядъ домозяевъ есть почетнѣйшій изъ всѣхъ четырехъ. Какъ всѣ рѣки, большія и малыя, находятъ себѣ успокоеніе въ океанѣ, такъ и люди всѣхъ разрядовъ обрѣтаются подъ покровительствомъ домохозяевъ". „Домохозяинъ—источникъ всѣхъ остальныхъ разрядовъ", замѣчаетъ и Гаутама. III, 3.

[202]) Въ такомъ порядкѣ расположены разряды у Баудхайяны, II, 6, 11, 11—12 и Васишты, VII, 2; у Гаутамы же. III 2, и Апастамбы II, 9, 21, 1, аскетъ поставленъ впереди отшельника. Эти различія указываютъ на еще не установившееся окончательно мнѣніе о превосходствѣ крайняго аскетизма.

изложенными съ нѣкоторыми измѣненіями въ разныхъ сборникахъ законовъ. Вотъ правила для аскетовъ (saṃnyâsin) [202a]). По мнѣнію однихъ авторитетовъ, по окончаніи ученья каждый былъ властенъ избрать любой образъ жизни [203]); другіе полагали, что вступать на путь аскета подобало людямъ бездѣтнымъ или вдовцамъ, во всякомъ случаѣ не ранѣе 17-лѣтняго возраста, а для семейныхъ—не прежде устроенія дѣтей [204]). Рѣшившійся на подвигъ, долженъ былъ покинуть родныхъ и домъ свой и, не оставляя себѣ никакого имущества, жить въ лѣсу или на околицѣ селенія, либо въ храмѣ, или въ пустомъ зданіи, или въ пещерѣ, или «у корня дерева», «безъ удовольствій, безъ покровителей», не мѣняя мѣстопребыванія во время дождливой поры года. Въ селенія онъ могъ входить только разъ въ день, исключительно для снисканія подаянія одною пищею, въ позднюю пору, «когда уже потушены очаги и обѣденная посуда очищена и убрана» (иными словами: когда можно было получить лишь немногіе и худшіе остатки стола), ибо «ко вкусной пищѣ надо отбросить и желаніе». Съ растеній дозволялось брать лишь отломившіяся или отпавшія части. Аскетъ обязанъ былъ хранить цѣломудріе, свершать очистительные обряды, сдерживать языкъ, взоры и всѣ свои дѣйствія. Ни дѣломъ, ни словомъ, ни помысломъ не долженъ онъ вредить никакому живому существу. Наготу свою могъ онъ покрывать единственною, красновато-желтою одеждою, а по мнѣнію другихъ наставниковъ, только какимъ-нибудь брошеннымъ, за негодностью, рубищемъ, либо прикрываться кожею, древесною корою или травою, или же, наконецъ, оставаться совсѣмъ обнаженнымъ, какъ это и дѣлали джайны, прозванные «нагими» (голову подобало брить, оставляя, по желанію, только чубъ или косицу на затылкѣ). Внѣ дождливой поры года аскетъ могъ вести бродячій образъ жизни, не оставаясь въ одномъ и томъ же поселеніи долѣе однихъ сутокъ. Равнодушный ко всѣмъ созданіямъ, какъ бы они къ нему, злобно или благосклонно, ни относились, онъ и для своего личнаго благополучія ничего не долженъ былъ предпринимать, ко всему относясь съ полнѣйшимъ безразличіемъ» [205]), «не заботясь ни объ этомъ мірѣ, ни о небѣ...

[202a]) Другія названія: bhikṣu, yati, saṃnyasin, parivrajâka, pravrajita. Ср. о нихъ: Jolly. Recht und Sitte, 151.

[203]) Âpastamba. II, 9, 21, 5 и 8.

[204]) Baudhâyana. II, 10, 17, 2—5; ср. Manu VI, 34—38.

[205]) Baudhâyana, II, 6, 11, 16—25. Gautama. III, 11—25. Vasishṭha X.

Отбросивши правду и ложь, удовольствіе и скорбь, и Веды, этотъ міръ и будущій, онъ долженъ быть взыскующимъ одного Атмана: зная его одного, онъ знаетъ спасеніе, какъ увѣряютъ нѣкоторые; но (оговаривается защитникъ традиціонныхъ правилъ и противникъ упрощенія ихъ аскетами), но мнѣніе это противно шастрамъ, ибо если бы спасеніе получалось однимъ только знаніемъ Атмана, аскетъ не ощущалъ бы ничего болѣзненнаго даже и въ этомъ мірѣ» [206]), что, впрочемъ, и утверждали іоги, да и буддисты.

Желая хотя сколько-нибудь реагировать противъ разраставшагося освобожденія аскетовъ отъ традиціоннаго ритуала, сборникъ правилъ религіозныхъ обрядовъ, настаиваетъ на сохраненіи одного чтенія Ведъ, понижая однако и въ этомъ отношеніи требованія до минимума, до произнесенія единственнаго слога «Омъ». Освобожденный отъ механическаго выполненія обрядовъ и формулъ, «пусть аскетъ непрестанно ищетъ въ сердцѣ своемъ познанія всемірной души! Избавленіе отъ будущихъ рожденій обезпечено тому, кто постоянно пребываетъ въ лѣсу, кто подчинилъ себѣ чувства и дѣйствія, кто отказался отъ всякой ощутимой награды, кто сосредоточилъ умъ на созерцаніи Высшаго Духа и сталъ всецѣло равнодушнымъ къ наслажденію и страданію» [207]). Вопреки желанію охранителей старинныхъ порядковъ, внушавшихъ, что «жить по правиламъ есть, несомнѣнно, высшая обязанность всѣхъ людей» [208]), а «нарушать правила шастръ (законовъ), увлекаясь собственными причудами, есть признакъ безумца, загрязненнаго самомнѣніемъ» [208a]),—сами охранители принуждены были изречь объ аскетѣ, «не заботящемся ни о здѣшнемъ мірѣ, ни о будущемъ»: «да не будетъ у него никакого видимаго признака его званія! да не слѣдуетъ онъ никакому видимому правилу поведенія!» [209]). Пусть это поведеніе идетъ въ разрѣзъ съ установленнымъ, узаконеннымъ, общепринятымъ! пусть оно кажется міру безумiемъ! Юродство уже оправдано тѣмъ же Васиштою: «пусть (говоритъ онъ), пусть аскетъ, хотя и не будучи безумнымъ, кажется сумасшедшимъ!» [210]).

[206]) Âpastamba. II, 9, 21, 10 и 13—16.

[207]) Vasishṭha. X, 4—5: 14: 17.

[208]) Idem. VI, 1.

[208a]) Baudhâyana. I, 5, 10, 8.

[209]) Vasishṭha. X, 18

[210]) Idem. 19.

Что касается отшельниковъ (вайкханаса, ванапрастха), то у нихъ уже выработался свой подвижническій уставъ, приписывавшійся нѣкоему мудрецу-праведнику Викханѣ [211]). Они должны жить въ лѣсу, выполняя строгіе подвиги, купаясь трижды въ день, возжигая огонь по указанному обряду, вкушая только дикорастущее или и менѣе того, почитая боговъ, мановъ, бхутовъ, людей и святыхъ (риши). Пустынникъ долженъ дружелюбно принимать приходящихъ или встрѣчныхъ изъ всѣхъ кастъ, кромѣ тѣхъ разрядовъ, спошенія съ коими воспрещены; но самъ онъ не долженъ ступать на пахотную землю, ни входить въ поселенія. Одежда его — кожа или древесная кора; волосы его висятъ длинными, нестриженными прядями... [212]).

Эти правила, по крайней мѣрѣ во времена Баудхайяны, а вѣроятно и раньше, носили характеръ обязательный, «обѣтный» для «давшихъ согласіе слѣдовать уставу [213]). Уставъ же предусматривалъ два разряда «пустыннаго житія»: одинъ— «для варящихъ пищу», а другой для «обходящихся безъ варки пищи». Первые имѣли пять дальнѣйшихъ подраздѣленій: 1) питавшіеся чѣмъ-попало изъ встрѣчающагося въ лѣсу; 2) вкушавшіе только дикорастущіе злаки; 3) питавшіеся одними кореньями, клубнями и луковицами; 4)—одними плодами; 5)—только зеліемъ, пригоднымъ для варки. Второй разрядъ распадался опять на пять видовъ, сообразно со способами вкушенія невареной пищи: одни собирали и кое какъ изготовляли ее, однако безъ помощи желѣзныхъ и каменныхъ орудій; другіе безъ всякой обработки клали ее въ ротъ руками; третьи брали ее прямо ртомъ. «подобно животнымъ»; четвертые, тойяхары, жили одною водою. а пятые, вайубхакши, «воздухоглотатели», ничего не ѣли! [214]). Дробленіе на многочисленныя секты по различію религіозныхъ вѣрованій, встрѣчающееся въ позднѣйшую пору [215]), въ описываемыя нами

[211]) Baudh. II, 6, 11, 4. Позднимъ изложеніемъ его окажется, можетъ быть, еще не изданная Vaikhânasasûtra: Jolly, 9,—10, 150.

[212]) Idem. II, 6, 11, 15.

[213]) Idem. III, 3, 15—16.

[214]) Baudhâyana. III, 3, 1—15. Ср. еще о правилахъ для отшельниковъ Vasishtha. IX, 1—12. Vânaprastha, по описаніямъ, близко подходятъ къ ὑλόβιοι, упоминаемымъ Мегасѳеномъ въ Fragm. 41.

[215]) Объ индусскихъ сектахъ (Вильсонъ насчитываетъ ихъ до 43, кромѣ 96, считающихся „еретическими“. Оманъ, р. 142, находитъ это число для настоящаго времени слишкомъ уменьшеннымъ) см. Wilson.

времена, повидимому, не существовало или не замѣчалось; по крайней мѣрѣ оно не устанавливается памятниками этой поры, за немногими исключеніями, каковы адживаки, нигранты или джайны, а затѣмъ—буддисты. Зато сейчасъ указаннымъ десяти разновидностямъ отшельниковъ, опредѣлявшимся по образу питанія, соотвѣтствовало, кажется, десять различныхъ формъ посвященія по уставу Викханы [216]). Сами правила признавали пустынный образъ житія «чистымъ, но трудно выполнимымъ, подобнымъ быту звѣрей и птицъ, съ коими должны жить отшельники, беря примѣръ съ ихъ нравовъ относительно заботы о пищѣ не болѣе, какъ на одинъ день». Но каковы бы ни были трудности, а можетъ быть, именно поэтому, полагали, что «слѣдующіе этимъ правиламъ и въ особенности тѣ, которые воздерживаются отъ пищи, получатъ очищеніе отъ грѣховъ», ибо «совершенно ясно, что жизнь, подобная жизни дикихъ животныхъ, есть дорога къ небу» [217]). Для вѣрнѣйшаго прохожденія этого пути нѣкоторые совѣтовали соблюдать строгую постепенность: пройти послѣдовательно два свѣтскихъ образа жизни, ученика и домохозяина, а затѣмъ—два подвижническихъ, придерживаясь и въ нихъ постепеннаго возрастанія самоограниченій, переходя, напримѣръ, въ питаніи «отъ растеній къ водѣ, затѣмъ — къ воздуху и, наконецъ къ эѳиру» и ожидая за каждый подъемъ на высшую степень лишеній соотвѣтственной прибавки въ наградѣ [218]).

Такимъ образомъ индусскіе подвижники постепенно перешли отъ рабскаго подчиненія традиціонному, ведическому и браманическому ритуалу къ упрощенной обрядности. На мѣсто механически выполняемой и магически понимаемой точности и сложности священнодѣйствій и молитвословій выдвинулось впередъ значеніе съ одной стороны—усиленнаго тѣлеснаго подвига, а съ другой — созерцательнаго сосредоточенія мысли, отрѣшенія отъ внѣшнихъ воспріятій чувствъ и подъема духа до состоянія мистическаго экстаза. То была побѣда субъективнаго благочестія и внутреннихъ, индивидуальныхъ

Sketch of the Religious Sects of the Hindus. Jogendra Nath Bhattacharjee. Hindu Casts and Sects. Calcutta, 1896. Классификація аскетическихъ сектъ и обзоръ ихъ есть также у Oman, 152 sqq.

[216]) Baudhâyana, l. c., 15.

[217]) Тамъ же, 17 и 22; послѣднее изреченіе, въ качествѣ „священнаго текста“, повторено еще въ III, 2, 19.

[218]) Âpastamba. II. 9, 22, 1—II, 9, 23, 2

способовъ спасенія надъ однороднымъ для всѣхъ, извнѣ предписаннымъ, искусственно выполнявшимся и дѣйствовавшимъ, обрядовымъ способомъ осуществленія религіозныхъ обязанностей, вдохновлявшихся однако, какъ мы показали, далеко не одними религіозными побужденіями и цѣлями. Этотъ рѣшительный и глубокій протестъ невидимо подтачивалъ традиціонные устои ведическихъ вѣрованій и браманическаго культа, а въ связи съ вышеочерченнымъ философскимъ свободомысліемъ, разлагающимъ образомъ вліялъ и на болѣе глубокія, идейныя основы религіознаго сознанія вообще [218а]). Изъ сочетанія или самостоятельнаго, бокъ-о-бокъ, дѣйствія этихъ двухъ свободъ, свободы мудреца-мыслителя и созерцателя аскета, создавалась, невозбранно отъ еще насыщенной преданіями обрядовой религіозности окружающей среды, та атмосфера духовной независимости, та смѣлость субъективной мысли и мистической грезы, которая въ эпоху Будды могла съ рѣшимостью и успѣхомъ пойти наперекоръ священнымъ авторитетамъ и вѣковымъ обычаямъ и создать ученіе о спасеніи только личномъ, однѣми своими силами, однимъ индивидуальнымъ процессомъ внутренняго прозрѣнія истины, независимо отъ закона и культа, независимо отъ самой нравственности и религіи.

Но, какъ мы только что видѣли, процессъ освобожденія аскетическаго теченія отъ оковъ ритуала, рискуя выродиться въ произволъ, прихоть и причуду, ощутилъ потребность сложить себѣ новый сводъ правилъ и подчиниться ему. Мы не освѣдомлены о его составителѣ или составителяхъ, о времени образованія устава, приписываемаго Викханѣ; вполнѣ возможно, что коллективная и медленная выработка аскетическихъ правилъ пріурочена была впослѣдствіи къ одному выдающемуся лицу, быть можетъ, даже миѳическому, аналогіи чему въ шастрахъ законовъ мы видимъ примѣнительно къ легендарному Ману и полулегендарному Гаутамѣ. Но какъ бы то ни было, фактомъ несомнѣннымъ, фактомъ весьма важнымъ остается то, что еще до главныхъ творцовъ индусскаго монашества, до Магавиры и Готамы, склонность къ иночеству уже нашла себѣ осязательное проявленіе въ очерченныхъ выше начинаніяхъ. Обозрѣвая долгій и сложный ростъ индусскаго аскетизма, мы теперь можемъ понять, сколь естественно, нормально было Готамѣ сначала самому увлечься соблазномъ физическаго подвижничества, а затѣмъ — насколько важно было для него осознать слабыя стороны такого аскетизма и предложить реформу его. Но для правильной оцѣнки того, что въ области послѣдней слѣдуетъ приписывать его собственному творчеству и что—заимствованію или подражанію, необходимо бросить взглядъ на послѣдній прецедентъ его дѣятельности въ этомъ отношеніи, на аскетическое ученіе и подвижническую практику противниковъ буддистовъ. джайнъ.

Теперь, когда послѣ долгихъ и широко расходившихся споровъ о сравнительной древности джаинизма и буддизма, можно считать установленнымъ, что первый не только не былъ заимствованіемъ у второго или подражаніемъ ему, а былъ движеніемъ, независимымъ отъ буддизма, во всякомъ случаѣ современнымъ ему, а вѣроятно и значительно предшествующимъ [219]),—теперь мы можемъ видѣть въ монашеской органи-

[218а]) Хорошій очеркъ этого броженія по Магабхаратѣ даетъ Dahlmann. Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. Berlin, 1895, 216 ff.

[219]) Пріоритетъ джайны отстаивали уже Кольбрукъ и Стивенсонъ, причемъ первый считалъ самого Готамо-Будду за личность, тождественную съ Индрабхути-Гаутамою, ученикомъ Магавиры и 24-мъ „джиною“ (пророкомъ) джайнистовъ. Веберъ (Indische Studien. XVI, 240, Leipzig. 1883) предполагалъ, наоборотъ, будто джайнизмъ былъ „одною изъ древнѣйшихъ сектъ буддизма, отдѣлившеюся отъ него въ раннія времена“. Уильсонъ и Лассенъ (Ind. Alterthumskunde. IV, 763 ff.) относили возникновеніе джайнизма къ I вѣку хр. эры, а Бентлей даже къ X-му! Эти мнѣнія можно считать опровергнутыми разслѣдованіями Якоби, Бюлера, Леймана и Гёрнле. Первый приходитъ къ заключенію, во-1), что джайнизмъ, по происхожденію, независимъ отъ буддизма, самостоятеленъ и въ развитіи, и лишь немногое заимствовалъ у него; 2) что какъ джайнизмъ, такъ и буддизмъ, обязаны браминамъ, въ особенности же браминскимъ аскетамъ, основными началами своей философіи, этики и космогоніи (Introduction to Jaina Sûtras. S. B. E. XXII, p. XXXV. Ср. Jacobi. On Mahâvira and his Predecessors въ Indian Antiquary. IX, 158, sqq. и его же Ueber die Entstehung der Çvetâmbara und Digambara Sekten въ Zeit. d. Deut. Morgenl. Gesell. XXXVIII. 1—42). Къ сходнымъ результатамъ пришелъ Бюлеръ, Ueber die Sekte der Jaina. Wien, 1887, а также Hoernle (во введеніи къ его изданію и переводу Uvâsagadasâo. Calcutta, 1888 (Bibl. Indica) и Origine et premiers developpements du Jainisme, trad. par Guérinot, s. ad., p. 1: „джайнизмъ восходитъ до эпохи по меньшей мѣрѣ столь же древней, какъ буддизмъ“. Иноческую организацію джайны Гёрнле относитъ къ концу VI или началу V вѣка до Р. Хр, ibid., p. 9. Главный организаторъ и распространитель джайнизма, Магавира, теперь всѣми признается за современника Готамо-Будды (Jacobi. Introd. to J. Sût. S. B. E. Vol. XLV, p. XIV); онъ умеръ немногими годами раньше его. По преданію, онъ родился въ 599-мъ, а умеръ въ 527-мъ году, съ чѣмъ

зацiи джайны явленiе, непосредственно примыкающее въ болѣе древнему браминскому аскетизму и сообщившее ему законченность и завершенiе, въ стилѣ болѣе выдержанномъ, нежели иноческая община (самга) Будды. Магавира, которому преимущественно обязана эта организацiя своимъ развитiемъ и успѣхомъ, былъ самъ строгимъ аскетомъ. Его звали по міру Вардхаманой; онъ происходилъ изъ знатнаго воинскаго рода Кашiапъ, а по матери приходился сродни династiи могущественныхъ раджей Магадхи. Рано почувствовавши влеченiе къ подвижнической жизни, онъ, послѣ смерти родителей, отрекся

соглашается Hoernle. Origine etc. 3, 6—7. Раньше Веберъ и Warren. Les idées philosophiques et religieuses des Jaïnas (въ Annales du Musée Guimet. T. X, pp. 327 et 341) относили смерть его къ 392-му или 388-му году. Для Уоррена вопросъ о пріоритетѣ между буддизмомъ и джайнизмомъ остается открытымъ и до сихъ поръ (p. 337—341).—Будучи главнымъ вдохновителемъ и организаторомъ джайны, Магавира не былъ ея основателемъ; онъ былъ, какъ кажется, реформаторомъ направленiя, значительно болѣе древняго. (Jacobi. Introd. to S. B. E. Vol. XXII, p. XXXIV and to Vol. XLV, pp. XIV—XV). Древность и достовѣрность священныхъ книгъ джайнизма, возводимыхъ его нынѣшними послѣдователями цѣликомъ къ первому ихъ пророку Ришхабхѣ (Weber. Ueber die heiligen Schriften der Jaina. Ind. Studien. XVI, 211), могутъ также считаться достаточно прочно установленными: см. тѣ же введенiя Якоби, полагающаго, что „происхожденiе сохранившейся джайнистской словесности нельзя относить ко времени болѣе раннему, чѣмъ 300 лѣтъ до Р. Хр.“. По Hoernle, Origine, p. 19, „собранiе священныхъ книгъ джайны, въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ сохраняются въ сектѣ шветамбаровъ, восходитъ къ концу IV-го или началу III вѣка до Р. Хр.“—Рѣшающiя подтвержденiя мнѣнiй о древности джайновъ, ихъ организацiи и ихъ самостоятельности отъ буддизма дало разслѣдованiе джайнистскихъ надписей и монументальныхъ памятниковъ ихъ культа, открытыхъ въ 1871 г. Каннингамомъ и въ 1879—1893 и 1896 г.г. Фюреромъ и выясненныхъ Бюлеромъ въ Wiener Zeitsch. f. d. Kunde d. Morgenlandes. Vol. I—V и X и въ Sitzungsber. d. phil. - hist. Cl. d. Wiener Akad. d. Wiss. 1897 и въ Epigraphia Indica. Vol. I—II.—Современные джайны считаютъ свою религiю, за самую древнюю изъ всѣхъ, правившихъ міромъ, и полагаютъ, что „всѣ остальныя вѣрованiя произошли изъ нея, но что всѣ они впали въ заблужденiя“: Essai sur le jaïnisme par un Jaïn, trad. par De Milloué et Senathi Râjâ, s. l. et an. (1885) (отрывокъ изъ предисловiя къ Cintâmani) p.p. 570 et 572); свои же собственныя ученiя они считаютъ „непогрѣшимыми“, p. 581. Пропагандистъ джайнизма „въ западной передѣлкѣ, въ качествѣ рѣшенiя великихъ проблемъ жизни“, H. Warren, Jainism in Western Garb, as a Solution to Life's great Problems. Madras, 1912, p. 3, говоритъ: „духовные вожди джайны претендуютъ на всевѣдѣнiе и свободу отъ всякой слабости и страсти“.

отъ своихъ княжескихъ правъ и всякой собственности и сталъ нищимъ, странствующимъ аскетомъ. Двѣнадцать лѣтъ провелъ онъ въ суровыхъ подвигахъ [220]), создавшихъ образецъ для его будущихъ послѣдователей; затѣмъ достигъ полнаго «просвѣтленiя» (Кевалы, по терминологiи джайнъ) и, стяжавши извѣстность безукоризненнаго праведника, всевѣдущаго мудреца и непревосходимаго подвижника, провелъ остальные годы долгой жизни въ организацiи своей общины «нищихъ монаховъ» и въ тѣхъ поученiяхъ, которыя обезпечили успѣхъ джайнизма. Приписываемыя ему рѣчи и правила болѣе, чѣмъ его довольно блѣдная biографiя, убѣждаютъ въ несомнѣнной значительности этого современника и соперника Готамы. Мощный характеръ, непоколебимый нравственный закалъ и выдающiйся умъ, наставленный хорошимъ образованiемъ [221]), возвели Магавиру въ главнаго творца джайны. Но начинателемъ ея онъ ни въ какомъ случаѣ не былъ: у него были предшественники, не одни тѣ миоическiе «тиртхакары», «герои-джины» (пророки), которыхъ, въ количествѣ двадцати трехъ (кромѣ Магавиры) чтитъ преданiе [221a]), но и такiя, повидимому, историческiя личности, какъ тотъ «любимецъ народа», «обожаемый имъ» Паршва [222]), умершiй будто бы за 250 лѣтъ до Магавиры [223]), послѣдователи коего, независимые отъ Магавиры, встрѣчались во времена этого реформатора первоначальной джайны [224]).

Но не у однихъ этихъ, ближайшихъ по духу и области дѣятельности, предшественниковъ почерпалъ Магавира вдохно-

---

[220]) Кромѣ легендарныхъ biографiй, данныхъ въ Âcâranga Sûtra, III, 15 и въ Kalpa-Sûtra Bhadrabâhu, („Жизнь Магавиры“), Jaina Sûtras transl. by Jacobi въ S. B. E. Vol. XXII, pp. 189 sqq. и 217 sqq., см. о его подвижничествѣ Âcârânga Sûtra, I, 8, pp. 79 sqq. и, эпизодически, во многихъ другихъ текстахъ.

[221]) О его образованiи Kalpa-Sûtra. Life of Mahâvira. II, 10; въ Sûtra-Kritânga. I, 6, 27, ему приписывается „пониманiе доктринъ крiйявадиновъ, вайнайкъ и аджньявадиновъ“; „онъ овладѣлъ всѣми философскими системами“.

[221a]) Архату Ришхабхѣ преданiе приписывало 1000-лѣтнiе аскетическiе подвиги. Kalpa-Sûtra. Life of Rishabha, 212, p. 283.

[222]) Тамъ же, (Life of Pârśva, (Kalpa-Sûtra, 149 sqq.) p. 271 sqq.

[223]) Jacobi въ Jaina Sûtras. P. II, p. 119. Note и въ Indian Antiquary. IX, 162. Ср. Leumann. Die Beziehungen der Jaina Literatur 68 ff. Oldenberg въ Zeit. d. Deut. Morgenl. Gesell. XLIX, 480. Hoernle. Proc. of the As. Soc. of Beng. 1898, 40 sqq.

[224]) Jacobi, ibid. P. II. pp. XXX; XXXIII.

веніе къ своему дѣлу и практическіе способы его осуществленія; сходныя заимствованія онъ могъ дѣлать и у другихъ сектъ, сторонниковъ коихъ ему удалось объединить вокругъ себя [225]) и средп которыхъ, несомнѣнно, встрѣчались и секты аскетическаго направленія, какъ, напримѣръ, адживаки, съ ихъ уже упоминавшимся нами, вождемъ. Макхали Госалою Сверхъ того, разумѣется, необходимо предположить значительное вліяніе и очерченнаго выше браминскаго аскетизма. Наконецъ, не прошли безслѣдно для Магавиры и его ближайшихъ сотрудниковъ тѣ теченія въ современной ему философской средѣ, которыя, какъ самкхья и іога, стояли въ тѣсной связи съ идейными основами индусскаго подвижничества: джайнизмъ переработалъ по-своему подходящія для него стороны этихъ ученій, и даже не ихъ однихъ, но и нѣкоторыхъ другихъ [226]). Въ итогѣ, въ доктринѣ, и дисциплинѣ Магавиры и его послѣдователей, можно сказать, нашло свое завершеніе все предыдущее развитіе индусскаго аскетизма, способомъ эклектическимъ и отдававшимъ предпочтеніе практическому направленію передъ отвлеченно-созерцательнымъ, и притомъ съ рѣшительнымъ усиленіемъ аскетической строгости, въ области коей джайнизмъ простеръ требованія до максимальныхъ размѣровъ, чѣмъ и вызвалъ въ окружающей средѣ реакцію въ противоположную сторону, какъ въ брамапизмѣ, такъ и въ буддизмѣ.

Въ этой рѣшительности провести аскетическое начало до конца, въ смыслѣ строгости подвижника къ самому себѣ, заключается историческое значеніе Магавиры и причина его вліянія не только на современниковъ, но и на длинный рядъ послѣдующихъ поколѣній, ибо, несмотря на свой, на первый взглядъ неосуществимый, аскетическій радикализмъ, ученіе Магавиры нашло широкій откликъ въ душахъ индусовъ, а секта его джайнъ или нигрантъ, процвѣтавшая въ продолженіе нѣсколькихъ вѣковъ [227]), на много пережила буддизмъ въ

[225]) Ibid. p. XXXII.

[226]) О связи джайны съ философскими началами веданты и вайшешики—Jacobi. l. c., pp. XXXIII—XXXVIII. Указанія на нѣкоторыя сходства и несходства съ ведантою находимъ въ Sûtrakritânga, II, 6, 46 sqq.

[227]) Во всякомъ случаѣ во времена Ашоки, поощрительно относившагося къ ней, судя по его надписямъ: но и позднѣе Гіуэнъ-Тсангъ говоритъ, что „ходящіе нагими (нигранты) имѣютъ огромную толпу сторонниковъ“. Астрономъ Варахамихира († 587 г.) удостовѣряетъ обилie

Индіи, гдѣ она пользуется и понынѣ достаточнымъ сочувствіемъ, обнаруживая признаки и дальнѣйшей жизнеспособности [228]). Натуры, предрасположенныя къ аскетизму и подготовленныя къ нему подвижничествомъ, уже ранѣе развившимся въ браманической средѣ, могли изъ этой послѣдней переходить въ джайнистскую именно въ силу послѣдовательности и рѣшительности ея требованій, съ бо́льшимъ основаніемъ, нежели въ умѣренную и страдавшую въ этомъ отношеніи внутреннимъ противорѣчіемъ область буддійскаго иночества. Нравственная заслуга Магавиры и его духовная сила состояли въ томъ, что онъ имѣлъ смѣлость опредѣленно высказаться за нравственную содержательность и самостоятельную цѣнность аскетическаго подвига. Въ противоположность съ одной стороны разслабляющему философскому агностицизму и скептицизму своего времени, а съ другой—опошляющему аморализму, наиболѣе ярко представленному бывшимъ товарищемъ Магавиры, Макхали Госалою, въ отличіе, наконецъ, отъ буддизма, отодвигавшаго нравственное начало на второй планъ сравнительно съ познавательнымъ и придававшимъ только послѣднему существенное значеніе въ задачѣ спасенія, сообразно съ чѣмъ принижался и смыслъ волевого начала въ основномъ вопросѣ духовной жизни,—въ отличіе отъ всего этого Магавира смѣло и бодро провозгласилъ необходимость признанія благородныхъ принциповъ: реальности души и воли, различія добра и зла, обязательности нравственнаго долга, наличности силъ для выполненія его и возможности этого выполненія путемъ усилія надъ собою, путемъ подвига, величіе котораго онъ поэтому

джайнъ въ VI в. по Р. Хр.; Хемачандра (Bühler. Ueb. das Leben des Jaina Mönches Hemachandra въ Denkschriften d. phil.-hist. Classe d. Wiener Akademie. Bd. XXXVII)—въ XII-мъ; Сарвадаршанасамграха Сайяны Мадхавы (жившаго двумя вѣками позже)—въ XIV-мъ. По „Жизни Магавиры“ въ Кальпа-Сутрѣ, 134 sqq. J. S. P. II, p. 267—268, у Магавиры было 14000 монаховъ и 36000 монахинь, да 159000 послѣдователей и 318000 послѣдовательницъ изъ мірянъ. Число монаховъ и монахинь совпадаетъ съ указаніями въ Mahâviracarîtra (у Wilson, I, 303).

[228]) Въ настоящее время число джайнъ въ Индіи не велико, однако „они находятся въ большинствѣ городовъ; своею спокойною и строгою жизнью они пріобрѣли прочное положеніе въ обществѣ; часто даже отличаются своимъ значеніемъ и благосостояніемъ... Они живутъ большею частью торговлей; особенно въ провинціяхъ запада и сѣверо-запада они играютъ выдающуюся роль“. Шантепи де ля Соссей. Исторія религій. Т. II, стр. 70. Москва, 1899.

и призналь принципіально въ своемъ ученіи, а практически—въ правилахъ дисциплины, преподанныхъ ученикамъ.

Вотъ нѣсколько образцовъ этого мужественнаго исповѣданія: «не думайте, что міръ не существуетъ: будьте убѣждены, что онъ существуетъ! не говорите, будто праведность и неправедность (джива и аджива) не существуютъ: утверждайте, что онѣ есть! не думайте, что мудрости и неразумія (дхармы и адхармы) нѣтъ: знайте, что онѣ есть! не думайте, будто нѣтъ ни рабства (духовнаго), ни освобожденія: вѣрьте, что то и другое есть! не думайте, что нѣтъ ни добродѣтели, ни порока: утверждайте, что они есть! не думайте, чтобы уничтоженіе кармы было невозможно: думайте, что оно возможно! не думайте, будто активности и пассивности не существуетъ: утверждайте, что онѣ есть! не говорите: «нѣтъ ни любви, ни ненависти»:—онѣ есть! не говорите: «нѣтъ четверократнаго кола рожденій»: оно есть! не говорите: «нѣтъ боговъ и богинь»:—они есть! не утверждайте, будто нѣтъ совершенства и несовершенства, ни добра и зла, ни благочестивыхъ и злыхъ людей, ни особыхъ мѣстъ, тѣмъ и другимъ предназначенныхъ (въ награду и наказаніе): утверждайте, что все это есть»! [229]). Не призрачная будетъ эта вѣра: она соотвѣтствуетъ самой природѣ мудрости и естественнымъ свойствамъ души человѣческой: «характерная черта мудрости—движеніе (активность), а неразумія—неподвижность: свойство пространства, содержащаго въ себѣ всѣ другія субстанціи,—давать просторъ всему (слѣдовательно, и мудрой дѣятельности), какъ свойство времени—открывать длительность (способную дать срокъ для дѣятельности); свойство же души—способность реализаціи знанія, вѣры, счастія и несчастія», ибо «характерныя черты души именно—знаніе, вѣра, поведеніе, подвиги, энергія и реализація процесса саморазвитія» [230]). Или еще рѣчь въ Ачаранга-сутрѣ, мѣтко озаглавленная «знаніе и орудія» (побѣды надъ препятствіями къ спасенію): «многіе не помнятъ, откуда снизошли они на землю, съ какой стороны свѣта: сверху ли, снизу, или изъ промежуточной области? не знаютъ также нѣкоторые, возродилась ли ихъ душа въ новое бытіе или нѣтъ, ни чѣмъ были они раньше? ни чѣмъ станутъ послѣ смерти, когда покинутъ этотъ міръ? А между тѣмъ это и есть то, что

[229]) Sûtrakṛitânga. II, 5, 12—28. Jaina Sûtras. P. II, p. 407—408.
[230]) Uttarâdhyayana, XXVIII, 9—11. J. S. II, 153.

каждому должно знать, что слѣдуетъ познать, или самостоятельно, или ученіемъ высшаго (пророка, тиртхакары), или хотя бы по наслышкѣ отъ другихъ... Мудрый же знаетъ, что душа его возрождается и направляется въ опредѣленную сторону; онъ вѣритъ въ душу, въ міръ (въ реальность ихъ); вѣритъ во множество индивидуальныхъ душъ (въ отличіе отъ пангеністическаго ученія веданты о единой всемірной душѣ) [231]), онъ вѣритъ въ возмездіе (за свершенныя дѣла); вѣритъ въ дѣйствительность нашихъ поступковъ»... Но вѣрить въ это надо не ради праздной любознательности, а ради овладѣнія орудіемъ спасенія: «причины грѣха должны быть постигнуты, и отъ нихъ надо отречься; человѣкъ, не понимающій этого и не стремящійся удалиться отъ источниковъ грѣха, снизойдетъ въ соотвѣтствующія (грѣхамъ) области, пройдетъ ихъ всѣ, будетъ многообразно возрождаться вновь и испытывать всѣ болѣзненныя ощущенія. Объ этомъ-то и училъ Достопочтенный (Магавира), училъ истинѣ пониманія и отреченія. Ради красоты, достоинства и славы этой жизни, ради рожденія, смерти и конечнаго избавленія, ради упраздненія скорби надо постигнуть всѣ дѣйствующія (въ насъ) причины грѣха и отречься отъ этого міра. Тотъ, кто, будучи (еще) въ мірѣ (еще при жизни на землѣ), постигнетъ причины грѣха и отречется отъ нихъ, тотъ наречется награду знающимъ мудрецомъ, Муни» [232]). И это возможно, это осуществимо! «есть герои вѣры, побѣдившіе невѣжество: они обуздываютъ себя, постоянно упражняются въ подвигахъ, непрестанно помнятъ о своихъ обязанностяхъ... Мудрецъ принялъ рѣшеніе: «не буду болѣе дѣлать того, что раньше дѣлалъ легкомысленнаго и дурного»! И смотрите: есть люди, владѣющіе собою, знающіе источники грѣха и отрекшіеся отъ грѣховныхъ дѣйствій» [233]).

Въ настойчивости призыва къ борьбѣ со грѣхомъ путемъ подвижничества—великая заслуга Магавиры и его нравственное превосходство надъ условно, искусственно построеннымъ и механически выполняемымъ браманическимъ идеаломъ ритуальнаго, разсчетливаго благочестія и надъ идеаломъ буддійской дхармы, неутомимой въ разсудочныхъ поискахъ истины, но апатичной въ нравственномъ дѣланіи и мертвой въ смыслѣ

[231]) Возраженія джайна противъ ведантина по поводу вопроса о „единой“ (міровой) душѣ—въ Sûtrakṛitânga, II, 6, 47 sqq.
[232]) Âcârânga-Sûtra. I, 1. 1. [233]) Тамъ же, I, 1, 4.

религіозномъ. Возростающая зрѣлость индусскаго аскетизма, выразившаяся въ ученіи джайны, уясняется именно его сопоставленіемъ съ апалогичными, предшествовавшими и сопутствующими явленіями. Еще рѣшительнѣе, чѣмъ браминскіе аскеты, высказываются священные тексты джайнъ противъ достаточности формальнаго, ритуальнаго благочестія. Не царомъ Магавира прослылъ хулителемъ ученыхъ наставниковъ Закона [234]) («жирныхъ котовъ, приносящихъ жертвы»—по приписываемому ему выраженію). Фарисеямъ ведическаго закона, надменнымъ ревнителямъ священнаго преданія онъ не боится бросать въ лицо рѣзкую обвинительную рѣчь: «вы носители однихъ словъ, а не смысла ихъ, хотя вы и заучили наизусть всѣ Веды [235])! Вы не знаете существеннѣйшаго въ Ведахъ, ни въ жертвахъ, ни въ небесныхъ тѣлахъ, ни въ обязанностяхъ!.. Невѣжественные жрецы претендуютъ на жертвенное знаніе, тогда какъ ихъ браминское превосходство состоитъ въ ложномъ знаніи; они замкнулись въ ученьо и покаяніе: но сами они—огонь угасшій, пепломъ покрытый; тѣ, кого народъ зоветъ брахманами, кого онъ чтитъ, какъ огонь священный,—тѣ не истинные брамины. Тотъ истинный браминъ, кого мудрецъ признаетъ за такового: это тотъ, въ комъ нѣтъ свѣтскихъ привязанностей, кто чуждъ любви, ненависти и страха, кто, будучи скромнымъ, обуздывающимъ себя аскетомъ, благочестиво достигаетъ нирваны; того назовемъ мы браминомъ, кто все оставилъ: домъ, собственность, друзей, домочадцевъ и родныхъ. Привязываніе животныхъ къ жертвеннику, всѣ Веды и жертвы, сами будучи причинами грѣха (ибо убіеніе животныхъ—грѣхъ), не могутъ спасти грѣшника. Шраманою (праведникомъ) становятся не постригомъ: браминомъ становятся не посредствомъ священнаго слога «Омъ»; мудрецомъ—не жизнью въ лѣсу; подвижникомъ—не одеждою изъ коры или кушевой травы: шраманою становятся чрезъ справедливость, браминомъ—чрезъ цѣломудріе, муни (мудрецомъ) чрезъ знаніе и подвижникомъ (тапасомъ)—чрезъ покаяніе. Дѣлами своими становятся люди брахманами, кшатріями, вайтійями или шудрами» [236]). И, сильный этимъ убѣжденіемъ, на упрекъ браминовъ: «гдѣ же и какъ же приносишь ты жертвы всесожженія и возліянія, о аскетъ»? онъ спокойно отвѣчалъ: «покаяніе—вотъ мой жертвенный пламень; жизнь—вотъ мой очагъ, правое поведеніе—вотъ жертвенникъ мой; изпуренное постомъ тѣло—вотъ мой священный коровій пометъ: «кармапъ» (карма)—вотъ мое всесожженіе; самообладаніе, упражненіе въ выполненіи правилъ и спокойствіе—вотъ мои возліянія: законъ—вотъ мой священный трудъ, а безбрачіе—моя святая купель, очищающая душу» [237]).

Такъ противопоставляетъ себя джайна традиціонному, формальному, обрядовому благочестію: посмотримъ, какъ относится она къ другому авторитетному источнику мудрости, философскому. Магавира, самъ широко освѣдомленный относительно разнообразныхъ философскихъ теченій своего времени [238]), ставилъ однако философію не высоко, не усматривая въ ней самодовлѣющей цѣнности. «Какъ можетъ философское образованіе осуществлять спасеніе?» иронически восклицаетъ онъ: вѣдь «одни умныя рѣчи еще не создаютъ его» [239])! «Философы, побѣждаемые своими собственными страстями, не могутъ помочь другимъ. Они могутъ преподать вамъ совѣты въ дѣлахъ мірскихъ; но гибнущаго грѣшника они спасти не могутъ; мудрому иноку нечего и мѣшаться съ этими лжеучителями» [240]). Одни изъ нихъ излагаютъ подсказанное имъ ошибающимся разсужденіемъ; другіе только вторятъ чужимъ мнѣніямъ и всѣ упорствуютъ въ заблужденіи потому, что вѣрятъ въ правильность только своей аргументаціи и въ исключительное превосходство своего пути къ благочестію. Смѣлы, очень смѣлы и самонадѣянны эти люди: но, если они будутъ поступать согласно со своими принципами, они никогда не освободятся отъ бѣдствій [241]). Однако, не лучше этихъ догматиковъ и нерѣшительные философы: «умозрѣнія агностиковъ не могутъ привести къ знанію; сами безсильные достигнуть до истины, они еще менѣе способны научить ей другихъ: когда одинъ слѣпецъ становится вождемъ другого, оба сбиваются съ пути, оба идутъ по ложной дорогѣ; такъ—и эти

—

[234]) Uttarâdhyayana. XII, 16.
[235]) Тамъ-же, 15.
[236]) Тамъ-же, XXV, 11—13.
) Тамъ-же, XII, 43—46.
[238]) Наши знанія о нихъ примѣнительно къ этой порѣ основываются въ значительной степени именно на данныхъ джайнистской словесности, а въ ней—на рѣчахъ, приписываемыхъ Магавирѣ. О предполагаемыхъ философскихъ познаніяхъ его—выше, примѣчаніе 221-е.
[239]) Uttarâdhyayana. VI, 10.
[240]) Sûtrakritânga, I, 1, 4, 1—2.
[241]) Тамъ-же, I, 1, 4, 5; I, 1, 2, 21: I, 1, 3, 14; I, 1, 2, 5 и 13.

лже-философы» [242]). Но хуже всѣхъ нравственные индифферентисты, тѣ, что говорятъ, будто «нѣтъ ни добродѣтели, ни порока, ни иного міра, что послѣ разложенія тѣла личность перестаетъ существовать и что нѣтъ (произвольнаго и отвѣтственнаго) дѣйствія». «Эти, изъ потемокъ, въ которыхъ они уже находятся, грядутъ въ вящшую, полную тьму, будучи безумными плѣнниками дѣлъ своихъ» [243]). Это все—«глупцы, воображающіе себя учеными» [244]), мнящіе направлять другихъ къ совершенству путями, имъ однимъ будто бы извѣстными, а сами не владѣющіе даже собою, не обладающіе самообузданіемъ; они хвалятъ свои вѣрованія и порицаютъ чужія, а сами не ведутъ чистой, цѣломудренной жизни, преданы пустымъ забавамъ, побѣждаются страстями. Головою внизъ низринуты будутъ эти надмеваемые самомнѣніемъ, эти невладѣющіе собою люди въ незнающій начала круговоротъ рожденій и появятся вновь въ низшей области асуровъ (демоновъ) и грѣшниковъ» [245]). Чѣмъ тратить время и силы на погоню за такою призрачною мудростью, «пріобрѣтайте лучше совершенное знаніе Закона! Почто пренебрегаете изученіемъ его? Трудно получить наставленіе послѣ настоящей жизни! дни бѣгутъ мимо и никогда не вернутся, и не легко вторично обрѣсти рожденіе въ образѣ человѣческомъ! Смотрите: молодые и старые мрутъ; даже дѣти во чревѣ матери! Какъ коршунъ схватываетъ жертву свою, такъ и жизнь пресѣкается мгновенно (смертью). Живущіе на этомъ свѣтѣ страждутъ за личныя дѣла свои, могутъ страдать и за дѣла родителей, и всѣ, въ должное время, пожнутъ страданіе, какъ плодъ дѣяній своихъ. Даже ученѣйшій и добродѣтельнѣйшіи, и браминъ, и аскетъ, за злыя дѣла будутъ наказаны... А потому взываю къ вамъ, люди: престаните отъ грѣховъ! ибо жизнь ваша клонится къ концу, и тонущіе въ похотяхъ и наслажденіяхъ, не знающіе самообузданія, обманутся жестоко. Итакъ, обуздывайте себя и подвизайтесь! станьте героями вѣры! отрѣшитесь отъ грѣха и подвизайтесь подвигомъ правымъ, строгимъ, покаяннымъ, путемъ великимъ, надежнымъ и вѣрнымъ, путемъ къ совершенству» [246]).

---

[242]) Тамъ-же, I, 1, 2, 17—21. [243]) Тамъ-же, I, 1, 1, 12—14.
[244]) Тамъ-же, I, 1, 2, 4. [245]) Тамъ-же, I, 1, 3, 15 и 16 etc
[246]) Тамъ-же, II, 1, 1—21.

Этотъ путь—четверной: «во-1) истинное знаніе, распадающееся на почерпаемое изъ священныхъ книгъ, на исходящее изъ собственнаго размышленія, на знаніе сверхъестественное, на знаніе мыслей другихъ людей и на высшее, безграничное знаніе (кевалу, полное просвѣтленіе). Второй путь — вѣра. Она также многообразна; она дается: 1) природою, 2) наставленіемъ, 3) приказаніемъ (авторитета), 4) изученіемъ сутръ, 5) внушеніемъ, 6) постиженіемъ смысла священнаго преданія и обычая, 7) полнымъ курсомъ ученія; 8) религіознымъ опытомъ; 9) краткимъ изложеніемъ и 10) полнотою Закона—Дхармою. Третій путь—поведеніе: оно состоитъ въ разрушеніи силъ кармы, а въ частности: 1) въ избѣганіи всего грѣховнаго; 2) въ посвященіи новообращеннаго; 3) въ чистотѣ, даруемой особыми подвигами, 4) въ ограниченіи желаній, 5) въ уничтоженіи грѣховности по предписаніямъ архатовъ (святыхъ). Четвертый путь—подвиги: они двоякіе, внѣшніе и внутренніе, тѣ и другіе съ шестью особыми подраздѣленіями [247]). Всѣ четыре пути благочестія или, вѣрнѣе,—всѣ четыре способа преуспѣванія на единомъ спасительномъ пути, необходимы и взаимно связаны: нѣтъ правильнаго поведенія безъ правильной вѣры, а для полученія правильной вѣры человѣкъ долженъ воспитаться праведнымъ поведеніемъ. Правовѣріе и (должное) поведеніе родятся совмѣстно, или же правовѣріе предшествуетъ праведному поведенію. Безъ правильной вѣры нѣтъ правильнаго знанія, и безъ правильнаго знанія нѣтъ добродѣтельнаго поведенія; безъ добродѣтелей же нѣтъ избавленія, а безъ избавленія нѣтъ совершенства». Знаніемъ *познаются* вещи; вѣрою *пріемлются* (утверждаются въ своей реальности); поведеніемъ *пріобрѣтается свобода* отъ ига кармы, а подвигами *достигается чистота*. Разрушивши карму самообузданіемъ и подвигами, великіе мудрецы шествуютъ къ совершенству. [248])

Но если такимъ образомъ принципіально джайна проповѣдуетъ какъ будто равноправіе и равноцѣнность знанія и вѣры съ одной стороны и нравственнаго поведенія и аскетическихъ подвиговъ съ другой, на практикѣ началу познавательному она придавала далеко не такое первенствующее значеніе, какое отведено ему въ буддизмѣ. Вопросы философскіе, въ науч-

---

[247]) Uttarâdhyana. XXVIII, 4; 16; 32—33; 34.
[248]) Тамъ-же, 29—30; 35.

номъ смыслѣ столь же мало интересовали Магавиру, какъ и Готаму; но и въ примѣненіи къ практической цѣли мудрости отношеніе перваго къ знанію существенно разнится отъ отношенія второго. Самостоятельность изслѣдованія не отвергнута Магавирою; но симпатіи его, видимо, на сторонѣ не свободомыслія, а на сторонѣ крѣпкой вѣры въ истину, не субъективно и естественно пріобрѣтаемую, а чудесно откровенную. Тогда какъ Готама постоянно напоминаетъ о необходимости самостоятельнаго разслѣдованія и личнаго самоубѣжденія, Магавира не устаетъ взывать быть крѣпкимъ въ вѣрѣ: у Готамы поэтому—непрерывныя обличенія неправильныхъ умозаключеній, а у Магавиры—обвиненія въ еретическомъ упорствѣ. Его восхваленію «превосходствъ вѣры» соотвѣтствуетъ осужденіе имъ сомнѣній и отступленій отъ правовѣрія [249]); къ еретикамъ онъ несравненно строже Будды: онъ воспрещаетъ всякое общеніе съ ними, возбраняетъ принимать какія-либо услуги ихъ и оказывать имъ таковыя, вплоть до отказа въ пищѣ [250]). Однако если присмотрѣться попристальнѣе, великая ревность Магавиры и джайнъ вообще о правовѣріи сводится въ сущности къ заботѣ не столько о чистотѣ ученія, сколько о чистотѣ поведенія: не метафизическій и психологическій интересъ, и еще менѣе богословскій, поставленъ на первомъ планѣ, а этическій; главная обязанность—борьба не съ заблужденіями умозаключеній, а съ заблужденіями дѣйствій,—борьба съ грѣхомъ. «Вездѣ, во всѣхъ религіяхъ и сектахъ, грѣхи допускаются; моя же отличительная черта, какъ говорятъ люди,—не допускать ихъ», гордо замѣчаетъ Магавира [251]). За послабленіе грѣху, за «разрѣшеніе того-то и того-то», установленное буддистами, онъ и объявляетъ ихъ ученіе «лишеннымъ авторитета» [251a]), обличаетъ ихъ въ попустительствѣ дурнымъ наклонностямъ человѣческой природы, ведетъ борьбу съ доктриною ихъ, несмотря на признаніе имъ личныхъ достоинствъ творца буддизма.

Сообразно со своимъ суровымъ отношеніемъ къ грѣху, и опять въ отличіе отъ буддизма, первоначально удержавшаго

[249]) Uttarâdhyayana XXVIII, 31.

[250]) Âcârânga-Sûtra. VII, 1, 1 и VII, 2, 4; II, 1, 1, 9—10 („не ходить, по одной дорогѣ съ еретиками"; II, 2, 2, 8 („грѣшно жить въ мѣстности, посѣщаемой еретиками"). Uttarâdh. IV, 13: „презирайте еретиковъ какъ людей неправедныхъ".

[251]) Âcârânga-S. I, 7, 1, 4.

[251a]) Тамъ же, I, 1, 3, 7.

ученіе объ адѣ, чувственно представляемомъ, лишь въ качествѣ уступки народному вѣрованіямъ, и вернувшагося къ этой вѣрѣ въ очень энергичной формѣ только въ позднѣйшую пору развитія Магавиры,—джайна всегда, съ самаго начала, любила прибѣгать къ угрозѣ адомъ, какъ «мѣстомъ, предназначеннымъ для грѣшниковъ, гдѣ безумцы будутъ жестоко страдать за дѣла свои» [252]). «Люди согрѣшившіе пойдутъ въ адъ, а шедшіе путемъ праведности получатъ мѣсто на небѣ» [253]). «Грѣшники будутъ въ аду, низвергнутся въ область тьмы; головою внизъ рухнутъ они въ мѣсто пытокъ» [254]). описываемыхъ въ джайнистскихъ текстахъ съ какимъ-то зловѣщимъ смакованіемъ [255]).

Но что же такое грѣхъ по ученію джайны, въ которой сознаніе и ощущеніе его выступаютъ значительно ярче и глубже, нежели въ браманизмѣ и буддизмѣ. Въ отличіе отъ перваго, видѣвшаго грѣхъ въ формальномъ правонарушеніи даннаго закона и обычая и въ отступленіи отъ предписаній культа; въ отличіе отъ буддизма, растворявшаго грѣхъ въ заблужденіе ума и въ ошибку разсужденія,—джайнизмъ усматриваетъ грѣхъ не столько въ невѣдѣніи, сколько въ дурномъ поведеніи, въ совершеніи недозволяемаго не однимъ внѣшнимъ закономъ, а чѣмъ-то болѣе глубокимъ. Чѣмъ же или кѣмъ же недозволяемаго? Богомъ ли и Его закономъ?—Нѣтъ, ибо признавая боговъ въ популярномъ смыслѣ индусскаго многобожія, въ смыслѣ сложной іерархіи существъ сверхчеловѣческихъ, демоническихъ и божественныхъ, но божественныхъ лишь до извѣстнаго предѣла, съ разными степенями могущества, но не всемогущихъ, съ разною продолжительностью жизни, но не вѣчныхъ [256]), признавая этихъ боговъ «съ большими силами и съ небольшими несовершенствами», по наивному выраженію Уттарâдхіайяны [257]), джайна, какъ и буддизмъ, съ

[252]) Uttaradh. V. 12.

