В. Л. Кожевниковъ.

1561 г.

БУДДИЗМ

ВЪ СРАВНЕНІИ СЪ ХРИСТІАНСТВОМЪ.

1...

Томъ II.

Жизнь и легенда Будды.

Община учениковъ Будды, санга.

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

Петроградъ, дозволено военной цензурой 20 мая 1916 г.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Томъ II.

Жизнь и легенда Будды.

стр.

V. 11. Внутреннія переживанія Будды послѣ „Ночи Просвѣтлѣнія". - Начало проповѣди. — Первыя обращенія: первые ученики; быстрый успѣхъ буддійской пропаганды. — Многолѣтній пробѣлъ въ свѣдѣніяхъ о жизни Будды; его причины и значеніе 1—47

Буддійская монашеская община, санга.

V. 12. *Внѣшняя организація общины.* Возникновеніе общины. Характеръ организаціонной дѣятельности Будды. Внѣшняя организація санги. Монашескій уставъ. Внѣшнія, бытовыя условія жизни въ общинѣ: жилища; монастыри; одежда; пища; буддійская гигіена и медицина . . . 47—92

V. 13. *Внутренняя организація и дисциплина общины.* Значеніе санги; ея вероисповѣдный, правовой характеръ; ея отличіе отъ Церкви.—Формулы вступленія въ общину; обѣты; посвященіе. Условія и ограниченія принятія; обрядъ принятія. Правила монашескаго обѣта; ихъ условный, договорный характеръ. Выходъ и удаленіе изъ санги. Послушничество; учители и ученики; ихъ права, обязанности и взаимоотношенія. — Формалистическій характеръ духовнаго воспитанія. — Отличіе буддійской дисциплины отъ христіанской въ этомъ отношеніи; преобладаніе общеобязательной, внѣшней, уставной регуляціи надъ психологическимъ и этическимъ воспитаніемъ отдѣльной личности. Программа иноческаго воспитанія. — Отсутствіе іерархическихъ различій: значеніе старѣйшинъ; выдающіеся ученики. — Неосуществимость вселенской буддійской общины. - Мѣстныя общины; ихъ права и отношенія другъ къ другу. — Братскія собранія — единственное объединяющее начало санги; назначеніе, правомочія, правила и распорядокъ собраній. — Коллективныя дѣянія санги въ собраніяхъ: акты отверженія, подчиненія, изгнанія, примиренія.- Буддійскій духовный судъ. Классификація грѣховъ и проступковъ. Покаяніе; испытанія; наказанія; буддійская казуистика . 92—178

Стр.

V. 14. *Система буддійскаго духовнаго устроенія.* Своеобразіе индусскаго жизневоззрѣнія вообще и буддійскаго въ частности; трудность его усвоенія. Его пессимистическій характеръ. - Неопредѣленность понятія буддійской мудрости, дхаммы: она — ни религія, ни чистое знаніе. — Условное и пониженное признаніе божественнаго въ мірѣ и несовершенныхъ, невѣчныхъ боговъ Стремленіе къ полному отрѣшенію отъ религіознаго начала. Безрелигіозность буддійскаго духовнаго устроенія; ненадобность религіи для мудрости. — Борьба съ браманизмомъ; протестъ противъ жертвоприношеній и обрядовъ; отрицаніе молитвы; нерасположеніе къ мистикѣ. — Равнодушіе къ культу; его жалкое подобіе въ буддизмѣ. Обрядъ упосаты. Патимокка — основа буддійскаго устава и центръ буддійской оорядности. Характеръ буддійскаго покаянія. Позднѣйшая религіозизація упосаты. — Обряды паваравы и касины. Позднѣйшія празднества и торжества; культъ мощей; паломничества ко священнымъ мѣстамъ. — Замѣна молитвы благоговѣйными размышленіями, бхаванами, и созерцаніемъ. Система медитацій и созерцаній. — Тройная духовная выправка, въ ней содержащаяся: нравственная (адисила), интеллектуальная (адичитта) и дисциплина высшей мудрости (адипанна). Взаимоотношенія нравственнаго, мыслительнаго и созерцательваго началъ въ системѣ буддійской аскетики. Темы и упражненія въ этихъ трехъ областяхъ духовнаго воспитанія, — Преобладаніе мышленія и созерцанія надъ этикою. — Адичитта, ея процессъ, составъ и результаты. - Адипанна и соотвѣтствующее ей настроеніе—самадхи. Отношеніе къ экстазу. — Тренировка въ областяхъ мыслительнаго и созерцательнаго процесса. Система „погруженій“, джанъ (дхіанъ). Укрѣпленіе, очищеніе и сосредоточеніе духа; практическія упражненія, сюда относящіяся; касины; тренировка дыханія (пранаяма). — Система экстатическихъ состояній; ихъ степени. Разложеніе въ экстазѣ реальности міра и личности; высшій, каталептическій моментъ буддійскаго экстаза („трансъ прекращенія“). — Хладнокровный характеръ буддійской мистики. — Взаимоотношенія и сравнительная расцѣнка нравственнаго поведенія, разсудочнаго знанія и мистическаго созерцанія (озаренія). — Разнообразіе духовной дисциплины и тренировки. - Степени мудрости и праведности. — Преобладаніе въ буддійской системѣ духовнаго устроенія разсудочнаго элемента надъ нравственнымъ и мистическимъ. — Роль чувства. — Медитаціи; ихъ обстановка и содержаніе; темы созерцаній. — Оккультный элементъ въ буддійской аскетикѣ; магическія силы и способности „идди“. Сдержанное и несочувственное отношеніе Будды къ чудесному. — Нравственная пассивность буддизма; переоцѣнка значенія убѣжденій; недооцѣнка значенія добродѣтели. Отношеніе къ „дѣламъ“ и къ „недѣланію“. — Двойственность буддійской морали: мірской, популярной, и высшей, для избранныхъ. — Противоположность христіанскаго и буддійскаго отношенія къ дѣятельной доородѣтели и къ ея значенію въ процессѣ спасенія. — Та же противоположность въ отношеніи къ труду. — Отсутствіе духовнаго, молитвеннаго труда, „умнаго дѣланія“. Невозможность наполненія жизни однимъ размышленіемъ и созерцаніемъ въ буддизмѣ; невольный поворотъ къ чувству. - Его воспитаніе въ буддизмѣ ограничивается установленіемъ благонамѣренныхъ пассивныхъ настроеній и симпатій, не переходящихъ въ дѣятельныя проявленія. — Переоцѣнка значенія буддійской кротости, жалостливости и, будто бы, всеобъемлющей любви. Пассивность и неплодотворность буддійской всеобщей доброжелательности, майтри или метты. — Отношенія къ животнымъ; неприкосновенность жизни; непротивленіе злу: самоножертвованіе. — Вліяніе майтри (метты) на нравы. Законодательныя государственно-воспитательныя мѣры Ашоки. Примѣненіе доктрины жалостливости въ разныхъ странахъ буддійскаго міра; идеалъ и дѣйствительность . . . . . 178—470

V. 14 *bis. Отношенія буддійской монашеской общины къ мірянамъ, и мірянъ къ ней.* Рѣзкое дѣленіе буддійскаго общества на полноправныхъ духовныхъ и на ограниченныхъ въ правахъ мірянъ (упасакъ). Только первые — правовѣрные члены санги; только имъ обезпечено спасеніе. — Положеніе мірянъ; формула ихъ обращенія; свобода разрыва съ сангою. — Отсутствіе духовныхъ заботъ о нихъ и надзора за ними. Дозволительность званія упасаки съ послѣдованіемъ небуддійскому культу и съ уклоненіями отъ буддійской нравственности. Отсутствіе духовныхъ и церковныхъ правъ у мірянъ. Недостижимость ими высшей мудрости и святости. — Разрядъ полуаскетовъ, покинувшихъ міръ, но не вступившихъ въ сангу. — Нравственныя правила, не обязательные для упасакъ, но рекомендуемыя имъ для выполненія. 5-и и 8-и членная формула праведаго поведенія. — Добровольные, добавочные обѣты и правила мірянъ. Разнорѣчивыя мнѣнія современниковъ о легкости и трудности буддійскихъ правилъ, поведенія и быта. Ихъ облегченія Буддою; приспособленіе къ слабостямъ мірянъ. Тактика постепеннаго идейнаго и нравственнаго воспитанія обращаемыхъ. Успѣхъ приспособительныхъ и примирительныхъ пріемовъ. - Импонирующее на толпу вліяніе мира и согласія въ сангѣ. — Заботы Готамы о поддержкѣ хорошей репутаціи санги. — Реальные поводы къ уваженію и любви къ буддійскому монашеству: перевѣсъ нравственнаго достоинства надъ ритуалистическимъ, формальнымъ благочестіемъ; простота и чистота жизни. - Проявленія уваженія и любви мірянъ къ духовнымъ лицамъ. Охотное принятіе обязанности кормить ихъ и снабжать необходимымъ. Благотворительное усердіе мірянъ: прокормленіе и одѣяніе монаховъ; постройка жилищъ и вихаръ; медицинская помощь. — Отношенія духовныхъ къ мірянамъ: „милостыня ученія“; наставленіе проповѣдью, поученіемъ, примѣромъ. — Несравненно меньшія заботы о нравственности мірянъ; отсутствіе пастырскихъ заботъ и трудовъ: уклоненіе отъ общенія съ мірянами; равнодушіе къ бытовымъ и семейнымъ ихъ интересамъ . 470—501

V. 15. *Отношеніе буддизма къ женщинѣ.* Буддизмъ - вѣроученіе, наиболѣе отрицательно и враждебно относящееся къ женщинѣ. Женщина, по буддійскому воззрѣнію, существо низкое,

Стр.

нравственно и умственно крайне несовершенное и неспособное достигнуть законченной мудрости и высшей святости. Она — помѣха спасенія мужчинѣ; сама же - внѣ области спасенія. — Отрицательное женщины объясняется не бытовыми и соціальными, а нравственно-аскетическими соображеніями. — Вопреки древне-индусскому уваженію къ достоинству супруги и матери, буддизмъ принизилъ то и другое какъ источникъ чувственнаго соблазна и продленія жизней и возрожденій. — Невосприимчивость буддизма къ благороднымъ чертамъ женственности. — Отрицаніе красоты внѣшней: отрицаніе духовныхъ способностей въ женщинѣ. — Страхъ передъ соблазномъ женщиною Предохранительныя отъ него мѣры; требованія безусловнаго цѣломудрія; надзоры за половою чистотою; мѣры противодѣйствія чувственности; развѣнчаніе обаянія красоты и страсти; борьба духа съ тѣломъ. — Признаніе буддійскою женщиною низости и немощности женской природы. — Увлеченіе подвижничествомъ; частые случаи бѣгства изъ міра; причины оставленія его. Варіанты духовнаго кризиса жевскихъ душъ при вступленіи на путь аскезы. Исповѣди и признанія объ этомъ; поэтическія описанія духовнаго перелома, бореній, искушеній и „просвѣтлѣнія“. — Нерасположеніе Готамы къ женскому подвижничеству; неохотное разрѣшеніе иночества для женщинъ; установленіе суровой дисциплины для монахинь; подчиненіе ихъ монахамъ; ограниченія въ правахъ. — Уставы для монахинь; женская Патимокка. — Устройство и бытъ женскихъ обителей. Осѣдлая и странническая жизнь монахинь; тяжелыя условія жизни. Отсутствіе тѣлеснаго и духовнаго труда. Равнодушіе къ религіозному началу, къ культу, къ молитвѣ. Равнодушіе къ философскому и научному мышленію. Сосредоточеніе на нравственной, практической задачѣ жизни: отрѣшенія отъ міра и отъ себя, и замѣны жажды бытія стремленіемъ къ избавленію отъ него. Пафосъ самоуничтоженія. — Наличность магическихъ силъ у буддійскихъ подвижницъ. — Стремленіе къ мистическому созерцанію; ограниченія и его. — Улучшеніе отношеній къ женщинѣ въ системѣ Магаяны; примѣры повышенія взгляда на ея духовное достоинство. — Скудность свѣдѣній о женскомъ иночествѣ; его судьба въ разныхъ странахъ буддійскаго міра; его вымираніе. — Заслуги буддійской женщины; ея благотворительная дѣятельность. — Упорная, несмотря на это, враждебность буддизма къ женщинѣ. — Отсутствіе мистическаго и эстетическаго пониманія женственности. — Враждебность къ браку; пониженіе значенія семьи; пониженное пониманіе родительскихъ и сыновныхъ обязанностей. Проповѣдь безчувственности къ близкимъ и полнаго равнодушія къ смерти и ея жертвамъ; апатичное отношеніе къ умершимъ . 501 -575

V. 16. *Порядокъ жизни въ буддійской общинѣ. — Въ монастырѣ и въ „пустынѣ“. — Проповѣдническая и учительная дѣятельность Будды.* Личность Будды и его поведеніе, какъ жизненный образецъ для его послѣдователей. — Порядокъ жизни Будды; распредѣленіе дня; организаторскіе, пастырскіе и миссіонерскіе труды. Простота, умѣренность и строгость въ обстановкѣ и по-

Стр.

веденіи. Благоразумная умѣренность основное правило жизни сангхи. - Ея малодѣятельный и монотонный характеръ. — Бесѣды, поученія, размышленія и созерцанія — ея единственное содержаніе. — Бесѣды: малый интересъ въ нихъ къ научнымъ и философскимъ темамъ; наклонность къ преніямъ и спорамъ; противодѣйствіе этому — Отсутствіе самостоятельности въ сужденіяхъ и рѣшеніяхъ у монаховъ; добровольное подчиненіе авторитету Учителя. Практическій характеръ бесѣдъ. — Составъ слушателей: мѣстные, монахи; сторонніе — міряне; пришлые обоихъ разрядовъ. Контроль надъ иномѣстными монахами. — Бесѣды съ мірянами; пріемы обращенія ихъ. Посѣщенія монастырей мірянами; простолюдинами, знатью, раджами. — Тактичность пріемовъ Готамы въ сношеніяхъ съ мірянами. Успѣхъ его бесѣдъ. — Попытки противодѣйствія ему брахманами, иновѣрцами и любителями словопреній. — Полемическіе пріемы Готамы. — Поученія божествамъ и людямъ. Разные роды поученій. Басни и притчи. Джатаки и авадапы. Обиліе притчей; ихъ разнообразіе, темы, художественное значеніе. - Поученіе въ формѣ метрическихъ изреченій: гаты. Ихъ обиліе: сборники-антологіи, изъ нихъ составленные. Особое олаготворное значеніе, приписываемое стихотворнымъ изреченіямъ. Ихъ содержаніе; гаты біографическія, догматическія и этическія. - Духовная дѣятельность монаховъ сводится почти всецѣло на размышленія и на созерцаніе. — Обстановка ихъ; надзоръ за ними Значеніе, имъ приписываемое. Разработанность, методичность и старательность пріемовъ этихъ духовныхъ упражненій. — Скудныя свѣдѣнія объ этихъ методахъ и способахъ. — Программа медитацій. - Описаніе внѣшнихъ ихъ условій, пріемовъ и способовъ. Обиліе темъ для созерцанія. — Сроки упражненій, потребные для достиженія высшихъ истинъ и высшей степени праведности. Контрасты въ длительности и быстротѣ этихъ „достиженій“. Внѣшніе и внутренніе признаки „просвѣтлѣнія“. — Кочевая (лѣтняя) пора жизни монаховъ; пребываніе въ странствіяхъ и въ „пустынѣ“. Вступленіе въ странствія. — Хвала пустыни. Лишенія и опасности пустынножительства. Воспріятіе красотъ природы. Блаженство пустынножительства. — Духовная борьба пустынножителей; искушенія и сомнѣнія; поэтическія признанія объ этихъ переживаніяхъ. Условные сроки пребыванія въ пустынѣ; цѣль ихъ. — Сожительство монаховъ по дружествамъ и по группамъ. Выгоды и недостатки сообщества. — Предпочтеніе странствій въ сообществѣ, съ Учителемъ во главѣ. — Обзоръ странствій Готамы: мѣста пребыванія его; продолжительность остановокъ; цѣль странствій и перемѣщеній . . 575 -661

Жизнь и легенда Будды.

V. 17. *Свиданіе Будды съ родными; ихъ обращеніе.—Шамбала Девадатты. Гибель шакьевъ.* Многочѣтній пробѣлъ въ жизнеописаніи Готамы. Бѣдность его жизни событіями за это время. Свиданіе Готамы съ родными; сдержанная встрѣча его шакьями

Стр.

въ Капилавасту; смѣна хладнокровнаго отношенія благожелательнымъ; увлеченіе новымъ ученіемъ.—Вступленіе въ сангу молодыхъ князей, родственниковъ Готамы. Обращенія Суддходаны, Нанды, Девадатты, воспитательницы Готамы Магапраджапати, сына его Рахулы и жены его Яшодхары.—Легенда объ обращеніи Готамою матери его Майи на небѣ Тушиты.—Смерть Суддходаны.—Исторія и легенда Девадатты; его неискреннее вступленіе въ монашество: соперничество съ Готамою; честолюбивые замыслы; заговоръ съ Аджаташатрою противъ Готамы; бунтъ противъ него; попытка раскола и основанія самостоятельной общины; покушеніе на жизнь Готамы; гибель Девадатты. Легендарное и историческое въ сказаніяхъ о немъ.—Неудача всѣхъ попытокъ дискредитировать авторитетъ Готамы, — Спокойный конецъ его жизни и успѣшность дѣятельности —Смерть Моггаллана и Сарипутты.—Гибель сродичей Готамы, шакьевъ; истребленіе ихъ раджею косальскимъ Вирудхакою; разрушеніе Капилавасту.—Равнодушное отношеніе Готамы къ этой катастрофѣ . . . . . 661—683

V. 18. *Послѣдніе дни жизни Будды и кончина его.* Обстоятельныя и достовѣрныя свѣдѣнія о концѣ жизни Готамы.—Примирительное и снисходительное поведеніе его; уступки мірянамъ; стараніе привлечь ихъ къ себѣ и къ своему ученію; сношенія съ знатью и съ простецами; снисходительность къ грѣшнымъ; исторія блудницы Амбапали. — Послѣднія заботы о монахахъ и общинѣ; пастырскія наставленія имъ. „Пространная бесѣда“ о сущности ученія и краткая формула ея. — Усиленіе опасеній относительно трудности принятія и усвоенія ученія, преимущественно въ силу пессимистически-нигилистическаго его характера.—Трудность правильнаго пониманія ученія о нирванѣ; неопредѣленное и двусмысленное значеніе его; отказъ самого Готамы отъ точныхъ опредѣленій нирваны; кажущіяся колебанія и противорѣчія въ нихъ. Расхожденія современныхъ ученыхъ въ истолкованіи смысла нирваны: признаніе одними ея абсолютно-нигилистическаго значенія, другими — до нѣкоторой степени положительнаго. Борьба обѣихъ концепцій нирваны въ самомъ буддизмѣ и въ окружавшей его средѣ. Старанія Готамы противодѣйствовать этимъ спорамъ и недоумѣніямъ; успокоительныя рѣчи относительно будущей участи праведниковъ.—Буддійскій Символъ Вѣры; его противоположность христіанскому.—Подготовка Готамою учениковъ къ самостоятельной жизни санги послѣ его смерти.—Послѣдняя васса, проведенная въ одиночествѣ; болѣзнь Готамы; побѣда надъ нею усиліемъ воли съ цѣлью завершенія жизненнаго подвига.—Ожиданіе учениками добавочныхъ правилъ и завѣтовъ отъ учителя. Отказъ его въ этомъ; указаніе на полноту ученія и достаточность его для руководства жизни частной и коллективной. — Послѣднія искушенія Марою; преодолѣніе ихъ; отринутіе соблазна продлить жизнь.—Прощальная бесѣда Будды съ учениками въ палатѣ магаванской: обзоръ существенныхъ положеній ученія и послѣдніе завѣты.—Сравненіе прощальной бесѣды Будды съ прощальною бесѣдою Христа. — Предсмертная болѣзнь Будды; его послѣднія минуты; легендарныя

Стр.

украшенія ихъ чудесными чертами: „преображеніе“ плоти; оплакиваніе умирающаго богами; отклоненіе имъ попытокъ обготворенія его со стороны учениковъ съ нѣкоторыми однако уступками въ этомъ отношеніи. — Прощаніе малловъ кусинарскихъ съ Буддою; послѣднее обращеніе имъ иновѣрца. — Предоставленіе ученикамъ свободы отмѣнять мелкія правила; отказъ учениковъ отъ этого права.—Кончина Будды; оплакиваніе его богами и людьми.—Похороны Будды; сожженіе тѣла. - Споръ изъ-за „мощей“ его; раздѣлъ ихъ: начало культа Будды. — Иконографія послѣднихъ дней его жизни и кончины его . 693—728

V. 19. *Заключеніе. Общія замѣчанія о значеніи жизни и дѣятельности Будды.* Глубокомысленное отношеніе Будды къ проблемѣ о смыслѣ и цѣли жизни. Отказъ отъ физическаго (матеріалистическаго) рѣшенія ея. Невозможность ея рѣшенія съ религіозной точки зрѣнія, въ силу безрелигіозности Будды. — Единственное возможное для него рѣшеніе проблемы — этическое. Всецѣлое сосредоточеніе Будды на этомъ способѣ рѣшенія взятой имъ на себя задачи —Промежуточное его положеніе въ данномъ случаѣ между языческимъ натурализмомъ и христіанскимъ идеализмомъ: неудовлетвореніе міромъ и жизнью, какъ даннымъ фактомъ, и отказъ отъ проективнаго измѣненія міра и жизни въ лучшіе; и отказъ отъ языческой, натуралистической жизнерадостности и отказъ отъ языческой, натуралистической жизнерадостности и отсутствіе христіанскаго упованія на совершенствованіе несовершеннаго; признаніе неизмѣнимаго фатализма космическаго процесса.—Односторонность вытекающей отсюда постановки нравственной проблемы: глубочайшее признаніе зла и страданія въ мірѣ и жизни и игнорированіе наличности и осуществимости добра, блага и красоты.—Причины этого отчаянія: фаталистическое міровоззрѣніе и безрелигіозность Будды. Признаніе слѣпого рока и непризнаніе Бога—источники пессимизма Будды. — Убѣжденіе въ пустотѣ и призрачности всего въ мірѣ и въ жизни, кромѣ факта страданія. - Въ глубочайшей постановкѣ проблемы физическаго зла—великая, всемірноисторическая заслуга Будды. -Приниженіе имъ нравственнаго значенія зла и причины его: непониманіе значенія грѣха. Отчаяніе въ судьбѣ міра и разочарованіе въ жизни, какъ слѣдствіе предыдущаго.—Сведеніе нравственной проблемы не на спасеніе живущаго, а на избавленіе его отъ скорби существованія путемъ избавленія отъ самой жизни.—Невозможность осуществленія этого избавленія нравственнымъ самоусовершенствованіемъ вслѣдствіе ученія о томъ, что дѣла, хотя бы и добрыя, ведутъ къ возрожденію личности Избавленіе должно совершиться не путемъ религіознымъ, не путемъ нравственнымъ, а путемъ знанія, а именно разрушительнымъ анализомъ составныхъ частей организма чувствующаго и сознательнаго существа.—Отрицаніе постоянства, неизмѣнности, тождественности и объективной реальности всѣхъ ихъ. Разрушаемость всѣхъ составныхъ частей человѣка и ихъ совокупности. Отрицаніе самобытности, перманентности и объективной реальности души и личности.—Признаніе возможности возобновленія личной жизни въ новыхъ формахъ въ силу закона кармы.

Стр.

Цѣнность и привлекательность ученія о кармѣ; его дефекты; его необъяснимость и принятіе его въ качествѣ бездоказательнаго догмата.—Всѣ усилія Будды направлены къ пріостановкѣ дѣйствія закона кармы по отношенію къ отдѣльной личности посредствомъ прекращенія активной, волевой жизни личности, дѣятельности, сознанія и самого желанія жить.—Нигилистическій, всецѣло отрицательный характеръ буддійскаго идеала „избавленія" отъ страданія путемъ прекращенія личнаго бытія.—Полная противоположность этого идеала преобладающему европейскому жизневоззрѣнію. — Непригодность буддійскаго идеала „избавленія" для большинства даже принявшихъ буддизмъ. -Соотвѣтственное этому перерожденіе первоначальнаго ирреліпіознаго буддизма въ ученіе, религіонизированное въ народномъ, языческомъ духѣ. Переходъ къ политеизму и грубымъ суевѣріямъ.—Культъ Готамы-Будды. Догматическое видоизмѣненіе и расчлененіе понятія Будды; Манджушри, Авалокитешвара. -Культъ „предвѣчнаго Будды", Ади-Будды, и его мистическихъ эманацій, дхіани-буддъ.—Культъ его грядущаго преемника Майтрейи. - Буддійскій позднѣйшій пантеонъ: боги, богини, геніи, демоны.—Развитіе культа и іерархіи, теургіи и магіи; тантризмъ.—Умноженіе молитвеннаго усердія; его бездушный, формалистическій и механическій характеръ. — Неизбѣжность и неотвратимость историческаго перерожденія и вырожденія буддизма. Религіонизація буддизма -измѣна его сущности, ея искаженіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ- и причина и условіе его долговѣчности и распространенія. -Историческое перерожденіе буддизма парализуетъ заслугу Будды въ смыслѣ его вліянія на религіозную жизнь человѣчества. Это религіозное вліяніе совершалось вопреки желанію и подвигу Будды, въ противорѣчіе смыслу и цѣли его ученія.—Несомнѣнная заслуга Будды въ смыслѣ вліянія на нравственное развитіе нѣкоторыхъ расъ и народностей. — Необходимое ограниченіе обычной, неправильно повышенной оцѣнки этого вліянія: 1) ограниченіе его значенія примѣненіемъ его лишь къ меньшинству изранныхъ, а не ко всѣмъ людямъ, 2) ограниченіе его стремленіемъ не къ положительному, дѣятельному человѣколюбію, а лишь къ пассивному добродушному настроенію. — Замѣна спасенія жизни и живущаго избавленіемъ отъ жизни. Признаніе этого самоограниченія своей задачи и цѣли свидѣтельствуетъ о добросовѣстности и искренности буддизма. Сообразна съ этимъ должна быть и расцѣнка его роли въ процессѣ всемірно-историческаго развитія религіознаго пониманія и переживанія. — Сравнительная цѣнность различныхъ религій въ процессѣ выявленія разныхъ религіозныхъ запросовъ и способовъ ихъ удовлетворенія.—Въ этомъ всемірно-историческомъ процессѣ заслуга буддизма сводится на наиболѣе глубокое и острое осознаніе и переживаніе закона измѣнчивости, одряхлѣнія и умиранія въ несовершенной природѣ и вытекающаго отсюда универсальнаго факта страданія всего живущаго. Буддизмъ глубже и живѣе какого либо иного міровоззрѣнія воспринялъ и усвоилъ пессимистическій аспектъ жизни, и въ этомъ- воспитательная всемірно-историческая заслуга буддизма.