[253]) Тамъ же, XVIII, 25.

[254]) Sûtrakritânga. I, 5, 1, 5.

[255]) Описаніе казней въ различныхъ адахъ. Тамъ-же. I, 5, 1, 6 sqq.; другое—id. II. 2, 65—68; третье—Uttarâdh. XIX, 47—73 (разсказъ сына родителямъ о своихъ впечатлѣніяхъ въ аду); ср. еще—Sûtrakr. I, 4, 1, 21—24. Всѣхъ адовъ—семь: Uttarâdh. XXXVI, 157—168: тамъ-же о „гражданахъ ада" и длинѣ ихъ жизни.

[256]) Въ Uttarâdhyayana, XXXVI, 203 sqq. имѣется подробная и сложная классификація боговъ, ихъ мѣстопребыванія, сравнительнаго положенія и долголѣтія.

[257]) Тамъ же. I, 48.

которымъ она въ данномъ случаѣ сходна, въ глубинѣ души остается атеистичною. Признавая міръ безначальнымъ и безконечнымъ по отношенію ко времени и бытію, хотя и конечнымъ по отношенію къ матеріи и пространству [258]), джайна, какъ и буддизмъ, не знаетъ космогоніи; на вопросъ: «что древнѣе: міръ или не-міръ? бытіе или не-бытіе? конецъ міра или конецъ не-міра» Магавира отвѣчаетъ: «то и другое—состоянія вѣчныя; ни то, ни другое не есть предшествующее или послѣдующее» [259]). Вотъ почему Творца, Ишвару, джайнизмъ чистокровный отвергаетъ [260]), а если джайнизмъ смягченный, приспособляющійся къ народнымъ понятіямъ, изрѣдка высказывается за Бога верховнаго и вѣчнаго [261]), то и Ему, «нерожденному и неумирающему, онъ приписываетъ великое могущество, но не всемогущество, приписываетъ всевѣдѣніе и («въ силу Его великаго сострадания») откровеніе «праваго пути мудрости» всѣмъ живымъ существамъ, свойственными имъ способами непосредственнаго, интуитивнаго воспріятія; но въ то же время и этотъ неправовѣрный quasi-теистическій джайнизмъ утверждаетъ, что «Богъ никогда не вмѣшивается въ дѣла творенія и охраны міра и сущаго въ немъ». Міръ и здѣсь признается вѣчнымъ и неразрушимымъ, не сотвореннымъ ни Богомъ, ни другими существами и управляемымъ не Его волею, а вѣчными законами природы физической и законами зла и добра, съ кармою, воздающею за дѣла возмездіе новыми перевоплощеніями, и дхармою, награждающею достойныхъ освобожденіемъ отъ кармы. Такимъ образомъ даже и въ теистическомъ джайнизмѣ Богъ является не законодателемъ, а лишь открывающимъ законъ и совѣтующимъ соблюдать его. Грѣхъ, слѣдовательно, и здѣсь оказывается нарушеніемъ не закона Божія; ибо законъ не Имъ установленъ, хотя Имъ и одобряется. Верховнымъ закономъ является вѣчный, непромѣняемый порядокъ природы, а грѣхъ есть нарушеніе его.

[258]) Warren. Idées philosophiques et religieuses des Jainas, p. 368.

[259]) Bhagavati, I, 6, 29—51.

[260]) См. полемическую статью противъ вѣры въ Творца, въ приложеніи къ Schrader. Ueb. d. Stand der ind. Philosophie zur Zeit Mahâviras und Buddhas. 62 ff. Ср. Sarva-Darśana-Saṃgraha, p. 41 sqq.

[261]) Essai sur le Jaïnisme par un Jaïn, trad. par De Milloué (1885) (изъ предисловія къ Cintâmani), pp. 570—2; 581.

Основной законъ природы есть бытіе всего сущаго и право всего живущаго на существованіе. Нарушеніе, стѣсненіе или уничтоженіе этого права другимъ живущимъ, то есть причиненіе вреда, боли или смерти кому бы то ни было изъ живущихъ и есть грѣхъ, грѣхъ по преимуществу. Движущее имъ побужденіе есть себялюбіе, въ противоположность долженствующему быть вселюбію. Себялюбіе вытекаетъ изъ привязанности къ себѣ и—ради себя—къ вещамъ и качествамъ внѣшнимъ, тѣлеснымъ. Загрязненіе души этими привязанностями (къ себѣ и къ вещамъ въ ихъ отношеніяхъ къ себѣ) и есть грѣхъ нечистоты: грѣхъ. «dosha», означаетъ буквально «нечистую жидкость»; грѣхи это, во истину,—«помои души». Въ этихъ простыхъ, сжатыхъ положеніяхъ—вся сущность этики и благочестія джайнизма, а вмѣстѣ съ тѣмъ и смыслъ его глубокаго стремленія къ аскетизму. Прежде, чѣмъ однако переходить къ разсмотрѣнію послѣдняго, необходимо уяснить размѣры области, охватываемой съ джайнистской точки зрѣнія закономъ неприкосновенности живущаго; только опредѣливши эти размѣры, получимъ вѣрное понятіе объ объемѣ и трудности задачи этого своеобразнаго подвижничества.

Мы уже видѣли выше, что индусское воззрѣніе на человѣка, какъ на животное, «первое среди равныхъ», въ связи съ вѣрою въ перевоплощеніе, обусловили издавна, какъ въ бытовыхъ обычаяхъ, такъ и въ спеціальныхъ религіозныхъ предписаніяхъ, жалостливое отношеніе человѣка къ живымъ тварямъ, что въ свою очередь, подкрѣпляли и философскія правила нравственности. Джайнизмъ и буддизмъ въ данномъ направленіи шли, слѣдовательно, старымъ, хорошо проторенным путемъ. Но оригинальнымъ у перваго явилось непомѣрное осложненіе этого пути, благодаря огромному расширенію области живыхъ существъ. Джайнистскія священныя книги сохранили намъ своеобразную, детально выработанную классификацію «безжизненныхъ и живыхъ существъ» [262]), внимательное изученіе и твердое знаніе коей считались обязательными для монаха, приступающаго къ упражненію въ самообузданіи. По этой системѣ къ «вещамъ безжизненнымъ» относятся изъ «неимѣющихъ формы»: дхарма (мудрость) и адхарма (неразумie,

[262]) Она дана въ 36-й рѣчи Уттарâдхіайяны, добавленіемъ къ коей могутъ служить тексты Сутракртанги, 3 рѣчь, 2-й книги и Аупапатика-сутры, § 163 sqq. ed. Leumann. Leipzig, 1883.

невѣжество), пространство и время, а изъ «обладающихъ формою»—атомы и сложныя вещи съ ихъ дѣлимыми и недѣлимыми частями, выражающимися въ качествахъ, доступныхъ зрительнымъ, обонятельнымъ, вкусовымъ, осязательнымъ и «образно-пространственнымъ», «фигуративнымъ» воспріятіямъ. Все остальное—живое. Въ сонмъ живыхъ существъ включены не только «покинувшія свои тѣла и обитающія на вершинѣ міра, совершенныя души, имѣвшія начало, но не имѣющія конца», не только ниже ихъ стоящіе боги разныхъ степеней достоинства, не только «граждане ада», не только люди, животныя и организмы растительные, но и (выражаясь языкомъ подлинниковъ) «земляныя, водяныя, огневыя и воздушныя («вѣтреныя») жизни». Такимъ образомъ не только растительный міръ (не говоря уже о животномъ, представляется джаинѣ одушевленнымъ, но и минеральный, ибо и въ «земляныхъ тѣлахъ» есть души, способныя обитать въ нихъ «отъ одного мгновенія до неизмѣримаго количества времени» [263]). Вода въ свою очередь полна жизни «какъ въ подлинномъ видѣ, такъ и въ росѣ, въ испареніяхъ, въ туманѣ, во льду»; и этимъ формамъ жизни положены свои сроки и предѣлы [264]). Многообразны проявленія жизни и въ огнѣ, отъ еле-тлѣющаго угля до грозной молніи небесной, и, наконецъ,—въ царствѣ вѣтровъ, отъ тихаго вѣянія до все сокрушающихъ тайфуновъ и смерчей [265]). Признаніе круговорота веществъ, совершающагося въ природѣ [266]), заимствованія изъ матеріаловъ, кажущихся безжизненными, элементовъ жизни организмами и явленій обратнаго возврата ими своихъ частей,—признаніе этого закона природы, вмѣстѣ съ вѣрою въ самопроизвольное зарожденіе [267]), дѣлаютъ для джайны рѣзкое отграниченіе живого отъ неживого невозможнымъ, а подмѣченное присутствіе микроорганизмовъ въ водѣ, въ воздухѣ, въ пыли заставило джайнъ оживотворить и такъ называемыя стихіи. Въ глазахъ ихъ ожила, одухотворилась вся природа, но не въ смыслѣ миѳологическомъ, какъ въ древнихъ народныхъ вѣрованіяхъ, и не въ пантеистическомъ смыслѣ единой міровой души, какъ въ философіи веданты и иныхъ школъ, а въ біологическомъ: не одна всеобъемлющая міровая душа, а міріады единичныхъ душъ-личностей, въ іерархически возростающей прогрессіи органическаго развитія, отъ простѣйшаго къ сложнѣйшему: не одна, безконечно преображающаяся живая ткань міровой матеріи, а міріады организмовъ-особей, біологическихъ индивидуальностей съ различными степенями сознанія и чувства, и всѣ, каждый по-своему,—съ жаждою бытія и правомъ на него.

[263]) Uttarâdhyana. XXXVI, 81—82. [264]) Idem., 85 sqq.
[265]) Idem. 109 sqq; 118 sqq.
[266]) Описаніе его въ Сутракрангѣ—II, 13, 1 sqq.
[267]) O generatio aequivoca и spontanea (sammûrchima) — Uttarâdh. XXXVI, 171: 194 и 197 (примѣнительно къ людямъ!).

А слѣдовательно,—и съ правомъ на неприкосновенность ихъ со стороны человѣка, знающаго этотъ основной законъ всемірнаго бытія! Вотъ необъятные размѣры великаго «закона жалости», «закона состраданія» [268]). Вотъ размѣры главной обязанности человѣка ко всему живущему: вотъ и соотвѣтствующая ширинѣ этой основной обязанности глубина основного грѣха—ея нарушенія! Вотъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, обоснованіе задачи и размѣровъ аскетизма.

Аскетизмъ утверждается на двухъ началахъ: во-1) на неприкосновенности бытія и благосостоянія другихъ существъ; во-2) на храненіи своего существа въ чистотѣ отъ «помосвъ души». Неприкосновенность бытія исходитъ однако отнюдь не изъ высокой разцѣнки жизни. Какъ разъ наоборотъ! Въ міровоззрѣніи джайны жизнь еще менѣе кажется благомъ, чѣмъ въ буддійскомъ: «міръ живыхъ существъ полонъ горя, несчастія, страданія» [269]); «не я одинъ стражду: всѣ созданія въ мірѣ страждутъ» [270]): «обиліе страданій—удѣлъ живущихъ» [271]); «увядшій листъ, срывающійся съ дерева,—вотъ жизнь наша: капля росы, спадающая съ травы,—вотъ наслажденія жизни!» [272]) «Берегитесь же отъ обольщенія жизнью, естество коей—одряхлѣніе и увяданіе»! [273]) «Цѣнить жизнь можно только до момента просвѣтленія, дабы достигнуть его: потомъ же можно и должно желать только прекращенія ея» [274]).

Жизнь неприкосновенна, слѣдовательно, не въ силу ея цѣнности, а въ силу «закона жалости», ибо, несмотря на ея ничтожество, «всѣ существа любятъ жизнь, любятъ удовольствіе, ненавидятъ страданіе, боятся истребленія... всѣмъ дорога жизнь» [275]). Жизнь неприкосновенна въ силу «закона

[268]) Uttarâdh. V, 30. [269]) Âcârânga-Sûtra. I, 1, 2, 1.
[270]) Sûtrakritânga. I, 2, 1 13. [271]) Âcârânga-S. I, 6, 1, 4.
[272]) Uttaradh. X, 1 -2, VIII, 24. [273]) Âcârânga-S. I, 2, 1, 4.
[274]) Uttaradh. IV, 7. [275]) Âcârânga-S. I, 2, 3, 4.

состраданія», правомѣрнаго слѣдствія «начала взаимности» [276]): достаточно несчастны всѣ существа, частію—по природѣ своей, частію—по винѣ своей, частію—по чужой винѣ; мнѣ ли еще, также несчастному, умножать ихъ горе, ихъ страданія? «Всѣ подвержены страданію; отсюда выводъ: никто не долженъ быть убиваемъ. Вотъ квинтъ-эссенція мудрости... не убивать никого» [277]), «самому не убивать, ни черезъ другихъ, ни соглашаться на убійство другими!» [278]).

Исполненію этого основного закона мѣшаютъ два вида ложной любви къ себѣ и къ міру, ради себя. «Кто врагъ?» спрашиваютъ у мудреца, а онъ отвѣчаетъ«—Я! моя индивидуальность, моя личность! Вотъ непобѣдимый врагъ съ четырьмя главными страстями: гнѣвомъ, гордостью, обманомъ и похотью; вотъ пять враговъ или десять, если присоединить къ нимъ пять чувствъ», изъ которыхъ исходятъ пожеланія и страсти, равносильныя всепожирающему пламени» [279]). Наше жалкое Я заражено ядомъ любви къ существованію, злакомъ смертоноснымъ, растящимъ и плодъ смертный [280]). Ради же любви къ себѣ мы любимъ и міръ; желая оградить, укрыть, продлить, улучшить свое существованіе, ищемъ средствъ къ тому въ мірѣ чувственныхъ желаній и воспріятій, въ «качествахъ» матеріальныхъ вещей, въ этомъ «нечистомъ омутѣ» обольщенія и гибели [281]); а если любимъ другихъ, то опять—для себя, ради себя... Чаще же, несравненно чаще, въ погонѣ за обманчивымъ маревомъ похотей и желаній, ненавидимъ всѣхъ и все, имъ мѣшающее, ихъ ограничающее. Ненависть неразрывна съ себялюбіемъ. Но и любовь наша не чиста и не спасительна! «Любовь и ненависть—два зла, коихъ надо избѣгать, если не хотимъ оставаться въ круговоротѣ перевоплощеній» [282]). Любовь и ненависть причиняются кармою, а родникъ кармы—въ самообманѣ. Карма—край рожденій и смертей; а рожденіе и смерть—горе. Горе прекращается лишь тамъ, гдѣ нѣтъ болѣе самообмана; а онъ кончается лишь тамъ, гдѣ нѣтъ уже желаній; желанія же престаютъ тамъ, гдѣ нѣтъ довольства: довольство же изсякаетъ тамъ, гдѣ нѣтъ собственности» [283]).

[276]) Sûtrakṛitânga. I, 1, 4, 10; повторено съ варіантомъ въ I, 11,9—10.
[277]) Id., ibid. [279]) Âcârânga-S. I, 3, 2, 3.
[279]) Uttarâdh. XXIII, 37—38; 53. [280]) Тамъ-же, 48.
[281]) Âcârânga-S. I, 1, 5, 2; I, 2, 1, 1. [282]) Uttarâdh. XXXI, 2.
[283]) Тамъ-же, XXXII, 7—8.

Если такъ, исходъ изъ зла и горя найденъ, путь ясенъ: отказаться отъ «Себя», отъ собственности, отъ удовольствія, «разъ навсегда отказаться отъ всего пріятнаго» [284]), а съ нимъ—и отъ желаній, ибо только «положившіе конецъ желанію безжеланіемъ достигнутъ противоположнаго берега» [285]). Надо отречься не только отъ самообмана и ненависти, но и отъ любви, «отсѣчь удовольствіе и любовь» [286]), ибо любовь—источникъ и самообмана, и ненависти. «Не привязывайтесь же ни къ чему, ни какому созданію» [287]). ибо «каждая привязанность—только родникъ грѣха» [288])! «Не будемъ любить никого, ни даже любящихъ насъ» [289]), ни даже близкихъ намъ, родныхъ, дѣтей, родителей! [290]). «Не будемъ любить тѣлесной любовью ни божественныхъ, ни человѣческихъ, ни животныхъ существъ! не будемъ любить ни мыслями, ни словами, ни дѣйствіями«! [291]). «Воздерживаться отъ грѣховъ, не привязываться ни къ чему и быть свободнымъ отъ любви.—вотъ образецъ праведности» [292]). И здѣсь же—обоснованіе и оправданіе аскетическаго самоотреченія: «надо разрушить связь съ міромъ» [293]), «не интересоваться ничѣмъ, ни въ этомъ мірѣ, ни въ слѣдующемъ» [294]). «Великій человѣкъ устраняетъ свой духъ отъ внѣшняго міра и ведетъ жизнь аскета» [295]); «достойные въ мірѣ уходятъ изъ міра тварей» [296]), «всѣ вѣщіе люди, всѣ обладающіе знаніемъ скорби проповѣдуютъ отрѣшеніе; всѣ мудрые не привязываются къ міру, подчиняютъ себя, истязуютъ себя, ослабляютъ себя... дабы воспитать сосредоточенный духъ, ни къ чему (внѣшнему) не привязанный [297]), дабы уничтожить строгими подвигами злую карму [298]), ибо подвижничество, соединенное съ покаяніемъ, уничтожаетъ ее» [299]).

[284]) Тамъ же, XVI, 14.
[285]) Âcârânga-S. I, 2, 2. 1. [286]) Uttarâdh. XXI. 19: VI. 4.
[287]) Acârânga-S. I. 5, 3, 4. [288]) Sûtrakṛ. I, 3, 2, 13.
[289]) Ut'arâdh. VIII, 2. [290]) Тамъ же, VI, 3—4; XXV, 29.
[291]) Тамъ-же XXV, 26. [292]) Тамъ-же, XV, 2.
[293]) Âcârânga-S. I, 5, 3, 1. [294]) Uttarâdh. XIX, 92.
[295]) Âcârânga S. I, 5. 6, 1. [296]) Тамъ-же. I, 3, 3, 5.
[297]) Тамъ-же, I, 4, 3, 2 [298]) Uttarâdh. XXX, 1.
[299]) Sûtrakṛitânga I. 2, 1, 15. На это убѣжденіе, какъ на характерное для ученія джайнъ, указывали буддисты; такъ въ Anguttara-Nikâyo. III, 74: „Натапутта учитъ уничтоженію подвигами прежней кармы и предупрежденію новой кармы не-дѣланіемъ".

Въ процессѣ самоограниченія и самоотреченія джаина ставитъ на первомъ планѣ дисциплину тѣлесной стороны. Въ этомъ отношеніи она совершенно расходится съ древнеиндусскою высокою расцѣнкою достоинства тѣла и матеріальныхъ благъ и значительно превосходитъ суровостью отношеніе буддизма къ тѣлу, который, несмотря на глубокое равнодушіе ко всему матеріальному, не относился къ физической сторонѣ человѣческаго организма враждебно, а рекомендовалъ сохранять и ограждать здоровье и силы тѣлесныя. Для буддистовъ плоть только не цѣнна сама по себѣ: для джайнъ она уже совсѣмъ негодна, въ силу своей измѣнчивой, разрушающейся природы: «тѣло, внутри и снаружи, гадко, грязно» [300]); «на плоть свою надо смотрѣть какъ на разлагающійся трупъ» [301]); не только нечего жалѣть ее. питать и грѣть,—«надо сурово обращаться съ нею,... подчинять кровь и плоть, умерщвлять ее въ малой, высокой и высочайшей степени... Поступающій такъ наречется «достойнымъ. героемъ» [302]).

Умерщвленіе плоти трудно выполнимо, но оно—на пользу душѣ [303]), а потому «лишеніямъ. голоду, болямъ надо радоваться:»—«страданіе подобаетъ аскету!» [304]) «Надо въ конецъ изнурить плоть, проникаясь думою: да не будетъ мнѣ препятствій чрезъ мое тѣло!» Подавлять въ себѣ всѣ влеченія тѣла—вотъ высшій законъ» [305]) праведнаго воздержанія. Ибо воздержаніе праведно; оно—противоположность грѣха: грѣхъ есть разрѣшеніе на вся, на плотское, чувственное, похотливое—въ особенности. Грѣхъ, слѣдовательно. есть «отягощеніе» всякою тяготою и нечистотою; воздержаніе же, наоборотъ,—очищеніе и, въ этомъ смыслѣ, «облегченіе» [306]). И если «помои грѣха» заливаютъ душу и, какъ дырявый, перегруженный челнъ. потопляютъ ее въ пучинѣ золъ мірскихъ, то аскетизмъ, облегчая душу. очищая, утончая духъ, дѣлаетъ его способнымъ воспарять ввысь отъ всякой нечистоты. Духъ зрѣетъ и растетъ въ воздержаніи, цѣломудріи, самоотреченіи, просвѣтляется и свергаетъ узы «четырехъ нечистотъ», препятствующихъ его конечному освобожденію» [307]).

[300]) Âcârânga. I, 2, 5, 5.
[301]) Sûtrakr. I, 13, 17.
[302]) Âcârânga. I, 2, 6, 3; I, 4, 4, 1.
[303]) Uttarâdh. XXX, 27.
[304]) Acârânga. I. 7, 7, 1; I, 7, 8, 10 и 13.
[305]) Тамъ-же, I, 7, 8, 22 и 19.
[306]) Bhagavati, I, 9 и Warren, 373.
[307]) Тамъ-же и Warren, p. 401.

Такимъ образомъ самоотреченіе (нирджара) есть «изглаживаніе достоинствъ и недостатковъ дѣяній, ранѣе свершенныхъ, и упраздненіе счастія и несчастія посредствомъ самоумерщвленія тѣла. Нирджара можетъ быть «вспомогательною», временною, вызванною какою-либо спеціальною цѣлью, или же—«активною», когда она распространяется на всѣ дѣйствія человѣка, для достиженія единственной истинной цѣли—конечнаго освобожденія (это—«предумышленная нирджара, аупакрамика-нирджара»). Осуществленіе этой цѣли есть Мокша—безусловное, полное освобожденіе отъ всѣхъ дѣйствій, вслѣдствіе упраздненія причинъ, источниковъ неволи, связей съ міромъ, а съ ними—упраздненія и бытія» [308]). Джайнистская мокша сродни буддійской нирванѣ, но въ нигилистической задачѣ своей (освобожденія отъ бытія) она не столь радикальна. какъ буддійская концепція и, пожалуй, ближе къ нирванѣ браманической, такъ какъ состояніе это, по ученію джайнъ, можно, съ гораздо большимъ основаніемъ, нежели по буддійскому, считать не абсолютнымъ прекращеніемъ всякаго бытія. а состояніемъ «мира и покоя», не чуждаго особаго «вѣчнаго блаженства» [309]). Какъ бы, впрочемъ. мы ни истолковывали смутное ученіе джайны о мокшѣ. во всякомъ случаѣ подготовка къ ней есть цѣль джайнистскаго подвижничества.

Эту подготовку по опредѣленнымъ и обязательнымъ правиламъ строгой дисциплины джайна организовала въ систему иночества, надо думать, наиболѣе древнюю во всемірной исторіи. То, что браманизмъ зналъ лишь въ формѣ отшельнической жизни отдѣльныхъ, не связанныхъ другъ съ другомъ аскетовъ, и что буддизмъ превратилъ въ монашескую, тѣсно сплоченную общину, но въ формахъ подвижническаго быта.

[308]) Sarva-Darsana-Samgraha, p. 57—59.

[309]) По Сутракртангѣ. I. 3, 4, 20, „нирвана состоитъ въ мирѣ и покоѣ“ (тоже—I, 11, 11); по Утарадхіайянѣ. XXIX, 73, душа, освободившись отъ тѣла, мгновенно, „по прямой линіи, безпространственно“. восходитъ до высшихъ сферъ и тамъ развивается въ свою „естественную форму“, получаетъ совершенство, просвѣтленіе, освобожденіе и конечное блаженство („вѣчное блаженство“ XXXV, 21); въ Uttarâdh. I, 48, праведнику въ награду обѣщано стать „вѣчной сиддхой“ (совершенною душою) или богомъ „съ большою силою и малыми несовершенствами“: Ср. V, 25; описаніе мѣстопребыванія этихъ существъ -тамъ-же. 26—28. Ср. примѣчанія Вебера къ Бхагавати, p. 196. Note 2. Colebrooke Essays. I, 393 и Warren. 403—404.

значительно смягченныхъ, то джайнизмъ осуществилъ на основахъ не столь крѣпкой взаимной иноческой солидарности, но зато въ видѣ несравненно болѣе суроваго подвижничества, настолько суроваго, что нищую братію послѣдователей Готамы сравнительно съ аскетами, шедшими по слѣдамъ Магавиры, этотъ послѣдній, да и его современники, рѣшались обличать чуть не въ эпикурействѣ.

Не сполна еще опубликованная и недостаточно обслѣдованная литература джайны оставляетъ насъ пока почти въ полной неосвѣдомленности относительно корпоративной организаціи джайнистскихъ монаховъ и монахинь, но едва ли мы ошибемся, если предположимъ, что организація эта была значительно проще и свободнѣе, нежели въ буддійской самгѣ, такъ какъ бродячій образъ жизни и одинокій бытъ были у джайнъ еще болѣе въ обычаѣ, чѣмъ у буддистовъ, а принципъ «ничего не-имѣнія», проводившійся ими во всей строгости, мѣшалъ сформироваться даже той минимальной монастырской осѣдлой обстановкѣ, которая разрѣшалась уже съ самаго начала буддійскимъ инокамъ, а впослѣдствіи разрослась у нихъ, хотя и вопреки завѣтамъ основателя, въ пышный институтъ монашеской корпоративной собственности. Мы слышимъ, вскользь и слишкомъ кратко, о пріютахъ или гостинницахъ для убѣжища джайнистскихъ иноковъ и инокинь въ дождливую пору, пріютахъ, учреждаемыхъ и содержимыхъ не самими ими, а сочувствующими мірянами, и, конечно, безъ всякаго самостоятельнаго хозяйства; упоминаются «старшіе» и «младшіе» въ средѣ монаховъ, «неофиты», обязанные почтеніемъ и послушаніемъ старшимъ; говорится о назиданіи и обученіи послѣдними первыхъ, о покаяніи и эпитеміяхъ, но подробности всѣхъ этихъ сторонъ джайнистскаго иночества окутаны пока неизвѣстностью [310]). За то о правилахъ личнаго поведенія джайнистскаго монашества и о его, такъ сказать, подвижническомъ уставѣ мы освѣдомлены очень подробно, и—надо сознаться!—нельзя безъ чувства уваженія и жалости, смѣшанныхъ съ глубокимъ недоумѣніемъ, читать описанія этого своеобразнаго аскетизма, свершаемаго не ради Бога, не ради вѣчнаго блаженства и не ради любви къ людямъ, и въ которомъ не знаешь, чему болѣе дивиться: суровости ли требованій, геройской ли

[310]) Кое что, сюда относящееся, будетъ указано при разсмотрѣніи организаціи буддійской самги (монашеской общины)

напряженности въ ихъ исполненіи, или пессимистической безсодержательности конечной цѣли? Еще ярче, чѣмъ при сравненіи съ иночествомъ буддійскимъ, выступаютъ при ознакомленіи съ аскетизмомъ джайны дѣятельное величіе и цѣломудренная красота христіанской аскетики и христіанскаго подвижничества, трезваго, бодраго, положительными цѣлями вдохновляемаго, любовью къ Богу и ближнему окрыленнаго, стремящагося къ жизни вѣчной, но, попутно, очищающаго и жизнь земную...

Пять «великихъ обѣтовъ» даетъ и обязывается соблюдать монахъ нигрантъ: «не убивать, говорить правду, не красть, быть цѣломудреннымъ и не имѣть никакой собственности» [311]). Произносящій обѣты внутренне разрываетъ связь съ міромъ, и мы видимъ, до какой степени строго понималось это требованіе:—разрывъ со всѣми интересами, заботами и привязанностями, гражданскими, супружескими, сыновними, родительскими! «Не легко сбросить съ себя эти привязанности; но монахъ долженъ отказаться отъ нихъ» [312]); «аскету нечего искать убѣжища въ семьѣ: что могло бы привлекать его туда?» [313]). Стремиться надо къ полному одиночеству: «ты самъ себѣ—другъ: зачѣмъ тебѣ искать другого, изъ внѣшняго міра?» [314]). «Попробуй лучше стать одинокимъ и уединеннымъ! Этимъ обрѣтешь освобожденіе. И помни, что это—не лживое обѣщаніе, освобожденіе не призрачное, а реальное, лучшее изъ того, что есть!» [315]).

Отказавшись отъ міра и обитателей его, отрекись и отъ дѣлъ его, и даже больше—отъ дѣлъ вообще: «отдающійся дѣламъ остается въ мірскихъ цѣпяхъ; онъ не знаетъ закона, ведущаго къ освобожденію» [316]). Помни, что дѣла (какія бы то ни было!)—источникъ самскхары, и кàрмана; ты же хочешь уйти отъ соблазновъ первой и отъ слѣдствій дѣлъ, отъ кàрмана. Знай же, что кто не предпринимаетъ новыхъ дѣйствій, тотъ не пріобрѣтаетъ и кàрмана; онъ становится великимъ героемъ, невозрождающимся болѣе и неумирающимъ». Грѣшники не могутъ уничтожить своихъ (прежнихъ) дѣлъ новыми дѣлами; благочестивые же уничтожаютъ свои дѣла (предыдущія, то есть слѣдствія ихъ, проявляющіяся въ кàрманѣ) воздержа-

[311]) Uttarâdh. XXI, 12. [312]) Sûtrakr. I, 3, 2, 1 13.
[313]) Âcârânga-S. I, 5, 1, 6. [314]) Тамъ-же, I. 3, 3, 4.
[315]) Sûtrakr. I, 10, 12. [316]) Sûtrakr. I, 10. 16.

ніемъ отъ дѣлъ... они не дѣйствуютъ и не побуждаютъ другихъ дѣйствовать; они постоянно удерживаютъ себя (отъ активности)» [317]); «отказавшись отъ активности, они пріобрѣтаютъ бездѣйственность; переставши дѣйствовать, они уже не получаютъ новаго кармана и разрушаютъ карманъ, ранѣе пріобрѣтенный» [318]).

Ставши столь рѣшительно на сторону недѣланія по общимъ, принципіальнымъ соображеніямъ, мудрецъ закрываетъ себѣ дозволительный доступъ ко всевозможнымъ мірскимъ трудамъ и профессіямъ. Сутракртанга такъ и объявляетъ: «надо покинуть всѣ предпріятія, всѣ начинанія ради спасенія души [319]). Домашнее и сельское хозяйство, столь возвеличенное индусскимъ бытомъ, закономъ и религіей, здѣсь въ конецъ развѣнчано подъ предлогомъ грѣховности его: «домохозяева во-истину,—убійцы живыхъ существъ и пріобрѣтатели собственности»; то и другое—страшный грѣхъ; но «они не удерживаются отъ грѣховъ, совершаютъ грѣхи любви и ненависти... Истинный монахъ долженъ разстаться съ ними и съ дѣлами ихъ; онъ долженъ положить конецъ имъ; такъ учили пророки!» [320]). Не лучше участь и торговли: «ни покупать, ни продавать ничего нельзя»: то и другое—«великій грѣхъ [132]), ибо это не только умноженіе собственности, но и обогащеніе за счетъ другого, во вредъ другому. И если этотъ строгій приговоръ не помѣшалъ джайнамъ-мірянамъ и въ старину и теперь преимущественно заниматься торговлею [321a]), то цѣлый длинный рядъ другихъ профессій остался въ этой средѣ не только подъ номинальнымъ, но и подъ фактическимъ запретомъ [322]).

Но если для мірянъ, безъ которыхъ джайна никакъ обойтись не могла бы, дѣлались послабленія относительно мірскихъ тѣлъ и если по отношенію къ нимъ довольствовались умѣренностью и извѣстною долею ограниченія въ грѣховныхъ занятіяхъ, то примѣнительно къ подлиннымъ исповѣдникамъ «закона не-имѣнія и не-дѣланія», къ монахамъ, требованія

[317]) Тамъ-же, I, 12, 15 и 17; I, 15, 7.

[318]) Uttarâdh. XXIX, 37. Подробное описаніе процесса разрушенія кармы—тамъ же, 71—73.

[319]) I, 3, 3. 7. [320]) Sûtrakr. II, 1, 43 47.

[321]) Uttarand. XXXV 14—15. Âcârânga—S. I, 2, 5, 5.

[321a]) Oman, 151.

[322]) Списокъ запрещенныхъ профессій—Sûtrakr. II, 2, 25 sqq.

предъявлялись въ полной силѣ. Всякая собственность, «даже малѣйшая, дѣлаетъ невозможнымъ избавленіе» [323]); а потому рѣшившій стать шраманою, даетъ обѣтъ: «быть непричастнымъ грѣху собственности, не имѣть ни дома, ни имѣнія, ни сыновей, ни скота, и ѣсть лишь то, что другіе дадутъ, отказываясь отъ всего не добровольно поданнаго» [324]); даже самыя необходимыя вещи могутъ приниматься только на кратчайшій срокъ, въ случаѣ безусловной необходимости [325]). Нельзя принимать ничего пріятнаго, доставляющаго удовольствіе, ничего нечистаго, ничего лишняго. «не заботясь ни о чемъ, подобно птицамъ»; можно принимать лишь неизбѣжное для поддержанія жизни пищу, доброхотно опущенную въ чашу нищаго, да самое необходимое для выполненія религіозныхъ обязанностей [326]). Минимальный инвентарь собственности, дозволенной монаху, сводится къ тремя одеждамъ (двумъ исподнимъ, полотняпымъ, и одной верхней, шерстяной), чаши для сбора пищи (съ шестью, къ ѣдѣ и очищенію послѣ нея относящимися, предметами: зубочисткою, и пр.), щетка для устраненія живыхъ существъ и пыли, въ которой они могутъ быть, съ пути, съ мѣста для отдыха и т. д., и, наконецъ, вуаль для рта для предохраненія отъ проглатыванія мелкихъ тварей при вдыханіи. Какъ ни малъ былъ этотъ инвентарь, и онъ подвергался ограниченію: одежды (притомъ всегда только поношенныя, не подлежавшія починкѣ и приспособленію, ни стиркѣ, ни перекраскѣ) въ сказанномъ составѣ разрѣшались лишь на зимнее время; въ лѣтнее верхняя упразднялась, предписывалось довольствоваться единственною нижнею одеждою, а еще лучше—покидать и ее, не имѣть никакой [327]), примѣръ чему подавалъ самъ Магавира [328]).

Это временное, добровольное обнаженіе нѣкоторые джайны пожелали возвести въ обязательное и постоянное: изъ одного интереснаго сказанія, включеннаго въ Уттарâдхіайяну, мы узнаемъ, что въ первоначальномъ, «Старомъ законѣ», связанномъ преданіемъ съ именемъ джины Парши, жившаго будто бы

[323]) Тамъ-же, I, 1, 1, 2. [324]) Âcârânga—S. VII, 1, 1.

[325]) Тамъ-же, 2 sqq.

[326]) Тамъ-же, I, 2, 5, 2 и 3; Uttarâdh. VI, 7 и 15.

[327]) Âcârânga-S. I, 7, 4, 1 и I, 7, 5, 1.

[328]) Онъ сбросилъ одежду черезъ 13 мѣсяцевъ послѣ ухода изъ дома и съ тѣхъ поръ ходилъ нагимъ. Kalpa-Sûtra-Life of Mahâvira, § 117.

лѣтъ за 250 до Магавиры. отъ монаховъ требовалось только четыре обѣта; со временъ же Магавиры послѣдователи его стали прибавлять еще пятый обѣтъ. воспрещавшій имѣть какое бы то ни было одѣяніе. Хотя руководителямъ обѣихъ партій, Кеши и Гаутамѣ Индрабхути (ученику Маговиры) и удалось предотвратить расколъ изъ за этого различія [329]). однако впослѣдствіи оно все таки вызвало распаденіе джайнъ на двѣ секты, шветамбаровъ и дигамбаровъ [330]). уцѣлѣвшихъ въ Индіи и до сихъ поръ. Первые «въ бѣлое одѣянные», дозволяютъ себѣ ношеніе упрощенной одежды: вторые, «небомъ покрывающіеся», отказываются отъ всякой одежды [331]), отвергая ее, какъ послѣдній видъ собственности, а вмѣстѣ съ нею не считаютъ необходимымъ имѣть и другія, дозволяемыя вещи монашескаго инвентаря, какъ-то: вѣникъ или щетку, вуаль для рта и чашу для пищи, которую они принимаютъ прямо въ ладонь или пригоршню [332]). Такимъ образомъ нагота. по крайней мѣрѣ для одной части джайнъ, той. которая слѣдовала примѣру Магавиры, стала наиболѣе характернымъ признакомъ этихъ аскетовъ, которые и были извѣстны въ народѣ подъ прозвищемъ «нагихъ» и подвергались за это часто насмѣшкамъ, побоямъ и инымъ поруганіямъ, сносившимся ими безпрекословно [333]).

Эти люди были «бездомовными» [334]) и должны были вести жизнь вѣчныхъ странниковъ. Только въ дождливую пору года предписывалось имъ не мѣнять безъ крайней необходимости

[329]) Uttarâdh. XXIII.

[330]) Hoernle. Origine et premiers développements du jaïnisme, p. 15 ss. Sarva-Darśana-Saṃgraha, p. 62—63. Wilson. Essays. I, 340 и въ особенности статью Jakobi Ueb. d. Entstehung der Çvetâmbara und Digambara Sekten въ Zeitsch. d. Deutsch. Morgenl. Gesell. XXXVIII, 1—42). Ср. Warren. 343—344 и Leumann. Die alten Berichten von den Schismen der Jaina въ Ind. Studien. XVII B. 1 Heft, 91 ff. (1884).

[331]) Ради стыдливости разрѣшалось минимальное прикрытіе желающимъ. На женщинъ правило наготы не распространялось. но джайнисскимъ монахинямъ при вступленіи въ иночество сбриваютъ волосы и брови. Oman. 150.

[332]) Jogendra Nath Bhattacharjee. Hindu Casts and Sects. Calcutta. 1896, pp. 553—555.

[333]) „Называемые „нагими“ слѣдуютъ моей религіи... высшему изъ ученій, возвѣщенныхъ людямъ“, говоритъ будто бы Магавира. Âcârânga-Sûtra, I, 6, 2, 3.

[334]) Тамъ-же, I, 1, 3, 1.

мѣстопребыванія [335]), не столько вслѣдствіе неудобствъ странствованія въ періотъ тропическихъ ливней, сколько потому, что въ эту пору усиленнаго развитія растительной и животной жизни легче, чѣмъ когда-либо, странники рисковали бы невольно нарушать правило «ахимсы—почтенія къ жизни». Въ остальное время быть, какъ сказано, былъ бродячій. Мѣстопребываніемъ «удобнымъ для подвиговъ и благочестныхъ размышленій» и для отдыха считались: кладбище. пещера въ горахъ, шалашъ или необитаемое зданіе [336]). Дозволялось останавливаться и въ общихъ пріютахъ, устраивавшихся для монаховъ мірянами; но жилищъ самихъ мірянъ слѣдовало избѣгать, изъ опасенія увидать или услыхать что-либо грѣховное или ввести другихъ въ соблазнъ или, наконецъ, чтобы не подать хозяевамъ повода угождать инокамъ [337]).

Питаться монахи и монахини могли только подаяніемъ, но и то—съ какими предосторожностями. со сколькими исключеніями и ограниченіями! Не только воспрещена животная пища. но и растительная въ тѣхъ формахъ, гдѣ возникаетъ опасность загубить что-либо еще живое. Въ виду распространенія закона «не убій!» и на растительные организмы,—нельзя вкушать сырыхъ плодовъ и овощей, сѣмянъ, зеренъ, ни даже въ недовареномъ, недожаренномъ или свѣже-смолотомъ видѣ, ибо во всѣхъ такихъ продуктахъ могутъ еще таиться остатки старой жизни или зародыши новой [338]). Нельзя ѣсть растенія неповрежденнаго, ненадломленнаго, еще жизнеспособнаго, ни пищи, смоченной сырою водою или запылепной, такъ какъ вода и пыль, по біологическимъ воззрѣніямъ джайнъ, полны живыми существами. Запрещено вкушеніе всего возбуждающаго, хмелящаго и просто вкуснаго. а также занесеннаго въ особый, обширный гастрономическій Index rerum prohibitarum. Запрещено принимать пищу отъ цѣлаго ряда лицъ или при многихъ, сопровождающихъ подачу милостыни обстоятельствахъ, равно какъ и ѣсть вмѣстѣ съ мірянами и еретиками: нельзя просить пищи въ домахъ, гдѣ ее нарочито для нищихъ или съ особымъ обиліемъ или усердіемъ для нихъ изготовляютъ; нельзя дѣлать выбора изъ предлагаемаго или брать

[335]) Тамъ-же, II, 3, 1, 1 и sq.

[336]) Âcârânga-S. I, 7, 2, 1. Uttarâdh. II, 18—20; XXXV, 6 sq.

[337]) Âcârânga-S. II, 7 „упорядоченіе владѣнія“

[338]) Тамъ-же, II, 1, 1, 3—6.

входящее въ составъ угощеній для гостей, пировъ и празднествъ; нельзя даже входить въ поселенія, гдѣ завѣдомо предстоитъ что-либо подобное: нельзя, наконецъ, принимать пищу отъ родныхъ, отъ царей, отъ знатныхъ и власть имущихъ, ибо «такая пища нечиста и непріемлема». Если къ этимъ запретительнымъ статьямъ [339]) добавить десятки, если не сотни другихъ, напримѣръ: не ѣсть ничего приготовленнаго на огнѣ или сохранявшагося въ землѣ, ибо то и другое сопряжено со вредомъ для живыхъ существъ, ни всего пріятнаго на вкусъ и красиваго на видъ, ни всего, что можетъ быть въ данный моментъ желательнымъ для другихъ, «двуногихъ, четвероногихъ, для шрамановъ, брамановъ, бѣдныхъ и нищихъ»,—то въ итогѣ окажется вполнѣ справедливымъ восклицаніе Ачарангасутры: «какъ трудно получить чистое и пріемлемое подаяніе!» Даже кажущаяся непревосходимою заботливость фарисеевъ о соблюденіи чистоты при ѣдѣ является превзойденной аскетическимъ педантизмомъ устава джайнъ.

Не слѣдуетъ, однако, упускать изъ вида, что эта, несимпатичная въ своей мелочности, казуистика пищеваго режима вызвана не самомнительнымъ опасеніемъ осквернить свое достоинство чужою нечистотою, а страхомъ повредить живой твари и боязнью впасть въ искушеніе сластолюбія, прихоти, потворства грубой похоти. Подъ претящимъ внѣшнимъ формализмомъ этого устава кроется все-таки почтенное стремленіе къ ограниченію животнаго инстинкта самосохраненія минимальнымъ питаніемъ, какъ это и выражено въ предписаніяхъ: «не излишествуй въ ѣдѣ, не смакуй пищи, а постепенно уменьшай ее [340]), уменьшая тѣмъ грѣхи свои и упражняясь въ освобожденіи отъ собственнаго тѣла» [341]): «побѣждай голодъ и жажду, не нарушая правилъ воздержанія даже и въ минуты изнеможенія» [342]). Для этого—цѣлый кругъ постовъ «временныхъ (итвара), выработанныхъ въ систему по причудливой схемѣ и доводимыхъ до прямо невѣроятной продолжи-

[339]) Тамъ-же, II, 1: „правила испрашиванія пищи". Jaina Sûtras. P. II, pp. 88—119. и pp. 131—2. Note: „16 запретительныхъ рубрикъ относительно пищи".

[340]) Съ нормальныхъ 32 глотковъ въ день до одного. Uttarâdhyayana, XXV, 8 и 15 и Note 2 (Jaina Sûtras, P. II, p. 175).

[341]) Âcaranga-S. I, 7, 6, 3. [342]) Uttarâdh. II, 1—4.

тельности [343]), и, въ заключеніе,—постъ предсмертный, оканчивающійся голодною смертью (маранакала) [344]).

Сходную, педантичную строгость встрѣчаемъ и въ «правилахъ для испрашиванія ложа для отдыхновенія» [345]): здѣсь опять—нескончаемая казуистика дозволеннаго и запрещеннаго, по пунктамъ «что? когда? гдѣ? у кого? при какихъ обстоятельствахъ?» и опять—все время подъ страхомъ не обидѣть бы какую тварь, да не впасть бы самому въ прихоть, въ поблажку плоти. Послѣ множества оговорокъ и съ соблюденіемъ мельчайшихъ предосторожностей, дозволялось спать на на подметенной, голой землѣ или на голыхъ доскахъ, а за неимѣніемъ такихъ мѣстъ для отдыха,—проводить ночь въ сидячемъ или скорченномъ положеніи. Впрочемъ,—не для сна (спятъ въ жаркіе часы дня)! «благоразумный монахъ долженъ дѣлить ночь на четыре части: первую часть онъ долженъ посвящать ученью, вторую—созерцанію, третью—бдѣнію, а четвертую—снова ученью»: и лишь «когда накшатра, звѣзда, ведущая ночь, достигнетъ первой четверти неба, только тогда, на разсвѣтѣ, онъ прекращаетъ ученье», переходитъ къ обдумыванію всѣхъ проступковъ, совершенныхъ во время ночи относительно знанія, вѣры и поведенія, и идетъ къ своему старцу, гуру, исповѣдываться; а затѣмъ, помолившись, получивши отпущеніе и паки помолившись, обдумываетъ какими подвигами ему заняться и приступаетъ къ ихъ осуществленію, произнося хвалу святымъ, достигшимъ совершенства [346]). Къ этому расписанію порядка жизни инока остается добавить только кратковременное испрашиваніе пищи и очень долго-

[343]) Схема составлена графически, въ формѣ фигуръ, образуемыхъ сопоставленіемъ цифръ, обозначающихъ степени строгости и длительности частей поста: первый постъ въ видѣ линіи, 2-й—въ формѣ квадрата, 3-й—въ формѣ куба и т. д. 1-й видъ—10-дневный, 4-й—уже 4096-дневный, а 5-й и 6-й своею чудовищною длиною пригодны только для подвижниковъ мифическихъ. Uttarâdh. XXX, 9—11 и Note 4. Jaina Sutras. P. II p. 175.

[344]) Объ этомъ постѣ или такъ называемой „священной смерти" будетъ сказано ниже; вообще же „усердному" монаху или монахинѣ дозволялось отказываться просить пищу по шести причинамъ: 1) по болѣзни, 2) по причинѣ какого-либо препятствующаго несчастія, 3) ради охраны цѣломудрія, 4) изъ сожалѣнія къ живымъ созданіямъ, 5) ради покаянія и 6) для положенія конца жизни. Uttarâdh. XXXI, 34—35.

[345]) Âcâranga-S. II, 2. [346]) Uttarâdh. XXVI. 16—52.

временное осматриваніе и очищеніе одежды и вещей своихъ, опять изъ опасенія повредить живымъ тварямъ.

Непрестанный кошмаръ этой опасности, преслѣдующій ниргрантъ, доходитъ до мучительныхъ размѣровъ во время передвиженія. Непрерывно надо зорко слѣдить за находящимся на пути; минуя и оберегая ползущую, бѣгущую, летающую тварь, приходится идти «то на концахъ пальцевъ, то на пяткахъ, то выворачивая ноги бокомъ [347])! Нельзя срывать цвѣтовъ, мять травы, поддерживаться безъ крайней нужды за стволы и вѣтви кустовъ и деревьевъ. Бѣда при встрѣчѣ съ водою, кишащею жизнью! нельзя купаться, умываться, нельзя переходить въ бродъ безъ грѣха, ни переплывать рѣкъ, прудовъ, моря! Комичны казуистическія правила для низведенія до минимума неизбѣжнаго подчасъ грѣха нарушенія неприкосновенности воды [348]); осложненія доходятъ иногда до дилеммы—не лучше ли тонуть самому, нежели рисковать безпокоить обитателей воды!.. На сушѣ нельзя спугивать попадающихся по пути звѣрей и птицъ, ни указывать ихъ другимъ, равно, какъ и мѣстонахожденія корней, коры, цвѣтовъ, плодовъ растеній, ни мѣстонахожденія воды или разведеннаго огня путнику, не говоря уже о совершенной недозволительности самому возжигать его. При встрѣчѣ съ дикими звѣрями, злоумышленниками, враждебнымъ войскомъ, надо свернуть съ прямой линіи, но отнюдь не укрываться отъ опасности, а «непоколебимо, съ духомъ, направленнымъ къ вещамъ не внѣшнимъ, сосредоточиваться въ эти минуты на созерцаніи, безстрашно продолжая путь свой, не скорбя и не радуясь ни страданіямъ, ни избавленію отъ нихъ и не донося на обидчиковъ» [349]).

Безропотно и терпѣливо переноситъ нагой странникъ трудности кочевой жизни: пусть будетъ онъ изнемогать отъ голода или жажды, — это не заставитъ его нарушать правилъ питанія; пусть нѣтъ у него пріюта, чтобы согрѣть продрогнувшее тѣло—онъ не станетъ разводить огня. Въ лѣтнюю пору страданія его будутъ почти нестерпимыми: зной солнца будетъ жечь его обнаженное, потное, грязное, никогда не омываемое тѣло [349a]); ручьями будетъ течь кровь по нему отъ укусовъ

[347]) Âcârânga-S. II, 3. [348]) Idem. II, 3, 1, 13—21; II, 3, 2, 1—11.

[349]) Idem. II, 3, 3, 13 sqq; II, 3, 2, 16.

[349a]) О грязномъ видѣ самого Магавиры, совершенно пренебрегавшаго чистотою „послѣ того, какъ онъ уразумѣлъ, что тѣло нечисто".

роя мошекъ въ лѣсныхъ зарослях: онъ не станетъ отгонять ихъ и не промѣняетъ жизни среди терній и лишеній на спокойный и сытный очагъ домохозяина [350])!

Непарушимо цѣломудренным долженъ быть монахъ, безповоротно «отрекшимся отъ естественнаго влеченія къ женщинѣ, къ этому демону, терзающему людей и превращающему ихъ въ свою игрушку и въ рабовъ» [351]). «Мудрый не пщетъ половыхъ сношеній; его четвертый великій обѣтъ гласитъ: «я отказываюсь отъ всякаго полового удовольствія съ богами, людьми и животными» [352]). Но не легко выполнить это обѣщаніе: «какъ трудно перейти чрезъ адскую рѣку Вайтарини, столь же трудно преодолѣть искушеніе женщиною» [353]). А потому должно избѣгать всѣхъ женщинъ безъ исключенія; тотъ не нирграната, кто отважится одинъ входить туда, гдѣ есть женщина»; «ради спасенія душъ вашихъ, шраманы, не входите въ комнаты ихъ, ни даже ради проповѣди Закона! Какъ сосудъ, наполненный смолою и поставленный въ огонь, вспыхиваетъ мгновенно и погибаетъ, такъ и монаха губитъ общеніе съ женщиною; отъ этого многіе пали глубоко, уподобились рабамъ, скотамъ, вьючнымъ животнымъ, стали ничто» [354]).

Но не одни грубые грѣхи сладострастія должны быть избѣгаемы: чуждыми пусть остаются и утонченные соблазны чувственности! Многократно и настойчиво предостерегаютъ уставы отъ чаръ пріятныхъ звуковъ, красивыхъ красокъ, отъ прелестей природы и искусства [355]). Передъ художественнымъ произведеніемъ не говорите: «какъ великолѣпно, какъ красиво, какъ изящно это сдѣлано!» говорите: «все это сдѣлано

Âcârânga-S. I, 8, 4, 2. — Нерѣдки упоминанія о томъ, что грязь, покрывающая монаховъ и вонь, ею порождаемая, вызывали насмѣшки и оскорбленія со стороны мірянъ или отвращеніе къ „непріятнымъ, противнымъ, вонючимъ пищеснвующимъ": тамъ-же, II, 2, 2, 1 etc.

[350]) Uttarâdh. II, 8–36. [351]) Тамъ-же. II, 16—17; X, 18.

[352]) Âcârânga-S. I, 1, 1, 4; II, 15; III, 1.

[353]) Sûtrakritânga. I, 3, 4, 16.