Стр.

Но онъ оказался совершенно неспособнымъ преодолѣть пессимизмъ положительнымъ началомъ въ какой бы то ни было формѣ и сознательно и рѣшительно пришелъ къ убѣжденію въ непреодолимости золъ бытія и въ невозможности спасенія.—Въ этомъ смыслѣ буддизмъ явился крайнею противоположностію христіанства; въ лицѣ буддизма отрицательнѣйшее изъ міро-и жизневоззрѣній дало наглядное подтвержденіе необходимости положительнѣйшаго изъ міро-и жизневоззрѣній.—христіанскаго. — Христіанство—величайшая противоположность буддизма въ смыслѣ проповѣди положительныхъ началъ, задачъ и цѣлей жизни. Оно- единственный вымодъ изъ абсолютнаго пессимизма буддизма. Христосъ проповѣдникъ жизни вѣчной и Спаситель отъ зла, грѣха и смерти,—крайняя противоположность Будды, проповѣдника нирваны, небытія вѣчнаго . . . . . 728—756

Буддизмъ въ сравненіи съ христіанствомъ.

11.

Семь дней, привѣтствуемый и прославляемый всевозможными божественными и демоническими существами [1]), неподвижно, со скрещенными ногами, просидѣлъ, подъ Деревомъ Мудрости Готама, ставшій отнынѣ «Самбуддою», «наслаждаясь (какъ говорятъ сказанія) блаженствомъ освобожденія» [2]), «неизмѣримыя радости коего не легко описать» [3]). «Напряженіе ума и работа мысли достигли своихъ предѣловъ; истина, въ сіяніи красоты своей, овладѣла его духомъ и заливала его чистѣйшими лучами своими» [4]). Содержаніе его переживаній за время этого процесса «особаго, глубокаго созерцанія» [5]) передается различно: тогда какъ древнѣйшій разсказъ, сохранившійся въ Магавaггѣ, упоминаетъ только о погруженіи имъ въ разслѣдованіе изложенной выше «Цѣпи причинности» [6]), бирманское повѣствованіе говоритъ не только о созерцаніи имъ горестнаго состоянія человѣчества въ настоящемъ, но и о прозрѣніи открывающагося свѣтлаго будущаго для послѣдователей новаго, спасительнаго ученія; уже совершается обзоръ странъ, гдѣ прочно привьется оно: намѣчается даже послѣдовательность въ признаніи его разными мѣстностями, съ хронологическою точностью, слишкомъ явно обличающею наивную

---

[1]) Лалитавистара посвящаетъ этимъ привѣтствіямъ цѣлую главу, 23-ю.

[2]) Mahâvagg. I. 1, 1. [3]) Lalitav. Ch. XXIII, p 298 Foue.

[4]) Bigandet. Ch. V, p. 96 франц. изд.

[5]) Лалитавистара, Ch. XXIV, p. 309 ss., называя этотъ видъ экстаза „своеніемъ пищи радости", даетъ хаотическій обзоръ его содержанія.

[6]) Mahâv. I, 1, 2—6.

подложность этихъ подробностей, внесенныхъ позднѣйшею порою въ первоначальное преданіе [7]).

Это послѣднее (въ Магавагтѣ) ограничиваетъ время размышленій и созерцаній Будды въ лѣсу послѣ «просвѣтлѣнія» четырьмя недѣлями [8]); тибетское сказаніе вовсе уклоняется отъ подсчета итога этихъ достопамятныхъ дней, благоразумно замѣчая, что Будда «оставался подъ деревомъ Бо сколько ему хотѣлось» или пребывалъ въ созерцаніи, подъ охраною царя змѣй Мучалинды, «сколько ему было угодно» [9]). За то всѣ остальныя повѣствованія сходятся въ опредѣленіи этого періода семью недѣлями. Первая, важнѣйшая, проведена была въ сидѣньи подъ священнымъ деревомъ; вторая—въ неподвижномъ стояніи со взоромъ, устремленнымъ («ни разу не моргнувши») на мѣсто «просвѣтлѣнія» [9a]); третья прошла въ прогулкахъ по сосѣдней мѣстности, а четвертая посвящена была, подъ кровомъ роскошнаго зданія, мгновенно воздвигнутаго услужливыми геніями, обдумыванію «наипревосходнѣйшей науки Абхидхаммы» (третьей, философской части буддійскаго канона): здѣсь Будда, «переходя отъ одной книги къ другой», «наслаждался процессомъ непринужденнаго паренія духа по безбрежнымъ горизонтамъ, раскрываемымъ содержаніемъ этихъ книгъ» [10]).— опять очевидное добавленіе позднѣйшей поры, нуждавшейся въ обоснованіи авторитета для извѣстной части буддійскаго священнаго писанія! Источники расходятся въ подробностяхъ относительно 2-й, 3-й и 4-й недѣль, а Магавагга вовсе не знаетъ ихъ [11]). Зато древнее преданіе, повидимому, очень распространенное, относило къ этой порѣ (то къ 4-й, то къ 5-й недѣлѣ) искушеніе Будды дочерьми Мары; по крайней мѣрѣ, разсказъ объ этомъ включенъ въ нѣсколько повѣствованій [12]).

По Магавагтѣ уединеніе Будды за это первое время послѣ «просвѣтлѣнія» было нарушено нѣкіимъ «надменнымъ браминомъ», вздумавшимъ вопрошать подвижника на злободневную въ ту пору тему: «что̀ дѣлаетъ человѣка брамипомъ и каковы признаки истиннаго брамина?» Если эпизодъ не вымышленъ, то мы имѣемъ здѣсь дѣло съ первымъ выступленіемъ новаго, буддійскаго авторитета противъ стараго, браманическаго. «Тотъ есть истинный браминъ», будто бы отвѣчалъ «Благословенный», «кто отстранилъ отъ себя прочь всякую грѣховность, кто обуздалъ самого себя, законченно овладѣлъ знаніемъ, свершилъ обязанности святости: тотъ, чье поведеніе не колеблется ничѣмъ мірскимъ» [13]),—опредѣленіе, какъ видимъ, отрадное въ нравственномъ смыслѣ, но революціонное съ традиціонно-индусской точки зрѣнія, именно въ силу рѣшительнаго преобладанія въ немъ этическаго начала надъ привилегіями іерархическаго и кастоваго положенія. Какъ бы то ни было, это преданіе вкратцѣ уже намѣчаетъ то отношеніе, котораго будетъ держаться Будда въ своихъ сношеніяхъ съ духовными вождями индусской жизни.

Что касается трехъ послѣднихъ недѣль періода созерцанія, то разсказы о нихъ звучатъ болѣе согласно. И эти седьмицы проведены были подъ разными деревьями, «въ напряженномъ созерцаніи и въ наслажденіи блаженствомъ освобожденія».

---

[7]) Такъ, (Bigandet, ch. V. p. 97) въ эти дни было будто бы опредѣлено, что „Законъ“ установится на Цейлонѣ въ 236 году послѣ кончины Будды, сыномъ Ашоки, Махендрою.

[8]) Mahâv l. c. [9]) Rockhill, pp. 34—35 по 4-й книгѣ Дульвы.

[9a]) Изображеніе—у Pleyte. Fig. 100.

[10]) Такъ въ Nidânakathâ, p. 106, Rh. Dav. и Bigandet. Ch V, p. 97—98 Боро-будурское изображеніе 1-й недѣли у Pleyte. Fig. 97.

[11]) Съ изложеннымъ распредѣленіемъ, взятымъ изъ бирманской версіи, сходны: Магавасту III, 273 sqq. (кромѣ подробностей объ обдумываніи Абхидхаммы) и Ниданаката, pp. 105—106; съ нѣкоторыми отступленіями—камбоджское сказаніе: Livres sacrés du Camb. I, pp. 55—57, сингалезское у Spence Hardy, Manual, и Абхинишкрамана, ch. XXXI, § 7, pp. 236 sqq. Beal. Бирманскій разсказъ упоминаетъ о проявленіяхъ великихъ сверхъестественныхъ силъ и чудесъ Будды во время 2-й недѣли для убѣжденія нѣкоторыхъ божественныхъ существъ въ томъ, что онъ уже сталъ Буддою; отраженіе этого эпизода есть и въ камбоджской повѣсти, но безъ чудесъ.—Въ Абхинишкраманѣ, l. c., царь змѣй Кала-Нага-раджа, у котораго Будда проводитъ 4-ю недѣлю, становится ученикомъ Будды, „раскрывшаго ему тройное убѣжище и пять законовъ“.— По Лалитавистарѣ (ch. XXIV) 1-я недѣля проводится неподвижно подъ деревомъ Бодхи, 2-я посвящена „длинной прогулкѣ въ областяхъ трехъ тысячъ міровъ“: 3-я опять въ неподвижномъ созерцаніи мѣста „просвѣтлѣнія“, а 4-я—въ „краткой прогулкѣ отъ восточнаго моря до западнаго“!

[12]) Въ Ниданакату, въ бирманское сказаніе, въ сингалезское, камбоджское, въ Магавасту, въ тибетское (Schiefner, 246, неясно) и даже въ Лалитавистару, ch. XXIV, несмотря на отнесеніе ею того же эпизода къ болѣе раннему моменту, къ борьбѣ съ Марою въ ночь просвѣтлѣнія.

[13]) Mahâvagga. I, 2, 1—3; по бирманской легендѣ, Bigandet, ch. V, pp. 101--103, вопрошавшій былъ „еретикъ Мингалика, гордившійся своею кастою и говорившій громко и непочтительно“, но все-же, послѣ поученія Будды, ставшій (по Абхинишкраманѣ. Ch. XXXI, § 7) его ученикомъ.

Фантастическій элементъ, конечно, не отсутствуетъ и здѣсь. Такъ, надвинувшаяся на пятой недѣлѣ сильнѣйшая непогода, ливень и холодъ грозили помѣшать спокойнымъ размышленіямъ отшельника, если бы царь змѣй Мучалинда предупредительно не обвилъ его семикратно изгибами своего исполинскаго тѣла и не укрылъ бы его сверху своею широкою головою [14]); когда же, черезъ семь дней, солнце выглянуло изъ-за тучъ, онъ освободилъ Будду отъ своихъ объятій и, принявши образъ юноши, почтительно поклонился «Благословенному», а тотъ прочелъ ему краткое поученіе о счастіи отшельничества для познавшаго истину и о блаженствѣ быть свободнымъ отъ золъ и прелестей міра [15]).

Шестая недѣля проведена была опять въ созерцаніи подъ деревомъ, посаженнымъ однимъ пастухомъ въ началѣ аскетическихъ подвиговъ Будды для того, чтобы осѣнять его своею тѣнью. Пастухъ, успѣвшій съ тѣхъ поръ возродиться на небѣ, въ качествѣ дэвы, теперь снизошелъ привѣтствовать Будду и сталъ «первымъ ученикомъ изъ божественныхъ существъ» [16]).

А на слѣдующей, седьмой недѣлѣ явились и первые послушники новаго ученія изъ людей, въ лицѣ двухъ купцовъ, гнавшихъ свой караванъ изъ Орисы (Уккалы) черезъ лѣсъ, гдѣ пребывалъ Будда. Ихъ звали Тапусса и Бхалика. По совѣту какого-то божества, «приходившагося имъ сродни» по одному изъ прежнихъ перевоплощеній, они предложили Татагатѣ, изнуренному продолжительнымъ постомъ [17]), подкрѣпиться рисовыми пирогами и сотовымъ медомъ, а «четыре стража

[14]) Изображенія этого эпизода отсутствуютъ въ гандхарскихъ рельефахъ, но встрѣчаются въ Амаравати, Fergusson. Amarâvati. Pl. 76; въ индо-китайскомъ же искусствѣ это одинъ изъ любимыхъ мотивовъ; въ Боро-Будурѣ—Pleyte. Fig. 101, онъ замѣненъ сценою поклоненія Мучалинды и другихъ наговъ. Въ китайско-туркестанскихъ фрескахъ—Grünwedel. Altbuddh. Kultstätten. 80, 96, 214 etc.

[15]) Mahâvagga. I, 3, 1–4. Bigandet, ch. V, p. 103; инцидентъ отнесенъ здѣсь къ шестой недѣлѣ. Nidânakathâ, 109. Abhin. kr. s. ch. 31, p. 238. Livres sacr. du Cambodge. I, p. 59. Spence Hardy, p. 186. Rockhill. p. 35. Buddha—Carita. XV, 49—53. Mahâvastu. I, 3. III, 301.

[16]) Abhin. kr. s., l. c.; Bigandet, Ch. V, p. 99: Mahâvastu. III. 302. Изображеніе—Pleyte. Fig. 102.

[17]) По Ниданакатѣ, p. 109. Rh. Dav., онъ въ недѣли созерцанія „не чувствовалъ тѣлесныхъ потребностей и питался радостью размышленія, радостью пути и плода его".