[354]) Тамъ-же, 11—13; 16; 18. Живыя жанровыя картины соблазненія аскетовъ женщинами и послѣдствій этого въ Сутракртангѣ I, 4, главы 1 и 2. Ср. „10 условій совершеннаго цѣломудрія" въ Уттарадхіайянѣ. XVI.

[355]) Uttarâdh. XVI, 10. Противъ музыки, пѣнія, драматическихъ и иныхъ представленій и танцевъ—Âcârânga-S. II, 11; противъ скульптуры, живописи и всякихъ художественныхъ издѣлій—II, 13.

съ великимъ усиліемъ, съ большимъ трудомъ и съ большимъ грѣхомъ» [356])! И все это, прелестное для чувствъ, ведетъ къ грѣховной прелести: «изъ желанія удовольствія родится горе міра; подобно плоду кимпàки [357]), прекрасному на видъ и вкусъ, по ядовитому, смертоносно и удовольствіе. Шрамана, отдавшійся подвигамъ, жаждущій праведности, не долженъ направлять мыслей къ чувственно-прекраснымъ вещамъ, ни отвращаться отъ вещей некрасивыхъ. Цвѣта (краски) привлекаютъ взоры; въ нихъ—пріятно влекущая причина любви, но, вмѣстѣ, и отталкивающая причина ненависти; тотъ же, кто равнодушенъ къ нимъ, тотъ безстрастенъ». Предавшій зрительнымъ увлеченіямъ, найдетъ въ нихъ свою конечную гибель; тотъ же исходъ готовятъ красота звуковъ и прелесть всѣхъ другихъ чувственныхъ впечатлѣній [358]).

Не вѣрьте говорящимъ вамъ о невинности удовольствій, о безгрѣшности прекрасныхъ вещей! Это—рѣчи еретическія! Тѣ, что думаютъ о наслажденіи въ настоящемъ, горько раскаются въ будущемъ, когда будетъ уже поздно. Бдите вовремя, дабы не ощутить упрековъ впослѣдствіи [359])! Что нибудь одно: либо сначала труды и тяготы, а потомъ—довольство; либо сначала наслажденіе, а потомъ—огорченіе!.. Взвѣсивши это, не будемъ угождать чувственности. Бѣги веселья!.. Сноси все непріятное!.. [360]). Нирганта не знаетъ веселья, отказывается отъ него; въ пятый великій обѣтъ входитъ отреченіе ото всѣхъ пріятныхъ впечатлѣній и ощущеній; вмѣсто свѣтскихъ наслажденій его добровольный удѣлъ — жизнь аскета [361]). Но такъ должно быть, и это—не потеря! «Волна грѣха объемлетъ насъ отовсюду, сверху, снизу, со всѣхъ сторонъ, и вотъ почему, зная водоворотъ и омутъ, опытный въ священной мудрости удаляется отъ него и выходитъ побѣдителемъ изъ борьбы, радуясь освобожденію» [362]). Помните: ничто, не ограждено отъ пасти смерти! Увлекающіеся похотями, поддающіеся и предающіеся свѣтскимъ удовольствіямъ будутъ подхвачены Временемъ на вершинѣ Кармы и обновятъ знакомство съ юдолью скорби, узнаютъ страданія возрожде-

[356]) Тамъ-же, II, 4, 2, 4.
[357]) Это—Trichosanthes palmata или Cucumis Colocynthus
[358]) Uttarâdh. XXXII, 19—99, особенно подробно.
[359]) Тамъ-же, I, 3, 4, 1—15.
[360]) Тамъ-же, I, 5, 4, 5; I, 3, 2, 3; 1, 6, 2, 2.
[361]) Тамъ-же, I, 5, 6, 1. [362]) Idem. ibid. 2.

нія. Но вы, денно и нощно подвизающіеся, вы, стойкіе, мудрые, заботливые, вы всегда выйдете побѣдителями! Блаженны страждущіе, но беззаботные: они наставятся на путь правый» [363]).

Оградившись отъ соблазновъ чувствъ, надо еще обуздать языкъ, положить храненіе устамъ своимъ. Правдивость рѣчи—вотъ первое, сюда относящееся правило, точность рѣчи—второе; ничего обиднаго, ничего страстнаго, рѣзкаго въ словахъ, вотъ—третье [364]). Лживое словое—обманъ, вредъ приносящій: неточность—путь ко лжи; страстность рѣчи—похоть; гнѣвность, укоризна, обиды въ рѣчахъ—вредъ другому, начало убійства. Но въ особенности—ничего лишняго въ рѣчахъ! Восхваляется «удобіе молчанія», «молчаливаго созерцанія, этого лучшаго закона» [365]). «Будь алченъ до наученія, до выправки, до созерцанія; будь скупь на слова» [366]); неспрошенный—не говори, а вопрошенный—говори одну правду и не спорь; препирающійся—плохой подвижникъ»; отвѣчай лишь послѣ зрѣлаго размышленія [367]). Даже въ святую обязанность проповѣди, къ которой, по своему миссіонерскому усердію, нирганты относились особенно ретиво [368]), не надо вносить многословія: «священные тексты и наставленія въ вѣрѣ произноси въ мѣру, не искажая и не затемняя ни словъ, ни смысла ихъ» [369]), гласило предписаніе, и оно, повидимому, выполнялось, судя по тому, что дошедшія до насъ рѣчи джайнъ изложены далеко не такъ пространно, какъ буддійскія.

Не довольствуясь крайнимъ воздержаніемъ, аскетъ усугубляетъ свои подвиги особыми видами физическаго напряженія: малымъ сномъ [369a]), стояніемъ [370]), неудобными, утомительными позами, «умерщвляющими тѣло, но полезными для души» [371]), неподвижностью, восхваляемою какъ особо цѣнный подвигъ, какъ «высшій законъ» [372]), пренебреженіемъ

[363]) Idem. I, 4, 1, 3 и 2, 1—2. [364]) Idem. II, 4, 1, 3; I, 9, 25—26.
[365]) Idem. I, 8, 2, 12. [366]) Uttarâdh. I, 7—10 и 14.
[367]) Тамъ-же, XVII, 12. Sûtrakr. I, 9, 25- 26.
[368]) „Святой, обладающій правильнымъ вдохновеніемъ, и проникнутый жалостью къ міру, долженъ проповѣдывать, славить и распространять вѣру, съ должнымъ разумѣніемъ, всѣмъ видамъ существъ.... никого не обижая" Âcârânga-S. I, 6, 5, 2—4.
[369]) Sûtrakr. XIV. 25.
[369a]) Магавира почти не спалъ. Âcâr. I, 8, 2, 5.
[370]) Тамъ-же, II, 3 [371]) Uttarâdh. XXX, 27.
[372]) Âcârânga. I, 8, 4, 14. Неподвижность (стоя, сидя или лёжа) называется „покиданіемъ тѣла" и есть шестой родъ „внутренняго подвиж-

врачебною и иною помощью во время болѣзни [373]). Не противясь стихіямъ и животнымъ, подвижникъ не противится и людскимъ обидамъ и насиліямъ. Странническая жизнь и поведеніе юродивыхъ, уклонявшихся отъ общенія съ людьми, отказывавшихся отъ гостепріимства и царовъ, не отвѣчавшихъ на разспросы, — все это вело часто къ насмѣшкамъ, брани, побоямъ, которымъ подвергался много разъ и самъ Магавира [374]). Аскетъ все переноситъ терпѣливо, безъ оправданій, безъ возраженій, «зная, что онъ обладаетъ правильною точкою зрѣнія» [375]) и повторяя сотни разъ встрѣчающееся въ уставахъ вразумленіе: «страданіе подобаетъ монаху». На него, обнаженнаго, безоружнаго, набрасываются насѣкомыя, голодныя хищныя птицы или животныя, сосутъ его кровь, терзаютъ тѣло: онъ не мѣшаетъ имъ; онъ пребываетъ неподвиженъ, «устремляя взоры на одну вѣчную славу», помня, что терпѣніе—высокое благо, а «страданіе подобаетъ подвизающемуся» [376]). На него нападаютъ грабители, разбойники, бьютъ его, ранятъ, грозятъ смертью: онъ же молчитъ или пытается объяснить злодѣямъ путь праведности, «не радуясь самъ и не печалясь» [377]).

Простирая самоограниченіе и непротивленіе до такихъ предѣловъ, подвижникъ, безъ случайной и добровольной посторонней помощи, долженъ былъ часто превращаться въ существо нежизнеспособное. Да и вообще жизнь, такъ поставленная, обращалась въ физическомъ смыслѣ въ сплошное мученіе, становилась медленнымъ самоумерщвленіемъ. Нигранты сознавали это, и потому среди нихъ естественно возникалъ вопросъ о дозволительности самоубійства. Если тѣло—врагъ души, не лучше ли сразу покончить съ врагомъ, сразу положить конецъ задержкѣ къ избавленію? Эту трудность «луч-

---

ничества, быстро ведущій къ избавленію отъ колеса рожденій" (Uttarâdh. XXX, 36—37).

[373]) Принимать помощь больной можетъ, если она подается ему безъ просьбы, но „лучше умереть, нежели просить о помощи". Âcârânga. I, 7, 5, 3. Магавира никогда не прибѣгалъ къ врачебнымъ средствамъ: I, 8. 4, 1.

[374]) Обильные примѣры: Âcârânga-S. I. 8, 1, 7; I, 8, 2, 8 и 11; I, 8, 3, 3—4 и 10—12.

[375]) Тамъ-же, I, 6, 2, 2.

[376]) Тамъ-же, I, 7, 8, 8—10; 22—24; I, 8, 3, 4—7.

[377]) Тамъ-же, I, 6, 5, 1; II, 3, 2, 3.

шій изъ законовъ» рѣшилъ такъ: «желать жизни не должно», но «не должно желать и смерти; надо освободить себя (вообще) отъ желаній, бросить (оставить безъ вниманія) свое тѣло и уничтожить грѣхи»; а затѣмъ, «не желая ни жизни, ни смерти, идти мимо нихъ, дабы перешагнуть черезъ кругъ рожденій» [378]). Освобожденіе прійдетъ въ должное время само собою; ускорять его мы не въ правѣ; «совершающіе неблагочестивое самоубійство — жалкіе люди, не знающіе вѣры джайны»: они обрѣтутъ не избавленіе, а «способность вновь рождаться и снова умирать» [379]). Сознавая, однако, до какой степени трудно было, въ отдѣльныхъ случаяхъ, исполненіе слишкомъ строгихъ правилъ физическаго подвижничества, организаторы и вдохновители джайны допускали, въ видѣ исключенія, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, дозволительность самоубійства и даже придали ему почетное названіе «несравненной религіозной смерти» или «святой смерти» [380]). Это, будто бы «безгрѣшное», самоубійство разрѣшалось какъ завершеніе 12-лѣтняго прогрессирующаго изнуренія плоти (самлекханы): первые четыре года предписывалось воздержаніе отъ «приготовляемой» пищи: въ слѣдующіе четыре года должно было соблюдать различные посты; затѣмъ два года въ перерывахъ между постами дозволялось питаться водою, въ которой промываютъ рисъ, да помоями, получающимися отъ мытья обѣденной и кухонной посуды; 11-й годъ ограничивалъ даже и это питаніе, а послѣдній долженъ былъ низвести его до минимума, причиняющаго уже смерть [381]). Другимъ «безгрѣшнымъ» основаніемъ для самоубійства считалась невыносимая болѣзнь или крайняя потеря силъ; однако, и здѣсь роковая развязка обусловливалась разрѣшеніемъ духовнаго наставника, гуру. Получившій благословеніе на «святую смерть» могъ осуществлять ее разными способами по своему выбору, напримѣръ, преданіемъ тѣла на растерзаніе коршунамъ, гадамъ или насѣкомымъ, паденіемъ со скалъ или деревьевъ, ядомъ или самосожженіемъ [382]). Но, кажется, наиболѣе обычнымъ

[378]) Sûtrakr. I, 3, 2, 13; X. 24.

[379]) Uttarâdh. XXXVI, 259; 260; 266.

[380]) Âcârânga-S. I, 7, 8, 1.

[381]) Uttarâdh. XXXVI, 250—254; ср. XV, 13.

[382]) Âcârânga-S. II, 10, 13. Замѣтимъ, что пытка огнемъ была, и понынѣ остается, однимъ изъ любимѣйшихъ „тапасовъ" у индусовъ: подвергающійся ей садится между 2—4 кострами, насколько можно близко

способомъ было умерщвленіе себя голодомъ: гдѣ нибудь на околицѣ селенія или въ лѣсу «мудрецъ» выбиралъ мѣсто, «свободное отъ живыхъ существъ», постилалъ на него солому и, прекративши питаніе, ложился ждать кончины, предоставляя свое тѣло въ распоряженіе «ползущимъ и летающимъ тварямъ», «радуясь страданіямъ». Болѣе возвышеннымъ способомъ «святого конца» считалось вполнѣ неподвижное ожиданіе его «въ созерцаніи вѣчныхъ вещей, но не довѣряясь обманчивому могуществу боговъ», то есть не обращаясь къ нимъ съ молитвами о спасеніи: «отбросивши все низшее,» мудрецъ «однимъ изъ указанныхъ добрыхъ способовъ вступленія въ нирвану достигаетъ конца своей жизни» [383]).

Таковъ финалъ медленной, мучительной агоніи, въ которую джайнизмъ превращаетъ жизнь, вслѣдствіе крайней, ошибочной переоцѣнки значенія аскетизма внѣшняго, физическаго. Нельзя сказать, чтобы онъ совершенно не понималъ важности подвижничества внутренняго; онъ опредѣленно говоритъ о немъ, однако же рѣже и съ меньшимъ одушевленіемъ, нежели о тѣлесномъ. Внутренній аскетизмъ (читаемъ мы) состоитъ во-1) въ покаяніи во грѣхахъ, которое должно быть строгое и частое (по возможности, даже ежедневное), выполняемое съ соблюденіемъ указанныхъ правилъ [384]); во-2) въ вѣжливости, почтительности и «сердечномъ послушаніи» духовному наставнику (гуру), который является и исповѣдникомъ кающагося; въ 3) въ служеніи ему [385]); 4) въ занятіяхъ ученіемъ; они распадаются на заучиваніе и произношеніе уроковъ; на вопрошенія о нихъ учителя; на повтореніе заученнаго; на размышленіе и бесѣды о познанномъ; на «чистое созерцаніе Закона» при воздержаніи отъ мыслей о чемъ-либо печальномъ или грѣховномъ. Наконецъ, къ внутреннимъ же подвигамъ почему-то отнесено вышеупомянутое «оставленіе тѣла», заключающееся въ неподвижномъ стояніи, сидѣніи или леганіи [386]). Несмотря на слишкомъ общую и блѣдную характеристику видовъ внутренняго подвижничества, надо предполагать, что на практикѣ ему отдавалось не мало времени и духовныхъ силъ; иначе не объяснить того нравственнаго закала, той, поражавшей современниковъ выправки воли, которые дѣлали для ниргрантъ возможнымъ неослабѣвающее выполненіе ихъ суроваго устава.

Тѣмъ не менѣе, нельзя не отмѣтить скудости свѣдѣній о психологическихъ процессахъ, коими достигалось это воспитаніе внутренней личности. Въ противоположность христіанской свято-отеческой литературѣ, изумительной по неистощимой глубинѣ и вдумчивости, какъ и по обилію духовно-воспитательныхъ наставленій, аскетика джайны суха, блѣдна и лаконична именно въ этой, важнѣйшей сторонѣ. Методы постепеннаго духовнаго воспитанія, искусъ нововступающихъ на путь иноческій, способы духовнаго руководства наставниками, виды послушанія, система изученія страстей и борьбы съ ними.— все это сокрыто, замолчено или едва-едва намѣчено. Можетъ быть, неблагопріятное впечатлѣніе нѣсколько сгладится и смягчится, когда во многихъ отношеніяхъ еще темная литература джайны станетъ намъ ближе знакомою. Но кажется, несмотря на эту оговорку, мы все же въ правѣ упрекнуть аскетику ниргрантъ въ бѣдности *положительныхъ* методовъ внутренней дисциплины, сравнительно съ мелочно выработанной выправкой внѣшней, путемъ способовъ отрицательныхъ, запретительныхъ, какъ это мы видѣли выше. Причину такой скудости положительныхъ началъ духовнаго воспитанія въ этой аскетикѣ должно искать въ отсутствіи въ ней во-1) высшаго, Божественнаго образца чистоты и святости, ибо образцомъ для подражанія поставлены здѣсь не безусловная Божеская безгрѣшность и не положительное совершенство, а только борьба со грѣхомъ, выразившаяся въ лицѣ отборныхъ мудрецовъ-праведниковъ; во-2) въ отсутствіи молитвы къ Богу, какъ дѣланія духовнаго, укрѣпляющаго естественныя силы дарами благодатными и въ 3) въ отсутствіи труда тѣлеснаго, какъ очень дѣйственнаго пособія къ воспитанію духовному. Мы видѣли, съ какимъ педантизмомъ разработаны отрицательныя правила уставовъ джайны: «не ѣшь, не пей, не желай, не твори обиды, не убій, не противься злу, не привязывайся, не ненавидь и не люби»! Но гдѣ же добродѣтели положительныя и правила ихъ: «люби и дѣятельно воплощай свою любовь»! Имъ нѣтъ мѣста тамъ, гдѣ любовь такъ же осуждена, какъ и ненависть, гдѣ воздержаніе отъ дѣятельности—непремѣнное условіе спа-

къ огню: изображеніе—у Oman. Mystics, Ascetics and Saints of India. 2 ed 1905. Frontispiece.

[383]) Âcârânga-Sutra. I, 8, 1—25.

[384]) Правила исповѣди даны въ Aupapâtika-Sûtra, ed. Leumann. Leipzig. 1883, p. 40.

[385]) Idem, p. 42. [386]) Uttarâdhyayâna, XXX, 30—27.

ѣенія отъ кармы, отъ возврата къ жизни. До излишества слышали мы восхваленія физическаго и этическаго недѣланія и непротивленія; но остается совсѣмъ непонятнымъ величіе «умнаго дѣланія» и активнаго противодѣйствія грѣху. Къ чести своей, джайнизмъ живѣе и глубже другихъ формъ индусскаго религіознаго сознанія проникся ощущеніемъ важности грѣха: по психологію его происхожденія, роста и исцѣленія онъ все же понялъ слишкомъ поверхностно. Лишенный, въ своемъ атеистическомъ міровоззрѣніи, возможности снизойти до истинныхъ, глубочайшихъ причинъ грѣха, какъ и подняться до дѣйствительныхъ, религіозныхъ, благодатныхъ средствъ побѣды надъ нимъ, знавшій не «путь и жизнь», данные въ Божественномъ Спасителѣ, а лишь предполагаемый «лучшій и высшій законъ, возвѣщенный міру спасителемъ» Магавирою, «вождемъ къ спасенію» въ отрицательномъ лишь смыслѣ, въ смыслѣ освобожденія отъ жизни [387]),—джайнизмъ и борьбу съ грѣхомъ велъ не столько силою положительною активной добродѣтели и дѣятельной святости, сколько запретительною дисциплиною уклоненія отъ зла. Вотъ почему въ этой аскетикѣ мы постоянно находимъ нескончаемые запреты, исключенія, ограниченія, длиннѣйшіе списки недозволеннаго, запрещеннаго, перечни грѣховъ [388]), но не анализъ добродѣтелей, не исторію ихъ зарожденія, роста и совершенствованія. Педагогика охраны отъ зла, но не воспитаніе къ добру; кропотливая заботливость о томъ, какъ бы не впасть во грѣхъ, и принципіальное равнодушіе къ добродѣланію и къ святости положительной—вотъ конечный исходъ аскетики джайны.

Несмотря на эти существенные недостатки, то сравнительно немногое, положительное, что въ ней находится, все же является лучшимъ изъ того, до чего смогъ вообще доразвиться индусскій аскетизмъ. Искренностью и чистотою побужденія, серьезностію взгляда на свою задачу и героическою напряженностью въ борьбѣ со грѣхомъ эта аскетика далеко превосходитъ свою браманическую предшественницу, а своимъ реалистическимъ характеромъ — и мечтательную, самообман-

[387]) Sûtrakr. I, 2, 2, 24; I, 15, 1; въ обоихъ текстахъ Магавира названъ „Спасителемъ".

[388]) Напримѣръ 13 видовъ грѣховной дѣятельности въ Sûtrakr. II, 2, 4. или списокъ 46 разрядовъ грѣховъ по Dîpikâ въ Jaina Sûtras. P. II, pp. 131—132. Note.

чивую іогу, съ которою она сходится иногда въ отдѣльныхъ пріемахъ дисциплины, но совершенно расходится въ разцѣнкѣ значенія нравственнаго начала подвижничества, начала второстепеннаго для іоги, перваго и главнаго для джайны. Когда, припомнивши то мірскіе, корыстные, то суевѣрно-магическіе мотивы браманическаго подвижничества или самонадѣянныя претензіи іоги на овладѣніе, при помощи аскетизма, чудесными силами и премуществами, мы сравнимъ съ этимъ, правда, сухія, но нравственно-трезвыя, джайнистскія программы «выполненія праведности», въ родѣ той «73-хъ членной», которая дана Магавирою въ 29-й рѣчи Уттарадхіайяны,—яснымъ станетъ, насколько аскетика юродивыхъ джайнъ выше ея предшественницъ. Въ этой длинной рѣчи Магавиры мы не найдемъ ни слова, обличающаго какія-либо корыстныя или тщеславныя побужденія къ подвижничеству, ни слова о пріобрѣтеніи вліянія на природу, на людей и боговъ; здѣсь запечатлѣлось только искреннее стремленіе къ «чистотѣ души, къ раскаянію во грѣхахъ, къ самоотреченію, къ испрашиванію прощенія, къ терпѣнію, простотѣ, смиренію, къ искренности мысли и дѣйствія, къ обузданію духа, рѣчи и тѣла, чтобы овладѣть знаніемъ, вѣрою и поведеніемъ, чтобы подчинить суровой дисциплинѣ чувства и желанія, побѣдить гнѣвъ, гордость, обманъ и похоть» и въ награду за это «освободиться отъ власти кàрмана» [389]). И зная изъ свидѣтельствъ современниковъ, что подобные призывы остались не тщетными, читая показанія о многочисленности джайнистскихъ монаховъ и монахинь, отдавшихся этому тяжелому подвигу [390]), начинаешь понимать стойкій успѣхъ послѣдняго на протяженіи долгихъ вѣковъ и уваженіе къ нему народнаго мнѣнія, вложившаго въ одной легендѣ слѣдующую похвалу ему въ уста бога Шакры: «слава побѣдившимъ гнѣвъ! слава одолѣвшимъ гордость! слава прочь отогнавшимъ обольщеніе! Слава поработившимъ похоть! Слава вамъ за вашу простоту, праведники! слава за смиреніе, за терпѣніе, за совершенное освобожденіе отъ міра» [391])!

[389]) Uttarâdh. XXIX. J. S. P. II, pp. 158—173; ср. „рѣчь о превосходномъ поведеніи тамъ-же, XXVI, 1 sqq. Болѣе живую форму носятъ характеристики „истиннаго монаха": тамъ-же, рѣчь 15-я, такъ же XXI, 12—22; XIV, 24—33.

[390]) См. выше, примѣчаніе 227-е.

[391]) Uttarâdh. 14—58, IX, легенда о царѣ Нами.

Изъ обзора развитія индусскаго аскетизма, отъ древнѣйшихъ временъ до современника Готамы Магавиры, можно убѣдиться, насколько важное и вліятельное положеніе занимало подвижничество въ ту пору, къ которой относится духовный кризисъ основателя буддизма. Историческій Готама не могъ, конечно, въ этотъ моментъ обрѣтаться въ такомъ полномъ невѣдѣніи относительно окружавшихъ его примѣровъ аскетической жизни, въ какомъ хочетъ изобразить его легенда. Но вполнѣ вѣроятно предположить, что его знакомство съ этою средою, столь противоположною той, въ которой протекала его собственная жизнь, было очень поверхностное [392]); а потому, послѣ происшедшаго въ немъ душевнаго перелома и послѣ теоретическихъ одобреній подвижничества, встрѣченныхъ имъ у двухъ философскихъ наставниковъ, у Готамы естественно должно было возникнуть желаніе расширить и углубить свое пониманіе аскетизма личнымъ общеніемъ съ подвижниками, а затѣмъ—и собственнымъ опытомъ, непосредственнымъ переживаніемъ.

Относительно перваго, то есть, сношеній съ аскетами, болѣе ранніе источники, впрочемъ, молчатъ, и связный разсказъ объ этомъ мы находимъ лишь въ Абхинишкрамана-сутрѣ, да въ Будда-Чаритѣ и ея китайской передѣлкѣ [393]). Тѣмъ не менѣе мы не колеблемся считать молчаніе другихъ источниковъ только за опущеніе, а отнюдь не за отрицаніе самаго факта, слишкомъ простого и естественнаго, чтобы подвергать его сомнѣнію, тѣмъ болѣе, что и въ раннихъ свидѣтельствахъ объ этой порѣ

[392]) По Buddha-Carita, VII, 12, онъ будто бы обратился къ Урувельскимъ подвижникамъ съ такими словами: „сегодня я впервые бросаю взглядъ на это пустынножительство; я не имѣю понятія объ этихъ правилахъ покаянія: а потому, достопочтенные, благоволите объяснить мнѣ ихъ".

[393]) Будда-Чарита, IX, 1—7, кромѣ того упоминаетъ о посѣщеніи Готамою браминскаго отшельника Бхаргавскаго (до свиданія съ Аларою), а Магавасту, II, 195—197, повѣствуетъ еще о пребываніи бодхисаттвы у пустынника, риши Васишты, также до знакомства съ Аларою; Васишта предсказываетъ ему блестящую будущность. Наконецъ, въ Лалитавистарѣ, Ch. XVI, p. 205, Foue., упоминается о посѣщеніи Готамою, все въ тотъ же періодъ, пустынниковъ Брахмарчхи Райваты и Раджакя и браминской отшельницы Падмы (сцена благословенія Готамою Падмы и ея сподвижницъ есть въ Боро-Будурскихъ рельефахъ: Pleyte, Fig. 70).—Въ Абхинишкраманѣ и Буддѣ-Чаритѣ пребываніе у аскетовъ помѣщено въ промежуткѣ между ученіемъ у Алары и Удраки.

жизни Готамы встрѣчается такая масса детальныхъ свѣдѣній о бытѣ аскетовъ, которая заставляетъ предполагать непосредственныя и пристальныя наблюденія надъ ними. Правда, нѣкоторые историки, склонные изображать Готаму безусловнымъ противникомъ аскетизма, силятся, путемъ кропотливыхъ сравненій текстовъ, доказать, что всѣ вообще повѣствованія объ увлеченіи самого Готамы аскетизмомъ—лишь позднѣйшія тенденціозныя вставки, вызванныя полемикою съ противниками буддистовъ, упрекавшими ихъ въ пренебреженіи подвижничествомъ, и желаніемъ буддистовъ доказать, что ихъ учитель самъ подъялъ аскетическіе труды, ничуть не меньшіе, а даже большіе, чѣмъ другіе, и тѣмъ не менѣе основательно отвергъ ихъ цѣнность [394]). Признавая значительную степень убѣдительности этого соображенія, мы однако считаемъ ошибочнымъ преувеличивать его значеніе до такой степени, чтобы сводить отношенія Готамы къ аскетизму почти на полное равнодушіе. Тѣ же источники и рѣчи самого Готамы, его собственное поведеніе уже послѣ «просвѣтленія», вплоть до самой смерти, наконецъ, аскетическій характеръ устава, даннаго имъ своимъ монахамъ,—все слишкомъ явно показываетъ, что, не возводя подвижничества въ самодовлѣющую цѣль, основатель буддизма, выражаясь словами, приписываемыми ему Ашваготою, тѣмъ не менѣе «не отрицалъ аскетическаго усилія—отвергнуть низменное и слѣдовать пути возвышенному» [395]), а цѣнилъ это усиліе, какъ попутное, вспомогательное средство воспитанія духа, и былъ въ точности знакомъ съ его практикою по наблюденіямъ надъ другими и по собственному опыту. Мы не колеблемся поэтому въ данномъ случаѣ отдать общепризнанному буддійскому преданію, признающему тѣсное общеніе Готамы съ аскетическою средою, предпочтеніе передъ тою западною критикою, которая, слишкомъ подчеркивая самобытныя черты реформатора индусскаго жизневоззрѣнія, упускаетъ изъ вида, до какой степени онъ былъ сыномъ окружавшей его среды и сколь многое онъ изъ нея заимствовалъ. Разсказъ Абхинишкраманы и Будда-Чариты о пребываніи его среди браминовъ и аскетовъ мы поэтому считаемъ въ высокой степени достовѣрнымъ и во всякомъ случаѣ видимъ въ

[394]) Такова точка зрѣнія Дютуа въ его старательной монографіи. Die duskaracaryâ des Bodhisattva in der buddhistischen Tradition. Strassburg, 1905, 2—3; 50. [395]) Buddha-Carita, VII, 25.

немъ яркую и точную характеристику той аскетической среды, развитіе коей мы пытались очертить въ предыдущемъ обзорѣ.

Мѣстопребываніемъ Готамы среди аскетовъ указывается лѣсъ Урувелы на рѣкѣ Найранъйджанѣ. Нерѣдко онъ называется «лѣсомъ ужасовъ» или «лѣсомъ страданій» [396]). но только въ силу тѣхъ мученій, которыя тамъ приходилось претерпѣвать аскету [397]). Сама же мѣстность описывается по большей части какъ «восхитительный уголокъ, съ миловиднымъ лѣсомъ, прозрачною рѣкою и со всѣхъ сторонъ окруженный лугами и полями», то есть вполнѣ согласованный съ условіями мѣстности, пригодной для подвига [398]) по вышеприведеннымъ воззрѣніямъ до-буддійскихъ подвижниковъ. Роща была наполнена праведными отшельниками [399]), «жаждавшими неба, выдающимися по трудамъ, преуспѣвшими въ мудрости и полагавшими, что страданіе есть корень достоинства» [400]). Всѣ они неуклонно упражнялись въ трудныхъ подвигахъ и лишеніяхъ. «Одни, подобно птицамъ, питались зернами дикорастущихъ растеній; другіе паслись на травѣ, подобно оленямъ [401]), третьи питались коровьимъ помётомъ или глотали воздухъ, какъ змѣи». Одни сидѣли недвижимо подъ струями ручья, спадавшаго со скалъ, либо совсѣмъ погруженные въ воду: другіе, обнаженные, подвергали себя жгучему зною, повернувшись лицомъ къ солнцу, вперивши въ него полуослѣпнувшія очи, согласно правиламъ труднаго подвига «держанія носа кверху»; «змѣеподобные» широко вдыхали въ себя воздухъ или, наоборотъ, надолго задерживали дыханіе. Одѣтые въ звѣриныя шкуры,

[396]) Напримѣръ, въ Fo-sho-hing-tsan-king. II, 7, v. 495 или въ Majjhima-nik. 12 Sutta. I, 125—126, Neum.: „ужасный лѣсъ... въ этой ужасной пустынѣ царило такое отчаяніе, что у неосвященнаго путника волосы тотчасъ же стали бы дыбомъ".

[397]) Періодъ аскетическихъ подвиговъ Готамы носитъ въ преданіяхъ названіе „душкарачарійи", то есть „свершенія трудныхъ вещей", Lalitavistara. XVII, p. 217, гдѣ эти подвиги названы „ужасными, наиболѣе трудными изъ труднѣйшихъ".

[398]) Majjhiman. 36 Rede. B. I, S. 383. Neum. 85 Rede. II, 437—8. 26 Rede. I, 267. Сходно въ Mahâvastu, II, 121 ss. и въ Лалитавистарѣ, XVII, p. 214.

[399]) А по Fo-sho-hing-tsan-king. II, 7, 498, даже и женщинами, аскетками.

[400]) Buddha-Carita. VII, 13 и 18. Fo-sho-hing-tsan-king. II, 7, 515—516.

[401]) Это была, кажется, особая секта аскетовъ, „придерживающихся правилъ оленей": они питались травою, срываемою прямо ртомъ! Fo-sho... 502 sqq. и Note I, p. 72.

или прикрытые древесною корою и связками травы, даже совсѣмъ нагіе, они избирали себѣ ложемъ для краткаго отдыха пни, камни и тернія; съ руками, воздѣтыми къ небу, либо застывшіе въ иной трудной позѣ, въ полномъ безмолвіи, «погруженные въ глубокое созерцаніе и въ горячія молитвы, они (по выраженію памятника, откуда заимствуемъ это описаніе) своими страданіями надѣялись заслужить успокоеніе въ будущихъ возрожденіяхъ на небѣ или среди людей» [402]).

Цѣлый годъ провелъ съ ними Готама; долгіе часы отдалъ онъ бесѣдамъ съ наиболѣе навычными въ браминской и философской мудрости. Но и здѣсь душа не нашла удовлетворенія: онъ убѣдился въ невозможности достигнуть спасенія однимъ умерщвленіемъ плоти и высказалъ это своимъ наставникамъ. Разсужденія эти очень цѣнны, какъ раскрывающія намъ различіе между тремя идеалами спасенія, древне-индусскимъ, буддійскимъ и христіанскимъ: 1) достиженіе подвижничествомъ, отреченіемъ отъ меньшихъ благъ ради бо́льшихъ, болѣе совершенной формы бытія или въ будущихъ перевоплощеніяхъ, или въ блаженномъ сліяніи съ міровою душою— идеалъ браманическій [403]); 2) вѣрою въ Бога и добродѣтелью, Богомъ указанною и любовью къ Богу вдохновляемою, достиженіе жизни вѣчной въ Богѣ — идеалъ христіанскій, въ осуществленіи коего подвижничество включено какъ нѣкое попутное средство, воспитывающее человѣка, тѣлеснаго и духовнаго, а не какъ главное средство и не какъ самоцѣль [404]) и 3) познаніемъ мудрости, предпочтительно передъ нравственнымъ дѣланіемъ и подвижничествомъ, чрезъ саморазложеніе

[402]) Описанія этихъ аскетовъ даны въ Abhin-kr.-s. Ch. XX, p. 156. Beal; Buddha-Carita. VII, 14 sqq.; Fo-sho-hing-tsan-king. II, 7, 502 sqq.; 510 sqq. Lalitavistara. XVII, pp. 214—216.

[403]) „Они выполняютъ подвиги для того, чтобы при концѣ жизни получить рожденіе на небѣ и своими теперешними страданіями пріобрѣсти впослѣдствіи плоды мира". Fo-sho-hing-tsan-king, v. 515. „Мучимые страхомъ передъ перевоплощеніями.... они, разными истязаніями и самоумерщвленіемъ, стремятся къ чистотѣ плоти,... нагромождаютъ аскетическіе подвиги... и ищутъ, черезъ смерть, достиженія желаннаго пути Сварги и освобожденія": Lalitavistara. XVII, p. 214 — 216. „Цѣль нашей теперешней дисциплины", говорятъ подвижники въ Абхинишкраманѣ, XX, p. 158,—„несомнѣнное обезпеченіе счастія и радости".

[404]) Ср. мои чтенія „О значеніи христіанскаго подвижничества въ прошломъ и настоящемъ". Изданіе „Религіозно-философской библіотеки". Москва. 1910.

личности въ ея отказѣ отъ желанія, чувствованія и мышленія,— прекращеніе сознательной жизни и вступленіе въ небытіе вѣчное—идеалъ буддизма. Прислушаемся же къ разсужденію, направленному въ послѣднюю сторону.

«Во-истину, достойны сожалѣнія страданія ваши!» говорилъ Готама браминамъ. «Въ поискахъ только человѣческой или только небесной награды вращаться въ вѣчномъ кругу рожденій и смертей, — о, какъ велики ваши страданія, какъ мала награда!.. Разставшись съ друзьями, отрекшись отъ почетнаго положенія въ свѣтѣ, съ твердымъ намѣреніемъ добиться радостей небесныхъ, вы, вашими подвигами, правда, можете избѣгнуть мелкихъ огорченій: но въ вашей конечной цѣли сокрыта великая скорбь. Вѣдь ускоряя разрушеніе внѣшней оболочки (духа), проходя всевозможныя болѣзненныя испытанія, вы стремитесь достигнуть иного рожденія, продлить и умножить причины пяти родовъ чувственныхъ желаній. Но возродившись вновь, вамъ снова придется умирать! Ненавидя отъ всего сердца настоящую жизнь, вы жаждете иной жизни, *иной*, но все же—жизни! вы молите о рожденіи на небѣ: зачѣмъ?— чтобы снова томиться волненіями?.. Уже замираетъ отъ слабости сердце ваше, а вы все жаждете наслажденій!.. Не этими истязаніями, не этою нищетою сердца, а вдумчивостью и стараніемъ можемъ мы одержать побѣду. Не вдаваясь ни въ одну изъ двухъ крайностей (ни въ свѣтскую среду, ни въ непомѣрность аскетизма), достигнемъ мы конечнаго совершенства. Если же умерщвленіе плоти есть сама благочестивая мудрость, дхарма, въ такомъ случаѣ обладаніе покоемъ не будетъ слѣдствіемъ благочестія. Жить благочестиво и получать за то награду—значило бы въ такомъ случаѣ превращать плоды благочестія во что-то отличное отъ благочестія, обособленное отъ него. Но вы заблуждаетесь! Одни тѣлесные подвиги могутъ причинять только умираніе; сила же рождается одними намѣреніями разума. Отбросьте отъ поведенія цѣль, внушенную разумомъ,—и тѣлесный поступокъ станетъ подобіемъ истлѣвшаго дерева, гнилью. Направьте мудро умъ, и тѣло само собою станетъ правильно свершать свои дѣйствія. Вы говорите: «вкушать только чистыя яства—благочестивый подвигъ»; но дикіе звѣри и дѣти нужды не постоянно ли питаются этими плодами, этими будто бы спасительными травами? ужели этимъ стяжатъ они себѣ заслугу благочестія?.. Если же вы скажете, что тѣлесныя страданія составляютъ добавочную заслугу лишь

при добромъ сердцѣ, я спрошу васъ: почему же живущіе въ довольствѣ не могутъ обладать добрымъ сердцемъ? Во-истину, почитанія достойно праведное поведеніе, а не мѣсто пребыванія и не внѣшній образъ жизни» [405]).

Такъ вели между собою бесѣду отшельники. Когда же садилось солнце, Готама внимательно слѣдилъ за ихъ обрядами, за ихъ жертвоприношеніями огню, за возліяніемъ масла, за поклоненіемъ брызгамъ искръ и замирающему пламени. Онъ внималъ повторенію священныхъ текстовъ, пѣнію гимновъ, шопоту заклинаній, и «не видя смысла истины во всемъ этомъ», пришелъ къ заключенію, что подвижники—«на ложномъ пути; что они принимаютъ за убѣжище то, въ чемъ нѣтъ убѣжища, за благословеніе—то, въ чемъ нѣтъ благословенія, за чистое—то, что нечисто» [406]). Онъ уже не мирился съ кровавыми жертвами, завѣщанными Ведами и праотеческимъ преданіемъ и обычаемъ: «какъ можетъ быть почитаемо религіознымъ ученіе, требующее нанесенія скорби другимъ существамъ? и какъ, при осквернении тѣла кровью, можетъ пролитіе ея возстановлять чистоту? Искать блага путемъ содѣянія зла, конечно, ненадежно!... не можетъ быть заслуги въ убіеніи овцы! помраченное, неразумное это ученіе!... Горе, горе невѣжеству и самообольщенію!» [407]).

И онъ простился съ отшельниками-браминами, чтобы покинуть ихъ навсегда. Они молили его остаться: «не опрометчиво-ли онъ разрываетъ связь съ благочестіемъ отцовъ, со священными мѣстами, гдѣ искони подвизались царственные мудрецы и неба достойные риши?» Но онъ молвилъ въ отвѣтъ: «во-истину, сердце мое полно расположенія къ вамъ: отрадна бесѣда мнѣ съ вами, и, внимая рѣчамъ вашимъ, укрѣпляется духъ мой въ чувствахъ благочестныхъ... Но не можетъ онъ и оставаться слѣпымъ къ заблужденіямъ. Терпя страданія, вы искренне желаете получить радости при рожденіи на небѣ; я же хочу избавиться отъ всѣхъ трехъ міровъ (подземнаго, земного и небеснаго), а потому долженъ отбросить то, что разумъ велитъ мнѣ отбросить. Законъ, вами выполняемый, вы унаслѣдовали отъ дѣяній прежнихъ наставниковъ; я же хочу уничтожить всѣ прежнія пагроможденія и

---

[405]) Fo-sho-hing-tsan-king, vv. 516—532.

[406]) Тамъ-же и Lalitavistara, XVII, p. 216.

[407]) Abhin.-kr.-sûtra XX, § 2, p. 159.

обрѣсти законъ иной». Тогда одинъ изъ браминовъ, съ очами, помутившимися отъ подвига взиранія на солнце, воскликнулъ: «О, сильный волею, о сіяющій мудростью, твердо рѣшившійся перешагнуть за предѣлы рожденій, зная, что только въ этомъ — успокоеніе, ты правъ! ты не стремишься къ небесному блаженству: твой духъ направленъ (не къ перемѣнѣ плоти, а къ полному ея уничтоженію. Жертвовать богамъ, совершать подвиги воздержанія—все это имѣетъ цѣлью обезпечить себя рожденіе на небѣ; но въ этомъ нѣтъ умерщвленія себялюбиваго желанія: здѣсь все еще гнѣздится личная цѣль. Склонить же волю къ поискамъ конечнаго (безповоротнаго) освобожденія— вотъ, во-истину, подвигъ, вотъ цѣль истинно-просвѣщеннаго учителя!» И отошелъ отъ нихъ бодхисаттва [408]).

Очевидно, онъ убѣдился въ недостаточности аскетизма въ томъ смыслѣ, какой придавали ему брамапическіе подвижники; но изъ этого еще не слѣдовало, чтобы онъ окончательно призналъ безплодность его въ какомъ бы то ни было смыслѣ. Ясно было ему, что самъ по себѣ цѣлью онъ быть не можетъ; твердо стояло убѣжденіе, что безъ знанія, безъ овладѣнія единственно спасающею истиною аскетизмъ безсиленъ привести къ конечному освобожденію. Но въ соединеніи съ знаніемъ, но при возведеніи знанія въ источникъ спасенія не могъ ли быть полезенъ аскетизмъ? не нуженъ ли онъ именно для овладѣнія верховнымъ знаніемъ? не есть ли подвижничество та школа выправки духа, которая закаляетъ духъ, очищаетъ и подъемлетъ на ту высоту паренія, откуда единственно открываются просвѣты и прозрѣнія въ область высшей истины? Вѣдь именно въ этомъ смыслѣ, а не въ грубо-утилитарномъ и эвдемонистическомъ, цѣнили аскетизмъ наиболѣе вдумчивые изъ древнеиндусскихъ подвижниковъ и поднявшіеся на высшія ступени созерцательной жизни іоги! вѣдь и оба философскихъ учителя Готамы настаивали на необходимости аскетическаго опыта ради подъема въ горнія, мистическія сферы! Готама мало довѣрялъ мистикѣ; но отрицать психологическаго и гносеологическаго значенія аскетической дисциплины духа для рѣшенія занимавшей его жизненной задачи онъ не отважился. Оставалось подвергнуть аскетизмъ личной провѣркѣ послѣ наблюденій надъ нимъ со стороны;

[408]) Fo-sho-hing-tsan-king. II, 7, 516—569; въ Будда-Чаритѣ, VII, 19—58; и въ Абхинишкрамана-сутрѣ, XX, 2, 156—161.

надо было совмѣстить въ своемъ внутреннемъ опытѣ вліяніе аскетическихъ переживаній на ростъ духа, на развитіе того знанія, въ которомъ Готама видѣлъ единственный путь къ освобожденію, въ отличіе отъ тѣхъ, что полагали его либо въ добродѣтели, либо въ ритуальномъ благочестіи, либо въ самомъ подвижничествѣ. Таковы должны были быть, думается намъ, соображенія, по которымъ мудрецъ, разочаровавшійся въ плодотворности аскетическихъ трудовъ у другихъ, рѣшился однако самъ приступить къ нимъ съ удвоенною настойчивостью [409]).

Пока онъ «бродилъ по джунгламъ, какъ одинокій слонъ или какъ птица, покинувшая подругъ своихъ», мірскія силы и связи пытались испробовать послѣдній натискъ на взволнованную душу. Его отыскали посланные неутѣшнаго отца, домашній жрецъ Шукра и царедворецъ Ангирасъ; искусные въ способахъ убѣжденія, они пустили въ ходъ и краснорѣчіе, и доводы нравственные, и примѣры прошлаго, чтобы вернуть бѣглеца домой для выполненія долга сына, супруга, отца, правителя страны... Онъ призадумался и отвѣчалъ: «не по безчувственности къ скорби отца ослушался я его увѣщаній, а изъ страха передъ рожденіемъ, болѣзнью, старостью и смертью. Причина скорби не въ узахъ родства, а въ страданіяхъ разрыва, въ мукахъ разставанія. Родиться въ міръ и непрерывно измѣняться, чтобъ испытать послѣднюю разлуку въ смерти, чтобъ умирать и снова возрождаться!.. Нѣтъ! если Смерть— надъ Временемъ владыка,—прочь Смерть! тогда и Времени уже не будетъ!... Зовете вы меня къ соблазну власти; но мнѣ милѣе жизнь въ уединеньи горномъ, средь зарослей, среди звѣрей пустыни, чѣмъ во дворцахъ, гдѣ черная змѣя заботъ гнѣздится». Когда же посланные, чтобы поколебать его стремленіе къ духовному освобожденію, прибѣгли къ помощи философскихъ сомнѣній по вопросу о безсмертіи, о добродѣтели и порокѣ и о возможности свободныхъ и отвѣтственныхъ дѣйствій, онъ разорвалъ паутину философскихъ хитросплетеній какъ «праздныя думы неустойчивыхъ умовъ, только разсла-

[409]) Лалитавистара, XVII, pp. 216, 217, наивно сводитъ это рѣшеніе на тщеславное желаніе „принизить гордость“ предшествующихъ аскетовъ и „сокрушить всѣхъ спорщиковъ“, убѣдивши ихъ еще не виданными по строгости подвигами, въ недостаточности даже этихъ послѣднихъ „для уничтоженія слѣдствій (предыдущихъ) дѣяній“, то есть для побѣды надъ кармою и перевоплощеніемъ.

бляющія духъ»: «чистота жизни, мудрость, да выполненіе самоотрѣшенія—вотъ чему хочу я пристально отдаться: міръ переполненъ безсодержательною ученостью: но основы истины нѣтъ въ ней; ея вожди—слѣпорожденные, ведущіе вслѣдъ за собой другихъ слѣпцовъ... Чѣмъ возвращаться въ міръ, опутанный сѣтями имъ самимъ порождаемыхъ сомнѣній, лучше ужъ идти одиноко путемъ закона чистоты и самоотрѣшенья, непредубѣжденнымъ умомъ принимая всякую истину, не упорствуя ни въ вѣрѣ личной, ни въ преданіяхъ старины» [410]).

Безуспѣшно отбыли послы, а онъ углубился въ «Лѣсъ Страданій», гдѣ встрѣтилъ пять учениковъ, приставшихъ къ нему еще въ школѣ Алары Каламы и оставшихся вѣрными прислужнвателями ему и теперь, когда онъ отдался «душкарачарійи», «свершенію трудныхъ дѣлъ» [411]) въ продолженіе цѣлыхъ шести лѣтъ.

Многочисленныя повѣствованія объ этомъ періодѣ жизни Готамы [412]) отличаются рѣдко встрѣчающимся въ буддійской словесности согласіемъ въ передачѣ даже мелкихъ подробностей. Это обстоятельство заставляетъ предположить съ одной стороны, что всему эпизоду приписывалось существенно важ-

[410]) Fo-sho-hing-tsan-king, II. 9. 673—777; тотъ же эпизодъ въ Буддачаритѣ IX, 1—72 и въ Аохинишкраманѣ, XX, § 3, XXI § 1.

[411]) Nidânakathâ, p. 90. Buddha-Carita XII, 89 -90. Fo-sho... III, 12, 1000—1004. Магаваеу не упоминаетъ о пяти ученикахъ; однако историческая достовѣрность преданія о нихъ подтверждается такими ранними памятниками, какъ Магаваггга, I, 6, 5 и Маджхиманикайя, 85 сутта, II, 459, Neum. Въ Магаваггѣ Будда говоритъ: „пять бикху оказали мнѣ много услугъ; они прислуживали мнѣ во время моихъ подвиговъ". Ср. еще Hardy. Manual p. 165 и Bigandet, Ch. 4, pp. 73, 75—76. Ихъ звали Конданья, Ваппа, Бхаддійя, Маганама и Ассаджи.

[412]) Таковы: Majjhimanikayo, рѣчи 36, 85, 100, а также 12 и 26; Mahâvastu, II, 123—131 и 204; Nidânakathâ, I, p. 67, Fausbôll или p. 90 Rh. Davids; Bigandet, ch. IV, pp. 73—76 (франц. изд.); Spence Hardy. Manual, 2 ed., p. 165; Livres sacrés du Cambodge, I, pp. 43 46. Abhin.-kr.-sûtra, ch. XXV, § 2, p. 189 sqq. Beal. Rom. Leg: Lalitavistara, ch. XVII, p. 216 ss. Foucaux: Rockhill, pp. 28—29 по Dulva, IV, f. 29-a—38-a. Schiefner. Tibet. Lebensbeschr. S. 243—244. Въ Jâtakamm № 94, I, 389 sqq. Fausb. изображаются труды бодхисаттвы въ области „еретическаго подвижничества" въ образѣ монаха изъ секты адживаковъ, въ одномъ изъ прежнихъ перевоплощеній. Кромѣ того, во многихъ текстахъ сходныя съ перечисленными описанія аскетическихъ подвиговъ перечаются безъ пріуроченія ихъ къ самому Готамѣ; такъ, напр., въ Majj. nik. сутты 51 и 94; Anguttara-nikâyo, I, 240 sq; 295 sq. II, 206.

ное значеніе, а съ другой, что въ основѣ обильныхъ пересказовъ лежалъ общій и, въ своей важнѣйшей части, древній текстъ, сводившійся къ достовѣрному преданію [413]). Сравненіе различныхъ сказаній, южныхъ и сѣверныхъ, даетъ возможность прослѣдить, какъ къ первоначальному, несложному и вполнѣ правдоподобному разсказу объ аскетическихъ опытахъ Готамы стали присоединять подробныя и преувеличенныя описанія его «страшныхъ подвиговъ, самыхъ трудныхъ, труднѣйшихъ изъ наитруднѣйшихъ, такихъ, какихъ ни одно существо, кромѣ Бодхисаттвы, выполнить не въ состояніи» [414]). Утрировка эта вызвана была цѣлями полемическими: раннихъ буддистовъ нигранты, адживаки и другія аскетическія группы постоянно упрекали въ пренебреженіи подвижничествомъ; къ тому же порицанію присоединялись, вѣроятно, и браманическіе поклонники аскетизма. Наставника къ «Срединному пути» (пути, чуждому крайностей) готовы были изображать потворщикомъ похотей и прихотей. Наилучшимъ опроверженіемъ этого обвиненія буддійскіе апологеты сочли ссылку на долговременный аскетическій опытъ своего учителя: отсюда—обиліе разсказовъ о душкарачарійи, о «свершеніи трудныхъ вещей»; отсюда нагроможденіе и подчеркиваніе этихъ исключительныхъ, недосягаемыхъ трудностей, при изображеніи коихъ Готамѣ приписали выполненіе чуть ли не совокупности того, что свершали порознь другіе аскеты, браманическіе и джайнистскіе, да еще и прибавили къ этому, пока не получилась картина «самоистязаній въ такой превосходной степени, что всѣ препирающіеся (съ буддистами) должны оказаться уничтоженными» по наивному замѣчанію Лалитавистары [415]). Въ результатѣ такого апологетическаго переусердія получился разсказъ, обильный цѣнными указаніями для общей исторіи индусскаго подвижничества, но который во всей его полнотѣ невозможно отнести на долю историческаго Готамы, хотя, сбавляя преувеличенія и ослабляя слишкомъ сгущенныя краски, мы все же имѣемъ достаточныя основанія признать сущность его достовѣрною [416]).

[413]) См. вышеназванную работу Дютуа.

[414]) Lalitav. XVII, p. 217. [415]) Тамъ-же, p. 216.

[416]) Наиболѣе древними и достовѣрными сказаніями Дютуа считаетъ содержащіяся въ 36, 85 и 100 суттахъ Маджхиманикайи, близко сходящіяся съ разсказомъ въ Магавасту. Краткое, но цѣнное подтвержденіе достовѣрности повѣствованія находимъ въ Магаваггѣ, I, 6, 5. S. B. E. XIII, p. 90.

Въ древнѣйшей редакціи разсказа Готама изображается задумавшимся надъ задачею подчиненія тѣла духу: «какъ треніемъ невозможно вызвать огонь изъ сырого, промокшаго дерева, прежде, чѣмъ оно высушится, такъ точно аскеты и браманы не достигнутъ покоя, пока не отрѣшатся отъ тѣла и его похотей и живущей въ немъ любви, жажды, лихорадочнаго жара къ похотямъ и пожеланіямъ». И онъ рѣшилъ смирить тѣло въ этихъ цѣляхъ и «волею подчинить разсудокъ, придавить его, истязать его». Техническіе пріемы для этого онъ почерпнулъ изъ практики іоговъ и сходныхъ съ ними аскетовъ: онъ крѣпко-накрѣпко стискивалъ зубы, поднималъ кончикъ языка къ нёбу и подавлялъ разсѣянный полетъ мыслей. Опытъ былъ тяжелый, утомительный; мысль пребывала напряженной и сосредоточенной, но тѣло оставалось неукрощеннымъ въ своихъ болѣзненныхъ ощущеніяхъ, хотя послѣднія и не мѣшали работѣ духа. «Тогда подумалъ я: «а что, если я попробую теперь погрузиться въ бездыханный экстазъ?» [417]). И вотъ онъ отдается любимымъ у аскетовъ упражненіямъ въ задержкѣ вдыханія и выдыханія, и подробно описываетъ переживаемыя въ этихъ процессахъ болѣзненныя ощущенія, доводившія до глубокихъ обмороковъ, но опять — безъ достиженія намѣченной цѣли. Затѣмъ обратился онъ къ постепенному уменьшенію пищи, сокращая ее до ничтожнаго количества, которое другія, болѣе тенденціозныя сказанія низвели на одно зерно риса или сезама, на одну лѣсную ягоду. «И стало мое тѣло (повѣствуетъ Готама) непомѣрно худымъ; ребра выступили наружу, ввалились глубокими впадинами глаза, сморщилась и изсохла кожа на лицѣ; выпали волосы; и когда я прикасался къ кожѣ на животѣ, я могъ сквозь нее осязать позвоночникъ свой... И говорили люди, глядя на меня: «поспнѣлъ, почернѣлъ аскетъ Готама»... И думалъ я: «что бы ни чувствовали непріятнаго, мучительнаго аскеты и браманы прошлыхъ временъ,—здѣсь, въ этомъ направленіи, достигнуты крайніе предѣлы возможнаго и ничего бо́льшаго въ этомъ смыслѣ не остается... И все же этими болѣзненными усиліями, этимъ тяжкимъ самоумерщвленіемъ я не подни-

[417]) Въ Магавасту, l. c., и Лалитавистарѣ это состояніе носитъ названіе „экстаза âспхânака"; Лалита, p. 217, описываетъ его какъ состояніе, о которомъ неиспытавшій его „никакъ судить не можетъ: оно непоколебимо, ненарушимо: оно всюду проникаетъ и ото всего независимо" и до Будды никому не было доступно.

маюсь въ область довлѣющаго, благороднаго знанія, и прозрѣнія, превосходящаго всякое человѣческое ученіе! Нѣтъ ли еще иногда пути къ просвѣтлѣнію?». И вспомнилось мнѣ, какъ въ отрочествѣ, когда отецъ мой былъ занятъ полевою работою (въ праздникъ начала пахоты), а я сидѣлъ въ прохладной тѣни розовой яблони и ощущалъ себя свободнымъ отъ чувственныхъ желаній и отъ вещей, не ведущихъ къ спасенію, какъ я тогда достигъ размышленіемъ и самоиспытаніемъ и твердымъ рѣшеніемъ вызываемой, радостью осчастливленной, первой ступени экстаза и пребылъ въ немъ. И тутъ изъ области воспоминаній блеснуло мнѣ сознаніе: «вотъ путь къ просвѣтлѣнію». И помыслилъ я: «зачѣмъ страшусь я этого счастія, лежащаго вдали отъ похотей, вдали отъ всего, неведущаго къ спасенію? Ничуть не страшусь я этого счастія... Но не легко его достигнуть тому, чье тѣло изнурено чрезмѣрнымъ исхуданіемъ. Не вкусить ли мнѣ обильной пищи, рисовой похлебки и кислаго тѣста?». И я вкусилъ обильной пищи, рисовой похлебки и кислаго тѣста... И видя это, пять монаховъ, бывшихъ со мною, утратили расположеніе ко мнѣ и покинули меня, говоря: «въ излишество впалъ аскетъ Готама; онъ прекратилъ борьбу и повернулъ въ сторону излишества» [418]).

Таковъ, повидимому, древнѣйшій и достовѣрнѣйшій разсказъ объ аскетическихъ подвигахъ Готамы. Другія повѣствованія расцвѣтили его эффектными подробностями, списанными однако съ натуры, изъ быта браманическихъ аскетовъ и джайнъ-нигрантъ. Подобно послѣднимъ, ихъ будущій противникъ будто бы ходилъ въ лохмотьяхъ или обнаженнымъ, соблюдая всевозможныя предубѣжденія относительно условій принятія пищи; онъ стоялъ долгіе часы неподвижно на колѣняхъ, лежалъ на терніяхъ, заросъ грязью и нечистотами. Свято хранилъ онъ законъ неприкосновенности жизни «и даже къ каплѣ воды ощущалъ жалость»; а если пастухъ или дровосѣкъ случайно нарушали его уединеніе, онъ бросался бѣжать изъ рощи въ перелѣсокъ, изъ лощины въ долину, чтобы не видать людей и не быть ими видимымъ. Беззащитнымъ заставали его въ лѣсу и зимняя непогода, и зной жгучаго лѣта, а въ пищѣ своей отъ обычной трапезы нищаго аскета онъ дошѐлъ до одной лѣсной ягоды или до одного зерна риса въ

[418]) Majjhima-nik. Sutta 36; 88.

день и до двухнедѣльнаго полнаго поста [419]). Деревенскіе ребятишки, пастухи, поселяне, сбиравшіе хворостъ или навозъ въ лѣсу, пугались его, какъ привидѣнія, а распознавши въ немъ юродствующаго, осыпали его бранью и насмѣшками [419a]). Зато сжалились надъ подвижникомъ боги; они пытались поддержать жизнь его невидимымъ питаніемъ «черезъ поры тѣла»; но онъ отвергъ ихъ услуги [420]). Съ ужасомъ внималъ старикъ Суддходана разсказамъ доносившихъ ему о самоистязаніяхъ сына, а Яшодхара пыталась будто бы и сама подражать его подвигамъ [421]). Не осталось, съ точки зрѣнія жалостливой народной фантазіи, безучастнымъ къ страданіямъ Готамы и материнское сердце Майи: когда до неба 33 боговъ донеслась вѣсть: «юный царевичъ не вынесъ добровольныхъ испытаній; мигъ смерти его насталъ!»—тогда, въ полуночный часъ, окруженная сонмомъ небесныхъ апсаръ, спустилась изъ горнаго міра Майя-дэви къ берегамъ Найраньйджары и, узрѣвши изсохшее, помертвѣвшее тѣло, заплакала, причитая надъ нимъ: «когда родился ты въ саду лумбинійскомъ, о сынъ мой, ты возвѣстилъ, что это—твое послѣднее рожденіе, и вотъ—не сбылись слова твои! Когда Ашита изрекъ пророчество: «будешь ты Буддою въ мірѣ», онъ не предвидѣлъ непостоянства судьбы, и вотъ — не сбылось пророчество! Величія царя-міродержца не дано было вкусить тебѣ: ты отвергъ его ради высшаго знанія: и вотъ, не овладѣвши верховнымъ знаніемъ,—ты въ лѣсу, въ объятіяхъ смерти! Кто поможетъ мнѣ, сынъ мой, въ скорби глубокой? кто возвратитъ сыну моему дыханіе жизни?... Десять мѣсяцевъ, какъ алмазъ сокровенный, носила я тебя подъ сердцемъ моимъ, о, сынъ мой! мать твоя, сынъ мой, скорбитъ надъ тобою, и плачетъ, и стонетъ!». Тогда бодхисаттва промолвилъ: «мужайся! снова обрящешь ты сына! сбудется слово пророка Ашиты и предсказаніе будды Дипангхары!

[419]) По Магавасту, II, 231, онъ даже цѣлыхъ 18 мѣсяцевъ ничего не ѣлъ!...

[419a]) Majj.-nik. сутта 26. Lalitavist. Ch. XVII, pp. 222; 224.

[420]) Такъ въ Магавасту, II, p. 131, 1—9 и въ Лалитавистарѣ, XVIII, p. 227. Въ Ниданакатѣ, p. 90, „небесныя существа сбирали сокъ жизни и вливали его въ бодхисаттву черезъ поры кожи"; сходно—въ Livres sacres du Cambodge. I, 14; Sp. Hardy, 149 и Bigandet, Ch IV, p. 74.

[421]) Lalitav. XVII, 221. Bigandet, p. 74. Справлялись будто бы ежедневно: Rockhill, pp. 28—29, гдѣ упоминается и о подвигахъ Яшодхары. Сходно въ Магавасту, II, 207—209; 233—234.

Нѣтъ, не умру я, и скоро ты узришь мигъ просвѣтлѣнія Будды!». Повѣрила Майя радостной вѣсти и, осыпавши дорогое ей, еле—живое тѣло цвѣтами, покинула землю [422]).

Не одинъ этотъ поэтичный эпизодъ вплела народная фантазія въ вѣнокъ страданій своего героя. Другая легенда описываетъ какъ онъ, извѣрившись въ плодотворности тѣлесныхъ самоистязаній для ускоренія духовнаго прозрѣнія, воспрянулъ отъ долгой неподвижности, омылся въ рѣкѣ, но тотчасъ же затѣмъ, обезсиливши, упалъ за-мертво отъ истощенія силъ. Проходившая мимо дочь пастуха, Нанда, «миловидная, простодушная, одѣтая въ голубое платье, обрамленное бѣлыми, халкидоновыми запястьями на рукахъ, подобно тому какъ голубыя волны рѣки Ямуны окаймлены бѣлою пѣной, прильнула жалостливо къ его погамъ и предложила ему рису съ молокомъ, чтобы подкрѣпиться»; онъ согласился; и съ того дня Нанда и сестра ея Бала носили ему въ лѣсъ пищу, воду и масло для втиранія въ изможденное тѣло, начавшее быстро оживать и чудесно вернувшееся къ свѣжести и красотѣ юности. Ужаснулись пятеро, доселѣ вѣрныхъ Готамѣ монаховъ, видя его возвратъ къ заботамъ о плоти и общеніе съ женщинами и «со стыдомъ за него» покинули наставника. А онъ молвилъ дѣвицамъ: «благое, достойное награды дѣло свершили вы, сестры мои, пособивши нуждѣ моей; скажите мнѣ желаніе ваше, да сбудется оно!»—«Слыхали мы много о прекрасномъ царевичѣ шакьевъ, равнаго которому на бѣломъ свѣтѣ нѣтъ; стать его женами — вотъ наше желаніе!» отвѣчали простушки. Тогда открылъ имъ мудрецъ кто онъ и какъ далъ онъ обѣтъ не возвращаться въ соблазнамъ пяти чувствъ; онѣ же смиренно внимали ему и просили уже только о томъ, чтобы посѣтилъ онъ домъ отца ихъ, пастуха, да не возбранялъ бы и впредь служить ему [423]). По другому, позднему, но все же древнему и болѣе распространенному варіанту, прислуживавшею Готамѣ была нѣкая Суджата, удостоившаяся будто бы, въ награду за благочестивыя дѣла и пожеланія, поднести бодхисаттвѣ при чудесномъ содѣйствіи боговъ приготовленное кушанье изъ риса

[422]) Lalitavistara, ch. XVII, pp. 218—219.

[423]) Abhin.-kram.-sûtra. Ch. XXV, § 2, pp. 191 — 192. Здѣсь Нанда и Бала—дочери брамина Сенайяны. Въ Fo-sho-hing-tsan-king III, 12, 1017—1024, говорится объ одной Нанда-Баладѣ, старшей дочери „главнаго пастуха"; сходно—въ Будда-Чаритѣ. XII. 106—111.

на драгоцѣнномъ золотомъ блюдѣ; этимъ рисомъ, раздѣленнымъ на 49 частей. онъ, говорятъ, и питался въ продолженіе 49 дней, проведенныхъ имъ въ созерцаніи подъ «деревомъ мудрости» и другими деревьями [424]).

Такъ окончилась «душкарачарійя» Будды, «свершеніе трудныхъ дѣлъ». Каковы бы ни были преувеличенія, вложенныя въ разсказы о нихъ, сущность повѣствованій не можетъ подлежать сомнѣнію: мы имѣемъ достаточно основаній думать, что основатель буддизма дѣйствительно, въ теченіе шести лѣтъ, подвергалъ себя тяжелому аскетическому образу жизни по примѣру предшествовавшихъ и современныхъ ему подвижниковъ [425]). Мы вѣ-

[424]) Въ Лалитавистарѣ, XVIII, p, 228, Буддѣ пищу приносятъ десять дочерей сельскаго старшины, изъ которыхъ первая названа Балою, а послѣдняя—Суджатою, разсказъ о коей разработанъ въ особый эпизодъ, XVIII, 228—233, который въ измѣненномъ видѣ повторенъ въ Абхинишкраманѣ, XXV, § 2, pp. 193—195; особый, подробный варіантъ его — въ Ниданакатѣ, pp. 91 — 94 („Суджата изъ дома землевладѣльца Сенани“) и въ бирманскомъ сказаніи: Bigandet, ch. V, p. 77—82, гдѣ она названа Тхудзатою, дочерью богатаго человѣка Тхены. По Магавасту, II, 205—206, Суджата была матерью бодхисаттвы въ пяти стахъ прежнихъ его воплощеніяхъ; Готама обѣщалъ ей, что она со временемъ станетъ пратійека-буддою.

[425]) Изображенія изъ періода душкарачарійи довольно многочисленны въ буддійской иконографіи. Лучшее изображеніе постящагося Готамы—на рельефѣ, найденномъ въ Сикри: опубликовано Сенаромъ въ Journal Asiatique, 1890, Févr.—Mars. Pl. II. Два другихъ изображенія—въ Лагорскомъ музеѣ и одно въ British Museum: снимки ихъ у Foucher. L'art gréco-bouddhique au Gandhâra. T. I. pp. 379, 397, 381, fig. 192 c. 193, 200 a; эффектно переданы впалые глаза, глубоко втянувшійся животъ, исхудавшія руки и ноги. Въ Боро-Будурѣ: сцена неподвижнаго сидѣнія въ лѣсу подъ наблюденіемъ пяти бхикшу: Pleyte. Fig. 77; сцена посѣщенія Майей подвизающагося Готамы, Fig. 78; ооги слѣдятъ за нимъ—Fig. 79.— Купанье въ Найраньйджарѣ пропущено въ Гандхарской серіи, вслѣдствіе уклоненія Гандхарской школы отъ пластическаго изображенія воды: Foucher, pp. 382, 444—445; въ Боро-Будурской же серіи этотъ эпизодъ съ соприкасающейся къ нему исторіей Суджаты разработанъ (по Лалитавистарѣ) очень подробно: Fig. 81 и 82: Суджата и другія дѣвицы приносятъ пищу Готамѣ; Fig. 85: Готама направляется къ рѣкѣ; Fig. 86— купанье въ присутствіи боговъ и наговъ; Fig. 87—дочь наги даритъ Готамѣ тронъ на берегу рѣки; Fig. 88: сидя на немъ, Готама ѣстъ изъ принесенной Суджатою золотой чаши; Fig. 89: бросаетъ эту чашу въ воду. Сходные мотивы найдены на фрескахъ въ китайскомъ Туркестанѣ, напримѣръ: разговоръ Суджаты съ браминомъ, наставляющимъ ее послужить Буддѣ: Grünwedel. Altbuddhistische Kultstätten im Chinesisch-Turkistan, 292, и сцены Суджаты съ Буддою: 119, 161, 292 и 96; переходъ

римъ въ добросовѣстность его аскетическихъ опытовъ точно такъ же, какъ и въ то, что онъ положилъ имъ конецъ не по малодушію, а по искреннему убѣжденію въ ихъ безплодности для той цѣли, ради которой онъ ихъ предпринялъ,—ради достиженія высшей степени экстаза, ради «сверхчеловѣческаго вдохновенія», способнаго открыть ему прозрѣніе въ область верховной истины, дающей духу конечное освобожденіе [426]). Такого подъема при помощи своего аскетизма Готама не испыталъ, да и не могъ испытать: для этого ему недоставало того высшаго побужденія, того стремленія къ Богу и къ жизни

черезъ Найраньйджару и купанье: 118, 119, 188: Нага-раджа присутствуетъ при купаньи: 80; божество присутствуетъ при ѣдѣ Будды послѣ поста: 119. — Суджата есть и на одномъ изъ Гандхарскихъ рельефовъ: Foucher, fig. 193. — Присоединяемъ нѣсколько указаній на изображенія типовъ аскетовъ и ихъ быта въ буддійской иконографіи, какъ иллюстрацій къ вышеизложенной характеристикѣ индусскаго аскетизма. Таковы превосходныя изображенія браманическихъ отшельниковъ въ лѣсу, въ шалашахъ: Foucher, L'art greco-bouddhique, Fig. 189 (изъ Мардана) 190 (Лагорскій Музей) и 191 (Калькутта); послѣдній рельефъ, по Фуше, быть можетъ, воспроизводитъ сцену бесѣды Будды съ Аларою или Удракою. Въ Боро-Будурской серіи есть сцены встрѣчи Готамы Аларою—Fig. 71, Pleyte, и ученія у него—Fig. 72, и у Удраки—Fig. 75; на всѣхъ нихъ, а также и на Fig. 76 (Готама въ пустынѣ, на горѣ Гайѣ)— типичныя изображенія молодыхъ (безбородыхъ) учениковъ и сородатыхъ шрамановъ, молитвенно перебирающихъ четки. Миролюбивое отношеніе пустынниковъ къ животнымъ охарактеризовано присутствіемъ во всѣхъ этихъ сценахъ бѣлокъ. зайцевъ, оленей, тигровъ, обезьянъ и птицъ и ихъ играми.—Очень многочисленны картины изъ быта монаховъ и отшельниковъ въ китайско-туркестанскихъ фрескахъ. Пещеры аскетовъ полны этого рода росписью: Altbuddh. Kultstätten, 43, 117, 328 ff. Аскеты худые, старые,—id. 59, 96, 179, въ звѣриныхъ кожахъ.—183, или обнаженные (джайны-дигамбары) 142 и 119, или браманическіе, бородатые, длинноволосые—179, 331, 332, въ горномъ уединеніи—44, 50, 55, въ пещерахъ—289, 101. пребываютъ въ молитвѣ или созерцаніи (тамъ же и 147), подвергаясь искушеніямъ отъ демоновъ — 331, 332, или стараясь предупредить ихъ памятью о смерти (мертвецы передъ аскетами — 320 331, трупъ женщины—331), а иногда и поддаваясь искушенію:—старый браминъ, обнимающій женщину—163, 164. Удалившійся въ пустыню браминъ съ женою, въ лѣсной хижинѣ—115. Изображенія жилищъ пустынниковъ—250, 285. Сцена постриженія- 200; старецъ-наставникъ, „гуру“— 215. Изображеніе чудесъ аскетовъ: испусканіе лучей изъ груди — 306; летаніе по воздуху—62, 82, 139, 169, 177, 106, на птицахъ 139, 178, на змѣяхъ—178, 139, 320 и т. п. Добавленіемъ могутъ служить сцены Будды съ браминами-Кашьяпами: Grünwedel. Buddh. Kunst. Fig. 28, 29 и 59.

[426]) Majjh.-nik. Sutta 26, I, 127—128 Neum

въ Богѣ и ради Бога, который окрыляетъ полеты христіанскаго подвижничества въ горнія сферы. У него не было даже той вѣры браманическихъ аскетовъ и іоговъ въ міровую душу, которая сообщала нѣкую содержательность ихъ мистическому экстазу, ихъ погруженію въ таинственный «Омъ», въ этотъ символъ космическаго, всеобъемлющаго многоединства. Бога въ теистическомъ смыслѣ Готама отвергалъ, а жизнь въ міровомъ цѣломъ претила ему заложенною въ ней возможностью ненавистныхъ возвратовъ къ индивидуальному бытію. Наконецъ, чужда ему была и вѣра джайнъ-пиргрантъ въ способность аскетическаго подвижничества «уничтожать слѣдствія прежней кармы и дѣлать невозможною возникновеніе кармы новой». Быть можетъ, ради провѣрки именно этой предполагаемой силы подвижничества, преимущественно и отдавался ему столь долго и упорно Готама: вѣдь Магавира и бывшіе съ нимъ учили, что полное отсутствіе дѣлъ не только полагаетъ предѣлъ возможности возникновенія новыхъ поводовъ къ рожденію, но и какимъ-то чудеснымъ образомъ, въ награду за претерпѣваемыя подвижникомъ страданія, путемъ покаянія и очищенія его, изглаживаетъ и прежде содѣянное и такимъ образомъ освобождаетъ отъ ига кармы. Готама же, при его слабомъ ощущеніи грѣха и соотвѣтствующей недооцѣнкѣ значенія покаянія, и, наоборотъ, при его рѣшительномъ признаніи рокового и никакими дѣлами неустранимаго закона соотвѣтствія слѣдствій причинамъ, не допускалъ уничтоженія возрождающей силы кармы прекращеніемъ только дѣлъ. «Пусть многіе аскеты и браманы говорятъ: «круговоротъ существованій очищаетъ!», но круговоротъ не легокъ, онъ длиненъ, и если бы мнѣ суждено было вращаться и среди боговъ безгрѣшныхъ,—я не хочу возвращаться въ этотъ міръ! Пусть говорятъ: «рожденіе очищаетъ; жизнь очищаетъ; добродѣтель, щедрости и жертвы очищаютъ!» все это не легко, все — длительно и все это не избавляетъ отъ возврата въ міръ, куда я не хочу возвращаться» [427]). «Довольно подвиговъ! бо́льшаго свершить невозможно!.. Но свершенное не приблизило меня къ сверхземному, богатому святилищу ясности знанія... Иной долженъ быть путь къ нему» [428]). И если это—не путь ритуальнаго благочестія и не путь аскетическихъ дѣйствій, то остается еще только одинъ путь:—сознанія, познанія и созерцанія сущ-

[427]) Тамъ же. [428]) Majjh.-nik. Sutta 36, I, 391 и Sut. 12, l. c.

ности бытія и небытія. Жизнь обусловлена не одною нравственною, волевою, активною способностью, но и мыслительною, сознательною. Недостаточно, слѣдовательно, для прекращенія жизни парализовать дѣйствіе и желаніе; надо разложить и мыслительныя основы бытія, разложить и сознаніе. Бытіе личное должно стать не только нежелательнымъ, нымъ, но и немыслимымъ; вотъ гдѣ—конецъ кармѣ, вотъ гдѣ—врата освобожденія, безусловнаго и неотмѣнимаго!..

Прежде, чѣмъ переходить къ моменту овладѣнія Готамою этимъ вершиннымъ убѣжденіемъ его ученія, добавимъ, чтобы не возвращаться болѣе къ его отношенію къ аскетизму, что рѣшительному принципіальному признанію несостоятельности подвижничества внѣшняго у творца буддизма далеко не соотвѣтствовало практическое расположеніе къ нему. Фактически онъ самъ остался все-таки выдержаннымъ аскетомъ на всю жизнь и учредилъ монашескую общину съ очень суровымъ аскетическимъ уставомъ. Не лишнимъ поэтому будетъ привести здѣсь его позднѣйшій взглядъ на желательное отношеніе къ аскетизму. Онъ изложенъ въ не разъ повторяемой параллельной характеристикѣ «самоистязателя и истязателя ближнихъ». «Что такое, братія, человѣкъ-самоистязатель, ревностно преданный мученіямъ самого себя? Это—лишающій себя одежды, ничѣмъ не связанный, отказывающійся отъ даровъ, отъ услугъ и приглашеній, разборчивый въ условіяхъ пріема подаваемаго, строго постящійся, ходящій въ лохмотьяхъ, или прикрытый древесной корою, либо травою, стоящій неподвижно, или сидящій на корточкахъ, или лежащій на терніяхъ,—словомъ—многообразно выполняющій болѣзненный подвигъ умерщвленія тѣла. А что такое истязатель ближнихъ своихъ? Это, братія, мясникъ, убивающій овецъ и свиней, птицеловъ, охотникъ, рыбакъ, разбойникъ, палачъ, тюремщикъ и вообще выполнитель какого бы то ни было жестокаго ремесла или занятія. А кто такой одновременно истязующій и себя, и ближнихъ? Это, братія, раджа, властитель-помазанникъ, или высокопоставленный жрецъ. Вотъ онъ воздвигнулъ себѣ новыя палаты въ восточной части города; вотъ онъ, съ постриженными волосами на головѣ и бородѣ, препоясанный грубою кожею, умащенный масломъ, потирая спину оленьимъ рогомъ, входитъ въ палаты, сопровождаемый первою супругою и верховнымъ жрецомъ: садится въ открытомъ дворѣ, очищенномъ отъ травы. Отъ коровы, сопровождаемой похожимъ на нее телкомъ, пер-

вый удой подается раджѣ; второй царицѣ;—третьимъ угощаютъ жреца; четвертый идетъ въ жертву огню. Но что же остается на долю тельца?.. А владыка повелѣваетъ: «столькихъ-то быковъ, столькихъ-то жеребцовъ и кобылъ, столькихъ-то козъ и овецъ убить для жертвоприношенія; столько-то деревьевъ срубить для столбовъ жертвеннаго помоста; столько-то травы скосить для подстилки!» И рабы его и наемники и рабочіе идутъ, изъ страха наказанія, запуганные, со слезами на глазахъ и съ жалобами, выполнять приказаніе. Вотъ онъ, братія, человѣкъ-самоистязатель, истязующій ревностно и себя, и ближнихъ. Но кто же такой, братія, человѣкъ ни себя, ни ближнихъ не истязующій? Это тотъ, кто, внявши проповѣди Совершеннаго, и разсудивши, что «домашность есть тюрьма, яма отбросовъ, а странничество—широта и свобода небесная, и что невозможно, оставаясь дома, точь въ точь выполнять совершенно чистое и ясное подвижничество, изшелъ изъ дома своего въ безпріютную жизнь, сталъ странникомъ, принялъ правила монашескія. Отъ убиванія далекъ онъ; не зная меча, ни палки, чувствительный, участливый, онъ полонъ любви и состраданія ко всему живущему. Не беретъ онъ неподаннаго; поданное пріемлетъ; не воровски настроенъ онъ; чистъ сердцемъ; цѣломудреннымъ пребываетъ онъ, вѣрнымъ отреченію: умерѣ онъ для попылыхъ похотей тѣла; ложь отвергъ онъ; преданъ онъ истинѣ, стоекъ, нелицемѣренъ; не льститъ онъ міру... Раздору не содѣйствуетъ онъ, а соединяетъ раздѣленныхъ, укрѣпляетъ соединенныхъ; веселитъ его, осчастливливаетъ его согласіе, и къ согласію зовутъ рѣчи его; рѣзкихъ словъ далекъ онъ и обидныхъ словъ; любвеобильный онъ, къ сердцу льнущій, учтивый, многихъ радующій, многихъ подъемлющій... Воздерживается онъ отъ срыванія плодовъ и растеній; единожды въ день ѣстъ онъ; отъ плясокъ, пѣнія, игръ и представленій бѣжитъ онъ; вѣнки, ароматы, умащенія, украшенія, наряды отстраняетъ онъ; злата и серебра не пріемлетъ; ни женщинъ, ни дѣвицъ не пріемлетъ онъ, ни слугъ и служанокъ, ни скота, ни дома, ни полей, ни даровъ. Отъ купли и продажи удаляется онъ; отъ кривыхъ путей соблазна, обмана, низости, кутежей, побоевъ, ограбленій и насилій. Доволенъ онъ однимъ единственнымъ покровомъ для тѣла, да подачею ему пищи, какъ милостыни, ради отсрочки жизни. Птицѣ подобный, у которой нѣтъ ничего, кромѣ перьевъ ея, и монахъ ничего, кромѣ одежды да чаши нищаго, не имѣетъ. И въ исполненіи этого священ-

наго правила добродѣтели ощущаетъ онъ внутреннее, незапятненное счастіе. Увидитъ ли онъ нѣкій образъ,—не возникаетъ въ немъ склонности къ нему, ни намѣренія касательно его; строго блюдетъ онъ надъ окомъ своимъ, надъ ухомъ своимъ... надъ всѣми чувствами своими. И въ выполненіи этого праведнаго обузданія чувствъ ощущаетъ онъ внутреннее, неомрачаемое счастіе. Ясно сознательно ходитъ онъ; ясно сознательно взираетъ и движется, и носитъ иноческую одежду и чашу; ясно сознательно ѣстъ и пьетъ, жуетъ и испражняется, спитъ и пребываетъ въ бдѣніи, говоритъ и молчитъ ясно сознательно. Для житія себѣ пріискиваетъ онъ мѣсто у корней дерева въ лѣсу, пещеру въ горахъ, кладбище... Отрекся онъ отъ свѣтскихъ похотей, очистилъ отъ желаній сердце свое... Разслабляющую усталость покинулъ онъ; любя свѣтъ, ясно-сознательный, очищаетъ онъ сердце отъ разслабляющей усталости. Покинулъ онъ гордый, суровый, хмурый видъ; успокоеннымъ духомъ очищаетъ онъ отъ гордой суровости сердце свое. Колебанія отбросилъ онъ, избѣжалъ недостовѣрности: не сомнѣваясь въ добромъ, очистилъ онъ отъ колебаній сердце свое. Онъ сбросилъ съ себя пять помѣхъ къ освобожденію, познавъ грязную накипь, заставляющую хромать духъ; далекій отъ желаній, далекій отъ всего нездороваго, пребываетъ онъ во вдумчивой, спокойной, блаженной ясности духа, въ благоговѣйности первой степени созерцанія», восходя постепенно къ послѣдующимъ высшимъ ступенямъ самоуглубленія и просвѣтлѣнія, пока не достигнетъ полнаго освобожденія и не воскликнетъ: «изсякла жизнь, свершена святость, выполненъ подвигъ:—міръ сей болѣе не существуетъ!» [429]).

Какъ видимъ изъ этой искренней рѣчи, шестилѣтнее суровое подвижничество собственное и наблюденіе надъ жизнью другихъ аскетовъ не прошли безслѣдно для Готамы. Поставивши надъ аскетизмомъ строгій принципіальный приговоръ въ годы страстныхъ поисковъ средствъ къ спасенію, Готама позднѣйшій, болѣе уравновѣшенный, Готама — организаторъ своей общины, погруженный уже не въ тонкости философскихъ проблемъ объ основахъ и условіяхъ бытія вообще, а въ заботы о трезвомъ упорядоченіи жизни духовной, вернулся

[429]) Majjhima—nik. Sutta 51, II B., 3 ff. и Sutta 94, II B., 560 ff. Neum., эта послѣдняя — какъ отвѣтъ на замѣчаніе брамина: „нѣтъ истинныхъ аскетовъ“.

къ признанію великаго и благодѣтельнаго значенія аскетизма для этого дѣла. Послѣ даннаго нами выше обзора индусскаго подвижничества не трудно разсмотрѣть, какъ многое, въ существенномъ и въ мелочахъ, по духу и по формѣ, въ приведенной рѣчи объ истинномъ монашествѣ является повтореніемъ и признаніемъ встрѣчавшагося намъ раньше то у браманическихъ аскетовъ, то у іоговъ, то у нигрантъ. И, въ общемъ, развѣ не проникнута вся эта рѣчь искреннимъ, теплымъ сочувствіемъ аскетизму? урѣзаны крайности; сохраненъ характерный для буддизма «срединный путь» умѣренности; но признаніе необходимости аскетизма и его благотворности—на-лицо, и аскетизма не малаго, не легкаго! И однако, несмотря на сходныя черты въ отдѣльности, общая характеристика аскета у Будды получаетъ совсѣмъ иной тонъ, иной колоритъ, чѣмъ у его предшественниковъ и современниковъ, очерченныхъ выше. Изчезла грубая, матеріалистическая расчетливость, руководившая первобытнымъ ведическимъ подвижничествомъ; изчезла и педантическая привязанность къ соблюденію мелочныхъ формъ и правилъ, связанныхъ съ вѣрою въ магическую силу обрядовъ и правилъ, отличавшая аскетовъ браманическаго періода. Но нѣтъ, съ другой стороны, здѣсь и довѣрія іоговъ къ искуственнымъ способамъ достиженія сверхъестественныхъ силъ и способностей путемъ внѣшней и внутренней выправки тѣла и духа, какъ нѣтъ и мистическихъ подъемовъ въ область интуитивнаго созерцанія, которыми похвалялись іогины. И, наконецъ, нѣтъ того жгучаго воспріятія грѣха, той жажды искупленія его покаяніемъ и страданіемъ, что отличали наиболѣе выдержанныхъ аскетовъ Индіи, сыновъ Магавиры. Но зато и тяготѣвшая надъ послѣдними унылая, мертвенная атмосфера смѣняется болѣе спокойною и свѣтлою: на мѣсто суроваго врага жизни, дрожащаго въ страхѣ отъ всякаго соприкосновенія съ нею, несмотря на принципіальную неприкосновенность для нигрантъ всего живущаго,—на мѣсто убѣгающаго отъ жизни и зовущаго смерть аскета-самоистязателя, здѣсь, вырисовывается образъ инока, хотя и отшедшаго отъ міра, хотя и «не льстящаго міру», но и не мечущаго въ него стрѣлъ, «покинувшаго горный, суровый, хмурый видъ, очистившаго умиреннымъ духомъ сердце свое отъ гордой суровости» и «пребывающаго въ спокойной, блаженной ясности духа». Какъ многихъ, недостаточно знающихъ буддизмъ первоначальный и историческую судьбу его, привлекала къ нему предполагаемая

уравновѣшенность того «срединнаго пути», котораго отраженіе сказалось и въ только что приведенной характеристикѣ смягченнаго аскетизма! Но за привлекательно-кроткимъ обликомъ послѣдняго оставалась неисцѣлимой внутренняя пустота его и мертвенность конечной цѣли, выразившейся въ заключительномъ созвучіи той же характеристики: «свершенъ подвигъ: міръ сей болѣе не существуетъ!» За подвигомъ отреченія отъ сего міра для христіанства отверзается міръ новый, міръ жизни вѣчной въ Богѣ-Любви, въ Богѣ-Жизнодавцѣ; для буддійскаго же аскета «свершившаго святость, закончившаго подвигъ», не только «міръ сей не существуетъ», но и всякая «жизнь изсякла». Подвигъ спасенія превращается въ подвигъ самоуничтоженія въ еще большей безнадежности, чѣмъ даже подвигъ «голыхъ» страдальцевъ Магавиры.

10.

Мы подошли въ нашемъ изложеніи жизни Готамы къ моменту такъ называемаго «просвѣтлѣнія» его, то есть овладѣнія имъ полнотою высшей мудрости, самбодхи. Здѣсь—вершинная точка духовнаго развитія основателя буддизма, достигши коей онъ, по общему признанію своихъ послѣдователей, да и по собственному убѣжденію, изъ простого мудреца, муни, или праведника, риши, сталъ Буддою, Татагатою, со всѣми способностями и правами, приписываемыми этому достоинству. Вполнѣ естественно, слѣдовательно, было какъ раннимъ, такъ и позднѣйшимъ сказаніямъ о жизни Будды сосредоточить на этомъ моментѣ такое же, если не большее, вниманіе, чѣмъ на моментѣ его рожденія. Составители преданій и сказаній чувствовали, что здѣсь идетъ рѣчь о событіи, рѣшившемъ не только историческую судьбу буддизма, но и предопредѣлившемъ главныя черты его догматическаго ученія. А такъ какъ въ буддійской средѣ всегда, въ позднѣйшую же пору въ особенности, догматическій интересъ рѣшительно преобладалъ надъ чисто-историческою любознательностью, то нѣтъ ничего удивительнаго, если въ сказаніяхъ о «просвѣтлѣніи» вниманіе было обращено не на точность реалистическаго описанія событія, а на учительную содержательность его, на полноту доктринальную. Содержательность же въ этомъ событіи искали не одинаковую, а разную, многообразную, соотвѣтственно съ развитіемъ и настроеніемъ среды и лицъ, направлявшихъ сюда свои чувства и думы.

Такъ, прежде всего, натуры, въ коихъ преобладала сила рефлекціи, умы, воспитанные на философскомъ раціонализмѣ, сосредоточивали свое вниманіе на томъ, что̀ такое представляетъ полное просвѣтлѣніе Будды, эта абхи-самбодхи, въ естественномъ процессѣ его духовнаго развитія? для нихъ важно было прослѣдить, внѣ окраски чѣмъ-либо чудеснымъ, какъ̀ завершилось и къ чему привело постепенно подготовлявшееся убѣжденіе Готамы, что единственный радикальный путь къ «избавленію»—интеллектуалистическій. Такъ̀ воспринимавшіе повѣсть о «ночи просвѣтлѣнія» подъ деревомъ бодхи вложили въ сказаніе о ней раціоналистически-философское содержаніе, заимствовавши его существенныя черты изъ разсказовъ и поученій самого учителя и, въ общемъ, согласно съ духомъ послѣднихъ, такъ̀, что этимъ составителямъ сказаній мы обязаны весьма полною и, въ своемъ родѣ, мастерски проведенною картиною во-1), процесса постепеннаго разложенія объективнаго реализма бытія субъективно-идеалистическою критикою Готамы, а во-2), подъема его этимъ путемъ въ область чистаго нигилизма. И хотя въ дошедшихъ до насъ формахъ изложеніе этихъ разсужденій является, въ своей полнотѣ и законченности, результатомъ умственной дѣятельности позднѣйшей поры, однако, въ виду совпаденій направленія этихъ разсужденій со всемъ ходомъ развитія Готамы и съ главнымъ содержаніемъ совокупности его ученія, мы въ правѣ признать, что эта сторона повѣствованій о «ночи просвѣтлѣнія», сторона доктринальная, достовѣрно воспроизводитъ намъ переживанія самого Готамы; иными словами: что здѣсь правильно намѣченъ и опредѣленъ центръ тяжести всего событія, его идейный смыслъ. Историческимъ же подтвержденіемъ такого вывода служитъ то, что существенныя части указанныхъ разсужденій, коими Готама пришелъ къ овладѣнію самбодхи, встрѣчаются, въ болѣе краткомъ и клочковатомъ видѣ, и въ древнѣйшихъ текстахъ; а за то, что тутъ, въ существенномъ, нѣтъ анахронизма и историческаго подлога,—ручается и тотъ фактъ, что главныя мысли, сюда относящіяся, бродили въ окружающей средѣ во времена Готамы и даже задолго предшествовали ему. «Просвѣтлѣнію», понимаемому по-буддійски, учили и болѣе древніе, чѣмъ буддисты, джайны: ихъ «джины», достигали самбодхи, называвшейся у нихъ «кевалою», путемъ разсужденія и созерцанія, сходнымъ съ буддійскимъ [1]), а

[1]) Kalpa-Sûtra. Жизнь Магавиры, § 120—121; Жизнь Паршвы, § 159 etc.

идеалистически-критическое разложеніе потенціальности личнаго бытія намѣчалось аналогичными съ буддійскими способами разсужденія у индусскихъ браманическихъ подвижниковъ и у іогиновъ задолго до Магавиры и Готамы [2]). Вотъ почему въ предстоящемъ изложеніи философскаго содержанія сказаній о «просвѣтлѣніи» мы вполнѣ надёжно, послѣ сдѣланныхъ оговорокъ, можемъ пользоваться даже и такими поздними текстами, какъ̀ Будда-Чарита и ея китайскій пересказъ.

Но не всѣ подходили къ центральному событію исторіи развитія буддизма только съ раціоналистической стороны; не всѣ интересовались ею преимущественно. Вопреки завѣтамъ Учителя и его собственному убѣжденію, большинство «вѣрныхъ» искало здѣсь прежде всего отвѣта на запросъ не философскій, а религіозный, хотѣло найти обоснованіе потребности обожествить своего героя или, по меньшей мѣрѣ, насколько можно, сблизить его съ міромъ боговъ, и тѣмъ поднять и возвеличить его. Вотъ источники миѳологическаго элемента, нахлынувшаго широкою волною въ сказанія и значительно осложнившаго ихъ. Народная благочестивая дума силилась обожествить холоднаго мудреца-діалектика, послѣдовательно отвергшаго мистику чистыхъ созерцателей, аскетику подвижниковъ и обрядовое благочестіе браманическихъ ритуалистовъ. Для обоженія же героя надо было привести его въ связь съ еще не совсѣмъ забытыми, но уже очень поблекшими и спутанными образами ведическихъ миѳовъ. И вотъ, изъ области этихъ-то полузабытыхъ индусскихъ, и даже еще болѣе древнихъ, обще-арійскихъ глубинъ воскресли и привлеклись, пріурочились къ повѣсти о «ночи просвѣтлѣнія» многочисленныя черты миѳа о солнце-богѣ Индрѣ, Адитьи, Суріи, о его борьбѣ съ космическими же воплощеніями начала тьмы и зла изъ за обладанія райскимъ деревомъ, носителемъ чудодѣйственныхъ плодовъ, и такъ̀ далѣе; словомъ: получился цѣлый рядъ тѣхъ мелкихъ совпаденій, которыя съ такимъ значеніемъ, но и съ преувеличеніемъ ихъ значенія, прослѣдили Сенаръ [3]) и

[2]) Ср., напримѣръ, замѣчанія о способахъ „пріобрѣтенія знанія Атмана посредствомъ послѣдовательнаго разрушенія страстей и сосредоточенія вниманія на созерцаніи Атмана,... презирая все, что въ свѣтѣ называется объектами чувствъ“ у Apastamba (Dh. S), I, 8, 22, 1—2; 5 и (по Іогѣ)—I, 8, 23, 5—6. Очень поучительны также въ этомъ отношеніи нѣкоторые тексты Упанишадъ, напр., Maitrâyana Br. Up. VI, 22—30.

[3]) Sénart. Essai sur la légende du Buddha. 2 éd. Paris, 1882.

Кернъ [4]), увлекшіеся ими до того, что, опираясь на эти несомнѣнныя аналогіи буддійскихъ повѣстей со старыми миѳами, они и самого Готаму въ этотъ существенный моментъ его жизни разложили въ только миѳическое существо. Не повторяя раньше сказаннаго по поводу неосновательности такого критическаго пріема, мы, вопреки ему, включимъ въ свое изложеніе «ночи просвѣтлѣнія» цѣлый рядъ деталей явно-миѳическаго происхожденія въ надеждѣ, что отличить ихъ отъ реалистическихъ читателю будетъ не трудно даже безъ спеціальныхъ поясненій [5]).

Наиболѣе важнымъ эпизодомъ, сюда относящимся, должно, конечно, признать борьбу Будды съ духомъ зла, Марою. Даже неподготовленному читателю ясенъ миѳологическій характеръ этой части сказаній; и тѣмъ не менѣе было бы грубою научною ошибкою считать ее цѣликомъ за позднѣйшій плодъ народной миѳологизирующей фантазіи и только за искаженіе первоначальнаго разсказа о естественномъ ходѣ событія, опираясь на общее соображеніе, что простѣйшая редакція есть и древнѣйшая. Трудность критики буддійскихъ легендъ въ томъ и состоитъ, что къ нимъ не примѣнимъ единообразный пріемъ рѣшенія вопроса что̀ древнѣе: простѣйшее ли или сложнѣйшее, естественное или фантастическое, раціональная сторона сказаній или чудесная? Соотношенія мѣняются въ различныхъ частяхъ легенды. Такъ, въ повѣствованіяхъ о зачатіи и рожденіи Будды, мы могли прослѣдить правильный ходъ развитія легенды, отъ простого, сухого, сжатаго разсказа къ осложнённому, отъ естественнаго къ чудесному. Но уже примѣнительно къ періоду аскетическихъ опытовъ Готамы это соотношеніе оказывается несостоятельнымъ, ибо, по указаннымъ своевременно соображеніямъ, осложненія разсказа, его преувеличенія и невѣроятности произошли именно въ раннюю пору, въ отвѣтъ на полемическія потребности, тогда какъ позднѣйшія редакціи въ этомъ отношеніи оказываются значительно скромнѣе. Въ разсказахъ же

[4]) Kern. Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Leipzig, 1882.

[5]) О важномъ историческомъ значеніи не только миѳологическаго, но даже и „анекдотическаго" элемента въ древнихъ сказаніяхъ говоритъ Виндишъ Mâra und Buddha, Leipzig 1895, 183 (= Heft IV des XV Bandes der Abhandlungen der philol.-hist. Classe d. Königl. Sâchs. Gesell. d. Wiss.). Эта образцовая монографія служила мнѣ руководящею нитью въ вопросахъ о происхожденіи и значеніи Мары.

о «просвѣтлѣніи» миѳологизація отдѣльныхъ моментовъ уже присуща нѣкоторымъ даже самымъ раннимъ текстамъ: такъ, напримѣръ, эпизодъ борьбы съ Марою, хотя и обильный чудеснымъ элементомъ, принадлежитъ, тѣмъ не менѣе, къ древнѣйшимъ частямъ всего повѣствованія [6]). Объясняется это тѣмъ, что въ миѳическихъ чертахъ, пріуроченныхъ къ Буддѣ, не все можетъ быть отнесено на долю одного народнаго, религіонизирующаго, поэтическаго творчества; многое изъ сюда принадлежащаго входило въ вѣрованія и убѣжденія самого Готамы. Такова была его несомнѣнная вѣра въ Мару, какъ въ воплощеніе злого начала, вѣра, во многомъ совпадавшая съ миѳологическими преданіями окружавшей Готаму народной среды. Наличность этой вѣры и управомочиваетъ насъ предположить, что герой сказаній о «ночи просвѣтлѣнія» въ моменты напряженнаго процесса рѣшительной внутренней борьбы могъ, въ состояніи экстаза, переживать эту борьбу въ формахъ тождественныхъ или сходныхъ съ тѣми драматическими и живописными образами, въ которые облекло этотъ внутренній кризисъ поэтическое преданіе его учениковъ и дальнѣйшихъ послѣдователей.

Отъ этихъ наивныхъ, архаическихъ повѣрій, правомочно и очень рано, а вѣрнѣе—съ самаго начала, вошедшихъ въ сказанія о «просвѣтлѣніи» Будды, не трудно отслоить вычурныя, позднѣйшія нагроможденія подробностей, вызванныя желаніемъ прославить, насколько можно, героя. Таковы разсказы о прислуживаніи ему боговъ, о чудесныхъ знаменіяхъ, сопровождавшихъ событіе и о его величественной и пышной обстановкѣ [7]); сюда же относятся чудовищныя преувеличенія описаній войска Мары и его атаки на бодхисаттву [8]). Тутъ нечего искать чего либо идейнаго, ни поучительнаго: тутъ все—тщеславіе, да педантическое усердіе передѣлывателей и комментаторовъ добиться наибольшой полноты и эффектности разсказа.

[6]) Sénart, p. XXXII и Windisch, 179, доказываютъ, что легенды о Марѣ относятся къ самой начальной порѣ буддизма.

[7]) Lalitavistara, Ch. XIX, 236. Такъ, напримѣръ, особеннымъ успѣхомъ въ разныхъ буддійскихъ странахъ пользовался разсказъ о будто бы брилліантовомъ тронѣ, мгновенно воздвигнутомъ богами подъ деревомъ Бодхи, когда̀ бодхисаттва избралъ это мѣсто для вступленія въ состояніе абхисамбодхи (полнаго, окончательнаго просвѣтлѣнія). Этотъ тронъ въ буддійской иконографіи сталъ символическимъ изображеніемъ самого событія.

[8]) См. ниже.

Наконецъ, послѣднимъ осложненіемъ являются чисто поэтическія вольности, встрѣчающіяся въ такихъ памятникахъ, какъ Абхинишкрамана-сутра, Будда-Чарита и Фо-шо-гинг-тсан-кингъ. Поэтическая фикція не можетъ, конечно, приравниваться къ чертамъ историческимъ; однако обрывать и пренебрежительно отбрасывать эти цвѣты творчества личнаго, какъ въ поэмѣ Ашвагоши, и коллективно-народнаго, какъ въ нѣкоторыхъ, включенныхъ въ Абхиншкраману, старинныхъ пѣсняхъ, не хватаетъ рѣшимости: такъ прекрасны иногда эти обрывки преданій въ художественномъ смыслѣ и такъ они согласны съ подлиннымъ духомъ среды, создавшей все сказаніе, такъ почтенны, наконецъ, по многовѣковому воспитательному вліянію своему на воображеніе и чувства длиннаго ряда поколѣній, вліянію, нашедшему себѣ выраженіе и въ изобразительномъ искусствѣ, особенно усердно использовавшемъ поэтическое содержаніе легендъ. Мы здѣсь находимся передъ «intima sacra» буддійской души, и дать сколько-нибудь почувствовать ея своеобразные восторги и умиленія для изучающаго духовныя настроенія народныхъ массъ важнѣе, чѣмъ довольствоваться скудными результатами безучастнаго процѣживанія матеріаловъ сквозь сито только-разсудочной критики.

Древнѣйшій разсказъ Маджхима-никайи [9]) отъ описанія поста Будды непосредственно переходитъ къ его «просвѣтлѣнію». Ниданаката [10]) даетъ подвижнику передышку для отдыха [11]) въ полдень, «въ рощѣ цвѣтущихъ деревьевъ, на отмели Найраньйджары»: а вечеромъ, «когда цвѣты сомкнули лепестки свои», уже направляетъ его, «подобно льву, расправившему члены тѣла», къ «Дереву Мудрости», по широкому пути, наполненному сопутствовавшими богами: «змѣи, геніи, крылатыя созданія и другія сверхчеловѣческія существа предлагали ему сладостно-благоухащіе небесные цвѣты и пѣли въ честь его неземныя пѣсни; вся 10000-мірная вселенная наполнилась мгновенно благовоніями, вѣнками и гирляндами цвѣтовъ и хвалебными гимнами» [12]). Къ процессіи присоеди-

[9]) Сутта 36-я.

[10]) Nidânakathâ, p. 96.

[11]) Камбоджское сказаніе дѣлаетъ перерывъ на 2 или 3 дня: Livres sacrés du Cambodge. I, 45; тибетское сказаніе, Schiefner, 244, —на цѣлыхъ три мѣсяца и восемь дней.

[12]) Описаніе этой процессіи есть и въ камбоджской легендѣ I, p. 50, § 11, и въ бирманской. Bigandet. Ch. V, p. 83; въ Абхинишкрамавѣ Ch. 26

нились благородные звѣри и безчисленныя стаи ярко-цвѣтныхъ птицъ [13]), а престарѣлый царь змѣй, Кала Нагараджа, «Великій Черный», видавшій на своемъ долгомъ вѣку прежнихъ буддъ, «болѣе, чѣмъ во ста станцахъ», воспѣлъ шествіе новаго Татагаты [14]), торжественная поступь коего описана также съ педантическими подробностями [15]). Сами боги пріуготовили путь, украсили его пышными сооруженіями по сторонамъ и блестящимъ убранствомъ. Всѣ деревья, всѣ горы, начиная съ Сумеру, склонили вершины въ сторону бодхиманды (округа, прилегающаго къ Дереву Мудрости) и всѣ новорожденные младенцы, во снѣ, обратили къ нему же личики свои. Праздничный видъ приняли небесныя сферы; смирились волненія морей; а отъ лучей свѣта, исходившихъ отъ бодхисаттвы, стихли мгновенно всѣ земныя скорби, заботы и страданія; изчезли всѣ дурныя настроенія; «никто въ эти минуты не умеръ, ни родился, ни перевоплотился изъ одного состоянія въ другое», и чувства всеобщаго, взаимнаго благоволенія наполнили все живущее [16]). Само «блаженное дерево» Бо или

§ 1, Лалитавистарѣ и въ Магавасту, II, 265; въ тибетанской легендѣ—у Шифнера, Tib. Leb., 244. Ср. сходное описаніе шествія Магавиры къ ашоковому дереву въ „Жизни Паршвы", тамъ-же, § 157. Изображеніе шествія въ Боро-Будурѣ: Pleyte, Fig. 90.

[13]) Abhin. kr. s. Ch. XXVI, § 1, pp. 196—197.