міра» [18]) поспѣшили доставить ему четыре глиняныхъ чаши, сросшихся затѣмъ въ одну, для принятія пищи, сообразно съ правиломъ, воспрещающимъ буддамъ пріимать подаваемое прямо въ руку. Купцы же, склонившись передъ «Благословеннымъ», произнесли впервые формулу обращенія мірянъ, вошедшую потомъ въ обычай въ буддійскомъ мірѣ: «прибѣгаемъ къ тебѣ, благословенный господинъ нашъ, и къ дхаммѣ (къ ученію); да удостоитъ Благословенный принять насъ, въ качествѣ учениковъ, отъ этого дня до конца нашей жизни» [19]). Будда согласился на принятіе этихъ первыхъ прозелитовъ изъ мірянъ, этихъ первыхъ «упасакъ», а когда они, при разставаніи, задались вопросомъ: «чему же будемъ мы теперь поклоняться?», онъ вручилъ имъ восемь волосъ своихъ, оказавшихся первыми мощами, о которыхъ упоминается въ буддійскихъ преданіяхъ [20]).

Окончивши на сорокъ девятый день кругъ своихъ размышленій и созерцаній, Будда пришелъ къ заключенію, что онъ вполнѣ овладѣлъ ученіемъ, ведущимъ къ освобожденію, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, проникся сознаніемъ, что «это, дающее успо-

[18]) Объ этихъ геніяхъ было сказано выше, при изложеніи схемы буддійскаго міроздания. Ср. Spence Hardy. Manual, p. 24. По Дипавамзѣ, XVI. 12, ихъ звали Дхатаратса, Вирулхака, Вирупаккха и Вессавана или Кувера. По Абхинишкрамане, ch. XXXII, они предлагали Буддѣ сначала золотыя чаши, потомъ серебряныя, онъ же согласился принять лишь глиняныя, какъ приличествовало нищему монаху.

[19]) Такъ по наиболѣе древнему разсказу Магавагги, I, 4.

[20]) Bigandet, Ch. V, pp. 104—107. Nidânakathâ, p. 110, Abhin. kr. S. Ch. XXXII. Lalitavistara, ch. XXIV Spence Hardy. pp. 183 sq. 186 sqq. Livres sacrés du Cambodge. I, 61 ss. и Schiefner, 246. Точность передачи этого эпизода источниками заставляетъ признать за нимъ фактическую достовѣрность. Бирманцы полагаютъ, что братья-купцы происходили изъ ихъ страны и что туда же увезли они мощи, подаренныя имъ Буддою, хранящіяся будто-бы въ монастырѣ Гириханду. Spence Hardy, pp. 187—188; объ этихъ первыхъ мощахъ Будды упоминаютъ всѣ перечисленныя сказанія, кромѣ Лалитавистары, гдѣ, вмѣсто того, включено очень пространное благословеніе Будды этимъ первымъ увѣровавшимъ, съ обѣщаніемъ имъ особыхъ успѣховъ въ торговыхъ дѣлахъ. Текстъ легенды имѣется на большомъ колоколѣ въ Рангунѣ. Цейлонцы вѣрятъ, что тѣ же мощи были перенесены на ихъ островъ изъ Орисссы въ 490 году: Mahâvamsa, ch. 39. Изображенія сцены съ купцами въ гандхарскихъ рельефахъ предположительно указаны Foucher. L'art gr. bouddh. p. 415; Pleyte, fig. 103. Grünwedel. Altbuddh. Kultstätten, S. 119; 154. Чаще встрѣчается сцена предложенія богами четырехъ чашъ и превращенія ихъ въ одну: Foucher, pp. 415 ss.; Pleyte, fig. 104, 105.

коеніе сердцу, ученіе, слишкомъ глубоко и трудно для пониманія; оно сурово, недоступно одному обычному разсужденію и понятно только 'мудрымъ». Большинству же людей, какъ преданнымъ забавамъ и наслажденіямъ, не легко будетъ постигнуть законъ причинности и цѣпь причинъ, и уже въ высшей степени трудно будетъ имъ усвоить необходимость угашенія всѣхъ самкхаръ и освобожденія отъ всѣхъ условій бытія («упадхи»), данныхъ въ областяхъ мысли, чувствъ, страстей и дѣйствій; трудно будетъ разрушить желаніе, уничтожить страсть, прійти къ спокойствію нирваны. Если я провозглашу это ученіе, а люди окажутся неспособными понять мою проповѣдь, то воспослѣдуютъ только усталость и досада для меня» [21]). И онъ рѣшилъ пребыть въ покоѣ и не возвѣщать ученія.

Смутился этимъ рѣшеніемъ повелитель высшихъ міровъ Брахманъ-Сахампати и, преклонивши колѣна, сталъ умолять «Благословеннаго» «не дать погибнуть міру въ невозможности достигнуть спасенія; да отверзетъ Всезнающій уста свои, да возвѣститъ «Ученіе»; оно будетъ постигнуто, оно будетъ принято! «Поднявшись въ горній чертогъ истины, о Всевидящій, обрати взоръ твой внизъ, на людей страждущихъ,, угнетаемыхъ рожденіемъ и одряхлѣніемъ! Возстань, богатырь побѣдоносный, и странствуй по міру, возвѣщая ученіе! найдутся люди, способные понять его!» И внимая этимъ настойчивымъ мольбамъ, взглянувши взоромъ, полнымъ жалости, на міръ и различивши среди столькихъ очей, затуманенныхъ прахомъ суеты, очи «людей благого расположенія, прозрѣвающихъ опасности грѣха и будущей жизни, воскликнулъ Благословенный: «да будетъ широко отверста дверь безсмертія для имѣющихъ уши дабы слышать; пусть вѣрою встрѣтятъ они дхамму, сладостную и благую!» [22]).

[21]) Mahâvagga. I, 5. 2—3.

[22]) Id. I, 5, 4—13. Сходно—Bigandet, ch. VI, pp. 108—110. Въ краткомъ пересказѣ Ниданакаты мотивомъ уклоненія отъ проповѣди является у Будды неувѣренность въ своей учительской способности; просто и кратко—въ камбоджской легендѣ I, § 67, p. 63—64. Ср. Mahâvastu, I, 230; III, 315; Spence Hardy, p. 188, и Rockhill, p. 35; подробнѣе въ Абхинишкрамапѣ, Ch. 33, и въ особенности въ 35-й главѣ Лалитавистары.—Изображенія „моленія о проповѣди“ многочисленны: Foucher. L'art gréco-bouddhique, fig. 212—215. Pleyte, fig. 106. 107. Это „моленіе“, обращенное ко всѣмъ грядущимъ буддамъ (бодхисаттвамъ), вошло въ составъ позднѣйшей богослужебной формулы т. н. садханъ, заклинаній, имѣющихъ цѣлью обезпечить благоволеніе боговъ или иныхъ высшихъ существъ;

Итакъ рѣшеніе было принято. Но кому возвѣщать дхамму? съ кого начать?.. Задумался Будда... И вспомнились ему его философскіе наставники Алара Калама и Уддака Рамапутта: «высоко благороденъ былъ Алара Калама; онъ легко пойметъ это ученіе; ему, прежде всѣхъ, возвѣщу его». Но невидимое божество оповѣстило, что бывшій учитель Будды скончался семь дней тому назадъ. Помянулъ его добрымъ словомъ Благословенный и перенесъ мысли на сына Рамы: «онъ уменъ, мудръ и ученъ; съ давнихъ поръ очи ума его едва-едва омрачались прахомъ; этотъ легко пойметъ мое ученіе». Но и Уддака почилъ, какъ разъ наканунѣ [22a]). И вспомнилъ Будда о примкнувшихъ къ нему въ былые дни пяти инокахъ, много послужившихъ ему въ пору его аскетическихъ подвиговъ. Правда, они разочаровались въ немъ послѣ его отреченія отъ крайностей подвижничества, но—кто знаетъ?—не прозрятъ ли они теперь отъ предубѣжденія? И опредѣливши даромъ ясновидѣнія, что они обитаютъ въ Бенаресѣ, въ «паркѣ оленей», Исипатанѣ, онъ направился туда [23]).

По пути ему попался нѣкій Упака, изъ секты адживаковъ, «голыхъ аскетовъ». Пораженный «сіяющимъ» видомъ Будды, свидѣтельствовавшимъ о глубокомъ душевномъ мирѣ, онъ полюбопытствовалъ узнать, «во имя кого удалился онъ отъ міра, кто его учитель и въ чемъ ученіе?» И тутъ-то, этому первому

объ этомъ ритуалѣ—Burnouf. Introduction à l'histoire du bouddhisme, p. 522 и въ особенности La Vallée-Poussin. Bouddhisme. Études et materiaux. 1898, 105 ss.

[22a]) Сцена возвѣщенія о смерти учителей Будды есть въ Боро-Будурѣ: Pleyte, fig. 108.

[23]) „Онъ пошелъ пѣшкомъ, хотя всѣ прежніе будды свершали всегда этотъ путь перелетомъ по воздуху“, назидательно замѣчаетъ бирманская повѣсть: Bigandet. Ch. VI, p. 111; перелетѣть пришлось только черезъ Гангъ подъ Бенаресомъ, за неимѣніемъ денегъ для уплаты лодочнику за перевозъ: Abhin. Kr. S. Ch. XXXIII, § 2; Mahavastu, III, 327—328; Lalitavistara, ch. XXVI. Узнавши отъ перевозчика о чудесномъ событіи, царь Бимбисара приказалъ впредь освободить отъ перевозочнаго сбора всѣхъ странствующихъ монаховъ!.. Въ Абхинишкрамапѣ, l. c., разсказу о путешествіи въ Бенаресъ предшествуетъ безуспѣшная попытка Мары отклонить Будду отъ проповѣди. Важныя топографическія указанія тотъ же источникъ даетъ въ перечисленіи поселеній, черезъ которыя шелъ Будда, перечисленіи, точность коего подтвердилась разслѣдованіями археологовъ и географовъ. Ср. объ этомъ маршрутѣ Mahâvastu. III, 325—327, гдѣ каждый пунктъ отмѣчается встрѣчами съ разными полубожественными существами и съ браминомъ Надиномъ.

встрѣчному, Будда, не колеблясь, далъ отвѣтъ, поражающій своею самоувѣренностью и властнымъ тономъ: «я побѣдилъ всѣхъ враговъ; я всемудръ, свободенъ отъ какихъ-либо загрязненій; я все покинулъ и обрѣлъ освобожденіе черезъ разрушеніе желаній. Самостоятельно овладѣвши знаніемъ, кого могъ бы я назвать учителемъ своимъ? Нѣтъ у меня учителя: нѣтъ равнаго мнѣ ни въ мірѣ людей, ни въ областяхъ боговъ. Я—святой въ этомъ мірѣ, я высшій учитель, я единственный Самбудда! Я овладѣлъ нирваною, и вотъ теперь иду въ Бенаресъ заложить основы царства правды!» [24]). Основатели религій всегда выступали авторитетно; во все же такого тона, и притомъ взятаго сразу, при единичной, не имѣющей особаго значенія встрѣчѣ, не знали другіе проповѣдники, и это—характерно для буддійскихъ пріемовъ обращенія. Пусть въ приведенной рѣчи не всѣ выраженія подлинно принадлежатъ Буддѣ; но сходныхъ съ ними столько встрѣчается въ другихъ проповѣдяхъ его, что преданіе, вложившее въ уста ему именно эти гордыя слова, едва ли было далеко отъ подлиннаго самопрославленія Будды. Поучительно напомнить, какъ отнесся къ этому выступленію скромный аскетъ, воспитанный въ очерченномъ нами выше духѣ смиренія, отличавшемъ ниргрантъ-джайнъ и сходныхъ съ ними адживакъ: «Итакъ, другъ (спросилъ онъ), ты утверждаешь, что ты — святой, абсолютный Джина (верховный пророкъ-учитель, по понятіямъ джайнъ)?» И когда Будда, безъ колебаній, отвѣтилъ: «да!»—аскетъ, «покачавши головою», прошепталъ: «быть можетъ, и такъ, другъ!», но самъ «свернулъ на другую дорогу», не насмѣлившись идти по слѣдамъ черезчуръ самоувѣреннаго проповѣдника [25]).

[24]) Mahâvagga. I, 6, 1—8. Встрѣча съ адживакою есть въ ооро-будурскомъ циклѣ, Pleyte, fig. 110, въ который включено еще нѣсколько сценъ по пути въ Бенаресъ по Лалитавистарѣ и Будда-Чаритѣ, fig. 111—114.

[25]) Въ Абхинишкраманѣ, l. c., вмѣсто адживаки, фигурируетъ нищенствующій браминъ Упакама. Включенныя въ обращеніе къ нему выраженія о томъ, что Будда идетъ „свѣтъ даровать во мракѣ заключеннымъ и отворить врата безсмертья людямъ“ подали поводъ къ неосновательному сближенію этихъ стиховъ древне-буддійской гатты съ текстами Св. Писанія (Исаіи, 42, 7: „извести отъ узъ связанныя и изъ дому темницы, и сѣдящыя во тьмѣ“; Лук. I, 79: „просвѣтити во тьмѣ и сѣни смертнѣй сѣдящыя“. 2 Тим. 1, 10: „...просвѣщеніемъ Спасителя нашего Іисуса Христа, разрушиваго убо смерть, и возсіявшаго жизнь и нетлѣніе благовѣствованіемъ“). Но, независимо отъ „совершенно не буддійскаго“ (какъ правильно замѣчаетъ Рисъ Дэвидсъ, Buddhism, p. 43, ed. cit.) характера выраженія „отворить врата безсмертія людямъ“, болѣе древняя редакція этого же эпизода въ Магаваггѣ (I, 6) показываетъ полную несостоятельность предполагаемаго тождества смысла гатты съ библейскими текстами, такъ какъ въ первомъ случаѣ рѣчь идетъ отнюдь не о безсмертіи, а объ „аматѣ“, терминѣ, прилагаемомъ къ нирванѣ въ смыслѣ „божественнаго напитка мудрыхъ“, то-есть „упоенія ихъ нирваною“.—Объ Упакѣ ср. еще Spence Hardy, Manual, p. 184; Mahâvastu, l. c.; Nidânakathâ, p. 112; Rockhill, p. 35—36; Lalitavistara, ch. XXVI, pp. 337—338. Fouc. Бирманское сказаніе (Bigandet, ch. VI, pp. 111—113) называетъ его еретикомъ и сообщаетъ особую юмористическую новеллу о его позднѣйшемъ обращеніи.