[14]) Nidânakathâ, p. 94—95. Bigandet, l. c.; Mahâvastu, II, 265—267, 400. Abhin. kr. s. Ch. XXVI, § 1, pp. 197—199. Divyavadâna, p. 392. Изображенія нагъ—вообще одинъ изъ излюбленныхъ мотивовъ буддійской иконографіи. Сцены привѣтствія Нагараджи Калики и его семьи—въ Сикрійской ступѣ, Foucher, fig. 194; другая (Лагорскій Музей)—fig. 196; третья—fig. 195; ср. Grünwedel. Altbudd. Kultstätten, S. 159, 165; въ Боро-Будурѣ—Fig. 91. Pleyte; изъ болѣе ранней поры (въ Санчи)—у Fergusson. Tree and Serpent Worship. Pl. 58; ср. Pl. 24, fig. 2: дочь Наги рѣки Найраньйджары подаетъ Буддѣ сидѣнье для отдыха; та же сцена въ Боро-Будурѣ: Pleyte. Fig. 87: привѣтствіе Брамы и Калики: Fig. 91.

[15]) 46 ея свойствъ описаны въ Лалитавистарѣ, Ch. XIX, pp. 234—235, и въ Абхинишкраманѣ, Ch. XXVI, § 1.

[16]) Lalitav. Ch. XIX, pp. 235—238. Mahâvastu. II, 313; 403. Приготовленія къ таинству „просвѣтлѣнія" обильно представлены въ буддійской иконографіи; таковы: двѣ сцены приготовленія трона подъ деревомъ (въ Лагорскомъ музеѣ): Foucher. L'art gréco-bouddhique, fig. 199 и 200; цвѣточный дождь, въ качествѣ привѣтствія боговъ спадающій на тронъ, изображенъ на Бхархутскихъ рельефахъ: Cunningham. The Stupa of Bharhut. Pl. XIII—XVII; XXVIII—XXXI. Привѣтствіе Брамы: Pleyte. Fig. 91; украшеніе деревьевъ богами—тамъ же, Fig. 92.

Бодхи [17]) было пышно изукрашено богами и великолѣпный тронъ явился подъ нимъ, чтобы служить мѣстомъ для предстоящаго созерцательнаго подвига «Освободителя живущихъ» [18]).

Такъ живописуетъ шествіе бодхисаттвы позднѣйшая, жадная до напыщенныхъ эффектовъ пора. Въ первоначальныхъ преданіяхъ дѣло обстояло, разумѣется, проще: подъ вечеръ, одинъ, по лѣсной дорогѣ, пробирался Готама къ намѣченному дереву [18a]), у «корней» коего, какъ мы видѣли раньше, было обычное пребываніе отшельниковъ-созерцателей. Попавшійся ему косарь Соттхійя, несшій свѣжескошенную траву, охотно уступилъ часть ея изнуренному аскету для обычной подстилки на землю, вмѣсто величественнаго трона позднѣйшихъ сказаній [19]). Съ южной стороны подошелъ Готама къ лѣсному ра-

[17]) Описаніе дерева Бодхи (Бо—у китайцевъ, Гніаонгъ у бирманцевъ Буніанъ у камбоджцевъ), его чудесныхъ свойствъ и красоты—Lalitav. Ch. XIX, 239—256. 84000 другихъ экземпляровъ того же дерева, оказавшихся въ лѣсу, были убраны подобнымъ же образомъ, и на троны, появившіеся подъ ними, возсѣли будды грядущихъ вѣковъ, бодхисаттвы, для созерцанія подвига, въ далекомъ будущемъ и имъ предстоявшаго, pp. 246—247.—Пиппаловое дерево (раньше, въ ведическомъ періодѣ, называвшееся ашватховымъ и часто смѣшиваемое съ ниргродовымъ или нійагродовымъ, Ficus indica) есть такъ называемая священная смоковница, Ficus religiosa. Священнымъ деревомъ считалось оно и до буддизма: подъ нимъ возсѣдали „боги третьяго неба", а также богъ смерти Яма и духи блаженныхъ; изъ этого дерева дѣлались чаши и сосуды для божественнаго напитка Сомы; оно же служило для возжиганія жертвеннаго огня треніемъ: Zimmer. Altindisches Leben. 58. Изображенія Бодхи на фрескахъ, рельефахъ и въ миніатюрахъ очень обильны, частію въ сценахъ „просвѣтлѣнія" Будды, частію въ смыслѣ общебуддійскаго священнаго символа; объ этихъ изображеніяхъ, а также и о значеніи Бодхи въ религіозныхъ переживаніяхъ буддистовъ, будетъ сказано въ концѣ настоящаго отдѣла.

[18]) Lalitavistara, l. c. u Abhin. kr. s. Ch. XXVI.

[18a]) Будда-Чарита. XII, 116—118 и Fo-sho-hing-tsan-king, III. 12, 1025—6, 1033—1034, съ замѣчательнымъ художественнымъ тактомъ сгладили вычурности позднѣйшихъ описаній: бодхисаттва идетъ къ дереву „одинъ, неспѣшными шагами"; никакой фантастической процессіи; природа стихаетъ: „стада животныхъ и птицы, молча, спокойно, созерцаютъ чудесное событіе; деревья и травы безшумно клонятся подъ налётомъ кроткаго, освѣжающаго вѣянія воздуха"...

[19]) Nidânakathâ, p. 95, Rh. Dav.; Bigandet, Ch. V, p. 83. Mahâvastu, II, 264 ss. Въ камбоджскомъ сказаніи, Livres sacrés du Cambodge. I, 50, это уже—браминъ Соти; въ Абхинишкраманѣ, Ch. XXVI, § 1, p. 196, это—богъ Шакра, принявшій видъ косаря, а по тибетанской версіи, Rockhill, 31,—сѣноторговецъ Свастика. Изображенія встрѣчи съ нимъ: Foucher, L'art gr.-boudd., fig. 197, 198. Grünwedel. Altbuddh. Kultstätten, 119

стительному великану и намѣревался тутъ же расположиться подъ его развѣсистою листвою, когда замѣтилъ, что горизонтъ на южной сторонѣ опустился до уровня глубочайшаго ада, а сѣверный поднялся до вершинной точки небеснаго свода [20]). Изъ этого чудеснаго перемѣщенія земного равновѣсія бодхисаттва заключилъ, что онъ ошибся въ опредѣленіи надлежащаго пункта для свершенія своего подвига и перешелъ на западную сторону; но повторившееся колебаніе земной оси заставило его перешагнуть на востокъ отъ дерева и сѣсть спиною къ нему, а лицомъ на востокъ-же. Возстановленіе земного равновѣсія доказало, что этотъ пунктъ избирали всѣ будды «для ниспроверженія храма грѣха», что правило «ex Oriente lux» обязательно и для нихъ. Онъ сѣлъ, прислонившись къ стволу Бодхи, сложивши ноги на подобіе креста—свастики, на подостланную траву, былинки коей переплелись въ сидѣнье простое, но столь изящное, что его «ни кистью написать, ни рѣзцомъ не вырѣзать лучшему ходожнику». И произнесъ бодхисаттва клятву: «да изсохнутъ кожа моя и жилы, и кости, и самая кровь во мнѣ! но этого сидѣнья я не покину, пока не достигну полнаго прозрѣнія!» [21]).

Вечеръ «ночи просвѣтлѣнія» ознаменовался, по преданію, величавою борьбою бодхисаттвы съ Духомъ Зла, Марою. Исторія искушенія Марою Будды и побѣда послѣдняго надъ нимъ принадлежитъ не только къ наиболѣе поэтичнымъ легендамъ буддизма, но и къ содержательнѣйшимъ частямъ его догматическаго ученія. То, что мы старались до сихъ поръ прослѣдить шагъ за шагомъ въ развитіи убѣжденій Готамы: его проникновеніе сознаніемъ гибельности соблазновъ чувственности и чарамъ жизни вообще, а съ другой стороны сознаніемъ необходимости превозмочь соблазны бытія и побѣдить смерть и связанныя съ нею повторныя рожденія посредствомъ добровольнаго отреченія отъ жажды личнаго бытія,—это все, сосредоточившись, нашло себѣ образное, драматическое выраженіе въ повѣсти о борьбѣ Будды съ Марою. Достойно замѣчанія, что эти легенды—происхожденія древнѣйшаго; онѣ, по всему вѣроятію, въ основныхъ своихъ чертахъ.

[20]) Въ камбоджской легендѣ. I, 50—51, дѣло ограничивается „вздутіемъ земли". Ср. Schiefner, 244.

[21]) Nidânakathâ, p. 96: обѣтъ повторяется почти во всѣхъ варіантахъ легенды.

современны первымъ днямъ буддизма. Явно миѳологическій характеръ ихъ ничуть не подрываетъ этого положенія, ибо, по справедливому замѣчанію Виндиша, «вполнѣ не-миѳологическаго буддизма никогда и не было» [22]). Сенаръ [23]) и Кернъ [24]) правы въ своихъ указаніяхъ на то, что на борьбу Будды съ Марою народная фантазія перенесла черты миѳическаго поединка Солнцебога съ Духомъ Мрака, черты Агни, Сурьи, Вишну и Пуруши, и что сцена подъ деревомъ Бодхи напоминаетъ миѳы о борьбѣ изъ за райскаго дерева. Когда творцы буддійскихъ сказаній ощутили потребность возвеличить своего героя и обожествить его, гдѣ же, какъ не въ области родной миѳологіи, могли они почерпнуть наиболѣе подходящіе къ тому образы и краски? Но слѣдуетъ ли изъ этого, чтобы весь разсказъ сводился только на ихъ миѳоподражательный вымыселъ? Разумѣется,—нѣтъ! Въ народномъ сознаніи, какъ и въ убѣжденіи избранныхъ учениковъ, тверда была вѣра въ то, что подъ деревомъ Бодхи дѣйствительно совершилась великая борьба бодхисаттвы съ Марою [24a]), и вполнѣ вѣроятно думать,

[22]) Windisch, 183.

[23]) Sénart, p. 169—171, 2 éd.: „это, въ немного обновленной формѣ, все тотъ же древній, ведическій поединокъ, нѣкоторыя черты коего уцѣлѣли въ легендѣ буддистовъ, почти неизмѣненными... Намучи (синонимъ Мары)—имя одного изъ демоновъ, поражаемыхъ Индрою... Врагъ Будды есть, несомнѣнно, одна изъ замаскированныхъ трансформацій демона грозы, борющагося противъ свѣтозарныхъ существъ и побѣждаемаго ихъ могуществомъ". Далѣе, путемъ уравненія миѳологическихъ представленій, Сенаръ, p. 182, приходитъ къ выводу кажущемуся противорѣчивымъ съ предыдущимъ: что „въ итогѣ этотъ рядъ именъ и сходствъ, Мара-Намучи-Кима и Мара-Мртійя Яма, одинаково сливаются въ одну и ту же высшую миѳологическую единицу—Агни", иными словами: Темнобогъ восходитъ, по своему происхожденію, къ Свѣтобогу-Огнебогу!

[24]) Kern. Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. I, 1. 102. „Никто изъ сколько нибудь знакомыхъ съ миѳологіей нашихъ арійскихъ предковъ не можетъ не замѣтить, что нѣкоторыя составныя части легенды принадлежатъ къ глубочайшей древности. Борьба между бодхисаттвою и Марою Мрачнымъ принадлежитъ, по крайней мѣрѣ въ своихъ главныхъ чертахъ, къ самымъ древнимъ сагамъ нашей расы и существовала уже до ведическаго періода".

[24a]) Эту вѣру отлично живописуетъ слѣдующій текстъ Абхинишкрамана-сутры, Ch. XXXI, p. 226, Beal: „люди, видя эти странныя явленія природы, спрашивали другъ друга о ихъ значеніи и совѣщались съ риши и предсказателями; а они отвѣчали: „въ странѣ Магадхской, близъ деревни Гайи, произошло столкновеніе на жизнь и смерть между тѣмъ,

что и для самого Готамы въ часы того исключительнаго экстаза, который объялъ его въ «ночь просвѣтлѣнія», психологическая и нравственная проблема борьбы добраго начала со злымъ могла воплотиться въ образныхъ формахъ борьбы съ тѣмъ Марою, Нисуною или Мртійя-дэвою, въ котораго онъ, по-индусски, вѣрилъ, какъ въ живое воплощеніе зла, чувственности и смертности. Какъ вѣрилъ онъ въ цѣлый рядъ ограниченныхъ и невѣчныхъ божествъ индусскаго пантеона, несмотря на свое отрицаніе Бога совершеннаго, всемогущаго и вѣчнаго, такъ же точно вѣрилъ онъ и въ Мару [24b]), и не въ аллегорическомъ смыслѣ, а въ реалистическомъ, могъ говорить (какъ это видимъ во многихъ сказаніяхъ): «я знаю тебя, я хорошо знаю, кто ты такой, Мара!..» Но какъ же именно представлялъ онъ себѣ это демоническое существо?

Были попытки связать происхожденіе Мары съ иранскимъ Ариманомъ, а съ другой стороны уподобить его Сатанѣ евангельскаго повѣствованія: такъ, Фаусбёлль, думалъ [25]), что одно изъ главныхъ сказаній о Марѣ, Падхана сутта, создалось подъ вліяніемъ христіанскихъ идей. Это предположеніе неосновательно потому уже, что названная сутта древнѣе Лалитавистары, а эта послѣдняя древнѣе Будда-Чариты, писанной Ашвагошею, жившимъ въ I вѣкѣ по Р. Хр. Но не болѣе основательна и предполагаемая аналогія Мары съ иранскимъ Духомъ Зла [26]). Онъ не претендуетъ быть совѣчнымъ и соравнымъ, или почти соравнымъ, Агурамаздѣ, быть космическимъ началомъ мрака и зла, какъ Ариманъ. Онъ даже не падшій ангелъ, какъ библейскій Люциферъ, предавшійся злу изъ

кто покинулъ домъ свой, чтобы стать царемъ вѣчнаго закона, и тѣмъ, кто ищетъ стать царемъ міра грѣха: и первый одолѣлъ и побилъ второго". Гатты, повторяющія эти слова, показываютъ, что тутъ мы имѣемъ дѣло съ древнимъ народнымъ преданіемъ.

[24b]) Въ самомъ достовѣрномъ и древнѣйшемъ изъ буддійскихъ памятниковъ, въ Магапариниббана суттѣ, III. 21, Готама не только признаетъ Мару, но и очень высоко помѣщаетъ его въ іерархіи сверхъестественныхъ существъ, а именно: выше „тридцати грехъ Великихъ" (боговъ), непосредственно между ними и Брамою. Въ Сутта-Нипатѣ Мара иногда называется „Царемъ Марою". Въ Ангуттара-никайѣ (Die Reden des Buddha aus der Angereihten Sammlung Anguttara-Nikâyo übersetzt von Bhikkhu Nyantiloka. Vierer-Buch. № 15. S. [illegible]) Будда признаетъ Мару „первымъ по хитрости и по силѣ вліянія на людей".

[25]) Въ предисловіи къ своему изданію Сутта-Нипаты I, 4, p. VI.

[26]) Напримѣръ, Spiegel. Iranische Alterthumskunde. I, 709 ff.

тщеславія, зависти и мести. Онъ—чисто-индусское созданіе, самобытно возникшее въ народномъ представленіи, и, въ общемъ, сравнительно съ титанами зла другихъ расъ и культуръ,—довольно скромное по цѣлямъ и менѣе злокачественное по замысламъ. Мара—не воплощеніе зла абсолютнаго, зла ради зла, сознательно, преднамѣренно совершаемаго. Онъ просто—воплощеніе нѣкоторыхъ силъ природы, нѣкоторыхъ естественныхъ влеченій чувствъ, разума и воли къ тому, что, съ заурядно-человѣческой или, вѣрнѣе, животной, біологической точки зрѣнія, представляется благомъ, но что, по убѣжденіямъ философіи обще-индусской и въ особенности буддійской мысли, есть зло. Формулируя точнѣе, онъ—воплощеніе препятствій къ освобожденію отъ самсары и кармы; онъ то, что мѣшаетъ спасенію въ этомъ смыслѣ. Это такимъ образомъ—воплощеніе, конечно, тоже зла, но зла безвольнаго и безсознательнаго, стихійнаго и принимающаго злонамѣренный характеръ лишь въ силу ухищреній Мары вовлечь другія существа въ это, къ гибели ведущее настроеніе и состояніе, которое, однако, съ натуралистической точки зрѣнія, есть состояніе нормальное для всего живущаго. За образнымъ олицетвореніемъ этого стихійно-похотливаго начала буддійская мысль обратилась къ соотвѣтствующимъ чертамъ ведической миѳологіи. Она или пріурочивала Мару къ одному изъ древнихъ демоновъ мрака, съ которыми боролся свѣтобогъ Индра, а именно къ Намучи [27]), или же сближала его вообще съ демоническими асурами съ одной стороны, съ богомъ чувственной любви, Камою—съ другой и, наконецъ, съ богомъ смерти, Мртйу-Ямою—съ третьей [28]). Въ этомъ смыслѣ хорошо освѣдомленный съ миѳологическими преданіями и ихъ былинными передѣлками Ашвагоша поясняетъ, что «Мару свѣтъ зоветъ Камадэвою, царемъ области желаній» [29]), да и самъ Мара величаетъ себя «творцомъ любви», Камешварою въ Лалитавистарѣ, гдѣ и Будда ставитъ его во главѣ группы божествъ чувственныхъ желаній, камаватчаръ [30]).

Несомнѣнно, Мара близко подходитъ къ ведической концепціи Смерти, концепціи, колебающейся между опредѣленною

[27]) Такъ въ Padhâna-Sutta въ Sutta-Nipâta. III, 2, v. 424 sqq. и въ Buddha-Carita. XV, 46. Lalitavistara, Ch. XVIII, гатта 2.

[28]) См. старательное разсѣдованіе Сенара, pp. 177 ss.

[29]) Buddha-Carita, XIII. 2 и XV, 37 [30]) Lalitav. XXI, p. 257.

ичностью бога Ямы и довольно отвлеченнымъ образомъ смерти какъ особой космической силы, Мртйу. Въ Брахманахъ Смерть это—Яма [31]); устами этого страшнаго бога говоритъ она въ великолѣпной «древней повѣсти Начикеты» въ Катха-упанишадѣ. Но Смерть въ Брахманахъ выступаетъ нерѣдко и въ общемъ, неиндивидуализированномъ видѣ—Мртйу, причемъ въ Шатапатхабрахманѣ она же носитъ еще названіе Папмана: и вотъ здѣсь-то и обнаруживается генеалогическая связь съ нею концепціи Мары, который также часто зовется Папійяномъ, демономъ Папійяномъ. Между тѣмъ по брахманическому понятію смерть и есть зло по преимуществу, отъ котораго боги, бывшіе сначала смертными, и хотѣли избавиться, что и удалось имъ. «Праджапати (первобогъ—природа) носилъ въ своемъ лонѣ всѣ существа; но Смерть, которая есть Зло, вырывала ихъ у него. Тогда онъ сказалъ богамъ: «хочу вмѣстѣ съ вами вырвать всѣ эти существа у Смерти, которая есть Зло»... И онъ вырвалъ всѣ существа у Смерти, которая есть Зло» [32]). Для этого онъ, «влекомый желаніемъ отбросить смерть, въ теченіе тысячи лѣтъ выполнялъ жгучіе подвиги: на тысячномъ же году онъ вполнѣ очистился и избавилъ себя отъ смерти, которая есть Зло» [33]). Тотъ же страхъ передъ «Пожирателемъ» [34]) преслѣдуетъ и боговъ и заставляетъ ихъ, чтобы из-

[31]) Maitrâyani-Samhita (ed. Schroder. Leipzig, 1881—6) II, 5, 6.

[32]) Satap.-Br. 8, 4. 2, 1 2.

[33]) Satap. Br. XI, 1. 6, 6; X, 4, 4; 1—3; VIII, 5, 2, 1.

[34]) Въ Nrsimha-Upanishad, II, 6 у Weber. Indische Studien, IX, 148 ff. асура Папманъ грозитъ пожрать боговъ, такъ же, какъ этимъ же грозила (въ Satap. Br. II, 3, 4, 7) Мртйу (въ лицѣ Агни) самому Праджапати. Приводимъ здѣсь, кстати, любопытный миѳъ о Смерти, какъ творцѣ міра, включенный въ Брхадараніяка-Упанишадъ, въ первой пѣснѣ, во второй Брахманѣ, называемой Агни-Брахманой, такъ какъ содержаніе ея—происхожденіе огня, Агни (тотъ же миѳъ повторенъ въ Шатапатха-Брахманѣ, X, 6, 5): „Въ началѣ ничего не было видимаго: все было сокрыто Смертью, Голодомъ, ибо смерть есть голодъ. Смерть (первое изъ существъ) помыслило: „создамъ я себѣ тѣло". И стала она двигаться, совершая благоговѣйныя дѣйствія. И такъ произошла вода. ...Накипь же (пѣна) воды, застывши, стала землею. На этой землѣ стала отдыхать Смерть и отъ согрѣванія ею (земли) произошелъ Агни (Вираджъ), полный свѣта. Это существо раздѣлилось на-трое: треть стала Адитьей (солнцемъ), треть—Вайу (воздухомъ), (а треть осталась Агни (огнемъ). Такъ Духъ (прана) сталъ троиченъ. Глава стала востокомъ, руки сѣверовостокомъ и юговостокомъ, хвостъ—западомъ, а ноги сѣрозападомъ и югозападомъ; бока стали югомъ и сѣверомъ, спина—

бавиться отъ него, прибѣгнуть къ жертвоприношеніямъ, которыя и сообщаютъ имъ безсмертіе [35]). Люди же, какъ мы уже имѣли случай указать раньше, остались смертными изъ-за эгоизма боговъ, опасавшихся, какъ бы «земные» не сравнялись съ «небесными»; чтобы предупредить это, боги заключили договоръ со Смертью, предоставлявшій ей власть надъ людьми до момента ихъ освобожденія отъ тѣла. Въ Упанишадахъ миѳъ о Смерти-Мртіну переносится на Яму, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, принимаетъ философскую окраску въ ученіи о томъ, что только подъемомъ духа ко всеобъемлющему Брахману и сліяніемъ съ нимъ достигается безсмертіе [36]) И здѣсь уже намѣчаются прецеденты буддійской доктрины преодолѣнія смерти: «предпочтеніе знанія надъ подвижничествомъ, предпочтеніе добраго пріятному, которое налагаетъ цѣпи на человѣка», и сознаніе, что «міръ и Великій Брахманъ различны и несогласны» и что «всѣ наслажденія преходящи и должны быть отброшены» [37]).

Буддійская концепція Мары, поскольку она выразилась у самого Готамы, исходитъ изъ предшествующихъ понятій и образовъ и даетъ имъ этическое и догматическое объединеніе въ повѣствованіяхъ о борьбѣ бодхисаттвы, олицетворяющемъ стремленіе къ освобожденію отъ заблужденія и смерти, съ началомъ того и другого, олицетвореннымъ въ Марѣ. Мртіну Брахманъ и Упанишадъ, смерть, въ формѣ безличной космической силы, превращается у Готамы въ исполинскую, заразъ демоническую и божественную личность Мары, носителя и осуще-

небомъ, а прахъ—землею. Такъ стоитъ Мртіну твердо на водѣ. И возжелала Смерть: „да создастся второе тѣло изъ меня!“ И обняла она въ умѣ своемъ Слово („Рѣчь“). И семя стало Годомъ: дотолѣ не было года. Слово вынашивало его цѣлый годъ, а затѣмъ родило его. И когда онъ (годъ) родился, Смерть отверзла пасть свою, чтобы проглотить его. Онъ же воскликнулъ: „Бхапъ!“ и сталъ Рѣчью. И подумала Смерть: „если я убью его мнѣ достанется мало корму“. И потому она этимъ Словомъ и этимъ Тѣломъ произвела все сущее... и рѣшила съѣдать все произведенное. И вотъ, потому что она пожираетъ все, Смерть и называется Адити, Всепожиратель.“ Далѣе идетъ разсказъ о сходномъ происхожденіи жертвоприношеній.

[35]) Satap. Br. XI, 2, 3, 6; X, 4, 3, 3—8. Maitr. Samh. II, 2, 2. Taittir.-Br. II, 2, 3, 1. Pañḍya-Mahâ Br. (ed. cit.) 24, 19, 2.

[36]) Katha-Up. I, 3, 15; II, 6, 2 и [illegible] и 18.

[37]) Тамъ же. I, 2, 1 [illegible]; II, 4, 10.

ствителя смерти [38]). Въ одномъ буддійскомъ текстѣ поясняется что «Мара называется такъ потому, что онъ есть Уничтожитель или тотъ, кто умираетъ и мертвитъ; пребываетъ же (онъ въ силѣ) до тѣхъ поръ, пока существуютъ внѣшнія формы (живущаго. бытія) [39]). Съ другой стороны [40]) названіе его близко сходится съ санскритскимъ понятіемъ «mala»—грязь, загрязненіе; подъ загрязненіемъ же здѣсь слѣдуетъ разумѣть увлеченіе духа чувственными желаніями и воспріятіями, тѣми «внѣшними формами», о которыхъ говоритъ Будда въ только что приведенномъ текстѣ, точно такъ же, какъ и другое, возможное словопроизводство «Мары» отъ санскр. «мариччп» (сіяніе. мерцаніе, въ смыслѣ «марева») приводитъ къ понятію обольщенія призрачнымъ, къ «мороченію». Источникомъ же этого одурманиванія и ослѣпленія является Кама, похоть, чувственная любовь и вообще всякія чувственныя стремленія, богомъ которыхъ и считался Мара; Кама же есть синонимъ «раги», обозначающей заразъ и загрязняющую окраску, и чувственность, похоть [41]). Бытіе, зараженное этимъ недугомъ, и, въ силу него, повинное смерти, носитъ названіе «маччу», и въ этомъ смыслѣ Мара, дѣйствительно именуемый Маччу-раджею, является царемъ всей самсары. то есть всѣхъ тѣхъ желаній и похотей, совокупныя слѣдствія коихъ ведутъ къ умиранію и возрожденію. Вотъ почему въ одной изъ гатъ Самйуттаникаи [42]) Будда отождествляетъ «Злого» со Смертью, говоря: «ты создалъ много прекрасныхъ и противныхъ образовъ на длинномъ пути самсары»: а въ другомъ текстѣ еще опредѣленнѣе характеризуетъ въ томъ же смыслѣ «Лукаваго» («Писуну»): «внѣшняя форма— вотъ Мара: ощущеніе—вотъ Мара; воспріятіе—вотъ Мара; называемыя самсарою послѣдствія прежнихъ дѣяній—вотъ Мара: сознаніе—вотъ Мара! А потому правильно наставленные, такъ смотрящіе на вещи, чувствуютъ отвращеніе къ внѣшнимъ образамъ, къ ощущенію, къ воспріятію, къ самсарѣ, къ сознанію. постигши, что все это—не что иное, какъ (къ смерти ведущее) бытіе въ здѣшнемъ мірѣ» [43]). Этотъ анализъ и вытекающее изъ него опредѣленіе подтвер-

[38]) Разборъ филологическаго смысла названія „Мара“—у Виндиша 156—7 и (въ иномъ объясненіи) у Кери, I, 1, 3.

[39]) Samyutta-nikaya. XXIII, 1. [40]) Kern, I.

[41]) Тамъ же. [42]) Samyutta-nikaya. IV, 1, 3, 5.

[43]) Тамъ же. XXIII, 11.

ждастъ и самъ «Царь чувственнаго бытія» (Маччураджа): «мнѣ, о аскетъ», восклицаетъ онъ, похваляясь передъ Буддою, «мнѣ принадлежитъ око; мнѣ—видимые образы и область воспріятій, къ зрѣнію относящихся; мои же—слышимые звуки и все, къ слуху относящееся: мои—органы обонянія: мой—языкъ и вкусовыя ощущенія; мое—тѣло и осязуемыя вещи; мнѣ же принадлежитъ и внутренній органъ съ воспріятіями и состояніями, къ нему относящимися. Куда же уйдешь ты, аскетъ, чтобы отъ меня избавиться?» [44]). Понятно, что единственнымъ исходомъ аскетъ признаетъ только радикальное отреченіе отъ всего перечисленнаго.

Поскольку Мара ведетъ путемъ самсары все живущее къ смерти, къ этому «Папману», злу по преимуществу, онъ называется «Папимою», «Папійяномъ». Уже въ Атхарваведѣ зло физическое олицетворялось въ смыслѣ несчастія, а старость и ея спутницы, сѣдина и облысѣніе, числились въ разрядѣ божественныхъ существъ изъ рода Папмана [45]). Здѣсь, а еще яснѣе въ одномъ изъ текстовъ Шветашватара-Упанишада [46]), по вѣрному замѣчанію Виндиша, уже намѣчается «буддійская тріада: болѣзни, старости и смерти», непрестанно смущавшая воображеніе и душу Готамы. И вотъ, какъ совокупность зла, столь разнообразно понимаемаго, но формулированнаго въ духѣ подлиннаго буддійскаго ученія, и является въ рѣчахъ Готамы Мара, не столько «Марою-Злымъ», сколько Марою-Зломъ» [47]). Изъ его сложнаго, многограннаго опредѣленія вытекала въ сущности вся программа «избавительной» дѣятельности бодхисаттвы. «Все—мое въ мірѣ чувственныхъ воспріятій и пожеланій», похвалялся Мара передъ Буддою, «и пока люди вращаются въ этомъ мірѣ и пріемлютъ его, имъ не уйти отъ моей власти!». Будда призналъ справедливость этого заключенія: «тотъ, кто увлекается внѣшностями, тотъ плѣнникъ Мары: не плѣняющійся же ими избавленъ отъ Зла, отъ Мары-Папимы» [48]). Ясно, слѣдовательно, что къ побѣдѣ надъ Марою, такъ понятымъ, сводится вся задача самого Будды.

[44]) Marasamyutta, II, 9, 6 sqq (Samyutta-nikâya. IV).

[45]) Atharva-veda. VI, 26 sqq; ср. XI, 8, 19.

[46]) Svetasv.-Up. II. 12; въ Чандоджйи-Упанишадъ. VIII, 4, 1 пессимистическую тріаду составляютъ „старость, смерть и печаль".

[47]) Windisch, 195.

[48]) Samyutta-nik. XXIII. Khanda-Samyutta, 63 sqq.

Въ частности, при детальной миѳологической разработкѣ темы о Марѣ въ вышеизложенномъ смыслѣ, было вполнѣ естественно придать ему, «отцу и повелителю чувственныхъ влеченій», трехъ дочерей, олицетворяющихъ процессъ ихъ развитія: Танху—Жажду, Арати—Тревогу (безпокойство) и Рагу—Желаніе—требованіе [49]), задуманныхъ по подобію апсарасъ, демоническихъ соблазнительницъ аскетовъ въ древнеиндусскихъ назидательныхъ повѣстяхъ и превращающихся въ разныхъ варіантахъ легенды то въ Наслажденіе, Недовольство и Страсть [50]), то въ Желаніе, Удовольствіе и Наслажденіе [51]). но вообще обозначающихъ различные оттѣнки чувственной похоти. Къ этой тріадѣ, широко усвоенной преданіемъ, Будда-Чарита, по исключенію сравнительно съ другими памятниками, присоединяетъ еще трехъ сыновъ Мары: «Разсѣянность («Спутанность») неразсудительность, причиняющую смѣшеніе въ понятіяхъ и сужденіяхъ), «Веселіе» (беззаботность) и «Гордыню» [52]); а въ подвластное Марѣ войско всевозможныхъ демоническихъ пособниковъ и слугъ легенды включили страсти и пороки. «Похоть, недовольство, голодъ и жажда, ненасытность желаній, тупость, лѣнь, трусость, сомнѣніе, лицемѣріе, гордость, корысть, тщеславіе, надменность, пренебреженіе къ другимъ»—вотъ «войско Чернаго, одолѣть которое можетъ только герой» [53]).

Сообразны съ духомъ и характеромъ Мары его дѣйствія и цѣль. Послѣдняя не въ томъ, чтобы уничтожать или мучить людей, лишать ихъ жизни или причинять имъ страданія, тѣлесныя и нравственныя. Цѣль его, владыки чувственнаго міра,—привязать людей къ этому, ему подвластному царству, опутать ихъ сѣтями его, дабы удержать ихъ въ своей власти.

[49]) Такъ названы онѣ въ Сутта-Нипатѣ. V, v. 835 въ Марасамйуть l. cit. и въ бирманскомъ сказаніи (Tahna, Arati, Raga) Bigandet. Ch. V. p. 100. Въ сингалезской редакціи (Spence Hardy, Manual, p. 183) онѣ—Танха, Рати и Ранга.

[50]) Такъ въ Лалитавистарѣ, Ch. XXIV, p. 335 Foue., гдѣ онѣ назван. Рати, Арати и Тришна.

[51]) Такъ въ тибетской легендѣ у Rockhill, p. 31.

[52]) Budda-Carita. XIII, 3. Въ Абхинишкрамана-сутрѣ, Ch. XXVI, 2 фигурируетъ „главный сынъ Мара-раджи Писуны -Шрешти; въ Лалитавистарѣ встрѣчаемъ сына Мары, Сартхаваху Ch. XXI. p. 260, и еще 27 другихъ „сыновей демона", pp. 264—270.

[53]) Padhânasutta. 12—15 (Sutta-Nipâta, vv. 435—438).

И такъ какъ арсеналъ орудій, которыми плѣняются люди, великъ и разнообразенъ, онъ выбираетъ изъ него для воздѣйствія на каждаго то, что, по наклонностямъ и положенію отдѣльнаго лица, наиболѣе для него привлекательно и соблазнительно,—пріемъ, которому содѣйствуетъ способность Мары принимать всевозможные образы [54]), даже до самого «просвѣтленнаго» Будды включительно [55]). Такъ, нѣкомудренной

[54]) Въ Марасамйуттѣ онъ является въ видѣ то слона, I, 2, то „царя змѣй“, I, 6, то быка, II, 6, то домовладыкою, II, 8, то землевладѣльцемъ, I, 9, то сраминомъ, III, 1, то „въ разныхъ видахъ, прекрасныхъ и противныхъ“, I, 3.

[55]) Въ Divyâvadâna (ed. cit.) p. 356—364, (переводъ у Виндиша, 163 ff.) есть замѣчательная легенда объ обращеніи Мары буддійскимъ старѣйшиною Упагуптою; послѣдній приказываетъ показавшемуся Марѣ „осуществить личное появленіе Будды“. Мара является въ образѣ прославленнаго Будды подъ условіемъ, чтобы Упагупта не оказывалъ ему никакихъ знаковъ почитанія и благоговѣнія, такъ какъ они сожгли бы принявшаго видъ Татагаты. Когда онъ однако явился „въ миловидномъ и ярко-сіяющемъ видѣ Святого“, сопровождаемаго Анандою и другими учениками, Упагупта принялъ подобіе за дѣйствительность, палъ ницъ передъ мнимымъ Буддою и прославилъ его въ восторженныхъ гаттахъ. Мара попрекнулъ за нарушеніе условія. Старѣйшина же разъяснилъ, что о Лукавомъ онъ забылъ и думать и что поклоненіе всецѣло относилось къ Буддѣ. Мара тотчасъ же положилъ конецъ обманчивому видѣнію, а черезъ четыре дни сталъ колокольнымъ звономъ созывать народъ къ стхавиръ Упагуптѣ, „послушать отъ него ученіе спасенія и познать блаженство неосное и избавленіе“. Само собою понятно, что призывъ такого неожиданнаго неофита и миссіонера имѣлъ огромный успѣхъ: „многія сотни тысячъ заложили тутъ спасительные корни къ избавленію, а 18000 приняли иночество и достигли архатства“. Поводомъ къ обращенію Мары послужило сознаніе, что „тотъ, кого онъ, по своему неразумію, постоянно утруждалъ и безпокоилъ, переносилъ все терпѣливо и всегда относился (къ искусителю) съ любовью“. Упагупта же разъяснилъ кающемуся, что „грѣхи противъ Святого могутъ быть смыты только милостію Татагаты. Она то, (говорилъ онъ) внушала ему любовь даже къ тебѣ; она же зародила и въ твоемъ сердцѣ склонность къ Высокопонятливому“; и такова чудесная сила вѣры, что „даже одна капля ея, возникающая въ сердцѣ, способна омыть и очистить все, безумiемъ загрязненное сердце и даровать уразумѣвшему плодъ нирваны“. При этихъ словахъ, „сердце переполнилось у Мары ощущеніемъ благодати Будды, и палъ онъ ницъ, восклицая: „все, все простилъ онъ мнѣ, какъ любвеобильный отецъ прощаетъ проступки сыну“. И тогда, воздѣйствіемъ праведнаго старца Упагупты, спали съ Мары обвивавшіе его чело, грудь и станъ три вѣнка, казавшіеся цвѣточными, но бывшіе въ дѣйствительности трупами собаки, змѣи и человѣка. Такъ покинули Лукаваго злоба, хитрость и мертвящая сила тлетворной чувственности; „Злой“, „освобожденный Любовью“, превратился въ проповѣдника буддизма.

монахинѣ, удалившейся въ уединеніе, онъ говоритъ: «нѣтъ исхода изъ этого міра! что̀ пользы въ твоемъ отчужденіи отъ него? наслаждайся лучше удовольствіями чувственности, чтобы не пожалѣть потомъ о потерянномъ времени!» [56]). Плачущей о грѣхахъ Киза-Готами онъ совѣтуетъ смѣнить слезы поисками мужчины [57]), а молодой монахинѣ Ваджайѣ предлагаетъ и собственныя услуги въ образѣ веселаго юноши [58]). Другую подвижницу онъ запугиваетъ опасностями пребыванія въ лѣсу [59]): еще иную пытается соблазнить превозношеніемъ достоинства материнства [60]). Вдумчивыхъ и любознательныхъ женщинъ смущаетъ мыслями о недоступности духовной мудрости для слабаго женскаго ума [61]) или сомнѣніями впасть въ ересь [62]); поселяетъ въ умахъ и самъ религіозныя недоумѣнія относительно Творца и таинъ происхожденія міра и человѣка [63]); Монаховъ, погруженныхъ въ чтеніе или созерцаніе, онъ старается отвлечь разсѣяніемъ мыслей, пустыми зрѣлищами или просто страшнымъ шумомъ [64]). Во мнѣніи мірянъ, сочувствующихъ инокамъ, онъ пытается очернить, оклеветать послѣднихъ, а иноковъ, наоборотъ, въ другой разъ старается ввести въ грѣхъ тщеславія посредствомъ подобострастнаго отношенія къ нимъ мірянъ, дѣйствующихъ по его же наученію [65]). Коварно эксплуатируетъ онъ даже благочестивыя чувства: раздѣляя въ глубинѣ души буддійскую точку зрѣнія на безполезность

[56]) Samyutta-nikayo. V. Bikkhunisamyutta, I, 3.

[57]) Тамъ же, III, 3. О прославленной въ легендахъ Киза-Готами будетъ своевременно сказано ниже. Ср. о ней: Therîgâtha. XI, 213 sqq. въ Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's übers. v. Neumann. Berlin, 1899, 320 ff. и Anguttara-nikâya. I, 14, 5, 12. Samyuttanikâya. Vol. I, p. 130; также Theissen. Die Legende von Kisâgotami. Breslau, 1880.

[58]) Bikkhunisamyutta, IV, 2. [59]) Idem. V, 3. [60]) Idem. VI, 2.

[61]) Id. II, 6. [62]) Id. VIII, 2; 4. [63]) Id., IX, 2; X, 2.

[64]) Въ приведенной въ примѣчаніи 55-мъ легендѣ изъ Дивьяваданы Мара „развлекаетъ“ собраніе монаховъ „золотымъ и жемчужнымъ дождемъ“, представленіями, музыкою, пляскою небесныхъ демоническихъ прелестницъ, апсарасъ. Страшнымъ шумомъ пугаетъ онъ вайшалійскихъ монаховъ: Mârasamyutta. II, 7, 4. III, 2, 4. Въ иконографіи встрѣчаются сцены соблазненія ими монаховъ, напр., Grünwedel, Altbuddhistische Kultstätten, 320, 330, 331.

[65]) Въ Mârattajjaniyasutta (50-я сутта Маджхиманикайи. I B. 518 ff. Neum.); очень характерный для отношеній толпы къ буддійскимъ монахамъ текстъ этихъ попрековъ мы приведемъ ниже. Въ Mârasamyutta, II, 5, Мара подбиваетъ поселянъ не подавать пищи самому Буддѣ.

внѣшняго богопочитанія, онъ однако внушаетъ монахинѣ Упачалѣ «чтить 33 боговъ неба Тушиты, Яму, и боговъ Нимманарати и божества васаваттинскія, чтобы, поочередно, становиться причастницею ихъ блаженства» [66]). Въ томъ же смыслѣ совѣтуетъ онъ самому Буддѣ продлить свою жизнь «ради свершенія добрыхъ дѣлъ и выполненія жертвоприношеній» [67]), и упрекаетъ его за то, что онъ «отпалъ отъ аскезы и жертвъ, очищающихъ людей, сталъ считать нечистое за чистое и уклонился съ пути (истинной) чистоты» [68]). Въ дальнѣйшемъ ходѣ повѣсти мы увидимъ, какъ Мара до самыхъ послѣднихъ дней жизни Будды старался тѣми или другими соображеніями и соблазнами совратить его съ принятаго имъ направленія мыслей и дѣйствій.

Въ итогѣ, вполнѣ ясно, что въ лицѣ Мары основатель буддизма и его ближайшіе сотрудники сосредоточили въ одномъ миѳологическомъ образѣ совокупность противоположностей къ ихъ собственной доктринѣ о здравомъ убѣжденіи и поведеніи. Мара сталъ для нихъ объединеннымъ олицетвореніемъ препятствій къ избавленію отъ чувственныхъ оковъ бытія: онъ сталъ воплощеніемъ соблазновъ самсары и ея слѣдствія—кармы съ ихъ результатами: смертью и перевоплощеніемъ. Поэтому и борьбу мудреца и подвижника съ многоразличными искушеніями бытія драматизировали въ формѣ колоссальнаго поединка между «Вполнѣ Просвѣтленнымъ» и «Великимъ Чернымъ», «Злымъ», «Лукавымъ» «Врагомъ освобожденія». Но, какъ уже и раньше было замѣчено, процессъ этой миѳологизаціи нравственно-догматической проблемы мы отнюдь не должны низводить на только литературное творчество, или на одну поэтическую, философствующую или богословствующую фикцію. Повторяемъ, для буддистовъ и для самого Готамы Мара былъ не аллегоріей противоположности здравому ученію и поведенію [69]), а реальнымъ, божественно-демоническимъ существомъ, воплощеніемъ силы заблужденія, соблазна и потому—смертоноснаго зла. Эта

[66]) Bikkhunisaṃyutta. VII. 4. [67]) Padhânasutta, 3—4.

[68]) Mârasaṃ. I, 3.

[69]) Какъ считали Спенсъ-Гарди (Manual p. 175 Note: „не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что вся исторія битвы была первоначально аллегорическимъ описаніемъ борьбы просвѣщеннаго ума съ силою зла“) и Кеппенъ, Die Religion des Buddha, I, 89, Note: „въ описаніи этого аллегорическаго боя... солдатами Мары являются различные виды, стороны и проявленія буддійскаго (понятія) наслѣдственнаго грѣха“.

вѣра въ реалистическую индивидуальность Мары доходила до того, что одинъ изъ главныхъ учениковъ Готамы «Моггалана Великій» былъ убѣжденъ, что въ одномъ изъ своихъ прежнихъ воплощеній онъ самъ былъ Марою подъ именемъ Дузи, да и въ послѣдней своей жизни видѣлъ однажды, какъ «Мара сидѣлъ у него въ животѣ, какъ потомъ выскочилъ изо рта и, спрятавшись за косякъ двери, затѣялъ споръ съ нимъ» [70])! Впечатлѣніе такой же наивной вѣры въ личность Духа Зла носятъ описанія многочисленныхъ встрѣчъ и бесѣдъ съ нимъ самого Готамы, котораго этотъ трагическій образъ, какъ кажется, настойчиво преслѣдовалъ. Не даромъ неоднократно Мара повторяетъ: «семь лѣтъ, шагъ за шагомъ, слѣдилъ я за Бхагаватомъ, и не могъ подмѣтить никакого проступка въ Многодумномъ, Вполнѣ-просвѣщенномъ!» [71]); не даромъ при каждой новой встрѣчѣ оба противника твердятъ: «мы хорошо знаемъ другъ друга!».

Въ ту таинственную ночь, когда мудрецъ рѣшилъ прослѣдить до конца всѣ смущавшіе его вопросы, разсѣять всѣ сомнѣнія и разрушить всѣ помѣхи къ освобожденію отъ узъ міра и бытія, естественно и послѣдовательно было съ его стороны бросить противнику вызовъ на рѣшительный бой. И этотъ вызовъ легенда дѣйствительно влагаетъ въ уста Готамы: «въ области желаній демонъ Мара— владыка и повелитель. и мнѣ не подобаетъ облечься въ достоинство совершеннаго знанія, оставаясь незамѣченнымъ имъ. Я долженъ, слѣдовательно, сдѣлать вызовъ Марѣ Папійяну; одолѣвши его, я подчиню себѣ всѣ божества чувственныхъ желаній, всѣхъ камаватчаръ и ипыхъ, и направлю къ высшей мудрости мысли послѣдователей Мары, хотя бы уже и подрѣзавшихъ въ себѣ корни добродѣтели» [72]). Помысливъ это, бодхисаттва направилъ изъ чела своего чудесный лучъ свѣта, называемый «Разрушителемъ владѣній демона». И сотряслись они отъ края и до края, и омрачились унылою, сумеречною полутьмою; всѣ остальные же міры просіяли яркимъ свѣтомъ [73]). Великое состязаніе стало неизбѣжнымъ.

[70]) Majjhima-nikâya. 50 сутта, I, 518—519 Neum.

[71]) Padhânasutta. Sutta-Nipata. III, v. 445.

[72]) Lalitav. XXI, 257—258 Foue. Въ Магавасту, II, 314, рѣшеніе бороться съ Марою изложено сходно съ разсказомъ Лалиты; мотивъ тотъ же—тщеславіе.

[73]) Lalitav., l. c., въ Абхинишкраманѣ, Ch. XXVI, § 2, лучъ свѣта сопровождается кликомъ боговъ, извѣщающимъ Мару о начавшемся по-

Большинство легендъ относитъ этотъ драматическій эпизодъ буддійской эпопеи къ вечеру передъ «Ночью просвѣтлѣнія», причемъ повѣсти позднѣйшихъ редакцій изображаютъ побѣду, одержанную здѣсь Будлою, какъ окончательную, сдѣлавшею невозможными дальнѣйшія искушенія, тогда какъ болѣе ранніе памятники не приписываютъ данному моменту такого рѣшающаго значенія и распространяютъ соблазны Мары и сопротивленіе имъ Готамы на всю жизнь послѣдняго. Тотъ и другой варіанты имѣютъ свой психологическій и догматическій смыслъ и свое особое историческое значеніе; вотъ почему, мы изложимъ сначала главныя черты первоначальныхъ повѣстей въ тѣхъ частяхъ ихъ, которыя относятся къ описываемому моменту, а затѣмъ ознакомимся со стилизованными легендами позднѣйшей поры.

Въ наиболѣе древнемъ изъ разсказовъ, въ Марасамйуттѣ, Мара искушаетъ Готаму «немедленно послѣ того, какъ онъ достигъ высшаго познанія», то есть на утро ночи просвѣтлѣнія или въ самомъ концѣ ея. Болѣе обдуманныя и систематичныя позднѣйшія версіи легенды, наоборотъ, относятъ искушенія чувственностью къ началу подвига, приберегая для финала его борьбу съ болѣе тонкими соблазнами философской мысли. Въ Марасамйуттѣ искушеніе заключается то въ попрекѣ Готамѣ за отчужденіе отъ людей, то, наоборотъ, въ укоризнахъ за отказъ отъ аскетическихъ подвиговъ и отъ жертвоприношеній, то, наконецъ, въ разныхъ «прекрасныхъ или отвратительныхъ видѣніяхъ» [74]). Повѣствованіе носитъ характеръ жанровой картины, писанной въ наивно-благодушныхъ тонахъ. Готама, послѣ напряженій «Ночи великаго экстаза», отдыхаетъ на берегу Найранъйджаны: къ нему, съ притворнымъ соболѣзнованіемъ, приближается «Злой», раздосадованный семилѣтними неудачами «изловить» подвижника въ какомъ-либо проступкѣ. «Что ты тутъ сидишь одинъ, въ лѣсу, такой озабоченный»? спрашиваетъ онъ; «или чего не хватаетъ тебѣ? или что плохое продѣлалъ ты на деревнѣ? или нѣтъ друзей у тебя на бѣломъ свѣтѣ»?.. Отвѣчаетъ бодхисаттва: «вырвавши корень

двигъ Готамы и вызывающимъ „Злого“ на борьбу. Въ Магавасту, II, 268—270, наоборотъ, вызовъ исходитъ отъ Мары: „онъ запѣлъ великую боевую пѣсню“, „сталъ махать шарфомъ“ и притворно хохотать; бодхисаттва же спокойно отвѣчалъ „четырнадцатью угрозами“.

[74]) Marasam. III. 4; I, 1; 2; 2.

всякой заботы, подрѣзавши въ концѣ всякую любовь къ бытію, я, ничѣмъ не озабоченный, ни въ чемъ неповинный, страха не знающій, сижу здѣсь и размышляю про себя, о, другъ неразумныхъ!»—«Если ты думаешь о томъ, что одни считаютъ «своимъ достояніемъ», а другіе—«своимъ», то ты не уйдешь отъ меня, аскетъ!» замѣчаетъ Лукавый.—«Нѣтъ! То, о чемъ люди говорятъ это, то—не мое; да я и не изъ тѣхъ, что говорятъ это. Знай же, Злой: моего пути не видать тебѣ»! Чуетъ хитрецъ, что не обмануть ему Мудраго и пробуетъ пойти на сдѣлку: «если ты открылъ путь мира, путь къ безсмертію ведущій,—иди по нему! но иди одинъ! зачѣмъ тебѣ еще научать ему другихъ»? Отвѣчаетъ Будда: «люди вопрошаютъ о царствѣ безсмертія, люди, жаждущіе перебраться на тотъ берегъ (потока бытія). Имъ возвѣщу я, въ чемъ конецъ всего, что свободно отъ бремени бытія». Убѣдился «Злой» въ непоколебимости мудреца и, вспомнивши двѣ старинныхъ народныхъ притчи «о ракѣ» и «о воронѣ», «отошелъ въ сторону, сѣлъ не-подалеку отъ праведника на землѣ, поджавши ноги, смолкъ, недовольный, и, отвернувши лицо, безпомощно, въ раздумьи, чертилъ по землѣ подвернувшеюся подъ руку деревяшкою» [75]). Въ другомъ варіантѣ легенды на попреки за пренебреженіе подвижничествомъ и благочестивыми обрядами мудрецъ отвѣчаетъ: «признавши безполезнымъ всякій дальнѣйшій аскетизмъ, признавши добродѣтель, сосредоточенность духа и мудрость за путь къ познанію, я достигъ высшей чистоты. Побѣжденъ ты, смерть!» И подумалъ Мара «Злой»: «праведникъ знаетъ меня! блаженный знаетъ меня!»—и исчезъ, опечаленный и огорченный [76]).

Въ Падханасуттѣ встрѣча происходитъ при томъ же сценаріи, но нѣсколько раньше, «во время размышленій какъ пріобрѣсти ниббану»: Намучи подходитъ «со словами полными состраданія: «ты слабъ, несчастенъ! смерть уже бродитъ вокругъ тебя; уже тысяча частей твоихъ стали ея достояніемъ; одна только частичка осталась на долю жизни... А вѣдь жить, достопочтенный, лучше, чѣмъ умирать! Живя, ты можешь творить добрыя дѣла, справлять благочестивые обряды, возжигать жертвенный огонь... Къ чему твои аскетическіе подвиги? труденъ путь подвижничества; труденъ при вступленіи, труденъ при прохожденіи»! Отвѣчалъ Бхагаватъ: «о, другъ лѣ-

[75]) Тамъ-же, III, 4. [76]) Тамъ-же, I, 1

нивыхъ, о, Злой! зачѣмъ пришелъ ты сюда? Знай: никакое доброе дѣло не полезно мнѣ. Есть у меня вѣра, и сила, и разумѣніе; въ нихъ упражняюсь я. Зачѣмъ зовешь меня ты къ жизни? Знойный вѣтеръ изсушаетъ даже рѣчные потоки; не изсушитъ-ли онъ постепенно и мою кровь, благодаря моимъ подвигамъ, а съ нею—и желчь, и флегму? По мѣрѣ разрушенія тѣла успокаивается духъ; вниманіе и разумѣніе дѣлаются устойчивѣе; живя такъ и познавши раньше крайнюю чувственность, мой духъ не обращается болѣе къ чувственнымъ наслажденіямъ. Предъ тобою — чистое существо. Твое же войско—пороки и страсти. Одолѣвшій ихъ герой стяжаетъ радость... Горе жизни міра сего! Умереть въ бою лучше для меня, чѣмъ жить побѣжденнымъ. Поглощенные міромъ (свѣтскою суетою) шаманы и браманы не знаютъ пути праведныхъ. Я же, видя со всѣхъ сторонъ войско Мары въ полномъ вооруженіи и его самого сидящимъ на боевомъ слонѣ, я вступлю съ нимъ въ бой, дабы онъ не смѣстилъ меня. Это войско твое, непобѣдимое міромъ людей и боговъ, я сокрушу одною силою разума, какъ разбиваются камнемъ горшки необожженые. Подчинивши себѣ жизнь мою, сосредоточивши все вниманіе, я буду странствовать изъ края въ край, воспитывая учениковъ. И будутъ они ревностны и дѣятельны въ исполненіи приказаній моихъ, правилъ, освобождающихъ отъ похоти; и достигнутъ они мѣста, гдѣ нѣтъ печали и воздыханія». И промолвилъ Мара: «семь лѣтъ шагъ за шагомъ слѣдилъ я за Бхагаватомъ и не нашелъ проступка въ немъ, вполнѣ Просвѣщенномъ... Отойдемъ же прочь отъ него»!.. И сорвалась лютня съ перевязи у опечаленнаго, и исчезъ злонамѣренный Яккха» [77]).