А Будда, вступивши въ Бенаресъ, направился къ мѣстопребыванію пяти старыхъ пріятелей. Они издали узнали его и рѣшили не двигаться на встрѣчу тому, кто «покинулъ подвиги и вдался въ жизнь, полную излишествъ». Однако, когда онъ приблизился къ нимъ, суровость ихъ пропала и сразу смѣнилась услужливостью: одинъ принималъ отъ него одежду и чашу, другой готовилъ ему сидѣнье, третій—воду для омовенія ногъ, и всѣ величали его «другомъ Готамою». Онъ же воспретилъ имъ эту форму обращенія, ибо отнынѣ онъ «сталъ Татагатою, святымъ, безусловнымъ Самбуддою» [26]). Этотъ, полный апломба тонъ приписанъ Буддѣ уже древнѣйшими редакціями преданія; позднѣйшія же еще усиливаютъ его: «не дерзайте (читаемъ мы въ Фо-шо-гинг-тсан-кингѣ), не дерзайте называть другомъ и достопочтеннымъ Готамою Ставшаго Буддою, Татагату! Совершенный есть святой и высочайшій Будда. Онъ можетъ спасти міръ; на всѣ живыя существа смотритъ онъ какъ на дѣтей своихъ. Звать его обычнымъ, свѣтскимъ именемъ значило бы унижать отца: это—грѣхъ! Зовите же его Буддою, Татагатою!» [27]). Послѣ этой дисциплинарной оговорки, онъ немедленно приступилъ къ поученію. «Внемлите, иноки», говорилъ онъ; «я овладѣлъ безсмертною истиною; я научу васъ ей, возвѣщу вамъ ученіе: и если пойдете путемъ,

[26]) Mahâvagga. I, 6, 10—14.

[27]) Fo-sho-hing-tsan-king. III, 15, vv. 1228—1231. Будда-Чарита, XV, 111, наоборотъ, выражается короче и скромнѣе. Сообразно съ приказомъ Будды „не звать его болѣе по его собственному имени“ (Mahâvagga. I, 6. 12. Fo-sho... III, 15. v. 1228), во всѣхъ источникахъ съ этого момента его называютъ то Татагатою (Татхагатою, пришедшимъ подобно прежнимъ буддамъ), то Благословеннымъ, то Владыкою и т. п., но не „достопочтеннымъ Готамою“; послѣдняя форма обращенія уцѣлѣла только въ обращеніяхъ къ нему браминовъ и разныхъ сектаитовъ и „еретиковъ“; въ сѣверныхъ сказаніяхъ терминъ Готама вообще встрѣчается рѣдко.

мною указуемымъ, и вы сами въ скорости проникните въ истину, познаете ее, узрите ее лицомъ къ лицу».

Дивились иноки и недоумѣвали, какъ могъ, «живя въ излишествахъ», достигнуть такихъ совершенствъ отступникъ отъ аскетической строгости. Трижды увѣрялъ ихъ Будда, что онъ чуждъ какимъ бы то ни было излишествамъ, что жизнь его безусловно чиста и праведна. а затѣмъ приступилъ къ изложенію имъ ученія о «Срединномъ пути» и о «Святомъ восьмиричномъ пути». Это и есть та знаменитая «Бенаресская проповѣдь», которая во всемъ буддійскомъ мірѣ считается основнымъ и подлиннымъ изложеніемъ главныхъ началъ ученія Будды, вслѣдствіе чего и моментъ произнесенія этой проповѣди почитается за тотъ «поворотъ Колеса Закона», съ котораго начинается существованіе буддизма какъ самостоятельной доктрины, почему и сутта, излагающая бенаресскую рѣчь, получила особо-священное значеніе, какъ заключающая въ себѣ «основанія царства праведности» [28]). Обиліе текстовъ, передающихъ эту проповѣдь, согласіе въ передачѣ ея, без-

[28]) Дхамма-чакка-пваттана-сутта (по санск. Дхарма-чакра-правартанам-сутра) въ своей древнѣйшей формѣ сохранилась въ палійской редакціи: въ Магавaггѣ, I, 6, 17—19, въ Ангуттара-никайѣ и въ Самьютта-никайѣ (отдѣлъ V). Переводъ съ перваго текста данъ Ольденбергомъ въ Vinaya Texts. I, въ S. B. E., XIII, pp. 94—97; со второго—Рисъ-Дэвидсомъ въ Buddhist Suttas, въ S. B. E. XI, 146—153; съ этого англійскаго перевода сдѣланъ русскій, Герасимова, Буддійскія сутты, Москва, 1900, 87 слл.; переводъ съ палійскаго текста Самьютты, вмѣстѣ съ тибетской версіей его, далъ Леонъ Феэръ (въ Fragments extraits du Kandjour, Paris, 1888 (Annales du Musée Guimet. T. V, pp. 111 ss.), присоединившій къ нему еще три другихъ редакціи съ тибетскаго и особую краткую сутру „о четырехъ истинахъ", pp. 122—123. Въ тибетскомъ канонѣ главная сутра встрѣчается до шести разъ: 1) въ Дульвѣ IV. f. 64—88: 2) тамъ же. XI, 69—71; 3) въ Мдо, XXVI, 88—92 (по Абхинишкраманѣ); 4) Мдо, XXVI, 425—431—Дхармачакра-сутра; 5) Мдо, XXX, 427—431. она же; и 6) Мдо. II, по Лалитавистарѣ. Въ послѣдней она помѣщена въ 26 главѣ, а въ Абхинишкраманѣ въ 34-й; въ Магавасту, III, 331 sqq. Нидананката, p. 111. Rh. Dav., опредѣленно упоминаетъ эту сутру, не приводя ея содержанія. Будда-Чарита, XVI, даетъ ее въ вольномъ. осложненномъ подробностями пересказѣ, такъ же, какъ и Фо-шо-гинг-тсанкингъ, III, 15. 1235 sqq.,—опять съ новыми варіантами.—О смыслѣ этой сутры и ея историческомъ значеніи см. введеніе Рисъ-Дэвидса къ его вышеуказанному переводу. pp. 139 sqq., и въ его же Buddhism, pp. 47 sqq. ed. cit. L. Feer. Études bouddhiques, I, 189 ss. и статью Рисъ-Дэвидса въ Fortnightly Review. December 1879.

численныя ссылки на нее въ буддійской словесности всѣхъ временъ и странъ, наконецъ возвеличеніе момента, къ которому она относится,—все это показываетъ, что, съ точки зрѣнія буддистовъ. мы имѣемъ здѣсь дѣло съ наиболѣе важнымъ для нихъ, особенно дорогимъ имъ и, несомнѣнно, самому Буддѣ принадлежащимъ текстомъ; а потому мы считаемъ нужнымъ привести его здѣсь полностію, оставляя и столь характерныя для всѣхъ буддійскихъ поученій повторенія, чтобы дать понятіе не только о содержаніи, но и о формѣ и методахъ буддійской проповѣди. процессы и судьбу которой намъ предстоитъ излагать.

«Двѣ есть крайности, о иноки. которымъ не долженъ слѣдовать отрекшійся отъ міра. Съ одной стороны — обычное (въ міру) поведеніе, — влеченіе къ вещамъ, прелесть коихъ зависитъ отъ страстей и, въ собенности. отъ чувственности. Это путь низкій, языческій, недостойный, не полезный, годный только для преданныхъ міру и обычному (въ немъ) поведенію. Съ другой стороны — путь аскетизма (самоистязанія). мучительный, недостойный и безполезный.

Есть срединный путь, о иноки, чуждый этихъ двухъ крайностей, открытый Татагатою. путь, отверзающій очи, подобающій разуму, ведущій къ миру душевному, къ высшей мудрости, къ полному просвѣщенію, къ нирванѣ!

Каковъ же этотъ срединный путь, о иноки, чуждый тѣхъ двухъ крайностей, открытый Татагатою, путь, отверзающій очи, подобающій разуму. ведущій къ миру душевному, къ высшей мудрости, къ полному просвѣщенію, къ нирванѣ?

Во-истину, это благородный восьмиричный путь, то есть: правильныя (праведныя, совершенныя?) воззрѣнія; правильныя стремленія; правильная рѣчь; правильное поведеніе; правильный образъ жизни: правильное усиліе: правильная вдумчивость и правильное созерцаніе.

Таковъ, о иноки, срединный путь, чуждый обѣихъ крайностей, открытый Татагатою, путь, отверзающій очи. подобающій разуму, ведущій къ миру душевному, къ высшей мудрости, къ полному просвѣщенію, къ нирванѣ.

А вотъ, о иноки, и благородная истина о страданіи. Муками сопровождается рожденіе; мучительно одряхлѣніе; мучительна болѣзнь и смерть мучительна. Союзъ съ немилымъ (непріятнымъ)—страданіе и разлука съ милымъ (съ пріятнымъ), и всякое желаніе неудовлетворенное — такъ же мучительны.

Словомъ: всѣ пять родовъ сочетаній, возникающихъ изъ привязанностей, мучительны.

Такова, о иноки, благородная истина о страданіи.

А вотъ, о иноки, благородная истина о происхожденіи страданія.

Во-истину, это—жажда, причиняющая возобновленіе бытія, сопровождаемая чувственнымъ наслажденіемъ, ищущая удовлетворенія то здѣсь, то тамъ; то есть: вожделѣніе удовлетворенія страстей, или вожделѣніе жизни будущей, или вожделѣніе успѣха въ жизни настоящей.

Такова, о иноки, благородная истина о происхожденіи страданія.

А вотъ и благородная истина объ упраздненіи страданія.

Во-истину, это—то разрушеніе, въ коемъ не остается никакой страсти, не остается и этой самой жажды; это отказъ и освобожденіе отъ этой жажды.

Такова, о иноки, благородная истина объ упраздненіи страданія.

А вотъ, о иноки, и благородная истина о пути, ведущемъ къ уничтоженію скорби.

Во-истину, то—благородный восьмиричный путь, а именно: правильныя, должныя, праведныя воззрѣнія; правильныя стремленія; правильная рѣчь; правильное поведеніе; правильный образъ жизни: правильное усиліе; правильная вдумчивость и правильное созерцаніе.

Такова, о иноки, благородная истина объ уничтоженіи скорби.

И эта благородная истина о страданіи, о иноки, не встрѣчалась въ ученіяхъ, передававшихся преданіемъ. Внутри меня отверзлось око (узрѣвшее ее), возникло знаніе (ея свойствъ), разумѣніе (ея причинъ), мудрость (руководящая на пути къ миру), свѣтъ (отгоняющій мракъ отъ нея) [29]).

И вотъ, о иноки, для того, чтобы я могъ постигнуть, что такова благородная истина о страданіи, хотя ея и не было въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, для этого-то во мнѣ отверзлось око, явилось знаніе, явилась мудрость, явился свѣтъ.

И оттого, что я постигъ эту благородную истину, хотя и не было ея въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, оттого отверзлось во мнѣ око, явилось знаніе, явилось пониманіе, явилась мудрость, явился свѣтъ.

[29]) Помѣщенныя въ скобкахъ поясненія взяты изъ древнихъ комментаріевъ.

Что это есть благородная истина о происхожденіи страданія, хотя она и не была въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, это узрѣло во мнѣ внутреннее око и возникли во мнѣ знаніе, пониманіе, мудрость и свѣтъ.

И вотъ, о иноки, для того, чтобы я могъ преодолѣть страданіе въ его источникѣ, хотя благородная истина о немъ и не заключалась въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, для этого-то и отверзлось во мнѣ око, явилось знаніе, явилось пониманіе, явилась мудрость, явился свѣтъ. И вотъ, о иноки, оттого, что я вполнѣ преодолѣлъ источникъ скорби, хотя благородная истина о немъ и не была въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, отъ этого отверзлось во мнѣ око, явилось знаніе, явилось пониманіе, явилась мудрость, явился свѣтъ.

Что это есть благородная истина объ уничтоженіи страданія, хотя ея и не было въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, это, о иноки, открылось мнѣ внутреннимъ окомъ, явившимся знаніемъ, явившимся пониманіемъ, явившеюся мудростью, явившимся свѣтомъ.

И дабы я могъ вполнѣ осуществить уничтоженіе страданія, хотя благородной истины о немъ и не было въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, для этого, о иноки, и отверзлось во мнѣ око, явилось знаніе, явилось пониманіе, явилась мудрость, явился свѣтъ.

И, еще разъ, оттого, что я вполнѣ осуществилъ уничтоженіе страданія, хотя благородной истины о немъ и не было въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, для этого-то и отверзлось во мнѣ око, явилось знаніе, явилось пониманіе, явилась мудрость, явился свѣтъ.

Что такова есть истина о пути, ведущемъ къ уничтоженію страданія, этого, о иноки, не было въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ; но внутри меня отверзлось око, явилось знаніе, явилось пониманіе, явилась мудрость, явился свѣтъ.

И опять, о иноки, дабы я навыкъ въ пути, ведущемъ къ уничтоженію страданія, хотя благородная истина о немъ и не заключалась въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, для этого-то и отверзлось во мнѣ око, явилось знаніе, явилось пониманіе, явилась мудрость, явился свѣтъ.

И паки, о иноки, потому что навыкъ я въ пути, ведущемъ къ уничтоженію страданія, хотя благородная истина о немъ и

не содержалась въ переданныхъ преданіемъ ученіяхъ, поэтому-то и отверзлось во мнѣ око, явилось знаніе, явилось пониманіе, явилась мудрость, явился свѣтъ.

Доколѣ, о иноки, мое знаніе и прозорливость были не вполнѣ ясны касательно каждой изъ этихъ четырехъ благородныхъ истинъ въ этомъ тройномъ ихъ порядкѣ и въ ихъ двѣнадцатиобразности, дотолѣ былъ я въ неувѣренности относительно того, достигъ ли я полнаго прозрѣнія въ мудрость, непревосходимую на небесахъ и на землѣ всѣмъ родомъ шамановъ и брахмановъ, боговъ или людей.

Но какъ скоро, о иноки, знаніе и прозрѣніе мое вполнѣ ясно постигли каждую изъ этихъ четырехъ благородныхъ истинъ въ ихъ тройственномъ порядкѣ и ихъ двѣнадцатиобразности,—тогда увѣрился я въ достиженіи мною полнаго прозрѣнія въ мудрость, непревосходимую на небесахъ и на землѣ всѣмъ родомъ шамановъ и брахмановъ, боговъ и людей.

И нынѣ это знаніе и прозрѣніе явилось во мнѣ. Непоколебимо (отнынѣ поставлено) освобожденіе сердца моего. Настоящее бытіе мое—послѣднее. Возрожденій для меня болѣе не будетъ!».

«Такъ говорилъ Благословенный. Общество же пяти монаховъ, радуясь, превозносило слова Благословеннаго. И когда рѣчь была досказана, въ достопочтенномъ Конданньѣ (первомъ изъ иноковъ) отверзлось око истины, чистое, безъ всякаго помутнѣнія, и постигъ онъ, что все имѣющее начало, повинно тѣмъ самымъ необходимости имѣть, со временемъ, и конецъ» [30]).

«И когда колесо царственной колесницы истины было такимъ образомъ двинуто впередъ Благословеннымъ, боги земли воскликнули: «Въ Бенаресѣ, въ рощѣ Мигадайской, верховное колесо царства правды пущено въ ходъ Благословеннымъ, то колесо, которое никогда не можетъ быть повернуто вспять никакимъ шаманомъ или брахманомъ, ни какимъ либо богомъ, ни Брамою, ни Марою, ни кѣмъ бы то ни было во вселенной». Услышали этотъ кличъ боговъ земли божественные стражи четырехъ сторонъ міра и повторили его, а вслѣдъ за ними—и боги каждой изъ небесныхъ сферъ, вплоть до высшаго неба... И такъ, въ одну секунду, въ одно мгновеніе звукъ этихъ привѣтствій достигъ до міра самого Брамы, и вся великая, десятитысячемірная система космоса вздрогнула и усиленно встряслась и неописуемо яркій свѣтъ разлился по вселенной, силою своею превосходя всѣ возможности могущества самихъ боговъ» [31]).

[30]) Dhamma-cakka-ppavattana-sutta, 2—24; 29.

Такова Бенаресская Проповѣдь или сутта, именуемая «Основаніемъ царства праведности», эта «сутта по преимуществу», по выраженію Леона Феэра. Первыя, ближайшія ея слѣдствія носили характеръ очень скромный: она вызвала обращеніе къ новому ученію инока Конданньи немедленно, а его четырехъ товарищей—лишь въ послѣдующіе за проповѣдью дни [32]). Впрочемъ, и эта небольшая группа увѣровала въ авторитетъ учителя, повидимому, не безъ противорѣчій, судя по намекамъ нѣсколькихъ источниковъ: Буддѣ пришлось настаивать на своемъ правомочіи «голосомъ львинымъ», «голосомъ властнымъ, тономъ повелѣвающимъ передъ слушателями невѣрующими» [33]): пришлось повторять разсужденія [34]); а если вѣрить одному китайскому сказанію, понадобилось даже пѣлыхъ три мѣсяца поученій для обращенія первыхъ пяти прозелитовъ [35]). Рѣчи «объ основахъ царства праведности» оказалось недостаточно для привлеченія ихъ въ сообщество съ Буддою въ качествѣ учениковъ: они признали себя таковыми лишь послѣ другой проповѣди «о не-существованіи души» [36]).

Таковы были скромныя бенаресскія начинанія, сведенныя къ ихъ исторической реальности. Но это ничуть не помѣшало

[31]) Idem, 25—28.

[32]) Такъ по Ниданакатѣ, p. 113; по Абхинишкраманѣ. Ch. 34. § 1. Конданнья помогалъ Буддѣ убѣждать остальныхъ иноковъ. По Магавасту, III, 348—349, онъ удостоился чести стать „первозваннымъ“ въ награду за доброе дѣло, совершонное въ одно изъ прежнихъ воплощеній; эта повѣсть сохранилась въ Абхинишкраманѣ, Ch. 34, § 2.—Объ упорствѣ остальныхъ четырехъ иноковъ—Feer. Fragments du Kandjour. p. 122.

[33]) Bigandet, ch. 6, p. 114. Абхинишкрамана, Ch. 34, § 1, считаетъ нужнымъ дать даже подробную характеристику голоса Будды.

[34]) Mahâvagga, I, 6, 32—37. Abh. kr. s., l. c., Rockhill, p. 38.

[35]) Beal. A Catena of buddhist Scriptures, pp. 134—135.

[36]) Nidânakathâ, l. c. Эта вторая рѣчь, называемая Анатталаккхана-суттою, суттою „отсутствія признаковъ личности“, доказываетъ, что пять такъ называемыхъ кхандъ (тѣло, ощущенія, перцепція, самкхары и сознаніе) преходящи и не составляютъ того, что разумѣется подъ личностью, индивидуумомъ. Эта сутта помѣщена въ Магавагтѣ, I, 6, 38—46; есть она и у Feer, Fragments, 124—126.

позднѣйшему, догматизирующему преданію возвеличить значеніе бенаресскаго событія до грандіозныхъ размѣровъ. Оно изображается здѣсь какъ моментъ перелома всѣхъ міровыхъ судебъ. Въ буддійской словесности онъ обозначается особымъ терминомъ «поворота Колеса Закона». Этотъ символъ, который постепенно стали отождествлять съ совокупностью правовѣрнаго буддійскаго ученія [37]), стоялъ, какъ и раньше было указано, въ связи съ ожиданіями индусами появленія міро-

[37]) Алэбастеръ, Wheel of the Law, p. 78, приводитъ слѣдующій, относящійся сюда, сіамо-буддійскій текстъ: „это священное колесо можетъ быть уподоблено чаккрѣ (колесу колесницы) Индры, владыки духовъ, которое истребляетъ тѣхъ, противъ коихъ оно низвергается; такъ же точно и священное колесо владыки Будды уничтожаетъ зло въ людскихъ наклонностяхъ и приводитъ къ святой нирванѣ".—О значеніи колеса въ буддійской иконографіи было сказано выше. Ср. еще объ этомъ Montelius, Das Rad als religiöses Sinnbild и въ особенности Simpson. The buddhist Praying-Wheel. London, 1896; нѣсколько замѣчаній о международномъ значеніи этого символа—у Wilke, Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa. Würzburg; 1913, 84 ff. Изображеніе Бенаресской проповѣди: Foucher, L'art gr. bouddh., fig. 220. Несравненно многочисленнѣе символическія изображенія поворота колеса и поклоненія ему: таково одно древнее на балюстрадѣ Бодхагайскаго храма: Cunningham, Mahâbodhi, Pl. VIII, fig. 3; таковы три сцены поклоненія боговъ, наговъ и животныхъ въ Санчи: Fergusson. Tree and Serpent Worship. Pl. XXIX, fig. 2, XXX, fig. 1, XLIII, fig. 1, и символическія изображенія Колеса Закона тамъ же Pl. XLII, 1—3, XLIII, 2—5; сцена поклоненія въ Амаравати—ibid. Pl. LXXI, fig. 2. Сцены культа Колеса Закона, увѣнчаннаго еще тремя колесами, то-есть, такъ называемою „триратною", тремя „драгоцѣнностями", символизирующими тріаду (Будда (учитель), Дхамма (ученіе) и Санха (Община), въ вѣрности коимъ давали обѣтъ вступающіе въ общину,—у Foucher. L'art gr.-bouddh., fig. 216—218; на fig. 219 триратна утверждена не на колесѣ, а на колоннѣ; сюжетъ этотъ сочетается иногда съ бенаресскою проповѣдью, въ число слушателей коей, кромѣ пяти монаховъ, включаются, ради симметріи, какія-нибудь божества,—часто встрѣчающійся Ваджрапани, или же (изрѣдка) воплощеніе ночи, во время коей была произнесена бенаресская проповѣдь (по сингалезской легендѣ, Spence Hardy, p. 191, ночь была въ числѣ внимавшихъ поученію). Въ Боро-Будурѣ бенаресскому событію посвящены три рельефа: Pleyte, Fig. 117: Будда приближается къ монахамъ; Fig. 118—услуги монаховъ; Fig. 120—возвѣщеніе Закона.—Очень обильны изображенія бенаресской проповѣди въ буддійской иконографіи китайскаго Туркестана; указанія у Grünwedel. Altbuddh. Kultstätten. Index, s. v. Benares и Predigt (свыше 20 разъ); воспроизведенія этой сцены—тамъ же, Fig. 191, a и b.; 384; символы Дхаммы—ibid. S. 99, 141, 154, 178, 245; символическое изображеніе Колеса Закона: 124, 89, 121, 154, 176, 237, 278, 285, 287, 291; символъ трехъ колесъ—315.

вого повелителя, чакравартина, каковымъ, по преданію, и предсказано было стать Готамѣ, если онъ того пожелаетъ. Отказъ отъ свѣтской власти не лишилъ его, во мнѣніи увѣровавшихъ въ него, власти духовной, распространяющейся, сообразно съ универсальнымъ назначеніемъ его ученія, на всю вселенную. Въ этомъ смыслѣ онъ для правовѣрныхъ сталъ во-истину всемірнымъ монархомъ—чакравартиномъ. Преданія солярнаго миѳа (колесо, какъ символъ солнца и колесницы солнцебога, побѣдоносно объѣзжающаго дозоромъ вселенную), политическія грезы (колесница міродержца, подобно солнцу, несущая жизнь добрымъ и истребленіе злымъ) и, наконецъ, нравственно-религіозная проблема одолѣнія скорби перевоплощеній, проблема осуществленія власти надъ «колесомъ рожденій», надъ колесомъ метемпсихоза [38]),—все это буддійская догматическая мысль стройно объединила и символизировала въ наглядномъ образѣ акта «поворота колеса царственной колесницы Закона» духовнымъ міродержцемъ и свѣтоносцемъ, солнцеподобнымъ Буддою; и этотъ же актъ, внѣшне выраженный въ видѣ приведенія въ движеніе Колеса Закона, по своему внутреннему смыслу, сталъ равнозначащимъ «основанію царства праведности». Это было какъ бы начало новаго благодатнаго періода въ жизни міра послѣ долгихъ вѣковъ духовнаго вырожденія; то была какъ бы своего рода Пятидесятница съ буддійской точки зрѣнія.

Неудивительно, что догматическая мысль, заодно съ поэтическою фантазіей, постаралась окружить этотъ моментъ обильными прикрасами и преувеличеніями, и притомъ съ очень раннихъ поръ, судя по тому, что въ уже приведенномъ текстѣ Магавагги дано краткое описаніе отраженія и воспрія-

[38]) Въ Законахъ Ману, XII, 124, перевоплощеніе сравнивается именно съ колесомъ телѣги. Фюреръ открылъ изображенія колеса, сходныя по символическому смыслу съ буддійскимъ, въ джайнистскихъ изваяніяхъ, а Бюлеръ доказалъ, что и джайны, и буддисты заимствовали этотъ символъ изъ браманическихъ воззрѣній, гдѣ онъ также былъ олицетвореніемъ „неоспоримаго (торжествующаго) царства священнаго Закона": въ Transactions of the 9-th Internat. Congress of Orientalists. I, p. 221; изображеніе джайнистскаго колеса изъ Матхуры—въ Epigraphia Indica. II, 321, и у Simpson. The Buddhist Praying-Wheel, 68. гдѣ, pp. 69 sqq., по Шатапатха-брахманѣ (I, 5, 1—2) излагается миѳъ о покореніи міра и стихій шествіемъ бога на колесницѣ и соотвѣтствующій этому ритуалъ чествованія колеса въ его двойномъ значеніи: какъ символа міродержавства и символа торжествующаго священнаго закона.