Таковы главныя, древнѣйшія повѣсти объ искушеніи бодхисаттвы или уже Будды Духомъ Зла. Онѣ произошли вѣ-

[77]) Padhânasutta въ Sutta-Nipâta. III, 2. v.v. 424—448. Съ небольшими отклоненіями тотъ же разсказъ включенъ въ 18-ю пѣснь Лалитавистары: здѣсь Готама также отвергаетъ добрыя дѣла и безсмертіе (гатты 9 и 10). Другой пересказъ той же сутты находится въ Магавасту II, 237 sqq. Здѣсь Мара искушаетъ бодхисаттву соблазномъ возможности стать чакравартиномъ и убѣждаетъ его принести жертвы для обезпеченія себѣ небеснаго блаженства. Готама же отвѣчаетъ, что онъ подъ деревомъ Бодхи уничтожитъ полчища противника и достигнетъ своей цѣли. Затѣмъ слѣдуютъ (II, 241 sqq.) три джатаки, въ которыхъ повѣствуется какъ бодхисаттва уже въ прежнихъ воплощеніяхъ трижды избѣжалъ козней Мары.

роятно изъ первоначальныхъ, очень рано сложившихся преданій, которыя въ стихотворной формѣ передавались изъ устъ въ уста, заучивались на память, а впослѣдствіи и записывались. Этимъ объясняется ихъ включеніе въ такіе сложные сборники легендъ, каковы Абхинишкрамана, Лалитавистара и Магавасту, а также ихъ миграція съ юга на сѣверъ. Въ общемъ, какъ видимъ, эти старыя повѣсти отличаются сдержанностью фантазіи и не грѣшатъ преувеличеніями; бытовой характеръ преобладаетъ въ нихъ надъ чудеснымъ; идейное содержаніе, несмотря на наивность формы, многозначительно и уже вправлено въ русло правовѣрно-буддійской догматики, но безъ позднѣйшей тенденціозности и нескончаемаго многоглаголанія. Отъ этихъ разсказовъ вѣетъ духомъ искренней вѣры простодушной старины, сочетавшей безхитростно остатки древнихъ миѳовъ съ нарождавшимся буддійскимъ раціонализмомъ. Хочется вѣрить, что здѣсь мы вращаемся приблизительно въ атмосферѣ, сходной съ тою, къ которой относятся переживанія самого Готамы въ наиболѣе напряженные моменты его духовнаго кризиса.

Совсѣмъ иной колоритъ у позднѣйшихъ передѣлокъ легенды о борьбѣ съ Марой. Она расцвѣтилась здѣсь яркими красками восточной фантазіи: чудо за чудомъ; преувеличенія и нагроможденія подробностей; длинноты и повторенія въ описаніяхъ... Но по явно просвѣчивающей канвѣ доктринальной тенденціозности разбросаны все же въ изобиліи волшебные цвѣты поэтической грезы; прозаическій разсказъ чередуется съ стихотворными, лирическими строками, съ драматическими діалогами дѣйствующихъ лицъ, обрамленными хорами добрыхъ и злыхъ геніевъ... Въ общемъ—пестрая, лишенная гармоничной архитектоники и изящества въ пропорціяхъ, но все же трепещущая жизнью, яркая картина, полная вдумчиваго содержанія и отдѣльныхъ вспышекъ благороднаго поэтическаго творчества. Попробуемъ же заглянуть въ нее, насколько это возможно при трудностяхъ пересказа этихъ самобытныхъ сценъ, которыя однако не менѣе, чѣмъ своею оригинальностью, поражаютъ и своими общечеловѣческими чертами [77a]).

[77a]) Полезнымъ пособіемъ можетъ служить недавно вышедшій, въ общихъ чертахъ довольно близкій къ англійскому переводу, выполненный К. Бальмонтомъ переводъ Фо-шо-гинг-тсан-кинга и части Б.дда-Чариты: Асвагоша. Жизнь Будды. Москва. 1913.

Хоръ безчисленныхъ божественныхъ существъ восторженнымъ гимномъ привѣтствуетъ рѣшеніе бодхисаттвы подняться на высшую ступень мудрости; царь змѣй, Кала-раджа, уставшій жить, видавшій на своемъ вѣку не одного уже Будду, пробудился отъ долгой дремоты и воспѣлъ пришествіе новаго избавителя твари отъ страданій. Вся природа ликуетъ: вспыхнули небесныя сферы ослѣпительнымъ сіяніемъ; многомятежная земля забыла на мигъ свои раздоры; люди и звѣри исполнились благоволенія. Одинъ Мара-Раджа, царь зла, «Лукавый-Писуна», «врагъ благочестія, дхармы» [78]), «повелитель пяти чувственныхъ желаній», «противникъ ищущихъ избавленія отъ соблазновъ бытія», одинъ онъ опечаленъ и мраченъ: чуетъ онъ надвигающуюся бѣду. Не даромъ снятся ему тридцать два зловѣщихъ сна, будто съ чела его спадаетъ вѣнецъ міродержавства надъ сынами земной суеты, будто и сама юдоль страданій, земля, клонится къ концу существованія, къ избавленію отъ скорби бытія [79]). Въ глубину царства мрака проникъ чудесный лучъ, исходящій изъ чела бодхисаттвы, и съ нимъ—смѣлый вызовъ: «я разрушу твою обитель, о Мара, вырву у тебя и власть, и владѣнія!» [80]).

Вызовъ принятъ. Мара кличетъ на совѣтъ разнородныхъ, безчисленныхъ пособниковъ и слугъ своихъ. Эта величавая драматическая сцена въ индусскомъ пандемоніумѣ въ первобытной, нѣсколько неуклюжей красотѣ своей напоминаетъ соотвѣтствующій эпизодъ Мильтоновой поэмы, съ которою въ этомъ моментѣ сходство поразительное, если принять во вниманіе различіе временъ и культуръ. Въ надменной, высокопарной рѣчи Мара оповѣщаетъ царство тьмы о грозящей ему опасности:

«Не мало я видалъ отшельниковъ святыхъ;
Но вотъ явился тотъ, кто хочетъ овладѣть

[78]) Fo-sho-hing-tsan-king. III, 13, v. 1037. Бигъ переводитъ: „врагъ религіи—enemy of religion"; но „дхарма", какъ извѣстно, не совпадаетъ съ обычнымъ понятіемъ религіи. Будда-Чарита, XIII, 2, называетъ Мару „Камадэвою" (богомъ чувственности) и „врагомъ освобожденія". Абхинишкрамана, Ch. XXVI, § 2,—„Лукавымъ, Царемъ Кама-локи".

[79]) Abh. kr. s., l. c., pp. 199—201, Beal; Lalitavistara, Ch. 21. Одинъ изъ сновъ Мары (бѣгство его войска) изображенъ въ Санчи: Fergusson. Tree and Serpent Worship. Pl. 58.

[80]) Подробнѣе передалъ вызовъ въ гаттахъ 1—4-й 21-й главы Лалитавистары.

Самою высшею, божественной нирваной.
Меня низвергнувъ въ прахъ, дерзаетъ стать онъ самъ
Владыкой мудрости святой, Дхарма-раджею.
Направимъ на него тотчасъ всѣ наши силы»!

Старшій сынъ Мары, Шрешти, а по другому варіанту цѣлый рядъ «мудрыхъ» демоновъ, уже «льнущихъ сердцами къ бодхисаттвѣ» [81]), предупреждаютъ «Отца» о трудностяхъ предпріятія:

«Не лучше-ль отложить совсѣмъ опасный бой.
Чѣмъ покрывать себя позоромъ неудачи»?

Гнѣвно возражаетъ Мара:

«Вступающему въ бой нужна въ побѣду вѣра.
А въ комъ сомнѣнье есть, тотъ не берись за мечъ!
Что можетъ сдѣлать намъ отшельникъ одинокій?
Я самъ иду къ нему! я самъ сражуся съ нимъ»!

Но Шрешти выступаетъ съ новыми соображеніями:

«Страшна, безспорно, мощь тѣлесной грубой силы:
Но мудрость—первое условіе побѣдъ.
Вселенная полна блуждающихъ свѣтилъ,
Но солнце блескъ ихъ всѣхъ собою затмеваетъ.
Отецъ, раскаешься въ своемъ ты предпріятьи»!
«Молчи, дитя, молчи! ты силъ моихъ не знаешь»!
«О нѣтъ, отецъ, давно твои я силы знаю:
Но ты, боюся я, доселѣ не постигъ
Всего величія духовныхъ силъ Сиддхартхи» [82]).

Увѣщанія остались тщетными: войско двинулось въ походъ,—и что за войско! Передъ описаніями этихъ «гражданъ» индусскаго ада, какъ ихъ почтительно величаетъ одинъ источникъ, поблѣднѣли бы зловѣщія черты и краски Дантовой поэмы, если бы впечатлѣніе ужаса въ искусствѣ создавалось однимъ безпорядочнымъ нагроможденіемъ страшнаго и безобразнаго [83]). Природа встрѣчаетъ содраганіемъ жуткой безпо-

[81]) Abhin.-kr.-s. Ch. XXVI, § 2. Очень подробно переданы эти пререканія между „бѣлыми" и „черными" демонами въ Лалитавистарѣ, гл. 21; въ измѣненномъ видѣ тѣ же споры есть и въ Абхинишкраманѣ. Ch. XXVII, § 1. Ср еще Mahâvastu. II. 328—338.

[82]) Abhin.-kr.-s. l. c. pp. 202 -3. Beal.

[83]) Описаніе ихъ тамъ-же, гл. 28-я и въ 21-й Лалиты. Ср. Buddha Carita. XIII, 18—27; 34—53 и Fo-sho-hing-tsan-king III, 13, 1062—1086.

мощности моментъ рѣшительнаго перелома судебъ мірозданія: померкли луна и звѣзды; шестикратно встряслась земля; съ четырехъ концовъ свѣта пыхнуло исполинское пламя и столбомъ взвилось до самаго неба; вспѣнились дыханіемъ смерча бездны морей и теченіе рѣкъ обратилось вспять; затрепетали въ испугѣ и склонились долу вѣковые лѣса на склонахъ горныхъ кряжей и вершины Сумеру-Гималаи рухнули и скатились внизъ [84])...

Первымъ въ ряду искушеній, затѣянныхъ Марою, былъ соблазнъ жалостью къ роднымъ, когда-то дорогимъ, горячо любимымъ: въ образѣ вѣстника, Лукавый оповѣщаетъ Готаму о томъ, что соперникъ съ дней юности, его двоюродный братъ Дэвадатта напалъ на Капилавасту, присвоилъ себѣ власть, предалъ лютой смерти благородныхъ вождей шакьевъ, обезчестилъ жену Сиддхартхи, а его отца, раджу Суддходану, заточилъ въ подземелье. Родина, кровные близкіе, семья, поруганный тронъ ждутъ избавителя—мстителя. «Отсрочь благочестивый подвигъ, юный аскетъ! Спѣши исполнить священный долгъ сына, мужа, отца, правителя!..». Задумался бодхисаттва, и ясно ему стало, что похоть побудила Дэвадатту согрѣшить противъ женщины, страсть честолюбія—противъ царя, что другая страсть, трусость, помѣшала благороднымъ шакьямъ отстоять законнаго владыку... Не очевидно ли: всѣ страсти, во всѣхъ случаяхъ—слабость и безуміе?.. «И онъ укрѣпился въ желаніи искать только высшаго, только лучшаго» [85]).

Второе искушеніе—сладострастіемъ: вѣдь Мара—богъ чувственной любви! Его три дочери, воплощенія ея порывовъ, съ толпою послушныхъ пособницъ берутся обольстить молодого подвижника. Напрасно сомнѣвается въ успѣшности ихъ усилій отецъ, знакомый съ силою воли противника: имъ, женщинамъ, лучше извѣстны тридцать два рода женскихъ чаръ [86]): посмотримъ, какъ устоитъ мудрецъ противъ нихъ!.. И онѣ предстали передъ нимъ во всей прелести молодости и красоты, въ соблазнахъ притворной стыдливости и вакхической страсти. Вѣнкомъ тропическихъ ліанъ, гибкихъ, яркоцвѣтныхъ, сплелись онѣ вокругъ священнаго дерева и хоромъ поютъ манящую къ нѣгѣ пѣсню:

«Какъ хороша ты, ранняя весна;
Ужъ почки распустились на деревьяхъ;
Благоухаютъ первые цвѣты:
Пришла пора любви, восторговъ страсти.
Пока сіяетъ утро красоты
И юности, предайся наслажденью!
Отъ поисковъ за истиною высшей,
Отъ подвиговъ, столь трудно выполнимыхъ,
Свой взоръ на насъ съ любовью обрати...
Какимъ безумнымъ ты мечтамъ предался!
Вернись къ блаженству бытія земного!
Отсрочь свой путь въ край мудрости нирваны!»

«Непоколебимымъ пребылъ ботхисаттва, спокойнымъ, какъ мѣсяцъ въ полнолуніе, выходящій чистымъ изъ рукъ Рагу, Асура-раджи, незапятнаннымъ, какъ солнце, разливающее первые лучи по-утру, какъ лилія, покоящаяся на прозрачной глади водъ, какъ гора Сумеру, навѣки недвижимая» [87]).

Изображенія войска Мары принадлежатъ къ самымъ любимымъ мотивамъ буддійской иконографіи, особенно позднѣйшей. Увлеченіе зловѣщимъ, ужасающимъ, чудовищнымъ, впрочемъ, присуще уже и древнѣйшему періоду: См., напримѣръ описанія безобразныхъ и страшныхъ демоновъ въ Атхарваведѣ, VIII, 16 etc.; ср., для болѣе поздней поры, описанія ихъ въ Магабхаратѣ. Изображеніе войска Мары и его нападенія на Будду у Фергьюсона. Tree and Serpent Worship, 209. Frontispiece; у Фуше: fig. 201—204, (гандхарскіе рельефы), fig. 68 рельефъ изъ Амаравати, памятники коего, также какъ и Сарнатскіе, особенно богаты этими вычурно-безобразными типами. Ср. Grünwedel. Buddh. Kunst. 94 ff, (войско Мары). Атака Мары изображена также въ гротахъ Аджанты: Griffith. The Paintings of the buddhist cave-temples of Ajanta. London, 1896. Vol. I. Pl. 8 и Fig. 64 и въ Боро-Будурскомъ храмѣ на Явѣ: Pleyte. Fig. 94. Позднѣйшее сѣверо-буддійское искусство проявило особый, своеобразный талантъ въ разработкѣ чудовищнаго и ужасающаго: интересные образцы этого творчества у Grünwedel. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Leipzig, 1900, напримѣръ, „богъ мертвыхъ. Дхармараджа", Fig. 48; „богъ смерти", Яма—Fig. 140 и 142; и „дхармапалы, геніи-покровители и защитники правовѣрія", S. 158 ff., Fig. 133 ff. Многочисленныя изображенія нападенія Мары на Будду—въ китайско-туркестанскихъ фрескахъ: Altbuddh. Kultstätten etc. S. 87, 90, 101, 119, 139, 167, 187, 204, 214. Мара: 28—30, 98, 172, 193; типы демоновъ: 57, 29, 140, 176, 237.

[84]) Buddha-Carita XIII, 29. Fo-sho... XIII, 13. 1073—4.

[85]) Abh. kr. s. Ch. XXXVII, § 1, p. 207. Beal.

[86]) Подробное описаніе ихъ—тамъ-же, p. 210, и Lalitav. XXI. p. 231—2.

[87]) Abh. kr. s. Ch. XXVIII, pp. 211—212 и Ch. XXVII, p. 210. Въ Mâgandiyasutta Сутты-Нипаты, IX, v. 835, Будда говоритъ: „даже при

И отвѣчалъ онъ соблазнительницамъ:

«Прочь! Наслажденья призрачныя міра—
Источники грѣха, скорбей, печали.
Предавшись имъ, въ объятьяхъ суеты
Духовнаго познанье мы теряемъ.
Уже покинулъ я источникъ скорби
И вѣчной мудрости родникъ извѣдалъ.
Свѣтло въ душѣ моей! я озарю
Весь міръ лучами высшаго закона!
Не мнѣ плѣняться вашими рѣчами!
Не ваши-ль чары обращаютъ въ прахъ
И васъ самихъ, и вашихъ жертвъ,—живущихъ?
Какъ смоль сверкающія, косы ваши,
Что, змѣями, сплелись надъ храмомъ мысли,
Уста и взоры, что зовутъ къ соблазну,
И гибкій станъ, и груди очеркъ нѣжный,—
Въ какую грязь влекутъ они безумца,
Подпавшаго подъ тяжкій жерновъ страсти!
Я вижу васъ, но радости не вижу!
Безумье вижу въ краткихъ наслажденьяхъ!
Вы—призраки, вы—сны, вы—лживыхъ грезъ видѣнья!
Нѣтъ, не блаженство въ васъ! въ васъ—гибель обольщенья!».
—«Взгляни вокругъ, на травы, на цвѣты:
Порхаютъ мотыльки, воркуютъ птицы;
Луга, лѣса украсились вновь
Весеннею, сверкающей одеждой:
Все къ радости зоветъ, какъ хоръ небесный:
«Пора любви и счастія настала!»
—«Но вѣдь порой лишь преходящей года
Цвѣтетъ весна, на нивахъ колосъ зрѣетъ,
И мотыльки и птицы нектаръ пьютъ,
И солнце вверхъ грядетъ, лаская землю!
Преходитъ все, минуетъ все на свѣтѣ;
И только мудрости одной отрада
Ни измѣненья, ни конца не знаетъ».
—«Взгляни, какъ серебристый ликъ луны,
Какъ лотоса цвѣтокъ въ рѣкѣ спокойной,

видѣ Танхи, Арати и Раги не возникло во мнѣ ни малѣйшаго полового пожеланія. Что такое тѣло твоей дочери, Мара, полное воды и испражненій? Я даже и ногою не хочу касаться его".

Мы смотримъ на тебя съ любовью, съ лаской.
Не бойся насъ, о юноша, будь съ нами!..»
—«Я вижу все: вы мерзости полны;
Червей претящихъ въ вашемъ тѣлѣ вижу...
Все отдано оно во власть страданья,
Рожденья, боли, старости и смерти;
А я ищу той мудрости, гдѣ нѣтъ
Ни перемѣны, ни конца, ни срока».

И покинули его чаровницы, и жажду грѣха смѣнило въ нихъ просвѣтленное сознаніе истины:

«Да сбудутся желанія твои:
Найдя свободу, всѣхъ освободи!» [85]).

Тогда Лукавый сталъ грозить иною силой:

«Я царь надъ міромъ всѣхъ земныхъ желаній.
Асуры, Киннары и Нага-ражи
Всѣ, изначала всѣ, подвластны мнѣ.
Живешь и ты въ міру, въ моихъ владѣньяхъ.
Прочь, прочь отсюда, изъ-подъ сѣни Бо́дхи!»
—«Хотя ты царь надъ міромъ всѣхъ желаній.
Нѣтъ власти у тебя надъ міромъ духа.
Внѣ сферы трехъ вещественныхъ міровъ
Я сталъ: разрушу я твою державу!».

Заподозривши въ этихъ словахъ проблески тщеславія, Мара спѣшитъ одолѣть мудреца новымъ искушеніемъ, соблазномъ власти: онъ обѣщаетъ въ семидневный срокъ сдѣлать его всемірнымъ самодержцемъ, чакравартиномъ, какъ это и было предсказано ему при рожденіи. Но мудрецъ отвѣчаетъ:

«Не трать, не трать напрасныхъ словъ, о, Мара!
Мнѣ хорошо извѣстно горе власти.

[85]) Abhin.-kr.-s. Ch. XXVIII, pp. 211—217. Beal. Изображенія дочерей Мары въ сценѣ искушенія на рельефѣ изъ Мардана, на Сарнатской стелѣ: Foucher, fig. 209 a; на рельефахъ изъ Амаравати id. fig. 68 и изъ Ангкора (Камбоджа), fig. 205, и Боро-Будура, Pleyte Fig. 95, а также и во фрескахъ Аджанты (Griffith.) и туркестанскихъ: Altbuddh. Kultstätten, 119 и 90, гдѣ дочери Мары внезапно превращаются въ старухъ, согласно съ указаніемъ одной сѣверной легенды: Rockhill, 31. По другому варіанту, Schiefner, 246, эта печальная метаморфоза прекратилась лишь послѣ того, какъ виновныя, раскаявшись, прибѣгли къ покровительству Будды, уже послѣ его „просвѣтленія".

Въ ней—призракъ все, мгновенной молніи вспышки.
Я высшаго ищу, не этихъ жалкихъ блестокъ.
Покончить навсегда хочу съ рожденьемъ,
Со старостью, недугомъ и со смертью».
—«О, нищій шакья! знай же: это тѣло
Я разсѣку въ куски, какъ юный воинъ
Единымъ взмахомъ губитъ вѣтвь чинары».
—«Хотя-бъ весь міръ былъ демонами полонъ.
Хотя-бъ мечи ихъ шириной и вѣсомъ
Равнялися съ горою Сумеру,
Ни волоса на мнѣ тебѣ не тронуть!
Пусть мечъ твой силенъ и тяжелъ. о, Мара,
Но обладанье мудростью сильнѣе.
Вотъ мечъ мой,—мудрость; лукъ и стрѣлы—знанье.
И одолѣть тебя легко мнѣ съ ними такъ же,
Какъ мощному слону топтать по джунгламъ поросль» [89]).

И кликнулъ Мара боевой кличъ свой, и ринулись десять тысячъ мріадъ злыхъ духовъ и всевозможныхъ демоническихъ существъ и чудовищъ: «багрово-окіе» якши и ракши, обвитые змѣями и внутренностями растерзанныхъ жертвъ, пазатчи и кумхаданы, пёсьеголовые, сторукіе, съ тѣлами синими и красными, со впалыми, зловѣще сверкающими глазами, рогатые, брюхатые, кровью упивающіеся, рыгающіе ядовитымъ дымомъ, пламенемъ и пескомъ раскалепнымъ, одѣтые въ страшные боевые доспѣхи, разукрашенные костями мертвецовъ...

Содрогнулась природа отъ ужаса; спрятались за тучу робкія звѣзды; вихрь пропесся по лѣсу; трепетали наги и другіе геніи; затуманились свѣтлые лики самихъ боговъ... А вокругъ дерева Бодхи, какъ стая трусливыхъ шакаловъ, предвкушающихъ кровавую поживу послѣ боя, столпились призраки мертвыхъ, упыри—«преты», изголодавшіеся, дрожащіе отъ страха... И туда же, какъ воплощеніе состраданія немощныхъ къ безпомощному, какимъ-то чудомъ, минуя опасности, протѣснились къ бодхисаттвѣ жалостливыя старушки, причитая: «вставай, сынъ мой, бѣги, спасайся, сынъ мой!» И, вторя имъ, взиравшіе на поединокъ съ вершинъ скалъ, опоясывающихъ землю, «стражи міра» восклицали: «погибъ, погибъ царевичъ Сиддхартха, славный и прекрасный! увы, не спастися ему!» Но

[89]) Abhin. kr. s. Ch. XXVIII, pp. 217—219.

среди всѣхъ объявшаго ужаса и смятенія одинъ онъ оставался спокойнымъ, безстрастнымъ и безстрашнымъ. И, о чудо! сбылось предсказаніе сына дьявола: противъ величія мудрости оказался безсильнымъ весь натискъ чудовищной, грубой силы! Ломались мечи, занесенные налъ неподвижно сидѣвшимъ праведникомъ; недолетали направленные въ него дротики и стрѣлы, а камни и цѣлые утесы, сверху низринутые, ниспадали дождемъ цвѣтовъ къ стопамъ его [90]). И пребывалъ онъ непоколебимымъ, «какъ средоточіе міра, Меру». Призраками чаръ, видѣніями сновъ, тающими облаками тучъ представлялись ему всѣ сущности и, зная законы ихъ измѣняемости, онъ думалъ: «дрожать отъ страха передъ внѣшними явленіями можетъ невѣжда; но умъ, ясный, какъ лазурь небесная, знаетъ, что его собственное бытіе неустойчиво, кратковременно; онъ знаетъ, что всякая сущность съ ея измѣненіями есть необходимое произведеніе опредѣленныхъ причинъ, и потому ему нечего смущаться никакими обманчивыми видѣніями» [91]).

Неприступность праведника и безуспѣшность нападеній на него стала очевидна и самому «Злому»; но сердце его грызли зависть и гнѣвъ. И вотъ, какъ бы желая смягчить врага, «голосомъ твердымъ и велпчавымъ, но и кроткимъ, промолвилъ бодхисаттва: «ты, Папійянъ, одною, единственною, добровольною жертвою достигъ власти надъ царствомъ желаній; а я принесъ безчисленныя жертвы добровольныя ради освобожденія живыхъ существъ». Ободрившись, злорадно воскликнулъ Лукавый:

«Моихъ заслугъ и правъ моихъ свидѣтель
—Ты самъ; но кто твоихъ заслугъ порукой?
Нѣтъ никого! Признай: ты побѣжденъ!»

Спокойно, «кротостью и состраданіемъ къ демону проникнутый», возразилъ бодхисаттва:

[90]) Abhin. kr. s. Ch. XXVIII, pp. 219—XXIX, p. 224. Lalitav. Ch. XXI, pp. 270—271. Оба источника говорятъ о попыткахъ боговъ и геніевъ невидимо содѣйствовать бодхисаттвѣ, признавая однако эту помощь излишнею. Нидапаката, pp. 98—100, перечисляетъ десять казней, которыми Мара пробовалъ извести Готаму. Ср. Bigandet, ch. V, pp. 87—88. Livres sacrés du Cambodge. I, 52—53. Schiefner, 245; Rockhill, 31—32.

[91]) Lalitav. Ch. XXI, гатты 22—25. Атаки Мары изображена на сѣверныхъ вратахъ ступы въ Санчи: Fergusson. Tree and Serpent Worschip Frontispiece.

«Пусть мать живыхъ существъ и тварей всѣхъ отчизна,
Земля, безстрастная и равная ко всѣмъ,
И къ недвижимому и къ движимому жизнью.—
Она пусть проречетъ свидѣтельство о мнѣ!»

И едва онъ молвилъ, вздрогнула земля, и потряслась со всѣхъ сторонъ и зазвучала гулкимъ, мощнымъ звономъ; и великая богиня земли, Стхавара, показавшись до половины стана изъ глубины подземной, склонилась молитвенно передъ бодхисаттвою и молвила: «во-истину такъ, какъ изрекъ ты, великій человѣкъ! Свидѣтельствую правду словъ твоихъ. Отнынѣ самъ ты сталъ высшимъ свидѣтелемъ за міръ, объемлющій не только людей, но и боговъ самихъ». И изчезла, со свитою безчисленныхъ геніевъ, спутниковъ своихъ... «И услышавши голосъ Матери-Земли, Великій Обольститель и войско его съ сердцами, разбитыми горемъ, обратились въ бѣгство; какъ стая шакаловъ лѣсныхъ, заслышавшихъ рыканіе льва, какъ стая воронъ, всполохнувшихся отъ брошеннаго въ нихъ кома земли, мгновенно разсѣялись они» [92]). А восемь божествъ, хранителей Древа Познанія, воспѣли хвалебный гимнъ побѣдѣ «Чистаго Существа» и пѣснь поруганія «Мечтателю, Заблудшему, Пустослову, Жалкому изъ жалкихъ, Папіяну» «сраженному, какъ дерево бурею, погрязшему въ болотѣ, какъ слонъ одряхлѣвшій, обезсиленному, какъ змѣя зачарованная, сокрушенному, какъ сосудъ полный праха». «Затмилъ тебя, Папіянъ, бодхисаттва, какъ ликъ солнца затмеваетъ свѣтляка

[92]) Lalitav. Ch. XXI, pp. 271—2. Въ Ниданакатѣ, pp. 100—101, Мара, въ качествѣ свидѣтелей, ссылается на своихъ воиновъ. Ср. Bigandet, ch. V, p. 88. Въ камбоджской легендѣ, Livres sacrés, I, 53, богиня земли, Неавг-Преас-Тхорни, не только подтверждаетъ слова Готамы, но и потопляетъ внезапно хлынувшимъ потокомъ войско Мары, послѣ чего онъ обращается въ бѣгство, „кланяясь Святому и желая ему благоденствія". Въ Магавасту, II, 341—345 и 412, отъ подземнаго гула Мара и его воины пали къ ногамъ Будды и семь дней оставались недвижимыми. — Изображенія явленія богини земли есть на одномъ Лагорскомъ рельефѣ—Foucher, fig. 200 a, и на Сарнатской стелѣ Fig. 413 c. Ср. объ этихъ изображеніяхъ поясненія Грюнведеля въ Buddh. Kunst. 96—99. Турфанскія изображенія—Altbuddh. Kultstätten. 139, 237. Жестъ Будды, призывающій землю въ свидѣтельницы, (рука, опущенная книзу во время сидѣнія подъ деревомъ) сталъ въ буддійской иконографіи символомъ самого акта „просвѣтленія". Относящіеся сюда примѣры изъ памятниковъ—у Фуше, fig. 205 и 209 и у Pleyte, Fig. 94. Объясненіе значенія жеста есть у Гіуэнъ-Тзанга VIII, p. 408, Fr. Julien.

ночного; развѣянъ ты, Папіянъ, какъ горсть сухой травы вѣтромъ: опрокинутъ, какъ саловое дерево, вырванное съ корнемъ ураганомъ; гонимъ ты будешь, какъ преступникъ, къ казни присужденный; опечаленъ ты будешь, какъ царь, престола лишенный: въ унынiи будешь бродить ты, какъ старая цапля съ крыльями подрѣзанными; возстонешь ты, какъ пловецъ въ ладьѣ, разбитой среди волнъ океана; сраженъ и въ клочья истерзанъ ты будешь, какъ жертва удара молніи, летящей съ вершины горной!» [93]).

Для мудреца же закончившаяся драма была лишь отрицательною частью его духовнаго кризиса, только побѣдою надъ заблужденіями въ расцѣнкѣ цѣнностей, только торжествомъ надъ соблазнами чувственнаго міра. Завоеваніе положительной мудрости было еще впереди. За вечеромъ битвы съ Марою [94]) послѣдовала «Ночь просвѣтлѣнія», отданная борьбѣ внутренней, интеллектуальной и волевой, борьбѣ съ основами и устоями личной жизни и любви къ ней, разрушенію основъ той и другой, и черезъ это—конечной побѣдѣ надъ обольщеніемъ какого бы то ни было бытія. Чтобы не нарушать впечатлѣнія, мы изложимъ повѣствованіе объ этомъ процессѣ сначала въ его поэтической легендарной обработкѣ [95]), отличающейся большою старательностью въ передачѣ философской стороны разсужденій Готамы, а затѣмъ разсмотримъ болѣе древніе тексты, сюда же относящіеся.

Одолѣвши Мару, бодхисаттва «вступилъ въ состояніе глубокаго, тончайшаго созерцанія». Шагъ за шагомъ поднимался онъ постепенно къ вершинамъ умозрѣнія, пока не перешелъ за предѣлы діалектическаго разсужденія и не воспарилъ въ область интуитивнаго, экстатическаго «созерцанія истины лицомъ къ лицу»,—состояніе, обозначаемое особымъ терминомъ «абхисамбодхи». Въ первую «стражу ночи» углубился онъ думою и воображеніемъ въ бездну Минувшаго: «всѣ прежнія рожденія проносились передъ его духовнымъ взоромъ, всѣ

[93]) Lalitav. Ch. XXI, pp. 280—281. Болѣе краткій, но, вѣроятно, болѣе древній гимнъ сохранился въ Ниданакатѣ, 101—2; сходно, еще короче.— Bigandet, V, 89. Въ Магавасту стихотворныя привѣтствія разныхъ божествъ—II, 412—415, 417.

[94]) „Солнце было еще на горизонтѣ, когда Великое Существо обратило въ бѣгство войско Лукаваго" Nidânakathâ, p. 102.

[95]) Сравнуемъ Будда-Чаритѣ, XIV, 1—68 и Фо-шо-гинг-тсан-кингу, III, 14, 1111—1168.

сотни, тысячи, мріады его собственныхъ рожденій и смертей, безчисленныя, всевозможныя, а также рожденія и смерти его родственниковъ и друзей. И великая жалость наполнила его душу, когда онъ окинулъ взоромъ все живущее, во всей безпредѣльности рожденія и смерти. Увы! все было пусто, и обманчиво, и преходяще, какъ юное деревцо, какъ сонъ, какъ мечта!..

И во вторую стражу ночи достигъ онъ знанія, свойственнаго чистымъ, божественнымъ существамъ, дэвамъ. «И узрѣлъ онъ предъ собою каждое созданіе, ясно, точно въ зеркалѣ: какъ всѣ они рождаются, чтобы умирать, пожиная плоды добраго или дурного поведенія и, соотвѣтственно, вкушая счастіе или горе». Раскрылись передъ нимъ преисподнія ада, гдѣ грѣшники глотаютъ расплавленный металлъ, гдѣ желѣзными клещами терзаютъ тѣла ихъ, погруженныя въ котлы кипучіе, гдѣ мозгъ ихъ клюютъ птицы хищныя... Но всѣ эти ужасы не привлятъ къ желанной смерти. Такъ, творившіе злое получаютъ въ возмездіе тягчайшую скорбь, за мгновенное наслажденіе здѣсь—нескончаемую длительность мученій тамъ; за смѣхъ или шутку здѣсь надъ страданіями другихъ—стоны и потоки слезъ при собственной казни тамъ...

И видѣлъ онъ далѣе всѣ слѣдствія рожденій въ формахъ всевозможныхъ животныхъ и общую жалкую участь ихъ, сообразную съ дѣлами ихъ: видѣлъ онъ ихъ терзающими другъ друга въ борьбѣ за существованіе, окровавленными, спасающимися отъ преслѣдованій по землѣ и по воздуху, тонущими въ водахъ и все же безсильными уйти отъ смерти...

И видѣлъ онъ тварей вновь возродившимися въ образѣ человѣческомъ, непрестанно движущимися среди страданій, не знающими ни на мигъ свободы либо отъ труда и заботъ, либо отъ скорбей и смерти, и все таки жаждущими рождаться вновь и вновь,—чтобы начинать страданія сызнова...

И видѣлъ онъ далѣе тѣхъ, что, за высшія заслуги, удостоились вселиться въ небесныя обители; и та же неистребимая жажда бытія непрестанно сжигала и ихъ. Но, сообразно съ размѣрами заслугъ, истекалъ срокъ награды, и смерть даже здѣсь, въ ясныхъ, горнихъ сферахъ, подкрадывалась къ нимъ: увядала красота ихъ, какъ вянетъ засохшій цвѣтокъ кумоды, поблекшій отъ зноя въ яркой окраскѣ своей. Пустѣютъ небесные, веселія полные чертоги, и сидятъ дэвы одиноко и уныло, дремотно клоня лики къ праху, и тихія слезы роняютъ

онѣ, вспоминая о тѣхъ, что родятся и умираютъ, о дорогихъ имъ, любимыхъ, ставшихъ источниками скорби... Увы! они искали радостей неба, «презрѣнныхъ радостей», неискореняющихъ ростка жизни, а съ нею—и страданій, ибо каждое новое рожденіе, какое бы ни было и гдѣ бы оно ни было,—новый родникъ страданія...

И узрѣлъ онъ, что все одинаково суетно и пусто...

И вотъ, въ третью стражу ночную, размыслилъ онъ надъ совокупностью этого рокового круговорота жизни и смерти; постигъ, что одряхлѣніе и смерть происходятъ изъ закона рожденія въ любой составной формѣ; ибо все внѣшнее, все составное, все рождающееся и растущее, именно въ силу своей сложности и своего развитія, повинно перемѣнѣ, а всякая перемѣна—шагъ къ разрушенію, къ увяданію, къ кончинѣ. Вопросивши же себя: «откуда рожденіе?»—узрѣлъ, что оно—изъ дѣлъ, ранѣе совершенныхъ, ибо безпричиннымъ оно быть не можетъ. И ясна стала ему послѣдовательность развитія процесса жизни. Дѣла происходятъ отъ желаній; желанія—отъ ощущеній: ощущеніе же рождаетъ жажду бытія, а соприкосновеніе духа съ чѣмъ-либо есть причина всякаго ощущенія. Соприкосновеніе родится изъ ознакомленія съ именами и предметами, а ознакомленіе—изъ познаванія. Или, въ обратномъ порядкѣ: знаніе происходитъ изъ именъ и (опредѣленія) вещей: имена и объекты родятъ соприкосновеніе съ впечатлѣніями и понятіями; соприкосновеніе родитъ желаніе: желаніе порождаетъ чувственное стремленіе, которое и есть побудительная причина дѣлъ. А дѣла снова зачинаютъ рожденіе: рожденіе производитъ снова ростъ, измѣненіе, старость, болѣзнь и смерть. И вотъ какъ, въ нескончаемомъ кругу, вращается бытіе всѣхъ живыхъ существъ.

И здѣсь-то къ созерцателю, вполнѣ постигшему этотъ роковой зачарованный круговоротъ, снизошло конечное просвѣтлѣніе: «разрушь рожденіе, и старость и смерть прекратятся! разрушь желаніе, и умретъ воля! разрушь соприкосновеніе (съ объектомъ желаній), и умретъ ощущеніе! разрушь знаніе,—умрутъ имена, опредѣленія, а съ ними познаваемость вещей, ихъ реальность для насъ, возбуждающая ощущенія! однимъ словомъ: разрушь обманъ призрачнаго внѣшняго міра, и умретъ самсара, основа личнаго бытія, невѣдѣніе истины замѣнится обладаніемъ истиною, самбодхи»!

Такъ обрѣлъ онъ, на благо міра, «несравненный восьми-

ричный путь, единственный, по коему долженъ идти міръ. Онъ постигъ, что̀ такое страданіе, въ чемъ причина страданія для всего живущаго; постигъ, въ чемъ конецъ страданія и какъ положить ему конецъ. Опредѣливши это, онъ позналъ все такимъ, каково оно въ дѣйствительности есть»; «онъ достигъ неисчерпаемаго родника высшей мудрости, Дхармы. И сталъ онъ съ этого мига «Всемудрымъ, Бхагаватомъ, Всеправеднымъ, Архатомъ, Царемъ Закона, Татагатою, Царемъ всевѣдѣнія». Блестнули съ утреннею зарею первые лучи солнца: склонились за ограду ночи мѣсяцъ и поблѣднѣвшія звѣзды, и благоуханіе небесныхъ цвѣтовъ привѣтствовало бодхисаттву, ставшаго отнынѣ Буддою. И снова тихо и мирно стало въ природѣ: благодатный дождь оросилъ землю; раскрылись небывалые для поры года цвѣты: порывы нѣжныхъ чувствъ охватили все твореніе; возрадовались духи небесные, боги, дэвы, наги и новообращенные сыны Мары и воспѣли, каждые своими хорами, гимны хвалы Избавителю міра [96]). И воспринимая эту всемірную славу, и видя великія чудеса, совершавшіяся вокругъ, умилился и самъ онъ въ сердцѣ своемъ и воспѣлъ самъ «Гимнъ Торжества, возглашаемый всѣми буддами»:

«Я странствовалъ долго, я долго блуждалъ.
Прикованъ къ цѣпямъ бытія;
Рожденье рожденьемъ я часто смѣнялъ,
И тщетно развѣдывалъ я:
Откуда въ насъ жизнь и сознанье?
Откуда страданье?
Къ чему это бремя повторныхъ рожденій
Для новыхъ смертей и для новыхъ мученій?
Но вскрылась мнѣ тайна, въ нее я проникъ:
Сознаніе личнаго я
И жажда его бытія—
Вотъ жизни начало, вотъ смерти родникъ!
Внемли-жъ, Себялюбье, послѣднее слово:
Ты впредь не создашь мнѣ обители новой!
Твоя уничтожена въ корнѣ основа;
Померкли соблазны твоихъ обольщеній;
Достигнуты цѣли завѣтныхъ стремленій:

[96]) Buddha-Carita, XIV, 68—91. Fo-sho... III, 14, 1169—1177

Изъ области смерти и новыхъ рожденій
Въ иныя мой духъ устремляется страны,
Въ края неизмѣнной нирваны» [97]).

Такъ пытаются передать намъ позднѣйшія, поэтически обработанныя повѣствованія послѣдовательный ходъ переживаній Готамы въ важнѣйшій моментъ его жизни. Возможность провѣрить этотъ пересказъ у насъ есть въ лицѣ двухъ древнихъ текстовъ, изъ коихъ одинъ составляетъ начало Магавагги, а другой сохранился въ 36-й суттѣ Средняго Собранія рѣчей Готамы. Оба въ высшей степени цѣнны: первый — потому, что онъ составляетъ какъ бы догматическое, руководящее введеніе въ ту авторитетную книгу буддійскаго канона, которая сыграла такую существенную роль въ организаціи общины Будды; второй же текстъ цѣненъ какъ приписываемый ему самому разсказъ о достиженіи имъ «самбодхи». Послѣдній не опредѣляетъ въ точности момента событія, связывая его непосредственно съ окончаніемъ аскетическихъ подвиговъ: первый говоритъ, что «Будда сидѣлъ, скрестивши ноги, подъ деревомъ Бодхи непрерывно семь дней, наслаждаясь блаженствомъ освобожденія послѣ того, какъ онъ сталъ Самбуддою». Разсмотрѣніе же и уразумѣніе имъ «Цѣпи причинъ» «въ прямомъ и въ обратномъ порядкѣ», относимое позднѣйшими легендами къ «ночи просвѣтлѣнія», здѣсь совершилось будто бы въ послѣднюю ночь вышеупомянутыхъ семи сутокъ [98]). Выписываемъ эту, рѣшившую судьбу буддійской догматики, древнѣйшую формулу [99]), несмотря на ея близкое сходство, или

[97]) Nidânakathâ, pp. 103—104; другой, сильно отличающійся переводъ этого трудно передаваемаго гимна у Spence Hardy, Manual of Buddhism. p. 180.

[98]) Mahâvagga, I, 1, 1—2.

[99]) „Цѣпь причинъ“, или доктрина 12 ниданъ (причинъ бытія), какъ разъясняетъ Ольденбергъ въ своихъ цѣнныхъ примѣчаніяхъ къ переводу Магавагги, S. B. E. XVII, 75, есть не что иное, какъ расширенная форма отвѣта на проблему, поставленную во 2-й и 3-й изъ „Четырехъ благородныхъ истинъ“ буддійской догматики: о происхожденіи и разрушеніи страданія. Въ „Четырехъ благородныхъ истинахъ“ причина страданія сведена къ жаждѣ или желанію, танхѣ (напомнимъ, что это и есть имя одной изъ дочерей Мары!) въ ея тройственной формѣ: жажды наслажденія, бытія и счастія. Въ систему же 12 ниданъ жажда также включена, но поставлена не на первомъ мѣстѣ: ей предшествуютъ другія причины, изъ коихъ первоначальною признается невѣдѣніе, авиджья.

почти тожество съ ранѣе приведеннымъ пересказомъ Ашваготши.

«Изъ невѣдѣнія [100]) происходятъ самкхары [101]); изъ самкхаръ происходитъ сознаніе; изъ сознанія происходятъ имена и формы, а изъ именъ и формъ—шесть областей чувствъ [102]): изъ этихъ послѣднихъ происходитъ соприкосновеніе: изъ него—жажда или желаніе; изъ жажды—привязанность; изъ привязанности—бытіе; изъ бытія—рожденіе: изъ рожденія—старость и смерть. печаль, жалобы. страданіе. унынie. отчаяніе.

—

[100]) Въ 9 суттѣ Маджхиманикайи (Sammâditthisutta) I B 82—83 Neum.) невѣдѣніе опредѣляется какъ „незнаніе страданія, происхожденія страданія, разрушенія страданія и пути, ведущаго къ уничтоженію страданія... Возникновеніе заблужденія обусловливаетъ происхожденіе невѣдѣнія; уничтоженіе заблужденія обусловливаетъ уничтоженіе невѣдѣнія". Неразъясненнымъ при этомъ однако остается важное недоумѣніе: откуда можетъ рождаться заблужденіе. если оно „обусловливаетъ" невѣдѣніе? Если изъ вѣры въ реальность и цѣнность „внѣшностей", аттрибутовъ, качествъ вещей, изъ самкхаръ,—то вѣдь эта фальшивая оцѣнка сама происходитъ отъ невѣдѣнія! Получается „ложный кругъ"...

[101]) Въ 9-й рѣчи Манджиманикайи, I, 82 Neum. а также въ Samyuttanikâya, II, 12, 27) самкхары сводятся къ тремъ разрядамъ: самкхаромъ тѣла, рѣчи и духа; первыя (kâyasamkhâra) состоятъ (по объясненіямъ Самкхара-Ямаки въ Абхидхамма-Питакѣ) во вдыханіи и выдыханіи вторыя (vacîsamkhâra) во вниманіи и разслѣдованіи; третьи ((cittasamkhâra)—въ идеяхъ, ощущеніяхъ и всѣхъ аттрибутахъ духа, кромѣ вниманія и разслѣдованія. Вибханга увеличиваетъ число разрядовъ самкхаръ до шести: 1) ведущія къ праведности, 2) ведущія къ грѣховности, 3) ведущія къ неподвижности, и произведенія 4) тѣла, 5) рѣчи и 6) мысли. S. B. E. XVII, p. 76—77. Note. Классификація самкхаръ въ ранне-буддійскую пору была неразработана, и значеніе самого термина въ буддійской словесности широко расходится по смыслу. Разъясненія его значенія даетъ Рисъ-Дэвидсъ во введеніи къ Мага-Судассана-суттѣ, Buddhist Suttas. S. B. E. XI. p. 242—3: означая буквально „со-дѣланія", collections) отъ „kar"-дѣлать и „sam"—вмѣстѣ), самкхары могли бы означать „произведенія. продукты", если бы въ примѣненіи этого термина не входило представленія о томъ, что онѣ не сами собою возникаютъ, а предполагаютъ производителя, ихъ содѣлавающаго. Рисъ-Дэвидсъ, за отсутствіемъ адекватнаго подлиннику термина, соглашается на передачу самкхаръ словами „тенденціи и потенціальности", давая въ своемъ „Буддизмѣ" (Ed. 1890, p. 91—92) позднѣйшую классификацію ихъ по 52 категоріямъ. Другая (55—членная) приведена у Spence Hardy. Manual. 404 sq. Ср. еще о значеніи термина „самкхары" замѣчанія Зейденштюкера въ Pâli-Buddhism. Texte aus dem buddhistischen Pali-Kanon. Breslau, 1911, 26—27.

[102]) Къ пяти общепризнаннымъ чувствамъ индусы добавляютъ „внутреннее, духовное" чувство.

Таково происхожденіе всей массы страданій. Затѣмъ: разрушеніемъ невѣдѣнія. состоящимъ въ полномъ отсутствіи похоти, разрушаются самкхары; разрушеніемъ самкхаръ разрушается сознаніе и т. д.—до уничтоженія бытія, рожденія, старости и смерти». Продѣлавши тотъ же анализъ въ обратномъ порядкѣ во вторую и третью стражи ночи, «Благословенный постигъ способъ прекращенія причинности» и, съ тѣмъ вмѣстѣ, «уразумѣлъ» истинную природу вещей и разогналъ полчища Мары», какъ восходящее солнце разгоняетъ тучи» [103]).

Что касается другого разсказа, передаваемаго въ Маджхима-никайѣ, то онъ не входитъ въ изложеніе разслѣдованія «Цѣпи причинъ», а говоритъ только о постепенномъ восхожденіи Готамы отъ одной степени экстаза къ другой съ очень неопредѣленными поясненіями свойствъ каждой изъ нихъ. Закончивши аскетическіе подвиги, повѣствуетъ Готама. и снова набравшись силъ, «я отрѣшился отъ похотей и вещей, не ведущихъ къ спасенію, и достигъ первой, радостью осчастливленной, на размышленіи и самоиспытаніи основанной степени экстаза. Однако и эти, ощущаемыя мною, счастливыя чувства уже не производили длительнаго впечатлѣнія на духъ мой. И вотъ, по прекращеніи размышленія и самоиспытанія. достигъ я внутренняго успокоенія и преобладанія духа. достигъ осчастливленной радостью, отъ размышленія и самоиспытанія свободной, изъ созерцанія исходящей, второй степени экстаза. Но и ея радостныя чувства не производили остающагося впечатлѣнія на меня. По прекращеніи радости я пребылъ равнодушнымъ, вдумчивымъ и сосредоточеннымъ, и тѣлесно ощущалъ то счастіе, о которомъ праведные говорятъ: «равнодушенъ и вдумчивъ живущій въ счастіи». И такимъ образомъ достигъ я третьей ступени экстаза; и опять. свойственныя ему счастливыя ощущенія не оказали остающагося дѣйствія на духъ мой. И вотъ, когда прекратились чувства счастія и страданія и исчезли прежнія и хорошее и дурное настроенія. достигъ я свободнаго отъ страданія и отъ радости состоянія равнодушія, сосредоточенности и самозаконченности. составляющихъ четвертую ступень экстаза. Но и эти счастливыя ощущенія не произвели остающагося вліянія на мой духъ. Успокоивши его такимъ образомъ. очистивши, освободивши отъ похоти, отрѣшившись отъ загрязненія, въ кро-

[103]) Mahâvagga. I. 1, 2—7.

комъ, но твердомъ и неизмѣнномъ настроеніи обратилъ я мысль мою къ воспоминаніямъ и познаніямъ моихъ прежнихъ существованій, вспомнилъ всѣ свои рожденія, и столькіе періоды разрушенія и обновленія, былыя имена, былыя условія жизни, былое счастіе и горе и т. д. Этого перваго знанія достигъ я въ первую стражу ночи: невѣдѣніе было побѣждено; знаніе достигнуто. Но и это все не произвело остающагося впечатлѣнія на духъ мой. И обратился я затѣмъ думою къ происхожденію и прехожденію существъ. И съ божественнояснымъ, сверхчеловѣческимъ прозрѣніемъ постигъ я, какъ происходятъ и преходятъ твари: позналъ существа низкія и возвышенныя, прекрасныя и отвратительныя, благочестивыя и нечестивыя позналъ ихъ въ судьбѣ ихъ, сообразной съ дѣлами ихъ. Существа, дурно примѣнявшія свои тѣла, свою рѣчь и мысль, злословившія праведныхъ, имѣвшія ложную вѣру и пріобрѣтавшія дурную заслугу ложной вѣры,—у этихъ существъ, по разрушеніи тѣла, послѣ смерти, удѣломъ были несчастіе, бѣда, гибель, адъ. Поступавшимъ же хорошо..., въ удѣлъ суждено было небо. И это, второе знаніе пришло ко мнѣ во вторую стражу ночи; но и къ этого рода впечатлѣніямъ остался равнодушенъ духъ мой. И вотъ, обратилась душа моя къ познанію уничтоженія грѣховъ. И позналъ я, въ чемъ страданіе, во-истину въ чемъ оно; позналъ, въ чемъ источникъ страданія, каковъ онъ въ дѣйствительности; позналъ, въ чемъ прекращеніе страданія, во-истину въ чемъ оно: позналъ путь, ведущій къ прекращенію страданія, каковъ онъ подлинно есть; позналъ далѣе, что̀ такое зло, гдѣ̀ причина его, въ чемъ прекращеніе его и каковъ путь къ тому. И когда я позналъ и прозрѣлъ это, сталъ мой духъ свободенъ отъ зла похоти, свободенъ отъ зла бытія, свободенъ отъ зла невѣдѣнія. И въ сознаніи моей освобожденности яснымъ мнѣ стало: «разрушено перевоплощеніе! свято поведеніе! выполнено должное! и нѣтъ ничего иного послѣ этого (настоящаго) бытія»! Это третье знаніе пришло ко мнѣ въ третью стражу ночи; невѣдѣніе было побѣждено, знаніе достигнуто, тьма побѣждена, прозрѣніе достигнуто, какъ это и должно быть у всякаго, неустанно и ревностно стремящагося. Но и эти блаженныя чувства не оставили длительнаго впечатлѣнія въ духѣ моемъ» [104]), хотя въ другомъ, болѣе сжатомъ описаніи того же

[104]) Majjhima-nikâyo. 36 sutta. I. 392—395 Neum.

процесса, Готама называетъ его, быть можетъ, обмолвившись, «ничѣмъ непревосходимымъ блаженствомъ самопогруженія въ нирвану» [105]).

Какъ видимъ, между этими древними, самому Буддѣ приписываемыми, описаніями его «просвѣтлѣнія» и поэтической передачей того же процесса въ позднѣйшихъ сказаніяхъ въ идейномъ содержаніи не только нѣтъ противорѣчій, но есть почти полное согласіе, а иногда даже и дословное совпаданіе. Этотъ фактъ свидѣтельствуетъ не объ одной точности преданій въ данномъ случаѣ, но и о томъ, съ какимъ благоговѣйнымъ вниманіемъ относился буддизмъ къ описываемому моменту, основополагательному для всей его догматической стороны. И, дѣйствительно, если мы сравнимъ содержаніе разсказа объ овладѣніи Готамою «Цѣпью причинъ» съ важнѣйшими учительными текстами буддійской догматики, мы найдемъ, что послѣдніе, въ сжатомъ видѣ, несомнѣнно, уже содержатся въ разсужденіяхъ и переживаніяхъ Готамы въ ночь его просвѣтлѣнія. Мы можемъ, поэтому, не колеблясь признать, что въ этотъ критическій моментъ его геній въ могучемъ напряженіи дѣйствительно провелъ черезъ свое сознаніе всю цѣпь основныхъ умозаключеній своего пессимистическаго міро- и жизневоззрѣнія, настолько стройно и цѣлостно, что долгіе годы послѣдующаго учительства были не болѣе, какъ разработкою и всестороннимъ примѣненіемъ того, что въ нѣсколько часовъ, проведенныхъ подъ Деревомъ Знанія, вскрылось предъ нимъ, какъ единственная, въ его смыслѣ, спасающая истина. Въ буддійской догматикѣ не содержалось почти ни одного важнаго положенія, которое не было бы подготовлено прошлымъ и не имѣло бы довольно опредѣленныхъ предшествій въ индусской философіи, этикѣ, аскетикѣ и религіи [106]). Не мало,

[105]) Idem. Sutta 26. I, 267 и Dutoit. Das Leben Des Buddha. Leipzig. 1906, 64, упорно переводящій нирвану выраженіемъ „Wonne des Sichversenkens“.

[106]) Признаніе этихъ совпаденій и заимствовавшій самимъ Готамою есть въ 4 части Ангуттара-никайи (Catukka-Nipâto): Die Reden des Buddha aus der Angereihten Sammlung (Anguttara-nikâyo) übers. v. Bhikkhu Nyânatiloka. IV Band. Das Vierer-Buch. Breslau, 1912, № 185. S. 376 ff.; въ числѣ „принятыхъ отъ жрецовъ (брамановъ) истинъ“ значатся столь существенныя для буддизма положенія, какъ: „всѣ пожеланія (похоти) преходящи, полны страданія, измѣнчивы“, „всякое бытіе преходяще, полно страданія, измѣнчиво“; „ни я никому, нигдѣ, ни въ какомъ отношеніи не принадлежу, ни мнѣ ничто, нигдѣ, ни въ какомъ отношеніи

какъ мы видѣли, сдѣлано было и самимъ Готамою для провѣрки и выработки своихъ убѣжденій; но объединеніе этого разбросаннаго матеріала въ цѣльное міросозерцаніе и его преображеніе въ органически стройную доктрину свершилось въ геніальномъ умѣ Готамы, повидимому, съ тою поразительною быстротою [107]), которая подала ему самому и его послѣдователямъ поводъ видѣть въ этомъ особое, чудесное откровеніе. откровеніе не Божества, чуждаго душѣ Готамы, а самой истины, «бесѣду съ истиною лицомъ къ лицу» («абхисамбодхи»).

Что Готама дѣйствительно приписывалъ исключительное значеніе этому моменту своей жизни,—видно изъ множества текстовъ. Всѣ источники, носящіе біографическій характеръ или, по крайней мѣрѣ, претендующіе на это, упоминаютъ о томъ, что послѣдовавшіе за «просвѣтлѣніемъ» семь дней онъ «испытывалъ радость освобожденія» и находился «въ состояніи экстаза, транса» [108]), «со взорами неподвижно устремленными на то мѣсто, гдѣ онъ получилъ награду за добродѣтельныя дѣла, совершенныя въ теченіе безчисленныхъ лѣтъ» [109]). По другимъ преданіямъ, цѣлыхъ семь недѣль длилось это ощущеніе, «наслажденіе блаженствомъ спасенія», столь интенсивное, что «онъ не чувствовалъ никакихъ тѣлесныхъ потребностей и питался одною радостью созерцанія праваго пути и плода его—нирваны» [110]).

Съ особою подробностью старается разъяснить это построеніе древнее преданіе, сохранившееся въ бирманскомъ

не принадлежитъ". Примѣромъ почти дословнаго перенесенія въ буддійскую догматику болѣе древнихъ ученій можетъ служить слѣдующій текстъ изъ Мандукйя-Упанишада, Mâṇḍûkya-Up. 7, совпадающій съ текстомъ Ангуттары-никайи: Vierer-Buch. № 175, S. 348 и такъ описывающій четвертую, высшую степень созерцанія, на которой угасаетъ субъективное сознаніе: „не изнутри сознательное, не извнѣ сознательное, не обоюдосторонне сознательное, не другъ черезъ друга сознательное, не сознательное и не безсознательное, невидимое, неописуемое, неосязаемое, безпризначное, непредставимое, необозначимое состояніе вѣры въ Единое Я (то есть въ трансцендентальную сущность), въ которой міръ явленій исчезъ совершенно". Это, отрицательными чертами характеризуемое, отношеніе къ міровой всеобъемлющей сущности (прежнему Атману Упанишадъ) буддизмъ перемѣщаетъ на свое отношеніе къ нирванѣ.

[107]) „Полное знаніе озарило его мгновенно", говоритъ бирманское сказаніе. Bigandet, Ch. V. p. 95.

[108]) Udana. I, 1 sqq. [109]) Nidânakathâ, p. 106.

[110]) Тамъ-же, p. 109.

повѣствованіи. Мы, разумѣется, далеки отъ мысли видѣть въ этомъ изложеніи подлинную, вполнѣ точную картину переживаній самого Готамы; но, несомнѣнно, мы здѣсь—не далеко отъ нея, и во всякомъ случаѣ имѣемъ очень цѣнную, по давности редакціи и устойчивости признанія, передачу того, какъ себѣ представляли эти переживанія буддисты ранней поры, и притомъ, какъ сейчасъ увидимъ, согласно съ рѣчами самого Готамы. «Прежде, чѣмъ овладѣть высшимъ знаніемъ», сказалъ, будто бы, Будда послѣ «просвѣтлѣнія», «я, въ безчисленныхъ возрожденіяхъ, прошелъ кругъ возобновлявшихся существованій и переносилъ скорби ихъ. Теперь мнѣ все это ясно видно. Вижу сверхъ того теперь, что я могу избѣжать цѣпи бытія и освободиться отъ всѣхъ несчастій и бѣдъ, сопровождающихъ рожденіе; и отнынѣ воля моя сосредоточена на всежелательномъ состояніи ниббаны. Я нынѣ достигъ состоянія, исключающаго всѣ страсти». И почувствовалъ онъ, что «борьба духа и напряженіе мысли для него окончились; что истина, во всей сіяющей красѣ своей, охватила умъ его и залила его своими чистыми лучами. Изъ этого свѣтозарнаго центра онъ могъ видѣть всѣ существа, обвитыми свѣтями страстей, перебрасываемыми свирѣпыми волнами безпредѣльнаго океана жизней, клубящимися въ вихрѣ непрестанныхъ бѣдствій, постоянно мучимыми и язвимыми жаломъ чувственности, поглощаемыми темною бездною невѣжества; онъ видѣлъ ихъ, этихъ жалкихъ жертвъ міра призрачнаго, лишеннаго сущности (субстанціальности) и реальности. И онъ молвилъ тогда: «одинъ я во всѣхъ мірахъ знаю какъ разорвать мертвыя петли страстей, какъ усмирить волны перемежающагося бытія, какъ избавить живущихъ отъ бездны страданій, положить конецъ чувственности, сломить ея жало, разсѣять туманы невѣдѣнія свѣтомъ истины, научить всѣ разумныя существа небытію и нереальности этого міра и, тѣмъ самымъ, привести ихъ къ состоянію ниббаны» [111]).

Несомнѣнно, въ сжатой и нѣсколько безпорядочной формѣ, здѣсь перечтена сущность задачи, поставленной себѣ творцомъ буддизма. Задача эта, вкратцѣ, сводилась на слѣдующее. Прежде всего:—опознать фактъ измѣнчивости, непостоянства и разрушенія, прехожденіе всего сущаго и вытекающій отсюда

[111]) Bigandet, Ch. V, p. 96.

законъ неизбѣжности страданія для всѣхъ живущихъ [112]). Мы видѣли, что то и другое было дѣйствительно постигнуто Готамою въ процессѣ его «просвѣтлѣнія». Далѣе требовалось достигнуть твердаго убѣжденія въ неизбѣжности возрожденій и перевоплощеній въ силу рокового закона кармы [113]) и способности жажды бытія, танхи, переживающей временное разложеніе внѣшнихъ формъ организма, сливаться съ новыми формами. И мы видѣли, что и это убѣжденіе было живо воспринято Готамою и пережито имъ въ экстатическихъ видѣніяхъ примѣнительно къ себѣ и къ другимъ существамъ, отъ животныхъ до боговъ-небожителей. Когда такимъ образомъ были опознаны всемірные факты страданія и неизбѣжности его возврата къ жизни, настала надобность опредѣлить факторъ, создающій страданіе; и мы опять видѣли, что Готама усмотрѣлъ его въ чувственныхъ влеченіяхъ разнаго рода, сводящихся въ концѣ концовъ на жажду личнаго бытія. Отказъ отъ танхи и отъ личнаго бытія былъ естественнымъ рѣшеніемъ проблемы [114]), поскольку она была связана съ

[112]) Классическая формулировка проблемы сводилась къ познанію „четырехъ благородныхъ истинъ“: что такое страданіе? Какъ оно возникаетъ? какъ прекращается? и каковъ путь къ его прекращенію? Какъ разъ эти истины и составляютъ содержаніе первой, Бенаресской проповѣди Будды, прозванной „Основаніемъ Царства Праведности“ Въ Samyutta-nik. V, 56, 11, 9 sqq. поясняется, что „именно при уразумѣніи этихъ благородныхъ истинъ“ Буддѣ и „открылись очи, передъ нимъ возстала истина, явилось знаніе и раскрылась духовная ясность“: Ср. 141 сутту Маджхиманикаи и въ Самйуттѣ-никайѣ II, 12, 2; II. 12, 27 etc.

[113]) Въ Anguttara-Nik. Vierer-Buch. № 77. S. 166. Законъ кармы принимается какъ фактъ, входящій въ число „четырехъ великихъ Необъяснимыхъ“.

[114]) Въ „Цѣпи причинъ“, постигнутой въ ночь просвѣтлѣнія родникомъ страданія признана танха. Это положеніе обильно подтверждается учительными рѣчами Будды. Такъ въ Samyutt. nik. V, 56, 11: „причина страданія есть производящая возрожденіе танха, сопровождаемая довольствомъ и похотью..., жажда чувственныхъ пожеланій, жажда бытія, жажда развитія, самопроявленія“. Въ Samyutt. nik. II, 12, 1 указаны шесть родовъ танхи: жажда тѣлесныхъ формъ, жажда звуковъ, жажда запаховъ, жажда вкусовъ, жажда прикосновеній, жажда явленій. Въ Итивуттакѣ, 15 (The Iti-Vuttaka. Sayings of Buddha, transl. by Moore. New-York, 1908, p. 29) „жажда“ названа „главною цѣпью“, мѣшающею избавиться отъ возрожденія и перевоплощенія, а потому и „источникомъ страданія“; праведная жизнь возможна лишь при освобожденіи отъ танхи. По Дхаммападѣ, XXIV, v. 334—340 „жажда въ беззаботномъ

вопросомъ о жизни данной, настоящей. Вотъ этотъ-то отказъ, вотъ эта-то побѣда надъ соблазнами чувственныхъ воспріятій и прелестей личнаго бытія и была пережита Готамою въ его борьбѣ съ Марою, владыкою чувственности, а потому и царемъ смерти и зла.

Но оставалась вторая и болѣе трудная половина проблемы: какъ избавиться отъ повтореній рожденій и смертей, а съ ними—и отъ возобновленія страданій? Пути къ тому указывались различные. Путь религіозный—обезпеченіе себѣ благоволенія боговъ и пріобрѣтенія улучшенной будущей участи чрезъ выполненіе жертвъ, молитвъ и обрядовъ культа,—этотъ путь, равно какъ и другой, достиженіе той же цѣли подвигами аскетическими, Готама отвергъ. Мы видѣли, что отвѣчалъ онъ въ отрицательномъ смыслѣ Марѣ на искушеніе удобствами этихъ двухъ путей. Такъ и впослѣдствіи, не отрицая условной пользы жертвъ (не всякихъ, однако, и лишь въ извѣстномъ смыслѣ!) [115]), онъ въ числѣ «пяти помѣхъ къ просвѣтлѣнію и освобожденію», и притомъ «помѣхъ низшаго разряда» ставилъ «пристрастіе къ правиламъ ритуала» [116]), а о значеніи

человѣкѣ разростается, какъ лѣсная ліана, и страданія его умножаются этою ядовитою жаждою, какъ быстро плодящаяся трава бирана. Съ одолѣвающаго же эту лютую жажду спадаютъ страданія, какъ капли дождя съ листа лотоса. Спасительное слово поэтому молвлю я вамъ: вырывайте прочь корень жажды (танхи), дабы вновь не сломилъ васъ Искуситель-Мара, какъ ломаетъ стремительный рѣчной разливъ тростники. Какъ дерево, хотя и срубленное, отростаетъ вновь, пока корни цѣлы, такъ пока не уничтожены корни танхи, горе жизни будетъ возвращаться снова и снова... Всюду пробиваютъ ручьи похоти; все обвиваетъ ліана страсти; подрѣжьте же ее въ самомъ корнѣ знаніемъ“.—Мы видѣли далѣе, что въ схемѣ „цѣпи причинъ“ танха однако занимаетъ не начальное, а срединное положеніе, первопричиною же заблужденій и ихъ слѣдствій признано невѣдѣніе. Подтвержденіе этой схемы („12 нидановъ“) находимъ въ Уданѣ Udânam, I, 1—3; въ англ. переводѣ Стронга London, 1902, p. 1—4: также въ нѣмец. сборникѣ Pali-Buddhismus in Uebersetzungen. Texte aus dem Buddhistischen Kanon, übers. v. Seidenstücker. Breslau, 1911, 41—42); повторенія и разъясненія той же схемы—въ Самйуттѣ-никайѣ: II, 12, 20; II, 12, 2; II, 12, 27.

[115]) Anguttara-nikâya. II B. 4 Thl. 39 Sutta; переводъ въ Buddhistische Anthologie. Texte aus dem Pali-Kanon übersetzt von K. E. Neumann. Leiden, 1892, 132—133 и въ Die Reden des Buddha aus der Angereihten Sammlung (Anguttara-nikâyo) des Pâli Kanons übersetzt von Bhikkhu Nyantiloka. IV Band. Das Vierer-Buch. (Catukka-nipâto). Breslau, 1912. №№ 39—40, S. 86- 87.

[116]) Anguttara-nik. III, 87.

подвижничества судилъ такъ: «чистота поведенія, говорю я, есть, конечно, извѣстная аскетическая добродѣтель: но тѣ аскеты и жрецы, которые учатъ въ ужасъ приводящему (крайнему) аскетизму, въ немъ усматриваютъ подлинное (спасеніе), ему прилежатъ,—эти неспособны переплыть рѣку бытія, такъ же, какъ (съ другой стороны) и аскеты нечистаго поведенія и нечистой жизни неспособны къ прозрѣнію, къ высшему просвѣтлѣнію» [117]).

Вообще: «ни постъ, ни обнаженность, ни бритье волосъ, ни длинноволосость, ни грязь, ни грубыя кожи (для одежды), ни культъ огня, ни многіе, съ точки зрѣнія міра, безсмертные подвиги, ни гимны, ни возліянія, ни жертвы, ни соблюденія предписанныхъ временъ и сроковъ не могутъ очистить смертнаго, еще не преодолѣвшаго своихъ сомнѣній и желаній» [117a]). Былъ затѣмъ простой, общепризнанный путь добродѣтели, заслугъ нравственныхъ, и мы видѣли, какъ и этотъ исходъ оказался включеннымъ въ замыслы соблазнителя. Но и на него не поддался Готама. Какъ впослѣдствіи не отрицалъ онъ условной пользы добрыхъ дѣлъ, даже требовалъ «непремѣннаго выполненія хорошаго поведенія въ дѣлахъ, словахъ и мысляхъ, ожидая за то награды» [118]) и протестовалъ противъ упрека, будто онъ учитъ не-дѣланію [119]), и тѣмъ не менѣе условіемъ «совершеннаго поведенія» считалъ правило: «не все сводить на дѣла», «не расплываться въ дѣлахъ» [120]), ибо «совершенный человѣкъ руководствуется не дѣлами и не преданіемъ, такъ какъ онъ независимъ отъ добродѣтели и праведныхъ дѣлъ», «незапятненъ ни желаніемъ будущей жизни, ни вѣрою въ дѣйствительность внѣшнихъ поступковъ» [120a])—такъ и во

[117]) Angut.-nik. Das Vierer-Buch. № 196. S. 426 ff.

[117a]) Sutta-Nipâta, 248 и Dhammapada, 141.

[118]) Angut.-nik. übers. von Bhikkhu-Nyântiloka. Das Zweier-Buch (Duka-nipâto). Breslau, 1911, № 16. S. 17—18. Das Vierer-Buch. № 61. S. 131. „Есть плодъ, есть результатъ добрыхъ и злыхъ дѣлъ", сказано въ Puggala-Paññatti. Das Buch der Charaktere. Aus dem Buddhistischen Pâli-Kanon (Abhidhammo) übersetzt von Bhikkhu Nyântiloka. Breslau, 1910, S. 39. S. 88.

[119]) Angutt.-nik. Vierer-Buch. № 233. S. 477. „Я учу и недѣланію, и дѣланію: недѣланію дурного и дѣланію хорошаго" Angutt.-nik. Zweier-Buch. № 26. S. 25—26.

[120]) Puggala-Paññati, § 87. S. 39. „Поведеніе, углубленіе и прозрѣніе—всѣ нужны": тамъ-же, § 135—137. S. 59—60.

[120a]) Sutta-Nipâta. v.v. 846; 803 и Mahâparinibbana-sutta. II, 9.

время искушенія Готама отвѣтилъ Марѣ, что «никакія добрыя дѣла не принесутъ пользы» ищущему избавленія отъ перевоплощеній. Добрыя дѣла обезпечиваютъ только «небесныя радости»; но эти радости Готама назвалъ «презрѣнными» [120b]), такъ какъ онѣ не вѣчны и не избавляютъ отъ возрожденій [121]). Не активнымъ, этическимъ путемъ, слѣдовательно, надѣялся онъ положить конецъ круговороту жизни и смерти, а путемъ знанія [122]), чистаго мышленія. Мысль должна была преодолѣть дѣйствительность разложеніемъ самого бытія въ продуктъ мышленія; реализмъ объективнаго долженъ былъ быть побѣжденъ субъективнымъ идеализмомъ, ноуменальное должно было превратиться въ феноменальное: міръ какъ сущность, а съ нимъ и душа и сама жизнь, должны были стать представленіемъ. И, такимъ образомъ, міръ и бытіе, досель владѣвшіе живою личностью, доколѣ она вѣрила въ свою и ихъ субстанціальность, отнынѣ подпадали подъ власть чистаго разума, создающаго ихъ въ своихъ субъективныхъ представленіяхъ или разрушающаго ихъ въ прекращеніи этихъ же представленій. Вся буддійская психологія сводилась къ двумъ положеніямъ Готамы: «1) все то, что мы есть, результатъ того, что мы мыслимъ» и 2) «въ этомъ нашемъ маломъ, воспріятіями и сознаніемъ одаренномъ тѣлѣ заключается міръ, про-

[120b]) „Надо отречься отъ влеченія къ какимъ бы то ни было областямъ, божественнымъ и человѣческимъ, отъ области самого Брамана" Sutta-Nipâta, 524; „надо преодолѣть привязанность и къ божественному", 641.

[121]) Опредѣленія длины жизни разныхъ разрядовъ небесныхъ существъ и боговъ даны въ Ангуттарѣ-никаѣ: Vierer-Buch. № 125. S. 262—264. О различныхъ разрядахъ (формахъ) возрожденій—тамъ-же: № 124 и 126, S. 263—7, 271. Подробно о категоріяхъ праведности и мудрости и соотвѣтствующихъ имъ степеняхъ и достоинствахъ формъ перевоплощенія трактуетъ Пуггала-Паннъятти, I, 1 sqq. Возрожденіе въ такъ называемыхъ „Чистыхъ Обителяхъ" (по Дикха-Никаѣ ихъ—пять: (Aviha, Atappâ, Sudassâ, Sudassî и Akaniṭṭha); ср. Puggala-Paññati. II, 46)—удѣлъ высшаго разряда праведниковъ, такъ называемыхъ „никогда не возвращающихся" (anâgâmi), которые, послѣ земной жизни, переходятъ въ „Чистыя Обители", а оттуда уже вступаютъ въ міръ нирваны.

[122]) Sutta-Nipâta. 1104; 1106. Samyutta-nikâya. XII, 7, говоритъ, что святость основана ни на чемъ иномъ, какъ именно на чистомъ знаніи, а именно: на знаніи измѣнчивости и преходимости всего сущаго, на знаніи страданія, на знаніи несубстанціальности пяти аспектовъ бытія и на знаніи условности возникновенія бытія.

исхожденіе міра, конецъ міра и къ концу міра ведущій путь» [123]). Въ этомъ феноменализмѣ, въ этомъ несубстанціонализмѣ міра и души, въ противоположность нуменальному космизму и анимизму, заключались основное значеніе и характерный смыслъ всей буддійской философіи [124]), въ отличіе отъ обратнаго направленія, которое приняла философская мысль Запада, языческая и христіанская. на долгіе вѣка, впредь до поры критицизма, открывшаго самостоятельно то, что исповѣдывали нѣкогда Будда и его предшественники изъ школы Самкхьи. И вотъ это-то заключительнае положеніе, которымъ Будда любилъ заканчивать свои разсужденія: «исполненъ долгъ, свершенъ подвигъ, достигнута святость: міръ болѣе не существуетъ!» [125])—это та вершина идеалистическаго зданія буддійскаго спасенія, краеугольными камнями коего были убѣжденія въ безграничности человѣческаго сознанія [126]), въ томъ, что именно оно правитъ міромъ и способно подчинять себѣ міръ въ предѣлахъ субъективнаго его воспріятія [127]), что преодолѣніемъ этой безграничности сознанія получается воспріятіе не-бытія [128]) и достигается разрушеніе міра [129]) путемъ разложенія его бытія для насъ въ наши представленія и разрушенія послѣднихъ чрезъ отрицаніе субстанціальности личнаго

[123]) Anguttara-nik. Vierer-Buch. №№ 45; 46. S. 96—101. Samyutta-nik. IV, XXXV, 116.

[124]) Caroline Rhys Davids во введеніи къ ея переводу Дхамма-Сангани. London, 1900. p. XXXV.

[125]) Samyut.-nik. II B. XXII Thl. Sutta 20.

[126]) „Безгранично сознаніе; безгранично царство безграничнаго сознанія", читаемъ въ Ангуттара-Никайѣ. Vierer-Buch. № 191. S. 394.

[127]) На вопросъ „кѣмъ правится міръ"? онъ отвѣчалъ: „сознаніемъ правится міръ: съ сознаніемъ связанъ міръ; силѣ сознанія подчиненъ міръ". Anguttara-nik. Vierer-Buch, № 186, S. 379.

[128]) „Послѣ полнаго преодолѣнія царства безграничной области сознанія пріобрѣтаетъ (созерцатель) воспріятіе: „ничто не существуетъ", воспріятіе царства не-бытія" Anguttara-nik. Eka-Nipâto. XX, 2. Einer-Buch. S. 86 и Vierer-Buch. № 190, S. 394.

[129]) Всѣ представленія раздѣляются на „задерживающія" (освобожденіе), на особыя" экстатическія, освобождающія отъ мышленія путемъ понятій, и на такъ называемыя „прорывающія или прободающія" иллюзію ложнаго міровоззрѣнія, дарующія сознаніе ничтожества всего сущаго и отвращеніе ко всему, связанному съ представленіями о бытіи. Anguttara-nik. Vierer-Buch, № 179. S. 360—361. Послѣ непрестаннаго отказа или уклоненія отъ шести областей сознанія (исходящихъ изъ данныхъ пяти внѣшнихъ чувствъ и шестого—внутренняго) или (что—тоже)

Я [130]),—всѣ эти основы буддійскаго нигилистическаго міро—и жизневоззрѣнія, систематически развитыя впослѣдствіи. были

послѣ того, какъ угаснутъ эти шесть областей сознанія, не остается (за предѣлами ихъ) уже болѣе ничего объяснимаго (доступнаго сознанію"). Vierer-Buch. № 173, S. 346—347. Или, какъ еще опредѣленнѣе сказано въ Самйуттѣ-никайѣ. IV: „глаза и формы; уши и тоны (звуки), носъ и запахи, языкъ и соки, тѣла и прикосновенія, разсудокъ и вещи;—вотъ и все, ученики, вотъ и все, что есть"! А если такъ, то „до какихъ предѣловъ, братія, достигаютъ предѣлы шести областей сознанія, какъ разъ до этихъ же предѣловъ распространяется и субъективный міръ, и наоборотъ: доколѣ распространяется субъективный міръ, дотолѣ простираются и шесть областей сознанія. При непрестанномъ отклоненіи, слѣдовательно, и угашеніи шести областей сознанія, братія, угасаетъ, умираетъ и субъективный міръ, приходитъ субъективный міръ къ упокоенію". Angutt.-nik. Vierer-Buch. № 175. S. 348. Ср. Sechster - Buch. 14 Sutta.

[130]) „Разрушивши представленіе личности, какъ реальной сущности, можемъ одолѣть смерть" Sutta-Nipâta, 1118. Отрицаніе субстанціальности личной души и принадлежности ей чего-либо (отрицаніе „Я" и „Моего"): Samyutt.-nik. III B. Thl. 3 Sutta и подробнѣе III B. 22 Thl. Sutta 29—33: „тѣло есть зло; чувство есть зло; представленіе есть зло; различеніе есть зло; сознаніе есть зло... Тѣло, чувство, представленія, различенія, сознаніе—вотъ преходящее. Изъятіе ихъ, прекращеніе ихъ, уничтоженіе ихъ — вотъ не преходящее, неразрушающееся... Отъ того, что не принадлежитъ вамъ, отъ того откажитесь, и то, отъ чего вы откажетесь, послужитъ вамъ къ спасенію, къ счастію. Что же не принадлежитъ вамъ?—Тѣло, чувство, представленіе, различеніе, сознаніе... откажитесь же отъ нихъ и отказъ будетъ вамъ во спасеніе и въ счастіе". Тоже въ „Увѣщаніи къ Рахулѣ (сыну Готамы) въ Vierer-Buch № 177. S. 355—356: „тотъ, кто во всѣхъ четырехъ стихіяхъ (будто бы входящихъ въ составъ „Я"), не будетъ усматривать личности (Я), ни чего-либо принадлежащаго личности,—тотъ порушилъ личность (бытія), разорвалъ цѣпи и положилъ конецъ страданію, конецъ помраченію личностью, помраченію, мѣшающему полному прозрѣнію". „Упраздненіе личности" (sakkâyanirodho) равнозначаще упраздненію невѣдѣнія". Тамъ-же № 178. S. 357 ff. и № 33. S. 70 и Majjhima-nik. 28 сутта. Оно обязательно для ищущаго избавленія, ибо тотъ, кто въ тѣлѣ, въ чувствѣ, въ представленіи и различеніи и въ сознаніи, и въ совокупности ихъ, составляющихъ то, что называютъ личностью, будетъ видѣть нѣчто субстанціальное, тотъ будетъ заблуждаться, падмеваться, будетъ въ чаду, въ угарѣ, будетъ сгорать и истлѣвать какъ въ пламени. Anguttara-nik. Vierer-Buch. № 200. S. 453—456. Отрицаніе принадлежности человѣческой личности ея тѣла, ея ощущеній, воспріятій, сознанія и волевыхъ дѣйствій необходимо было буддизму потому, что эти пять „кхандъ или аспектовъ бытія" (см. о нихъ разъясненія Самйутты-никайи, XXII, I, 4 сутта) составляютъ якобы обычно признаваемыя основы „вѣры въ личность" (Sakkâya-diṭṭhi, attavâda-diṭṭhi), (Majjhima-nik. 22 сутта) I, B.

уже заложены въ «Ночь просвѣтлѣнія», когда, выражаясь вышеприведенными словами бирманскаго сказанія, Будда «сосредоточилъ свою волю на всежелательномъ состояніи нирваны» и рѣшилъ, для приведенія людей къ ней, научить ихъ именно «не-существованію и не-реальности этого міра». И, что всего примѣчательнѣе, самъ Будда признаетъ свою заслугу именно въ томъ, что «онъ постигъ происхожденіе міра и превозмогъ (устранилъ) его, что онъ вполнѣ познаетъ уничтожимость міра и осуществилъ ее, что онъ вполнѣ познаетъ путь, ведущій къ уничтоженію міра и свершилъ этотъ путь въ ночь, когда онъ достигъ полноты несравненнаго, высшаго знанія» [131]).

Таковы были, въ сжатыхъ чертахъ, жуткіе результаты «просвѣтлѣнія», достигнутаго подъ сѣнью Древа Мудрости, послѣдовательно завершившіе пессимистическія стремленія Готамы уйти отъ положительныхъ задачъ реальной жизни въ нигилистическій идеализмъ не-бытія. Стремленія эти, обнаружившіяся съ самаго начала его духовнаго кризиса, росли и развивались постепенно и, несомнѣнно, не были плодомъ одного личнаго творчества даровитаго мыслителя: ихъ составныя части бродили и рѣяли въ окружавшей его философской и аскетической средѣ. Тѣмъ не менѣе, онъ былъ убѣжденъ, что «эти благородныя истины не встрѣчались еще среди ученій,

225 Neum.), осуждавшейся буддизмомъ впослѣдствіи въ качествѣ форменной ереси, но уже и съ самаго начала вызывавшей постоянное противодѣйствіе со стороны Будды, учившаго, что „Я“ какъ реальная, объективная суостанція не существуетъ, что за таковую мы принимаемъ только наше субъективное обобщеніе вышеперечисленныхъ пяти субъективныхъ же аспектовъ бытія (кхандъ), которые однако всѣ находятся въ непрерывныхъ процессахъ возникновенія, роста и изчезновенія, а потому не имѣютъ устойчивости, не въ силахъ, слѣдовательно, создать чего-либо постояннаго и тожественнаго, какъ и не могутъ они быть сочтены нашею собственностью, ибо они—явленія мірового процесса, внѣ нашей власти стоящаго, до насъ и послѣ насъ совершающагося. Въ столь авторитетной Магаваггѣ (I, 6, 38—46; ср. Digha-Nikâya. Brâhmajala-sutta) Готама говоритъ: „тѣло не есть мое Я: ощущеніе не есть Я; перцепція не есть Я; сознаніе не есть Я... А потому ученый, благородный слушатель слова истины, утомившись тѣломъ, чувствованіемъ, перцепціей, самкхарами и сознаніемъ, имѣетъ возможность сбросить съ себя все это и стать свободнымъ, истощивши въ себѣ этимъ путемъ способность къ возрожденію, чѣмъ и завершается святость, чѣмъ и выполняется долгъ, а возвращеніе въ этотъ міръ становится невозможнымъ“.

[131]) Iti-Vuttaka. § 112.

передававшихся раньше, что онѣ предстали передъ очами его сознанія» въ ту минуту, когда «воздвигтась передъ нимъ мудрость и разлился свѣтъ, разогнавшій окружавшую ее тьму» [132]). Не спорнымъ мнѣніямъ шамановъ шестидесяти трехъ философскихъ школъ [133]) и не наставленію какимъ бы то ни было преданіемъ обязанъ онъ знаніемъ Дгаммы: онъ узрѣлъ ее самъ, «видимо», непосредственно [134]). Вотъ почему онъ и не поколебался признать такъ открытую мудрость за «непревосходимую на небесахъ и на землѣ, непревосходимую всѣми шаманами и браманами, богами и людьми» [135]). И хотя онъ достигъ ее не путемъ дѣлъ или подвиговъ аскетическихъ, или усердія богослужебнаго, а путемъ напряженнаго размышленія, какъ «Мудрецъ великаго разсужденія» [136]), тѣмъ не менѣе, подъемъ мысли на такія высоты онъ считалъ процессомъ, превосходящимъ рессурсы простого разсужденія. «Эти вещи братія», говорилъ онъ впослѣдствіи ученикамъ, «эти истины глубокія, трудно осуществимыя, не охватываемыя одною логикою, утонченныя, постижимыя только мудрыми, эти истины Татагата осуществилъ самъ и, самъ созерцавши ихъ лицомъ къ лицу, обнаружилъ ихъ другимъ» [137]). Именно потому, что онъ пережилъ процессъ «самбодхи», созерцанія истины непосредственно, лицомъ къ лицу, онъ и сталъ Самбуддою, «Вполнѣ Просвѣщеннымъ» [138]). «все зрящимъ, все слышащимъ, все постигшимъ» [139]), все проницающимъ безъ усилій и промедленій, даромъ мгновеннаго, полнаго ясновидѣнія [140]).

Такого же непосредственнаго ознакомленія съ истиною на высшихъ ступеняхъ духовныхъ переживаній требовалъ впослѣдствіи Будда и отъ учениковъ своихъ. [140a]). Пережива-

[132]) Dhamma-Cakka-Ppavattana-sutta, 9 sqq. Buddh. Suttas. S. B. E. XI. 150; также Sutta-Nipata, v. 54 и 81: „не руководствомъ другихъ, а... своимъ собственнымъ разумѣніемъ“.

[133]) Sutta-Nipata, v. 538. [134]) Тамъ-же. vv. 934; 1052; 1065.

[135]) Dhamma-Cakka-Ppavattana S. 21. S. B. E. XI, 152.

[136]) Sutta-Nipâta, vv. 358; 1135 sqq.

[137]) Digha-nikâya. Brahma-jala-sutta, 28.

[138]) Sutta-Nipâta. 596; 177; 555; 992.

[139]) Тексты о всевѣдѣніи Будды безчисленны: нѣкоторые будутъ указаны ниже.

[140]) „Ясновидящимъ“ постоянно называется онъ, напр., Sutta-Nipâta, vv. 562, 596, 956, 992—3, 160 etc.

[140a]) Настойчиво, многократно повторялъ онъ въ своихъ послѣднихъ бесѣдахъ: „великъ плодъ, велико преимущество серіознаго созерцанія,

нія эти, по ихъ психологическому характеру, онъ призналъ экстатическими, возникающими на почвѣ методически проведенной подготовки къ нимъ и постепеннаго подъема на послѣдовательныя ступени созерцанія или, какъ выражались буддисты, «углубленія» [141]). Обильны были наставленія, пре-

соединеннаго съ правильныхъ поведеніемъ: великъ плодъ, велико преимущество разсудка, соединеннаго съ серіознымъ созерцаніемъ... Этимъ освобождаются отъ великихъ золъ: отъ чувственности, индивидуальности (привязанности къ своей личности), отъ обмана и заблужденія". Mahâparinibbana-sutta. I, 12; 14. II. 11; IV, 4; 12.

[141]) „Правильное углубленіе есть одинъ изъ четырехъ путей добродѣтели, путь благородный и древній, изначальный, неуничтоженный (и понынѣ), негибнущій и не имѣющій погибнуть, непорицаемый аскетами, жрецами и мудрецами". Anguttara-Nikâya. Vierer-Buch. № 29—30, S. 62—63. О „четырехъ степеняхъ углубленія (джанахъ, дхійянахъ)—Samyutta-nikâya, V, 45, 8 (переводъ этого текста—въ сборникѣ Зейденштюкера, Pâli-Buddhismus, 19); Angutt.-nik. Vierer-Buch. № 198 и 244. S. 444; 499. Einer-Buch. XX, 2. № 31. S. 79. Наилучшее описаніе процесса созерцанія или „углубленія„—въ Majjhima-nik. Sutta 43 и 44. О каталептическихъ явленіяхъ при высокихъ степеняхъ экстаза („чѣмъ отличается это состояніе отъ состоянія смерти?")—Sutta 43, p. 246 подлинника или S. 466. В. I нѣмец. перевода и Mahâparinib. sutta VI, 11—12.—О „касинахъ", искусственныхъ, внѣшними пріемами вызываемыхъ способахъ ускорять и усиливать „сосредоточеніе" (самадхи) для вступленія въ состояніе джханы см. Digha-nikâya. Saṅgiti-sutta Majihima-nik. Sutta 77, p. 330 — подлин., или II, 325 нѣмец. пер. Ср. Anguttara-nik. Eka-Nipâta. XX, 2. Касина состоитъ въ сосредоточеніи всего вниманія на какомъ либо видимомъ предметѣ, обыкновенно—на особо для того сдѣланномъ кругу, окрашенномъ въ голубую, желтую, красную и бѣлыя краски, или же на клочкѣ земли („зеленая касина) или на поверхности воды („водяная к."), или на огнѣ, либо на какой либо точкѣ окружающей атмосферы („воздушная к."); къ этому присоединили еще сосредоточеніе вниманія „на пространствѣ" и „на сознаніи" (касина пространства и к. сознанія"); „пространственную" касину получали пристальнымъ устремленіемъ взора на небо черезъ круглое отверстіе въ стѣнѣ или крышѣ, а стараніемъ представить себѣ это послѣднее воспріятіе само какъ нѣкій видимый объектъ получали „касину сознанія". Къ этимъ „десяти областямъ Единой Нераздѣльности (цѣльности)", указаннымъ самимъ Буддою (Majjh.-nik. l. c.) прибавили еще 11-ю, „свѣтовую касину"—свѣтовое впечатлѣніе, получаемое черезъ окно или ключевую скважину въ замкѣ. Сосредоточеніе вниманія должно было длиться до тѣхъ поръ, пока у созерцателя не получался, при открытыхъ и закрытыхъ глазахъ, лунообразный свѣтовой рефлексъ, перенося вниманіе на который, получали новый, уже безкрасочный и безформенный внутренній рефлексъ, походившій „на сверкающую звѣзду или на луну выходящую изъ-за облаковъ". При появленіи таковаго, препятствія къ кон-

поданныя имъ для выработки способности къ созерцанію [142]) и образцы темъ, въ которыя надлежало вдумываться [143]). Разнообразны были пріемы духовной и тѣлесной выправки; соотвѣтственно особенностямъ характеровъ, темпераментовъ и степени развитія намѣчались четыре «пути прозрѣнія: трудный и медленный; трудный, но быстрый; не трудный, но медленный: нетрудный и быстрый» [144]). Послѣдній считается лучшимъ; имъ достигали архатства (святости и мудрости) образцовые ученики [145]). Но какимъ бы изъ этихъ путей ни поднимались на порогъ области высшихъ откровеній, эти послѣднія во всякомъ случаѣ мыслились какъ мгновенное, сразу свершавшееся озареніе. Въ этомъ смыслѣ Будда говорилъ: «я учу благочестивой жизни непосредственно и мгновенно возникающей», «Дхаммѣ мгновенной, непосредственной и не-

центраціи вниманія будто бы исчезали и сосредоточеніе, граничащее съ первою джханою, наступало, а съ тѣмъ вмѣстѣ открывался входъ и въ область джханъ.

[142]) Четыре „упражненія въ сосредоточеніи". Anguttara-nik. Vierer-Buch. № 41. S. 90. Семь „членовъ просвѣщенія"—Majjhima-nik. Sutta. 77, p. 326 подл. или II, 321 нѣм пер.: Angutt.-nik, Vierer-Buch. № 236. S. 482. Einer-Buch. XX, 2, № 31. S. 82. Восемь „положеній господства" (надъ обманомъ иллюзорнаго постоянства внѣшнихъ вещей)—Mahâ-parinibbâna-sutta. III, 24—42, и Majjhima-nik. Sutta 77, p. 327 подл., II, 322 нѣм. пер.

[143]) „Десять созерцаній", указанныхъ въ Anguttara-nik. Eka-Nipâta. XVI и XX, 2: 1) о Просвѣтленномъ (о Буддѣ); 2) объ ученіи; 3) объ обязанностяхъ ученика; 4) о правилахъ добродѣтели; 5) о щедрости; 6) о небесныхъ духахъ; 7) о вдыханіи и выдыханіи; 8) о смерти; 9) о тѣлѣ; 10) о мирѣ. Подробно о созерцаніи надъ тѣломъ -тамъ-же XXI. „Это созерцаніе, съ навыкомъ и настойчиво проводимое, братія, ведетъ къ высокому одушевленію, высокому благословенію, къ великому миру и къ ясности знанія, отворяетъ око разумѣнія, ведетъ ко благу уже и въ здѣшнемъ мірѣ и осуществляетъ плоды освобожденія путемъ знанія". При этомъ размышленіи „дурное не возникаетъ; дурное исчезаетъ; доброе возникаетъ и растетъ; заблужденіе меркнетъ, знаніе пробуждается; омраченіе предубѣжденіемъ къ своей личности пропадаетъ; такъ искореняются дурныя влеченія и спадаютъ цѣпи бытія... Имѣющій прозрѣніе въ свойства и природу тѣла во-истину вкушаетъ Непреходящее". Въ тѣсной связи съ этимъ прозрѣніемъ—„созерцанія претящаго" или „девять (иногда- -десять) созерцаній надъ трупомъ" (тамъ-же). Созерцанія Буддѣ buddhânussati) являются средствомъ: 1) къ возбужденію внутренней энергіи въ вѣрующемъ, а во 2) къ прозрѣнію измѣнчивости, болѣзненности, разрушимости и несущественности всего бытія (этотъ видъ созерцанія называется випассаной).

[144]) Angutt. nik. Vierer-Buch. № 161 и 163. S. 314; 320 f.

[145]) Тамъ-же. l. c. и № 167—168. S. 329—332.

медленной» [146]). Мистическое наслѣдіе браминовъ, іоговъ и аскетовъ разнаго рода и относящійся сюда же опытъ своихъ учителей Алары и Удраки, Готама, послѣ собственныхъ, сходныхъ переживаній въ «Ночь просвѣтлѣнія», принялъ и узаконилъ признаніемъ, что высшія откровенія «благочестивой мудрости», Дхаммы, «не охватываются одною логикою», а обрѣтаются путемъ мистическаго вдохновенія и цѣлостнаго, интуитивнаго переживанія, непосредственнаго общенія съ конечною истиною. Упражненія въ системѣ степеней созерцательнаго экстаза, въ джанахъ (дхйанахъ) стало поэтому одной изъ существенныхъ частей дисциплины буддійской монашеской общины [146a]); а въ позднѣйшую пору, въ школахъ Магайяны, теорія и практика экстатическаго созерцанія получили такой пышный расцвѣтъ, что совершенно измѣнили общій характеръ буддійскихъ духовныхъ переживаній, замѣнивши въ нихъ преобладаніе хладнокровно-разсудочнаго, діалектическаго элемента восторженно-мистическимъ. Однако и несравненно раньше ученіе о джханахъ уже начало слагаться въ правильную систему, и мы находимъ ее достаточно разработанною уже въ древнѣйшемъ изъ дошедшихъ до насъ учебниковъ не только индусской, но и вообще какой бы то ни было психологіи, въ Дхамма-Сангани, относящемся, вѣроятно, къ срединѣ IV вѣка до Р. Хр. и составляющемъ первую книгу третьей, философской части буддійскаго канона, Абхидхамма-Питаки [147]).

Но если, по мысли творца буддизма, путь къ «просвѣтлѣнію», теоретически разсуждая, былъ открытъ для всѣхъ [148]) и каждый могъ и даже долженъ былъ лелѣять въ себѣ мечту когда-нибудь и самому стать буддою въ безпредѣльности вѣковъ

[146]) Sutta-Nipata, vv. 567; 1136 sqq.

[146a]) Описаніе этого процесса примѣнительно къ самому Буддѣ дано въ Mahâparin. sutta, VI, 11 sqq.

[147]) Dhamma-Sangani, B. I, Ch. 2: „восемь искусственныхъ пріемовъ“ („касинъ“, attakasinam) и пять джханъ §§ 160–175; „4 способа совершенствованія“ § 175 sqq; „4 объекта мысли“ § 180 sqq; 16 сочетаній, ведущихъ къ джханамъ, § 186 sqq; и въ § 203, опять о касинахъ и т. д.

[148]) Наставленія къ созерцанію постоянно сопровождаются обѣщаніями успѣшности для „старающихся“. Такъ—уже въ рѣчахъ Будды: такъ и въ позднѣйшей литературѣ, напр.: „всѣ исполнительные и ревностные ученики будутъ одарены трансцендентнымъ буддическимъ просвѣтлѣніемъ и мудростью“, внушаетъ Праджна-Парамита. The Diamond-Sûtra or Prajna-Paramita translated from the Chinese by W. Gemmel. London, 1912, p. 63.

грядущихъ [149]), тѣмъ не менѣе практическое осуществленіе этого идеала представлялось столь медленнымъ и труднымъ, что для послѣдователей Готамы онъ самъ, какъ достигшій достоинства Татагаты, являлся фактически существомъ совершенно исключительнымъ, сравнивать себя съ коимъ не должны были дерзать никакія другія существа, какъ это неоднократно и заявлялъ онъ самъ [150]) съ первыхъ же дней своей проповѣди. Именно то, что свершилось съ нимъ въ Ночь просвѣтлѣнія, подняло его на эту, одновременно съ нимъ недосягаемую высоту, ибо, по единодушному признанію вѣры народной, «двухъ будд заразъ не могло быть» [151]). Онъ, «побѣдитель» Мары, самсары, міра и собственнаго самолюбія, сталъ, тѣмъ самымъ, въ воззрѣніяхъ своихъ послѣдователей «первымъ въ мірѣ геніевъ, добрыхъ и злыхъ духовъ, въ сонмѣ аскетовъ и жрецовъ, боговъ и людей; сталъ совершеннымъ, Святымъ, Вполнѣ просвѣщеннымъ, Владыкою, Ясновидящимъ, Направителемъ волей, являющимъ жалость ко всѣмъ; онъ сталъ—всѣмъ спасеніе, благословеніе и благо» [152]). Уже въ Маганапариниббана-суттѣ въ уста самому ему влагаютъ требованіе вѣры въ него въ этомъ смыслѣ: «что такое зерцало истины?—это сознаніе, что избранный ученикъ въ этомъ мірѣ преданъ вѣрѣ въ Будду, вѣрѣ въ то, что Благословенный есть Святой, единственный Вполнѣ-просвѣщенный, Мудрый, Справедливый, Счастливый, Знающій міръ, Высшій, Обуздыватель заблуждающихся сердецъ, Учитель боговъ и людей, благословенный Будда» [152a]). И если, тѣмъ не менѣе, самъ Готама настойчиво твердитъ желающимъ обоготворять его [153]), что «онъ—не богъ», хотя тутъ же прибавляетъ, что онъ и «не человѣкъ» въ обычномъ смыслѣ слова,

[149]) „Мудрый человѣкъ постоянно думаетъ: какъ я и другія существа можемъ стать буддою“? говоритъ Saddharma-Pundarika. „Самадхи“ требуется отъ всякаго „желающаго войти въ сущность Татагаты“ говоритъ Ашвагоша: (Discourse on the Awakening of the Faith in Mahâyana. Chicago 1900, 139.

[150]) См. ниже, въ разсказѣ о первыхъ обращеніяхъ. По Ангуттаръ-никайѣ, Eka-Nipata, XIII, онъ „не имѣетъ второго, ему равнаго, съ нимъ схожаго; онъ никѣмъ не превзойденъ, ни съ кѣмъ не сравнимъ“.

[151]) Angutt.-nik. Eka-Nipata, XV.

[152]) Angutt. nik. Vierer-Buch. № 15. S. 36; № 23. S. 50 ff. etc. Eka-Nipâta. XIII.

[152a]) Mahâparinibbana-sutta. II, 9.

[153]) Sutta-Nipata, vv. 508, 539, 544.

а, вмѣстѣ съ тѣмъ, и «не призракъ» [154]),—то «желяющіе сдѣлать изъ него бога» смотрятъ на него, по меньшеи мѣрѣ, какъ на «человѣка чудеснаго» [155]) или, выражаясь осторожнѣе, какъ на особое, «ни съ чѣмъ несравнимое существо» [156]). Позднѣе онъ превращается уже «въ воплощеніе самои высшей истины и полноты мудрости «(дхармакайя, парамàртхсатійя) [157]), воплощеніе хотя и непостижимое, однако возможное въ тѣлесныхъ формахъ потому, что оно-то и есть реальное въ вещахъ матеріальныхъ, оно—«вещей истина», вслѣдствіе чего Татагата «можетъ проявляться въ тѣлесныхъ формахъ и непрестанно присутствовать во всѣхъ точкахъ пространства» [158]).

Мы не имѣемъ ни возможности, ни надобности пока слѣдовать дальше за этими трансформаціями концепціи Будды и углубляться въ ихъ анализъ. Если мы коснулись вскользь этой сложной темы, то исключительно для того лишь, чтобы показать, какое огромное идейное значеніе имѣлъ въ глазахъ послѣдователей Будды духовный кризисъ, называемый его «просвѣтлѣніемъ» подъ Деревомъ Мудрости. Если, съ извѣстною оговоркою, допустить наличность религіозной вѣры въ принципіально-атеистической системѣ буддизма, то именно здѣсь надо искать ея основаній. Вѣра въ Будду, какъ въ избавителя и спасителя, не сразу возникла и привилась, но возможною стала она съ того момента, когда мудрецъ, мунн-Готама, подъ сѣнью Бодхи преобразился въ таинственное существо, въ Будду, въ единственнаго Вполнѣ-просвѣщеннаго. Съ того момента, когда спасеніе человѣчества было поставлено въ зависимость прежде всего не отъ дѣлъ его, не отъ нравственности и благочестія, а отъ знанія и незнанія, Всевѣдущій сталъ необходимъ, какъ единственный спаситель; а единственнымъ способнымъ обладать полнотою яснаго и совершеннаго знанія былъ признанъ онъ, Татагата [159]). Именно трудность, именно недоступность для большинства доктрины, способной побѣдить «гибельную авиджью» (незнаніе), но «настолько глубокои и необъятной, что вполнѣ постигнута она

[154]) Anguttara-nik. Vierer-Buch. № 36. S. 78—79.

[155]) Тамъ-же. Zweier-Buch. № 44. S. 47.

[156]) Тамъ-же. Einer-Buch. XIII. № 17. S. 28.

[157]) Açvaghosha. Discourse of the Awakening of the Faith in the Mahâyana, translated from the Chinese version by Teitaro Suzuki. Chicago, 1900. p. 99.

[158]) Тамъ-же, 103—4. [159]) Тамъ-же, 78.