тія этого событія въ природѣ и въ мірѣ боговъ. Въ болѣе цвѣтистыхъ выраженіяхъ описываетъ Абхинишкрамана чудесныя явленія, сопровождавшія бенаресскую проповѣдь, внимая которой «60000 божественныхъ существъ («сыновъ боговъ», дэвапутръ) достигли полнаго просвѣщенія и совершеннаго знанія» [39]). Наконецъ, въ Лалитавистарѣ та же сцена развертывается въ сложную, напыщенную картину, изобилующую тѣми утрированными, бутафорскими эффектами, которые столь характерны для произведеній сѣверно-буддійскаго творчества. Въ то время, какъ вселенная сотрясается, звучитъ дивными тонами, озаряется чудеснымъ свѣтомъ и переполняется, въ лицѣ своихъ обитателей, блаженными и благородными настроеніями въ предчувствіи великаго событія, геніи и боги спѣшатъ съ приготовленіями подобающей ему обстановки: въ міровомъ пространствѣ очерчивается область «великаго круга Татагаты»; сводъ неба убирается зонтиками, знаменами, цвѣтами, и 84000 драгоцѣнныхъ троновъ предлагаются Бхагавату на выборъ, чтобы съ любого пункта осуществить поворотъ Колеса Закона. Боги, геніи, демоническія существа—въ полномъ сборѣ, да, кстати, и «нѣсколько десятковъ милліоновъ» будущихъ буддъ, бодхисаттвъ. Одинъ изъ нихъ, чакравартинъ Магасаттва, устанавливаетъ Колесо Закона, сверкающее камнями самоцвѣтными, изукрашенное всевозможными драгоцѣнностями, плодами молитвъ Татагаты въ былые вѣка. Когда всѣ эти приготовленія, невидимыя людямъ, закончены, Будда произноситъ передъ пятью монахами рѣчь объ основахъ царства праведности. Этотъ моментъ и есть чигъ поворота Колеса [39a]), въ честь котораго Будда декламируетъ длиннѣйшій панегирикъ, переходящій въ еще болѣе пространныя и высокопарныя похвалы самому себѣ [40]), заканчивающіяся наивнымъ восклицаніемъ слишкомъ усерднаго составителя этого пустословнаго славословія: «можно бы говорить цѣлую кальпу

[39]) Abhin. kram. s. Ch. 34, § 1, p. 253. Beal. Бирманское сказаніе Bigandet, Ch. 6, p. 116, доводитъ число божественныхъ прозелитовъ до 18,000,000,000!

[39a]) Lalitavistara, ch. 26, pp. 341—346. Въ Будда-Чаритѣ, XV, 119, существо, устанавливающее Колесо Закона, названо Дхарма-чаккрою, „главнымъ изъ сыновъ джиновъ“ (пророковъ—избавителей, сходныхъ съ буддами, по терминологіи джайнъ).

[40]) Lalitavistara, pp. 350—368; этотъ панегирикъ включенъ и въ Будда-Чариту, XVI, 63—84.

(цѣлый періодъ космическаго кругооборота) и не успѣть перечислить всѣхъ качествъ и достоинствъ Будды»!

Характерно въ данномъ случаѣ для уясненія особенности буддизма, какъ догматической доктрины, что всѣ эти похвалы относятся не къ нравственнымъ качествамъ Будды и не къ его праведности и святости, а къ его мудрости, къ его законченному знанію: «онъ знаетъ, что правильно и что ложно въ законахъ; онъ достигъ крайнихъ предѣловъ освѣдомленія, послѣдней границы добраго ученія; онъ разгоняетъ мракъ невѣжества; онъ озаряетъ великимъ факеломъ знанія міръ; онъ ученъ полнотою всяческой учености; онъ владыка всей мудрости, всевѣдущій обладатель совершеннаго вѣдѣнія, учитель міра, наставникъ міра, руководитель на путь мудрости, указывающій дорогу къ нирванѣ» [40a]). Въ этомъ—его заслуга; она всецѣло сосредоточена въ раскрытіи «Закона»; безъ этого акта всѣ его собственныя достоинства теряютъ смыслъ, такъ что и самая его личность сливается въ пониманіи вѣрующихъ съ представленіемъ о Законѣ, а разсматриваемая независимо отъ него, теряетъ смыслъ и значеніе. Вотъ почему и вниманіе вѣрующихъ сосредоточивается преимущественно на моментѣ поворота «Колеса Закона», настолько, что, описавши съ величайшею подробностью какъ событіе, такъ и символизированный объектъ его (Колесо Закона) [40b]), нѣкоторыя ска-

[40a]) Lalitav. и Buddha-Car., l. c.

[40b]) Въ Будда-Чаритѣ, XVI, 52 sqq., будущій будда Майтрейя отъ лица сонма боговъ проситъ Будду описать, „въ какой формѣ было имъ повернуто Колесо Закона“. Въ отвѣтъ на это Будда даетъ слѣдующую философскую характеристику Колеса Закона: „оно не имѣетъ ни протяженія, ни начала, ни рожденія, ни родины; оно обособлено и чуждо всему матеріальному; многораздѣльное, безпричинное, неподдающееся опредѣленію..., оно искореняетъ всѣ ложныя ученія; оно всегда ясно, какъ чистый эѳиръ; оно не допускаетъ сомнѣній; оно безъ конца и средины; оно существуетъ независимо отъ „оно есть“ или „оно не есть“: оно отдѣлено (независимо) отъ души или бездушности (отъ признанія бытія или не-бытія души); въ настоящемъ своемъ качествѣ и количествѣ оно имѣетъ предѣлы и не имѣетъ ихъ; оно обладаетъ ему одному присущими свойствами, независящими отъ чувствъ, отъ разума, отъ души и отъ дѣйствія. Таково Колесо Закона, повернутое мною“. Buddha-Carita, XVI, 55—62: сходно—въ Лалитѣ, l. c., которая свою послѣднюю (27-ю) главу посвящаетъ самопрославленію этой книги, въ качествѣ систематическаго „орудія Закона“ (въ Будда-Чаритѣ, XVI. 85, этимъ орудіемъ названа вся Магаяна) и описанію преимуществъ и наградъ тѣхъ, кто имъ усердно и съ вѣрою пользуется.

занія, напримѣръ Лалитавистара, на этомъ и заканчиваются; а то, что наиболѣе вліятельная, учительная обработка преданія о жизни Будды, Ашвагошева Будда-Чарита, слѣдуетъ этому примѣру, этотъ фактъ удостовѣряетъ, что, съ точки зрѣнія буддійской догматики, поглощающей въ ученіи личность учителя, его дальнѣйшая судьба послѣ обнародованія имъ Закона представляется темою уже только второстепеннаго интереса [40c]).

Въ виду столь важнаго значенія, приписываемаго буддистами бенаресской проповѣди, поучительно будетъ сравнить это первое выступленіе Будды въ роли учителя съ первыми же выступленіями Христа, сначала—передъ Крестителемъ, а затѣмъ—передъ учениками и народомъ. Уже въ предшествующей бенаресскому поученію встрѣчѣ съ аскетомъ-адживаком Будда, какъ мы видѣли, сразу присвоиваетъ себѣ догматически-авторитетный тонъ, поразившій его скромнаго собесѣдника. Въ Бенаресѣ апломбъ еще усиливается: Будда объявляетъ себя овладѣвшимъ полнотою знанія, мудрости и, если и не названной, то предполагаемой праведности; въ его возможности—освобожденіе отъ власти смерти; въ его устахъ—раскрытіе пути спасенія; онъ наставитъ на единственную спасительную истину, и послѣдующіе ему навѣрное достигнутъ высшей цѣли своихъ стремленій; они еще въ этой жизни узрятъ истину лицомъ къ лицу; навѣрное обрѣтутъ желаемое; навѣрное причалятъ къ тихой пристани нирваны [41]). И тутъ же—строгое внушеніе бывшимъ товарищамъ «не дерзать болѣе звать его «другомъ» или «достопочтеннымъ Готамою», ибо отнынѣ онъ поднялся на высоту, несоизмѣримую съ ихъ положеніемъ... Основатели всѣхъ религій выступали съ увѣренностью въ своемъ учительскомъ авторитетѣ; и Христосъ училъ «какъ власть имущій». Но гдѣ въ рѣчахъ Христа этотъ тонъ самовозвеличенія, самопревознесенія, что звучитъ такъ назойливо въ бесѣдѣ Будды съ первымъ встрѣчнымъ послѣ «просвѣтлѣнія» и еще болѣе въ бенаресской проповѣди? Какой контрастъ съ этимъ гордымъ выступленіемъ божественное смиреніе Христа при Его встрѣчѣ съ Крестителемъ и въ послѣдующее затѣмъ время! Вспомнимъ о Его нежеланіи выдѣляться,

[40c]) Боро-Будурскій иконографическій циклъ также заканчивается сценою „Поворота Колеса".

[41]) Mahâvagga, l. c.

о Его уклоненіи отъ прославленія, о запрещеніи разглашать о чудесахъ. Какая огромная разница въ поведеніи и рѣчахъ Будды! Пусть, послѣ этого, ему приписываютъ слова: «какъ свѣтильникъ во тьмѣ свѣтитъ безъ помысловъ о себѣ, такъ же точно самосіяетъ и свѣтъ Татагаты безъ всякой тѣни личнаго чувства!» [42]). Не отрицая искренности и благонамѣренности бенаресскаго проповѣдника, мы однако, внимая его самоопредѣленіямъ, въ правѣ примѣнить къ нему его собственное изреченіе, направленное имъ къ «еще несовершеннымъ»: «даже и въ уклоненіяхъ отъ сусты все еще остается зародышъ личнаго Я!» [43]).

Будда хвалится далѣе своимъ разрывомъ съ прошлымъ, полною независимостью отъ него: мы умышленно привели трудно выносимыя повторенія и подчеркиванія имъ утвержденія, что онъ во всемъ и всецѣло—самостоятельный, ничего существеннаго не заимствующій изъ преданія или отъ предшественниковъ, что онъ единственный безукоризненный выразитель полной истины. Спаситель, наоборотъ, не выдаетъ возвѣщаемаго Имъ ученія за исключительно Свое и всецѣло новое. Это—ученіе Отца Его, это—истина вѣчная, только полнѣе и въ новомъ свѣтѣ Имъ вскрываемая. Онъ пришелъ не разрушить, а исполнить Законъ, углубивши, расширивши, восполнивши его. Онъ не разрываетъ связи съ прошлымъ; ссылается на Своихъ провозвѣстниковъ, на «уготовлявшихъ путь» Его, на то, что ученики Его назовутъ, по Его поучительному примѣру, «твердымъ пророческимъ словомъ». Равнымъ образомъ и дѣла, Имъ творимыя, онъ выдаетъ не за Свои лишь, но и за дѣла Отца въ Немъ, Сынѣ Божіемъ, и чрезъ Него являемыя. Раскрытіе величія Божія, воли Отца, силы и славы Его—вотъ, отъ начала до конца, подвигъ Христа, пришедшаго не Себя превознести, а всѣхъ вознести къ Отцу. Въ противоположность этому мы слышали, что говоритъ о себѣ Будда; а вотъ и то, что, согласно съ его собственными рѣчами, влагаетъ ему въ уста и правовѣрное преданіе: «мною самимъ познана истина: мною самимъ достигнуто освобожденіе; мною самимъ все сдѣлано; мною самимъ все закончено» [44]).

Эта характерная черта даетъ ключъ къ оцѣнкѣ бенарес-

[42]) Fo-sho-hing-tsan-king. III, 15, 1213.

[43]) Idem. v. 1252.

[44]) Fo-sho... v. 1264.

ской проповѣди, а съ нею и всего ученія Будды съ религіозной точки зрѣнія. Уже здѣсь, при первомъ догматическомъ и миссіонерскомъ выступленіи учителя, сразу ясна, какъ день, для наблюдателя, но и мрачна, какъ ночь, по существу, узкая односторонность Будды. Изъ трехъ проблемъ духа, осмыслить и объединить которыя и есть задача и цѣль всякой религіи: проблемъ міра, Бога и человѣка. Будда и ученіе его не интересуются и не занимаются двумя первыми. Когда имъ приходится, противъ воли, наталкиваться на проблему космологическую, они припимаютъ ее въ ея жуткой, гнетущей, роковой, неизмѣняемой реальности, не пытаясь изъяснить ея, въ отчаяніе приводящей, тайны (универсальнаго круговорота жизни и смерти); они только предостерегаютъ отъ безплодной траты силъ и времени для гаданій о томъ, что дано какъ неизбѣжный фактъ, безнадежно безмолвный на обращаемые къ нему запросы разумно-нравственнаго существа: «какъ? почему? и для чего?»... И тоже молчаніе—о Богѣ. Какъ въ жизни самого Будды, такъ и въ бенаресской проповѣди и въ многолѣтнихъ поясненіяхъ и дополненіяхъ къ ней, религіозное начало не получило значенія. Познаніе Бога, жизненное воспріятіе Его духомъ человѣческимъ, сознаніе грѣха противъ Бога и жажда примиренія, любовь Бога къ человѣку и человѣка къ Богу, искупленіе и возсоединеніе съ Богомъ и, наконецъ, жизнь вѣчная въ Богѣ,—все это было чуждо духовному развитію самого Будды и осталось совсѣмъ чуждымъ его ученію. Оставляя боговъ индусскаго пантеона для низшеразряднаго, традиціоннаго, народнаго міровоззрѣнія, буддизмъ лишаетъ ихъ нравственнаго и идейнаго значенія для тѣхъ, кого онъ считаетъ «просвѣщенными». Боговъ языческихъ и Бога болѣе глубокаго религіознаго воспріятія и даже Бога въ философскомъ смыслѣ онъ оставляетъ по ту сторону своей мудрости, дхармы, которая не лишена нѣкоей благоговѣйности, но чужда настоящей религіозности въ своемъ истинномъ, первоначальномъ видѣ. Богъ не нуженъ буддизму ни въ качествѣ творца, ни въ качествѣ спасителя: понятіе Ишвары, творца онъ «обличаетъ, какъ полную противорѣчій» [41a]), а спасеніе строитъ

[41a]) Вотъ эти разсужденія по Фо-шо-гинг-тсан-кингу, IV, 18, vv. 1456—1468: „Если бы міръ былъ сотворенъ Ишварою, тогда не было бы ни юныхъ, ни старыхъ; не было бы ни „прежде“, ни „послѣ“ (послѣдовательности во времени), ни пяти путей рожденія (кхандъ. ведущихъ къ

исключительно человѣческими силами. Вотъ почему бенаресская проповѣдь совсѣмъ не упоминаетъ о Богѣ въ Его высшемъ смыслѣ, но характерно заканчивается словами: «Я достигъ совершенной мудрости, непревосходимой въ средѣ людей и боговъ, превышающей силы боговъ, отъ низшихъ до высшихъ».