можетъ быть только буддами и никѣмъ инымъ» [160]),—именно это условіе дѣлало верховнаго учителя необходимымъ. «Устранить препятствія ко всеобщему освобожденію» могъ, съ этой точки зрѣнія, только онъ. «своимъ всепроницающимъ прозрѣніемъ», обладающимъ таинственною способностью не только распознавать заблужденія, но тѣмъ самымъ одновременно и разрушать ихъ, спасая этимъ себя и другихъ, ибо «высшая истина есть и высшая активная энергія» [161]). Такимъ образомъ поворотъ отъ этическаго и религіознаго способа рѣшенія проблемы спасенія къ интеллектуалистическому, гносеологическому, философскому и сознаніе съ одной стороны—«необходимости философски охватить эту доктрину» [162]), а съ другой—трудности такой задачи для «людей слабыхъ собственными умственными силами», вызвали потребность вѣры (шраддхи) въ «Познавшаго все». Съ полною убѣжденностью исповѣдуетъ это заключеніе важнѣйшій изъ раннихъ трактатовъ Магайяны, «Алмазная Сутта», Праджна-Парамита: «разъ было услышано это, не имѣвшее предшествій ученіе, вѣра въ него, ясное разумѣніе его и твердая рѣшимость исполнять его должны были явиться, какъ естественныя слѣдствія» [163]). «Для полученія учениками трансцендентальнои буддическои мудрости и просвѣщенія» нуженъ былъ «Владыка Будда, въ одномъ имени коего заключается всякій законъ, сжато и понятно изложенный» [164]). И какъ скоро въ Будду повѣрили, какъ въ обладающаго безконечными достоинствами [165]), для вѣрующихъ стало обязанностью «радостно чтить и славить его, внимать его благой вѣсти, упражнять себя сообразно съ его ученіемъ и стремиться

[160]) Тамъ-же, 79—80. [161]) Тамъ-же, 93; 99—100.

[162]) Тамъ-же. 49.

[163]) The Diamond Sûtra or Prajna-Paramita. Translated from the Chinese by W. Gemmell. London, 1912, p. 53. Писанная первоначально по санскритски, эта сутра была переведена на китайскій Кумарадживою въ 405 г. (p. X—XI и Edkins. Chinese Buddhism. London, 1893, 280), а затѣмъ на тибетскій, монгольскій и манджурскій языки. Объ этой, особенно любимой книгѣ сѣверныхъ буддистовъ одинъ китайскій комментаторъ замѣчаетъ: „какъ бриллянтъ превосходитъ всѣ другіе драгоцѣнные камни олескомъ и неразрушимостью, такъ же точно и мудрость „Алмазной сутры“ превосходитъ и переживетъ всякое другое философское знаніе“. О ней см. Васильевъ. Буддизмъ. I, 145 и слл.

[164]) Prajna-Paramita, p. 73—74.

[165]) Лалитавистара, особенно богатая длинными списками этихъ достоинствъ, съ любовью перечисляетъ ихъ при разныхъ удобныхъ случаяхъ.

и самому ко всезнанію», въ которое «входъ закрытъ для сомнѣвающихся, кощунствующихъ, вѣры лишенныхъ» [166]).

Древніе тексты сохранили намъ не мало трогательныхъ по своей наивной искренности молитвъ такихъ первовѣровавшихъ въ Будду. Вотъ, напримѣръ, обращеніе къ нему нищаго духомъ: «я старъ: мутны очи мои, немощенъ слухъ мой... Да не погибну я безумцемъ на пути, раскрой мнѣ мудрость (дхамму), дабы позналъ я, какъ покинуть рожденіе и разрушеніе въ мірѣ семъ! Нѣтъ ничего тобою незримаго, тобою неслышимаго, тобою не продуманнаго, и есть ли что въ мірѣ, непостигнутое тобою? Скажи же мнѣ слова Дхаммы, дабы позналъ я, какъ покинуть рожденіе и смерть въ мірѣ семъ! [167]). «Во-истину восклицаетъ другой, «нынѣ я видѣлъ самаго Брамана, ибо ты для насъ равенъ Брахману: здѣсь (въ тебѣ)—сама Истина!» [168]). Или еще: «ты дошелъ до конца страданія и перешелъ за него: ты Святой, ты Вполнѣ-просвѣтленный! ты разрушилъ страсти, свои: ты славенъ, вдумчивъ, высокъ разумѣніемъ! О, положивши конецъ страданію, ты и меня переправилъ по ту сторону. И за то, что ты сострадателенъ, за то, что ты узрѣлъ мои стремленія и перенесъ меня черезъ потокъ моихъ сомнѣній,—за это почитаемъ тебя, благоговѣйно возвеличиваемъ («боготворимъ») тебя, благородный человѣкъ, лучшій изъ людей. Въ мірѣ людей и боговъ нѣтъ человѣка равнаго тебѣ!» [169]). Послѣдній текстъ глубоко примѣчателенъ: съ одной стороны мы слышимъ здѣсь уже восторженный призывъ къ поклоненію Буддѣ, къ его обоготворенію; съ другой—здѣсь же дважды усиленно подчеркнуто убѣжденіе, что онъ—«человѣкъ, лучшій изъ людей». Ясно, что это отголосокъ тои ранней поры, когда еще помнили слово Будды: «я—не Богъ» и его предсмертное завѣщаніе: «будьте сами свѣтильниками себѣ; будьте сами прибѣжищемъ себѣ: не обращайтесь ни къ какому внѣшнему прибѣжищу: крѣпко держитесь за свѣтильникъ истины, за прибѣжище истины: не ищите никакого прибѣжища, помимо самихъ себя;... только такъ поступающіе изъ моихъ иноковъ достигнутъ высочайшей высоты» [170]). Въ приведенныхъ нами молитвенныхъ обращеніяхъ послушаніе приказу учителя еще борется съ потребностью обожествить его; сложная богословская

[166]) Açvaghosha. Awakening of the Faith, 128; 135.
[167]) Sutta-Nipâta, vv. 1119; 1121. [168]) Тамъ-же, 508.
[169]) Тамъ-же, 540; 544. [170]) Mahâparinibbâna-Sutta. II, 33; 35.

трансформація его изъ мудреца въ Высшее Существо, такъ настойчиво проводившаяся въ кельяхъ и аудиторіяхъ позднѣйшихъ учителей Магаяны, въ эту раннюю пору еще едва зачиналась. но поводъ къ ней и ея оправданіе тѣмъ не менѣе были уже даны въ словахъ самого Будды: «я—не Богъ, но и не просто человѣкъ».

И вотъ здѣсь-то благоговѣйныя чувства вѣрующихъ находятъ себѣ исходъ въ оригинальномъ компромиссѣ: обоготворять будутъ не человѣка, а то, что въ немъ, «лучшемъ изъ людей», является сверхчеловѣческимъ и даже сверхбожественнымъ. Боготворить будутъ то, что смутно рѣяло въ сознаніи вѣрующихъ съ самаго начала, и что впослѣдствіи богословствующая или, вѣрнѣе, философствующая мысль опредѣлила какъ «воплощеніе самой Высшей Мудрости». И такъ какъ осязательнымъ, наглядным проявленіемъ этого таинственнаго процесса было событіе «Ночи Просвѣтлѣнія», то на этотъ моментъ и на мѣсто его дѣйствія и перенесли вѣрующіе ранней поры буддизма свое обоготвореніе, сохранившееся въ этомъ смыслѣ и у нихъ, гораздо далѣе ушедшихъ преемниковъ.

«Ночь Просвѣтлѣнія» или, точнѣе выражаясь, духовный процессъ во время нея пережитый Буддою, стали такимъ образомъ величайшимъ таинствомъ буддійской вѣры уже въ религіозномъ смыслѣ, стали, сказали бы мы, буддійскою Пасхою, если бы примѣненіе священнаго слова этого не подавало повода къ сравненію, невозможному въ данномъ случаѣ по несоизмѣримости достоинства сравниваемыхъ моментовъ. Въ этомъ же условномъ смыслѣ и съ тою же оговоркою позволимъ мы себѣ привести слова Рисъ-Дэвидса: «дерево Бо получило у буддистовъ такое же значеніе, какъ Крестъ у большинства христіанъ» [171]). Оно стало символомъ спасенія въ смыслѣ буддистовъ, символическимъ знаменіемъ ихъ вѣры и, вмѣстѣ съ тѣмъ, осязательнымъ объектомъ для удовлетворенія ихъ стремленія къ обоженію того, кто подъ этимъ деревомъ достигъ состоянія, по ихъ убѣжденію, достойнаго обоготворенія. Вотъ этотъ-то процессъ, это состояніе и его предполагаемые результаты и стали предметомъ ранняго буддійскаго культа, прежде, чѣмъ «вѣрные» дерзнули поклоняться самому осуществителю этого процесса, самому Буддѣ.

Поучительное подтвержденіе этого образа мыслей и чувствъ

[171]) Rhys Davids. Buddhism, p. 39. Note, ed. 1890.

мы находимъ въ буддійской иконографіи. Дѣйствительно, столь обильное изображеніями не только важнѣйшихъ, но даже и второстепенныхъ моментовъ жизни и легенды Будды, буддійское искусство древнѣйшей поры, какимъ мы застаемъ его въ памятникахъ Бхаргута, Гайи, Санчи и отчасти даже Амаравати, умудряется передавать эти сцены, опуская воспроизведеніе образа самого Будды, очевидно, по двумъ причинамъ: во-первыхъ изъ убѣжденія, что подлежавшее обоготворенію, достойное его въ Буддѣ въ вышеуказанномъ смыслѣ было неизобразимо, а во-вторыхъ потому что то, что могло бы быть передано видимыми чертами, то-есть, внѣшній образъ Будды, не должно было быть изображаемо съ культовыми цѣлями, во исполненіе его же завѣта. Одна легенда, разсказанная Гіуэнтсангомъ, ярко живописуетъ намъ это переходное настроеніе правовѣрныхъ. Вихару, построенную у Дерева Разумѣнія, надумали изукрасить изображеніемъ Татагаты именно «въ тотъ моментъ, когда онъ началъ становиться Буддою». Созванъ былъ конкурсъ художниковъ со всей страны, но мѣсяцы и годы проходили: никто не дерзалъ приняться за непосильную задачу. Наконецъ, нашелся браманъ, вызвавшійся вылѣпить изъ тѣста чудесную статую въ 6-ти мѣсячный срокъ, запершись въ вигарѣ: но когда, задолго до указаннаго времени нетерпѣливые монахи самовольно открыли двери, посреди́нѣ храма оказалась статуя Будды, «сидѣвшаго со скрещенными ногами въ величественной позѣ, настолько же почтенная на видъ, какъ былъ при жизни самъ Благословенный; всѣ признаки великаго человѣка были на-лицо и благодушный образъ его казался живымъ». Не видя творца дивнаго произведенія, зрители сочли послѣднее за проявленіе чуда. Но вотъ нѣкоему шраманѣ, отмѣнному по искренности и прямотѣ сердца, «явился во снѣ будда грядущей очереди, Майтрейя, и повѣдалъ: «опасаясь, что ни одинъ художникъ не сможетъ въ своемъ представленіи создать образъ Святого, я самъ спизошелъ сюда изобразить его» [172]). По другой

[172]) Hiouen-Tsang. VIII, Vol. I, pp. 466—470, tr. S. Julien. „Хотя много дней утекло съ той поры", говоритъ разсказчикъ, „статуя еще стоитъ на своемъ мѣстѣ и произведеніе бога не претерпѣло ни малѣйшаго изъяна. Такъ какъ оно находится въ темномъ помѣщеніи, оно непрестанно освѣщается факелами и лампадами. Однако желающіе увидать благосклонный ликъ не могутъ явственно различить его иначе, какъ по-утру, ловя отраженіе лучей солнца въ зеркалѣ. Лица, коимъ удается узрѣть божественный ликъ, не могутъ удержаться при этомъ отъ глубокаго волненія".

легендѣ первое изображеніе было доставлено для царя Удайяны прямо съ неба [173]). Но какъ бы то ни было, пока насмѣлились приступить къ воспроизведенію образа самого Будды, сцена «просвѣтлѣнія» была изображаема только окольными путями да намеками, а именно воспроизведеніемъ пустого трона подъ деревомъ и подъ зонтикомъ, которымъ осѣняли боги великаго созерцателя, какъ это видимъ на медальонахъ ограды Буддагайской террасы [174]). Въ серіи Гандхарскихъ изваяній, по вышеизложеннымъ соображеніямъ, поддержаннымъ, вѣроятно, и другими, чисто-художественными, также нѣтъ прямого воспроизведенія момента абхисамбодхи; онъ замѣненъ здѣсь ближайшими къ нему, предшествующими и послѣдующими сценами: искушенія, либо чествованія богами, подносящими, подъ видомъ четырехъ царей, Буддѣ четыре священныхъ нищенскихъ чаши [175]), или же сценою поклоненія самой нищенской чашѣ, помѣщенной на тронѣ, подъ сѣнью священной смоковницы [176]).

Само Дерево Мудрости (бодхидрума) стало великою свя-

[173]) Изъ Фа-Гіэна, Ch. VI, p. 24—25, Legge, мы узнаемъ, что для полученія изображенія еще не пришедшаго на землю будды Майтреи одинъ архатъ „своею сверхъестественною силою" откомандировалъ на небо Тушиты, искуснаго художника, который, опредѣливши высоту, сложеніе и выраженіе бодхисаттвы и вернувшись на землю, послѣ троекратныхъ попытокъ, удачно передалъ его образъ въ видѣ деревянной статуи.

[174]) Cunningham. Mahâbodhi or the great Buddhist Temple under the Bodhi-tree of Buddha-Gaya. London, 1879. Pl. VIII, 1 and 11; рисунки перепечатаны у Фуше. L'art greco-bouddhique, fig. 206 и 177; второе изображеніе, впрочемъ, относится къ моменту отроческаго экстаза Готамы подъ деревомъ джимбу. На Бхаргутскихъ рельефахъ находимъ два изображенія поклоненія боговъ и словонъ трону будды Кассапы, подъ деревомъ же, и также безъ фигуры будды. Cunningham. The Stupa of Bharhut. Pl. XXX.

[175]) Foucher. Fig. 210 и текстъ, pp. 408—420. Ср. Боро-Будурскіе рельефы: Pleyte. Fig. 93 и 96, поклоненіе боговъ и людей; турфанскія изображенія дерева Бодхи и сценъ, къ нему относящихся: Grünwedel. Altbudd. Kultstätten: 119, 218, 231, 287, 16.

[176]) Рельефъ изъ Гандхара у Grünwedel. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Fig. 10: внизу—проповѣдь въ Бенаресѣ, въ средней полосѣ—колѣнопреклоненіе новообращенныхъ, въ верхней—поклоненіе чашѣ, помѣщенной на тронѣ. Другая сцена поклоненія чашѣ—на пьедесталѣ статуи Будды—у Foucher. L'art gréco-bouddhique. Fig. 211; Боро-Будурскій рельефъ—Pleyte. Fig. 104. Въ турфанской иконографіи мотивъ поднесенія чаши часто встрѣчается: см. Altbuddh. Kunststätten. Index; напр. Fig. 265.

тынею буддійскаго міра; вокругъ него была устроена сначала терраса, обнесенная высокою оградою и съ часовнею внутри. затѣмъ воздвигнутъ былъ Амарою Синго́ю (около 500 года по Р. Хр.) величественный храмъ, обновленный бирманами въ 1306—9 г.г. и недавно вновь реставрированный [177]); тутъ же издревле помѣщался многолюдный монастырь, а одно время даже три монастыря. Дерево, вѣроятно, не разъ обновлявшееся, и которое еще видѣлъ археологъ Куннингамъ (въ 70-хъ годахъ прошлаго вѣка), въ 1875 г. было свалено бурею. Отпрыскъ этого дерева, въ половинѣ III вѣка до Р. Хр. посаженный въ ознаменованіе принятія буддизма Цейлономъ [178]), растетъ и понынѣ въ Анурадхапурскомъ храмѣ и можетъ считаться древнѣйшимъ на всемъ свѣтѣ деревомъ, давность котораго хронологически-точно установлена. Сообразно съ указаніемъ самого Готамы, что священными мѣстами, напоминающими буддъ, должны быть признаваемы мѣста ихъ рожденія, просвѣтлѣнія, провозглашенія ими праваго закона и мѣста ихъ кончины [179]), Гайя (Будда-Гайя), близъ которой росло дерево Бодхи, стала съ ранних поръ любимымъ мѣстомъ паломничества вѣрныхъ. Уже на Бхаргутской ступѣ находимъ изображеніе торжественной процессіи къ дереву [180]), а живую картину народнаго усердія, проявлявшагося въ теченіе долгихъ вѣковъ къ этимъ священнымъ мѣстамъ, даютъ описанія китайскихъ паломниковъ. Воспроизводимъ нѣкоторые изъ этихъ разсказовъ, въ качествѣ чрезвычайно цѣнныхъ образцовъ тѣхъ духовныхъ переживаній, которыя въ сердцахъ буддійскихъ

[177]) Исторія храма въ вышеуказанной монографіи Куннингама (Mahâbodhi etc.) и его же Archeological Survey of India. I, 1—13 (Simla 1871); III, 79 sqq. (Calcutta, 1873); кромѣ того—Râjendralâta-Mitra. Buddhagaya, the Hermitage of Sâkyamuni. Calcutta, 1878.

[178]) См. выше, стр. 91. Сцена насажденія вѣтви Бодхидрумы на Цейлонѣ, изображенная на столпѣ косалійскаго царя Прасенаджиты въ Барахатѣ у Cunningham. Stupa of Bharhut. Pl. XIII; XXX.

[179]) Mahâparinibbâna-sutta. V, 16—20. Объщаніе награды за паломничества къ этимъ мѣстамъ—тамъ же, 21—22. О соблюденіи этого предписанія упоминаетъ Фа-Гіэнъ. Ch. 31, p. 90 ed. cit.: въ другомъ текстѣ (Ch. 22, p. 68) однако онъ называетъ четырьмя достопримѣчательнѣйшими пунктами, связанными съ исторіей всѣхъ буддъ мѣста, гдѣ они обрѣли просвѣтлѣніе, гдѣ они „повернули Колесо Закона", гдѣ защищали его отъ еретиковъ и гдѣ они спускались на землю съ неба 33-хъ послѣ проповѣди тамъ Закона своимъ матерямъ.

[180]) Указано въ примѣчаніи 178-мъ.

вѣрующихъ были связаны съ моментомъ «просвѣщенія» Будды и со всѣмъ, къ этому событію относящимся. Когда Фа-Гіэнъ посѣтилъ Ганю, онъ нашелъ городъ покинутымъ и въ полномъ запустѣніи: сплошная лѣсная заросль покрывала окрестности. Однако мѣста, гдѣ Готама свершалъ свои аскетическіе подвиги и всѣ прилегающіе, связанные съ памятью о немъ пункты были застроены ступами и покрыты изображеніями и статуями, которыя, (прибавляетъ набожный повѣствователь) «всѣ сохранились». Каждая пядь священной земли оживала въ воспоминаніяхъ: указывали мѣсто купанья Будды въ Найраньйджанѣ; мѣсто, гдѣ Нанда и Сугата предложили ему первую пищу послѣ поста: скалу, осѣненную деревомъ, гдѣ онъ ѣлъ рисовую кашу съ молокомъ; пещеру, гдѣ онъ готовился къ конечному созерцанію и, наконецъ, самое дерево Бодхи, близъ коего было три монастыря, столь усердно одаряемыхъ окрестными жителями, что у многочисленной братіи ни въ чемъ не было недостатка. «Правила дисциплины соблюдались иноками строго: предписанія устава относительно сидѣнія, вставанія, участія въ собраніяхъ и относительно всего поведенія выполнялись въ точности такъ же, какъ всѣми святыми со дней Будды» [181]). Позднѣе Гіуэнъ-тсангъ нашелъ Гайю нѣсколько оправившеюся отъ упадка и сильно укрѣпленною, хотя малолюдною; святынями же она по-прежнему изобиловала. Гора, высившаяся неподалеку отъ нея, носила названіе «Священной» и съ давнихъ поръ у раджей было въ обычаѣ свершать къ ней, при вступленіи во власть, паломничество, воздвигать жертвенникъ и объявлять у него о началѣ правленія. На вершинѣ горы была ступа, построенная Ашокою Великимъ: «божественныя чудеса совершались въ ней таинственнымъ образомъ и небесный свѣтъ непрестанно струился изъ нея: это потому, что нѣкогда Татагата объяснялъ на этомъ мѣстѣ священныя книги. Цѣла была пещера подготовки къ созерцанію; цѣло священное дерево, подъ которымъ въ Ночь Просвѣтлѣнія явился алмазный тронъ для Будды. Дерево было окружено высокою стѣною; на площадкѣ, шириною шаговъ до пятисотъ, изумительныя на видъ деревья осѣняли другъ друга тѣнью: отборные цвѣты и травы пестрымъ ковромъ убирали землю. Главныя врата открывались на востокъ, на рѣку Найраньйджану; южныя—на обширный водоемъ, покрытый водяными цвѣтами;

[181]) Fa-Hien. Ch. 31, pp. 87—90 и Ch. 22, p. 66.

западныя врата были укрѣплены и трудно доступны, а сѣверныя сообщались съ монастыремъ. Вокругъ стѣнъ обиліе священныхъ памятниковъ было таково, что они соприкасались другъ съ другомъ; тутъ были и ступы, и вихары [182]): раджи, правители и знатные всѣхъ царствъ Джамбудвипы (Индіи), принявшихъ ученіе, завѣщанное Буддою, возвели ихъ, дабы сохранить о немъ воспоминанія. Средоточіемъ пространства, обнесеннаго стѣнами, было то мѣсто, «гдѣ Святое Разумѣніе было узрѣно лицомъ къ лицу»; это мѣсто такъ и прозвали «Площадкою Высшаго Разумѣнія» (бодхимандою); во время землетрясеній одна эта точка всегда пребываетъ непоколебимою. Тутъ стоялъ нѣкогда алмазный тронъ Будды; но, «со вступленіемъ міра въ послѣднюю кальпу, правый законъ сталъ постепенно ослабѣвать и потому земля и песокъ совсѣмъ закрыли тронъ, ставшій невидимымъ». «О самомъ деревѣ старики разсказывали, что во времена Будды оно было въ нѣсколько сотъ футовъ высотою, и хотя его много разъ срубали, въ немъ все еще оставалось отъ 40 до 50 футовъ: стволъ его желтовато-бѣлый; вѣтви и листья черновато-зеленые, опѣлѣвающіе зимою, но сразу опадающіе въ день нирваны Будды. Къ этому дню цари, монахи и міряне всѣхъ странъ тысячами и десятками тысячъ стекаются сюда, поливаютъ дерево ароматическими настойками и душистымъ молокомъ. Звучитъ гармоничная музыка: пламень благовонныхъ свѣчей и цвѣтами украшенныхъ факеловъ смѣняетъ свѣтъ дневной, и всѣ, въ сладостномъ соревнованіи, приносятъ дары». Въ промежуткахъ между моленіями паломники передавали другъ другу сказанія

[182]) Вихара—монастырь: ступа (тхупа)—святилище, воздвигнутое или для храненія мощей Будды (это—„дхатугарбхи" или „дагобы"—„мощехранительницы"), или на мѣстахъ, особенно примѣчательныхъ въ жизни его. Форма ихъ такова: квадратное каменное основаніе; на немъ массивная, широко-куполообразная надстройка; на ней - терраса съ зонтикообразною, цѣльною или на нѣсколько частей и уступовъ расчлененною крышею. Первоначально ступы были царскими усыпальницами. Храмами онѣ бывали только временно, въ дни духовныхъ торжествъ, процессій при поклоненіи мощамъ и т. п.; обычнымъ же мѣстомъ назидательныхъ и молитвенныхъ собраній у буддистовъ были такъ называемые „залы соованій", „течайтйи, течетйи". О ступахъ и о соотвѣтствующихъ имъ тибетскихъ х'ортенахъ см. Waddell. The Buddhism f Tibet Lon 1[illegible], 262 sq. Объ архитектурѣ вихаръ—монастырей -тамъже центромъ и храмомъ въ Тибетѣ и понынѣ остается зала собраній-

о чудесахъ священнаго дерева: когда царь Ашока еще не вошелъ въ разумѣніе закона, еще былъ гонителемъ его, и съ отрядомъ воиновъ рыскалъ по святымъ мѣстамъ, истребляя слѣды воспоминаній о жизни Будды, онъ обрубилъ стволъ и вѣтви Бодхи и повелѣлъ сжечь ихъ; но изъ костра мгновенно выросли два новыхъ, густовѣтвистыхъ, ярко-лиственныхъ дерева. Раскаялся гонитель, полилъ корни срубленнаго ствола молокомъ, смѣшаннымъ съ ароматами, и заутра, при первыхъ лучахъ восходящаго солнца, дерево возстало въ прежнемъ великолѣпіи. На слѣдующую ночь повторенная попытка невѣрующей царицы извести святыню и третье, позднѣйшее покушеніе на нее иного царя окончились тѣмъ же чудомъ. Не диво, что добивавшіеся получить желанное, но трудно исполнимое, давали обѣты построить вихару «на мѣстѣ, гдѣ можно созерцать лицомъ къ лицу плоды разумѣнія». Такъ увѣковѣчены были памятниками мѣста встрѣчи Будды съ косаремъ и искушенія Марою и его дочерью, превратившеюся мгновенно въ худую, разбитую параличемъ старуху; указывали мѣсто свидѣтельства земли о достоинствахъ бодхисаттвы, жилища пастушекъ, ему служившихъ и многое другое—«всего не перечислить!..» Въ монастырѣ, примыкавшемъ къ бодхимандѣ, «живопись и другія искусства расточали всѣ свои совершенства». Тутъ же хранились мощи Татагаты: «кости, блестящія, крупныя, чисто бѣлыя, вполнѣ прозрачныя, и кусочки тѣла, подобные крупнымъ жемчужинамъ, голубовато-красноватаго цвѣта». Ежегодно, въ 30-й день 12-го мѣсяца мощи торжественно показывались богомольцамъ и «творили изумительныя чудеса» въ присутствіи духовныхъ и міряпъ, стекавшихся отовсюду «сотнями, тысячами и десятками тысячъ» [183]).

Такъ, на пространствѣ десяти вѣковъ и болѣе послѣ кончины Будды, чтили правовѣрные его память; таково было для нихъ значеніе «Ночи просвѣтлѣнія» и «абхисамбодхи», «созерцанія имъ истины лицомъ къ лицу» подъ «деревомъ высшаго разумѣнія»...

Эти переживанія самого Будды и связанныя съ ними переживанія его послѣдователей безспорно глубоко содержательны въ идейномъ и нравственномъ смыслѣ; но какова бы ни была ихъ цѣнность въ обоихъ отношеніяхъ, ихъ все же

[183]) Hiouen-Tsang VIII, pp. —4[illegible] trad. Julien.

невозможно приравнивать по содержанію и значенію къ факту искушеній Христа Спасителя, какъ это однако неоднократно позволяли себѣ дѣлать любители параллелей и уравненій между христіанствомъ и буддизмомъ [184]). Аналогія во внѣшней сторонѣ событія до нѣкоторой степени есть. И у Него, Учителя изъ Назарета, была, какъ у учителя изъ Капилавасту стража искушенія и размышленія передъ началомъ подвига, стража не одно-нощная или семидневная, а сорокадневная. И Онъ былъ «въ пустынѣ и со звѣрями»; но не «въ очаровательныхъ» рощахъ Урувелы, а въ пустынѣ знойной и безплодной свершалось это бдѣніе, и не было тамъ «древа благосѣнолиственнаго», чтобы осѣнить отъ палящихъ лучей утомленную главу Его. Не при потрясающихъ судорогахъ природы, а въ ничѣмъ непарушаемой тишинѣ протекала великая при-Іорданская драма. Какъ было смиренно рожденіе Христа, такимъ же смиреннымъ явился и подвигъ внутренняго Его боренія: непоказнымъ, всецѣло-духовнымъ, истинно-подвижническимъ изображаютъ намъ его Евангелія. Сравните ихъ сжатую, но глубокую, ихъ краткую, но величаво-драматичную картину искушенія съ расплывчатою, мѣстами безспорно поэтичною, но все-же пышно-театральною, хотѣлось бы сказать, оперною, обстановкою того же событія въ легендахъ буддійскихъ. Какая въ евангельскомъ разсказѣ трезвость и сосредоточенность на главномъ! какое подобающее важности момента, преобладаніе психологической вдумчивости надъ внѣшними эффектами, какое господство идеи надъ красками окружающей среды! Вмѣсто пестраго, чудовищнаго пандемоніума съ Марою во главѣ, возсѣдающимъ на «пяти-мильномъ» слонѣ,—единоличная концентрація зла въ лицѣ «Отца Лжи»; вмѣсто длинныхъ стихотворныхъ діалоговъ и то лирическихъ, то дидактическихъ

[184]) Ср. Seydel. Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre. Leipzig, 1882, 156 ff. его же Die Buddha-Legende und das Leben Jesu. Leipzig, 1884, 20 ff.; 62 f. Edmunds. Buddhist and Christian Gospels now first compared from the originals. 4-th ed. Philadelphia, 1908. I, 192 sqq. Van den Bergh van Eysinga. Indische Einflüsse auf evangel. Erzählungen. Göttingen, 1904, 31 ff. О неосновательности и неубѣдительности этихъ сближеній—Windisch. Mara und Buddha (съ Виндишемъ соглашается и Эйзинга. 40). Келтогъ. Буддизмъ и Христіанство. Изд. 2. Кіевъ, 1894, 59 сл., 93 сл., 107 сл., и Архимандритъ Василій. Христіанская религія и буддизмъ. Миссіонерское Обозрѣніе. Августъ 1911. 729 и слл.

хоровъ.—одинъ, если позволительно такъ выразиться, краткій драматическій речитативъ, со столь же величавымъ въ своей энергичной сжатости финаломъ: «Отойди отъ Меня, сатана!»— громовыя слова, сильнѣе выражающія превосходство Учителя любви надъ духомъ зла, чѣмъ всѣ самохвальныя тирады, вложенныя въ уста Готамы, бывшаго, впрочемъ, къ чести его, значительно скромнѣе его жизнеописателей...

Такова разница въ формѣ и тонѣ повѣствованій объ искушеніяхъ Христа и Будды. Еще бо́льшая—въ содержаніи и смыслѣ разсказовъ. Сперва—нѣсколько словъ объ общемъ характерѣ ихъ сущности; потомъ—о разницахъ въ частностяхъ! Въ буддійскомъ повѣствованіи искушенія построены на только нравственныхъ мотивахъ: но искушенія только нравственныя являются лишь низшимъ видомъ соблазна, сравнительно съ искушеніями религіозными, точно такъ же, какъ и преодолѣніе искушенія по побужденіямъ религіознымъ неизмѣримо глубже, радикальнѣе побѣды надъ ними, даруемой одними нравственными соображеніями. Степень тяжести искушенія и достоинство преодолѣнія его зависитъ отъ свойствъ закона, полагаемаго въ основу понятія правонарушенія, предлагаемаго, какъ соблазнъ, въ искушеніи. Какой законъ попирается въ искушеніи: человѣческій-ли? законъ-ли природы? или — Божій? — вотъ ключъ къ оцѣнкѣ смысла и значенія искушенія и побѣды надъ нимъ. Если рѣчь идетъ о законѣ человѣческомъ, ограниченномъ предѣлами внѣшнихъ правовыхъ отношеній общежитія или даже велѣніями нравственнаго чувства, возращеннаго этими же соотношеніями и ими регулируемаго,—тогда нарушеніе этого закона поддающимся искушенію, и преодолѣніе послѣдняго не возвысятся въ своемъ достоинствѣ надъ уровнемъ кодекса нравственности условной, временной и мѣстной, неизбѣжно, по этому самому, несовершенной. Если же закону будемъ давать постановку болѣе глубокую, безусловную, цѣнность ея обоснованія будетъ зависѣть отъ того, что̀ положено въ основу: законъ ли природы, стихійно дѣйствующаго естества, или же законъ Божій, высшій природнаго естества? И, еще разъ, сообразны и соотвѣтственны этому выбору будутъ и смыслъ, и значеніе искушеній и ихъ преодолѣнія. Христосъ и Будда оба признали недостаточность, несовершенство внѣшняго, условнаго человѣческаго закона и отвергли оба относящіеся къ нему соблазны; оба, напримѣръ, отказались отъ предлагавшейся имъ искусителемъ земной

власти надъ людьми, надъ внѣшнимъ міромъ. Но сознавши несовершенство законовъ человѣческихъ и постигши далѣе несовершенство и законовъ естественныхъ, космическихъ, въ предѣлахъ дѣйствія коихъ все—измѣнчиво, болѣзненно, преходяще, невѣчно,—Будда, тѣмъ не менѣе, успокоился на признаніи этихъ законовъ и ихъ неперемѣнимости, неотмѣнимости и непревосходимости. Христосъ же, наоборотъ, указалъ, что, хотя міръ и «во злѣ лежитъ», но—не неизбѣжно, ибо зло міра—не въ его изначальномъ, нормальномъ существѣ, а въ искаженіи благого существа творенія грѣхомъ твари, грѣхомъ, значенія коего Будда въ смыслѣ космическомъ вовсе не признавалъ и лишь очень поверхностно признавалъ въ смыслѣ нравственномъ. И далѣе: тогда какъ Христосъ законамъ міра, во злѣ лежащаго, законамъ естества, грѣхомъ искаженнаго, противопоставилъ законъ высшій, сверхъестественный, побѣждающій міръ, законъ спасающей благодати Божіей, выводящей вѣрующаго изъ міра, во злѣ лежащаго, въ Царство Божіе и въ жизнь вѣчную.—Будда, не знающій Бога и Царства Божія, могъ изъ міра страданій вывести своего вѣрующаго только въ царство не-бытія, гдѣ исчезаютъ всякій міръ и всякая жизнь. Буддѣ въ области искушеній и преодолѣнія ихъ, Буддѣ въ его борьбѣ съ соблазнами законовъ естественныхъ, стихійныхъ и несовершенныхъ, нечего было противопоставить ни этимъ соблазнамъ, ни этимъ законамъ, въ смыслѣ религіозномъ, высшемъ, чѣмъ бытіе естественное. Преодолѣть соблазны естества способомъ радикальнымъ, религіознымъ убѣжденіемъ, онъ не могъ, и принужденъ былъ поэтому ограничиться способомъ только нравственнымъ, паллиативнымъ, неизбѣжно несовершеннымъ по существу какой-бы то ни было нравственности, покоющейся на такъ называемыхъ естественныхъ влеченіяхъ и внушеніяхъ, несовершенныхъ и часто—ложныхъ, какъ несовершенна и сама природа, аморальная или недостаточно нравственная въ своемъ безблагодатномъ состояніи.

Преодолѣть искушенія естественныхъ влеченій, олицетворенныхъ въ Марѣ и его сподвижникахъ, Будда могъ, слѣдовательно, только признаніемъ ихъ малоцѣнности даже съ просто человѣческой точки зрѣнія; но противопоставить имъ что либо положительное, болѣе цѣнное онъ, повторяемъ, не могъ, за отрицаніемъ Божественнаго совершенства. Оттого свой обзоръ міра людей, боговъ и безплотной природы онъ

закончилъ общимъ безнадежнымъ приговоромъ: «увы! все пусто и мертво!» И потому въ преодолѣніи искушенія выборъ его былъ не между естественнымъ и сверхъестественнымъ, не между земнымъ и небеснымъ, ни между человѣческимъ и Божественнымъ, а между жизнью въ природѣ, страждущей и разлагающейся и къ страданіямъ и смертямъ ведущей, и выходомъ изъ угнетающей власти природы, но выходомъ, купленнымъ цѣною отказа отъ всякой жизни.

Такимъ образомъ значеніе двухъ искушеній и противопоставленныхъ имъ двухъ «просвѣтлѣній» опредѣлялось сущностью задачи, лежавшей въ подъятомъ подвигѣ и въ конечной цѣли его. Христосъ пришелъ спасти міръ и побѣдить зло міра и смерть, этотъ корень и, вмѣстѣ, эту вершину зла; Онъ пришелъ побѣдить этого перваго и послѣдняго врага, побѣдить его очищеніемъ и освященіемъ міра и преображеніемъ, обоженіемъ самой плоти. Будда же, согласившись съ древнеиндусскимъ убѣжденіемъ, что «смерть (Мртйу) есть зло» и что міръ и жизнь въ мірѣ полны страданія, зла потому, что они повинны смерти, склонился однако въ безсиліи передъ этимъ фактомъ, призналъ непобѣдимость Мары надъ всѣмъ живущимъ до тѣхъ поръ, пока живущее живетъ и умираетъ для новыхъ возрожденій. И потому Будда отказался отъ спасенія міра и жизни и призналъ возможнымъ только избавленіе отъ міра и отъ жизни. Сообразно съ этою разницею въ цѣли, различны были и средства къ ея достиженію, а слѣдовательно, и способы побороть препятствія къ ея осуществленію, -искушенія. Христосъ требовалъ активнаго, дѣятельнаго отношенія къ міру и къ жизни, выражающагося не въ участіи въ мірской суетѣ, а въ борьбѣ со грѣхомъ, въ преодолѣніи его добромъ и въ устроеніи царства правды высшей, благодатной, Царства Божія. Будда же ограничился недѣланіемъ зла или равнодушнымъ свершеніемъ добродѣтели, отчасти полезной для достиженія отчасти улучшенныхъ видоизмѣненій бытія, но безсильной, по существу, привести къ намѣченной Буддою цѣли, къ царству небытія. Идеалу жизни христіанской, движимой вѣрою въ Бога, идеалу жизни не только сознательной, сообразной съ высшимъ разумомъ, Божественнымъ Логосомъ и съ Софіею, Премудростію Божіею, но и жизни дѣятельной, согласно завѣтамъ Христа: «Отецъ Мой доселѣ *дѣлаетъ*, и Азъ *дѣлаю*: *дѣла* ихъ же Азъ *творю* и вы *творите*. и больше сихъ *сотворите*»,—этому идеалу объединенной.

созерцательно-познавательной и нравственно-дѣятельной жизни нѣтъ мѣста въ ученіи Будды, сводящемъ задачу спасенія не на жизненный активный подвигъ, а на пассивное «ясное пониманіе» безотрадныхъ истинъ: мучительности бытія и необходимости упраздненія его.—пониманіе притомъ достигаемое однимъ человѣческимъ, безблагодатнымъ путями. Задача и цѣль Христа и Будды сводились такимъ образомъ у Перваго—на преображеніе и обоженіе плоти и духа божественнымъ дѣйствіемъ благодати и вѣры, у второго—на узаконеніе естественнаго разложенія тѣла дѣйствіемъ силъ природы и на искусственное разложеніе духа, личности человѣческой, силою отрицательнаго (критическаго) человѣческаго разсужденія; съ одной стороны, слѣдовательно,—спасеніе міра и жизни Царствомъ Божіимъ и воскрешеніемъ личностей въ жизнь вѣчную; съ другой же—исходъ изъ обреченнаго на гибель міра, паббаджа, и гибель личностей—исходъ изъ жизни, нирвана, небытіе вѣчное.

Пропорціональными величію задачи и подвига ея выполненія должны были быть смыслъ и сила искушенія, препятствій свершенія подвига. Поскольку міръ реальный и къ совершенствованію способный, міръ созданный Творцомъ всеблагимъ, зла и смерти не создавшимъ, цѣннѣе и достойнѣе сожалѣнія и участія чѣмъ міръ, внѣ человѣческаго воздѣйствія слѣпымъ рокомъ движимый и неисправимый въ своемъ роковомъ несовершенствѣ, а въ предѣлахъ человѣческаго восприятія превращающійся въ міръ только феноменальный, въ міръ субъективнаго, условнаго представленія, и поскольку жизнь земная, понимаемая какъ предуготовленіе и условіе блаженной жизни вѣчной въ Богѣ, цѣннѣе скорбной жизни земной, понимаемой какъ условіе новыхъ, опять ограниченныхъ и преходящихъ, опять скорбныхъ существованій,—настолько же сложнѣе, содержательнѣе и болѣзненнѣе должны были ощущаться въ процессѣ искушенія всѣ изъяны и несовершенства, всѣ порочности и преступленія міра и жизни земной, какъ препятствія къ спасенію міра и жизни. А съ другой стороны разрывъ съ міромъ сравнительно легкій при убѣжденіи въ его неисправимости, несравнимо затруднялся тамъ, гдѣ пассивное устраненіе отъ міра было бы равнозначуще отказу отъ возможнаго спасенія міра, узаконенію его обреченности на гибель отказомъ ему въ высшей помощи. И если такъ осложнялась задача при христіанскомъ взглядѣ на

нее даже съ просто-человѣческой точки зрѣнія, то насколько же должна она была еще неизмѣримо углубляться и расширяться въ процессѣ переживанія искушенія не человѣкомъ, а Богочеловѣкомъ! Какое здѣсь непостижимое для ограниченнаго земного пониманія, какое таинственно-трагичное должно было возникать отношеніе Богочеловѣка (по слову Златоуста: «безстрастнаго, какъ Бога, но страстнаго какъ человѣка») къ міру и къ людямъ, созданнымъ для блага и блаженства и впавшимъ въ зло и страданіе?—какое отношеніе ко всей твари, томящейся и воздыхающей объ избавленіи, и однако, въ заблужденіи своемъ и паденіи, не пріемлющей призыва ко спасенію и дерзавшей, въ часы искушенія, въ лицѣ «отца лжи» и соблазновъ міра, манить ко грѣху Самого Спасителя безгрѣшнаго, вовлекать Самого Безсмертнаго въ объятія смертнаго и тлѣннаго?..—какая жалость, невѣдомая душѣ Будды, взывавшаго: «не любите никого!» должна была возникать въ душѣ воплотившагося Бога любви, пріявшаго насъ ради «рабій зракъ», къ рабамъ грѣха?.. и, наконецъ, какое значеніе получалъ здѣсь конечный, освободительный отъ власти грѣха и и дьявола крестный подвигъ Спасителя, подвигъ, внутреннимъ своимъ смысломъ неразрывно связанный съ подвигомъ преодолѣнія уже перваго искушенія и уже въ этомъ первомъ борѣніи ясно предначерченный?.. или, короче:—насколько увеличивался трагизмъ искушенія при-іорданскаго въ силу своей органической связи съ борѣніемъ геѳсиманскимъ и голгоѳскимъ?.. Всѣ эти сложнѣйшія переживанія, сквозь таинственную завѣсу коихъ едва дерзаетъ проникать благоговѣйная дума души вѣрующей,—все это не существовало для души великаго индусскаго созерцателя, не признававшаго иного спасенія, кромѣ спасенія однѣми человѣческими силами, и мирившагося, въ своемъ безповоротномъ пессимизмѣ, съ гибелью міра и подавляющаго большинства его созданій. Остра и жгуча должна была, конечно, быть и для него, какъ для каждаго живущаго, борьба съ естественнымъ влеченіемъ къ личному бытію; но она значительно облегчалась совершеннымъ обезцѣненіемъ жизни личной, и, больше,—всякой жизни; а соотвѣтственно умалялась и жалость къ неразумнымъ, льнущимъ къ жизни, не стоящей ни страсти къ ней, ни скорби объ ея утратѣ. Развѣнчать жажду бытія и тѣмъ убить ее было, безспорно, не легко: по несравнимо труднѣе, какъ и неизмѣримо плодотворнѣе, было, отринувши грѣховные соблазны бытія,

не отринуть все же самой жизни и вернуть ей, благодатно преображенной, достоинство, подобающее ей, какъ исходящей отъ Отца жизни, «смерти не создавшаго», и «не хотящаго гибели ни единаго» изъ созданій!..

При столь огромной разницѣ въ общемъ, внутреннемъ смыслѣ процесса искушенія, неизбѣжны различія и въ ихъ частныхъ проявленіяхъ. Конечно, ясно было сатанѣ, что въ раскаленныхъ скалахъ и ущельяхъ Палестины, передъ искони безгрѣшнымъ Христомъ нечего и пробовать сладострастныхъ соблазновъ изнѣженной тропической Индіи, которымъ, хотя бы въ уже отринутомъ прошломъ, не чужда была душа царственнаго красавца изъ гордаго рода шакьевъ. Не потому (какъ произвольно предполагаетъ Зейдель [185]) «отпали здѣсь сцены искушеній женскими чарами, что первоначальный христіанскій біографъ тенденціозно опускалъ въ своемъ повѣствованіи все половое», а потому, что сопоставленіе здѣсь чего бы то ни было, къ этой области относящагося, непримѣнимо здѣсь по существу, рѣшительно немыслимо, настолько же, насколько соблазнъ чувственностью характеренъ и необходимъ при испытаніи выросшаго въ разнузданной гаремной обстановкѣ индусскаго мудреца.

Сразу бросается въ глаза и другой контрастъ двухъ сценъ искушенія: въ христіанской нѣтъ и не смѣетъ быть соблазна сладострастіемъ; въ буддійской, наоборотъ, онъ выдвинутъ на первый планъ, но нѣтъ зато «искушенія хлѣбами». Какое огромное различіе! Тутъ, въ двухъ чертахъ, сказалась разница и въ личностяхъ учителей и въ историческихъ судьбахъ ученій! Въ отличіе отъ Плотника назаретскаго, знавшаго цѣну хлѣба насущнаго, въ трудовомъ потѣ лица добываемаго, Готама, хотя и избравшій добровольную бѣдность, былъ все же — царевичъ Сиддхарта, выросшій въ холѣ и роскоши. Его ли соблазнять хлѣбомъ? да еще не въ каменистыхъ, скудныхъ ущельяхъ Палестины, а среди роскошной природы Индіи, почти безъ труда дарующей прокормленіе, манящей къ апатіи, не къ труду? Буддѣ и буддизму, съ самаго начала и понынѣ равнодушнымъ къ соціальному вопросу, его основа — искушеніе хлѣбами,—была непонятна въ моментъ возникновенія ученія, была неоцѣнена и по отношенію къ будущему, и притомъ не въ силу аскетической тенденціи индусскаго

[185]) Seydel. Die Buddha Legende, 24.

духа, а по ограниченности индусскаго кругозора въ пространствѣ и времени. Наоборотъ, передъ галилейскимъ Вдохновителемъ новыхъ судебъ міра ясна была безпредѣльная даль вѣковъ грядущихъ, до самыхъ тѣхъ дней, когда неосуществленіе людьми Его завѣта любви братской, всеобщей, приведетъ сыновъ земли къ помысламъ «о хлѣбѣ единомъ», какъ единой или главной заботѣ о задачѣ жизни. Зналъ это и Мара вѣковъ послѣдующихъ: оттого и не забылъ онъ объ искушеніи хлѣбами здѣсь, въ безплодномъ, скалистомъ вѣнцѣ Мертваго моря. Устроителю судебъ всемірныхъ и на всѣ вѣка распространяемыхъ онъ задалъ вопросъ о хлѣбѣ, легкомысленно забытый потъ священною смоковницею Урувелы. И Спаситель міра рѣшилъ вопросъ единственнымъ вѣрнымъ образомъ. Онъ не пренебрегъ имъ, какъ учитель недѣланія, осудившій земледѣліе, воспретившій его ученикамъ своимъ, но дозволившій имъ, созерцателямъ, питаться даровымъ хлѣбомъ, добываемымъ и предлагаемымъ осужденными тружениками. Христосъ же, освятившій трудъ и плодъ его, хлѣбъ, включилъ вопросъ о хлѣбѣ даже въ основную молитву. Но въ эту молитву онъ включилъ прошеніе о хлѣбѣ лишь насущномъ, не избыточномъ, лишь о хлѣбѣ трудовомъ, о томъ, о которомъ апостолъ говоритъ: «кто не работаетъ, тотъ пусть и не ѣстъ!»

Но, рядомъ съ узаконеніемъ трудовой заботы и молитвеннаго прошенія о хлѣбѣ насущномъ, Онъ возгласилъ и вѣчную истину о необходимости и превосходствѣ пищи духовной: «не о хлѣбѣ единомъ живъ будетъ человѣкъ, но о всякомъ глаголѣ, исходящемъ изъ устъ Божіихъ». Спаситель міра, Самъ—труженикъ и нищій, другъ трудящихся и бѣдняковъ, подававшій примѣръ насыщенія алчущихъ,—Спаситель словомъ Своимъ и дѣломъ и наставленіями, сюда относящимися, указалъ единственный путь нравственно-религіознаго рѣшенія главнаго соціальнаго вопроса для всего будущаго: путь дѣятельной любви, добровольнымъ порывомъ восполняющей недостатки, и устраняющей трудомъ, знаніемъ и милосердіемъ самыя причины этихъ недостатковъ, этихъ нуждъ насущныхъ у людей—братьевъ по общему праотцу земному, по общему Отцу небесному.

Но какъ бы глубоки и содержательны ни были дни искушеній и созерцаній Христа въ пустынѣ, они не исчерпывали собою не только Его подвига, но и даже всего процесса Его искушеній. И въ этомъ опять—рѣзкое различіе съ духовнымъ

развитіемъ Будды. Выразитель индусской недѣятельной, созерцательной мудрости, Готама, «въ совершенномъ спокойствіи, въ совершенной неподвижности», какъ многократно подчеркиваетъ буддійскій благовѣстникъ Ашвагоша [186]), отбылъ подъ сѣнью Бодхи существеннѣйшую часть своего подвига, онъ достигъ созерцаніемъ, а не дѣломъ, того, къ чему сводилъ задачу спасенія: онъ достигъ «яснаго пониманія» самъ, и рѣшилъ просвѣтить имъ людей. Поученіе—вотъ единственное, что предстояло ему впереди, на пути все возраставшей, лишь легкими облачками затѣняемой славы и быстраго успѣха. Онъ шелъ являть міру только ученіе, а не дѣла: послѣ овладѣнія истиною передъ нимъ уже не было, не могло быть иного бо́льшаго подвига, и уже совсѣмъ не было личнаго подвига страдальческаго, ничего, сколько нибудь похожаго на подвигъ крестный. Для Христа, наоборотъ, искушеніе въ пустынѣ было лишь предисловіемъ Его дальнѣйшаго дѣятельнаго подвига, непрерывно развивавшагося и возраставшаго въ трудности и значеніи [187]) до Геѳсиманіи, до Голгоѳы, до сошествія во адъ «въ спасительную, свѣтозарную нощь, великаго дня востанія провозвѣстницу», до зари Воскресенія, передъ божественнымъ сіяніемъ коей меркнутъ тусклые лучи буддійской «почи просвѣтлѣнія». Эти лучи проповѣдникъ освобожденія отъ зла жизни счелъ достаточными, чтобы озарить путь къ нирванѣ. Но слишкомъ мало, слишкомъ недостаточно было этихъ блудящихъ огней для озаренія пути къ «невечернему дню Царствія Христова»! Разсѣять тѣни смертныя могло только «Солнце правды, Христосъ Богъ нашъ, просвѣщающій сущія во тьмѣ». Но для того, чтобы не только просвѣтить смертныхъ, но и вывести ихъ изъ смерти въ жизнь, мало было только «возвѣстить истину» и призвать «къ жизни въ полномъ сознаніи, въ правильномъ, непрестанномъ разсужденіи», какъ объявилъ достаточнымъ Будда въ своемъ послѣднемъ завѣтѣ

[186]) Fo-sho-hing-tsan-king. III, 13, vv. 1076, 1047, 1089, 1077, 1106, 1108, 1112, 1167, 1178.

[187]) Проф. Тарѣевъ въ своей книгѣ „Искушеніе Богочеловѣка". Москва, 1892, въ противоположность критикамъ, смотрящимъ на искушеніе Христа какъ на единичный, исключительный моментъ въ жизни Его (напримѣръ: Hühnefeld. Die Versuchungsgeschichte nach ihren geschichtlichen Grundlagen untersucht. Berlin. 1880), разсматриваетъ искушенія, „какъ единый искупительный подвигъ всей земной жизни Христа".

ученикамъ [188]); надо было не только возвѣстить истину божественную, но и явить правду Божію, воплотить истину въ дѣятельномъ подвигѣ цѣлой жизни, запечатлѣть ее въ подвигѣ смерти, «вознести на крестъ волею», а не однимъ разсужденіемъ... Такъ и было: такъ и свершилось: за искушеніемъ въ пустынѣ послѣдовала жизнь въ міру, не только возвѣщавшая «словеса жизни», «которыхъ еще никто такъ не говорилъ», но и являвшая дѣла любви, «которыхъ еще никто никогда не творилъ», а за этимъ видимымъ подвигомъ—новый, невидимый, внутренній, геѳсиманское бореніе, преодолѣніемъ коего были Голгоѳа и Воскресеніе. Такъ было... и въ этомъ непрерывномъ развитіи и возрастаніи спасительнаго подвига Христова—причина и все возрастающей силы евангельскаго повѣствованія, отъ идиллическаго начала до священно-драматическаго конца, ни съ чѣмъ по глубинѣ смысла и по духовной красотѣ несравнимаго, въ отличіе отъ блѣднаго финала буддійской эпопеи.

13080

[188]) „Я совершенно познать истину и всю ее открылъ вамъ. Блюдите же ревности свои, мы: живите въ полномъ *сознаніи: разсуждайте* правильно, живите въ правильномъ, непрестанномъ *разсужденіи*, въ духѣ. Вотъ завѣтъ мой" Mahâparinibbâna-sutta, II, 13—15.