Мы видѣли,—въ бенаресской проповѣди отсутствуетъ основа религіознаго элемента, нѣтъ ничего Божественнаго. Но есть ли въ ней, по крайней мѣрѣ, такъ называемая чистая человѣчность? Для насъ истинная, благородная человѣчность немыслима безъ активнаго человѣколюбія, безъ той дѣятельной любви къ ближнему, понятіе о коемъ Нагорная Проповѣдь распространила на все человѣчество. Въ отличіе отъ этой проповѣди единственнаго дѣйствительнаго, дѣятельнаго братства, бенаресская

возрожденію), и однажды родившимся не было бы уже разрушенія; не было бы ни печали, ни бѣдствій, ни совершенія добра и зла; ибо все, всѣ дѣйствія и нечистыя дѣла (даже) происходили бы отъ Ишвары-дэвы. Не могло бы тогда быть и сомнѣній въ немъ; люди, не побуждаясь огорчающими дѣйствіями, не возставали бы противъ Творца, а чтили бы его, какъ Самосущаго. Не чтили бы тогда и многихъ другихъ боговъ, вмѣсто Единаго. Далѣе, если бы Ишвара былъ творцомъ, онъ не былъ бы самосущимъ, ибо въ сотворенномъ имъ мірѣ ему пришлось бы непрерывно заниматься творчествомъ (или поддержаніемъ созданнаго), слѣдовательно,—вѣчно задаваться творческою цѣлью, то-есть, чѣмъ-то еще неосуществленнымъ, слѣдовательно,—еще не самодовлѣющимъ. Если же бы онъ творилъ безъ цѣли и плана, онъ былъ бы подобенъ грудному младенцу... Скорбь и радость свойственны всему живущему; но онѣ-то, по крайней мѣрѣ, никакъ ужъ не могутъ быть произведеніемъ Ишвары: ибо, если бы отъ него исходили скорбь и радость, онъ долженъ былъ бы самъ ощущать любовь и ненависть. Если же онъ любитъ не должнымъ образомъ (не всѣхъ равно), то-есть, причиняя однимъ скорбь, а другимъ радость, или если онъ не чуждъ ненависти, его нельзя назвать самосущимъ (самодовлѣющимъ). И само добро и зло были бы тогда безразличны, и не было бы награды за дѣла; ибо дѣла были бы его произведеніями, его дѣлами, и всѣ вещи были бы одно съ нимъ, творцомъ. А если такъ, то тогда и дѣла наши, и сами мы, творящіе ихъ, были бы такъ же самосущими. А если Ишвара не созданъ, то и всѣ вещи, будучи одно съ нимъ (какъ происшедшія изъ него), такъ же не созданы. Если же скажете, что есть причина иная, чѣмъ творецъ, въ такомъ случаѣ Ишвара не есть конецъ всего, не есть Неистощимый, и, слѣдовательно, все должно быть въ концѣ концовъ несотвореннымъ, несозданнымъ творцомъ. Итакъ, ясно:—идея Ишвары падаетъ въ прахъ въ этомъ разсужденіи, и всѣ подобныя противорѣчія и утвержденія должны быть обличены; если же вы этого не дѣлаете, порицаніе должно обратиться на васъ“.

проповѣдь знаетъ только одно братство пассивное, братство всѣхъ по страданію. Но цѣлью своею она ставитъ не осуществленіе всемірнаго братства въ видѣ основанія Царства Божія на землѣ и завершенія его въ жизни вѣчной, а только рѣшеніе вопроса: «какъ, въ этомъ морѣ страданія, мнѣ освободиться отъ страданія?» [44b]). «Благородная истина о разрушеніи страданія», завершающая бенаресскую проповѣдь, заключается не во всечеловѣческомъ, общемъ противодѣйствіи злу установленіемъ и осуществленіемъ всемірнаго братства дѣятельной любви, реально побѣждающей зло, а лишь въ воспитаніи въ отдѣльныхъ личностяхъ безстрастія и самоотрѣшенія, и притомъ—не ради Бога, не ради людей-братьевъ и не ради даже жизни личной въ будущемъ, а ради избавленія отъ перевоплощеній, отъ возобновленія жизни.

Вотъ почему, въ противоположность предписаніямъ и совѣтамъ дѣятельнаго человѣколюбія, которыми полна Нагорная Проповѣдь, проповѣдь бенаресская молчитъ о нихъ, ограничиваясь неопредѣленнымъ требованіемъ «правильныхъ дѣйствій, правильныхъ усилій, правильной жизни». Но если бы и дано было конкретное поясненіе: что разумѣется здѣсь подъ «правильностью», совпадающею въ понятіяхъ буддійскихъ съ праведностью,—это разъясненіе оказалось бы не въ пользу дѣятельной жизни, не въ пользу существенности дѣлъ для спасенія. Хотя «безъ вѣры невозможно угодить Богу» по смыслу христіанства, однако и вѣра безъ дѣлъ признана имъ мертвою. Рядомъ съ вѣрою опредѣлены ясно и рѣшительно цѣнность и цѣль добродѣланія: милосердіе, дѣятельное состраданіе, самопожертвованіе; это все—любовь, вдохновляемая познаніемъ Бога, который самъ есть Любовь, но проявляющаяся, по Его волѣ и примѣру, на отношеніяхъ людей къ людямъ, любовь дѣятельная, покрывающая множество грѣховъ; а цѣль ея—единеніе съ Богомъ въ Царствіи Небесномъ. Кто внидетъ въ него послѣ нелицепріятнаго суда Божія?—«Сотворшіе благая». И передъ кѣмъ, наоборотъ, затворятся врата Царствія?—Передъ «дѣлателями неправды». Вотъ простой и ясный планъ христіанскаго ученія о дѣятельномъ человѣколюбіи. Теперь вспомнимъ, что говоритъ Будда о дѣлахъ, о ихъ «не-надобности» для него, о «мудрости не-дѣланія». «Проклятіе бытія»—откуда оно?—«Изъ дѣлъ жизни, а дѣла—

[44b]) Ольденбергъ. Будда, стр. 132.

изъ рѣшеній воли, побуждаемой желаніями либо избѣжать страданія, либо достигнуть блаженства, либо найти успокоеніе» [45]). Но всѣ эти три побужденія, по мнѣнію великаго пессимиста, приводятъ только къ обновленію и продленію скорбей; всѣ три лишены смысла: «вѣдь если предположить, что сама душа погибаетъ, и нѣтъ иной жизни послѣ смерти, тогда должны съ жизнью погибать и плоды, къ которымъ дѣла стремятся; если же Я не погибаетъ, тогда жизнь и смерть равны, тогда все живущее равно, ибо у всѣхъ въ основѣ—это единое, неизмѣнное Я; и тогда дѣла безполезны, безсмысленны, ибо оно, это всеобъемлющее единство, не совершенствуется дѣлами: оно самосовершенно. И въ такомъ случаѣ—къ чему самоограничивающее поведеніе, къ чему самоотрѣшеніе? Мое Я—Царь и Господь! Зачѣмъ же дѣлать то, что дѣлается?..» [46]). Условная цѣнность добродѣланія, способная временно и отчасти улучшить положеніе въ одномъ изъ безчисленныхъ предстоящихъ возрожденій, въ итогѣ все-таки скорбныхъ, мучительныхъ, — эта «презрѣнная» цѣнность дѣлъ не въ силахъ перевѣсить ихъ коренного зла, какъ условія возможности нежелательныхъ возвратовъ къ бытію. Вотъ смыслъ уже приведеннаго раньше отвѣта Будды искусителю, коварно выхвалявшему путь добродѣланія: «я позналъ истину; къ чему мнѣ дѣла? къ чему мнѣ жизнь?»...

Дѣятельное взаимное человѣколюбіе принесено въ буддизмѣ въ жертву личному освобожденію отъ ига бытія, да и то—лишь отрицательнымъ способомъ. Высшему подвигу дѣятельной любви, самопожертвованію Дхаммапада, этотъ образцовый сводъ буддійской морали, противопоставляетъ приказъ: «ничего не дѣлайте ради міра» [47]). «Какъ бы велики ни были нужды и потребности другихъ, никто не долженъ ради нихъ жертвовать своимъ собственнымъ спасеніемъ» [48]). «Нѣтъ ничего дороже самого себя» и только потому, что «свое Я одинаково дорого каждому, изъ любви къ своему собственному, дорогому Я, не обижайте никого!» [49]). Въ противоположность Христу, сводящему весь нравственный законъ на любовь, вопреки апостолу, возвѣщающему, что «любовь не знаетъ страха», Дгаммапада внушаетъ: «отъ любви родится печаль; отъ любви

[45]) Fo-sho... III, 14, 1150—1153.
[46]) Idem. IV, 16, 1366—1369.
[47]) Dhammapada, Ch. 12, v. 167.
[48]) Idem. v. 166.
[49]) Samyutta—nikâya. 8 сутта.

родится страхъ; для того, кто вполнѣ освободился отъ любви, не существуетъ печали, ни, тѣмъ болѣе, страха... Не любите же ничего!». Въ это «ничего», по смыслу ученія и по его подлиннымъ выраженіямъ, какъ сейчасъ увидимъ, включено и «никого». «Только тѣ, которые ничего не любятъ и не ненавидятъ, только они не знаютъ связей и узъ»; они одни свободны [50]). «Только не имѣющіп болѣе связей съ людьми стряхнулъ съ себя и тѣ связи, которыя онъ могъ бы имѣть съ богами; только тотъ, кто вполнѣ отъ всѣхъ и ото всего отрѣшился,—вотъ кто мудрецъ, законченный человѣкъ» [51]). А вотъ и конечное практическое, нравственное заключеніе: «мудрецъ не зависитъ отъ добродѣтели и отъ святыхъ дѣлъ; онъ не руководствуется ими»; «чистота основана не на добродѣтели и не на святыхъ дѣлахъ;.. отложивши ихъ въ сторону и не обращаясь ни къ чему другому, надо пребыть спокойнымъ и независимымъ, не желая вообще какого бы то ни было существованія» [52]).

Бенаресская проповѣдь такимъ образомъ, какъ и все послѣдующее ученіе Будды, была призывомъ не къ спасенію себя и другихъ благодатною силою Божіей или активнымъ напряженіемъ нравственной силы человѣческой; она была призывомъ къ «освобожденію» отъ ига бытія путемъ прежде всего интеллектуальнаго разрушенія привязанности личности къ жизни, а черезъ это—и самой жизни субъективно-волевой, индивидуально-сознательной путемъ разрушенія основъ и самой личности. Къ этому интеллектуальному началу «освобожденія» нравственное начало привходило лишь въ добавочномъ, вышеуказанномъ, несущественномъ смыслѣ, а религіозное и совсѣмъ отсутствовало въ этомъ процессѣ буддійскаго спасенія, который можетъ быть названъ спасеніемъ лишь въ условно понимаемомъ, отрицательномъ по отношенію къ жизни смыслѣ. Такимъ образомъ, если раскрыть подразумѣвавшееся и дополнить недосказанное въ первомъ учительномъ выступленіи Будды, уже и въ немъ ярко обозначается огромное, непримиримое различіе со смысломъ и духомъ ученія Христова [52a])

[50]) Dhammapada. XVI, 215; 211. [51]) Idem. XXVI, 417.

[52]) Sutta-Nipâta, vv. 803; 846; 839.

[52a]) Уже послѣ изложенія вышеприведенной противоположности между христіанствомъ и буддизмомъ мнѣ было отрадно встрѣтить ея подтвержденія въ оставшихся мнѣ раньше неизвѣстными статьяхъ такого знатока индусской культуры, какъ Л. фонъ-Шредеръ: Buddhismus und Christentum, was sie gemein haben und was sie unterscheidet (1893); Buddha (1895); Buddha und unsere Zeit (1905); Die Reden des Buddha (1906). Статьи эти перепечатаны въ только что вышедшемъ сборникѣ: Reden und Aufsätze, vornehmlich über Indiens Literatur und Kultur, von Leop. v. Schroeder. Leipzig, 1913. См. въ особенности, стр. 115: „Снова и снова со стороны буддизма — отрицаніе; со стороны христіанства—утвержденіе. Любить, страдать и, наконецъ, жить—вотъ обязанность, вотъ желаніе истиннаго христіанина! Не любить, не страдать, не жить—вотъ идеалъ буддиста. Здѣсь, во-истину, выясняется глубокая и широкая, непереходимая пропасть, разъединяющая буддизмъ съ христіанствомъ". Ср. 205 ff.; 220 ff.

Посмотримъ теперь, каковы были ближайшіе результаты начатой Буддою проповѣди.

За обращеніемъ пяти иноковъ (Кондаппьи, Ваппы, Бхаддіи, Маганамы и Ассаджи) быстро послѣдовали другія. Миссіонерскій талантъ Будды сразу проявился въ психологической проницательности по отношенію къ своимъ слушателямъ и въ умѣньи вліять на нихъ пріемами, соотвѣтствовавшими ихъ свойствамъ и настроенію. Мы видѣли, что упорство своихъ прежнихъ сотоварищей по аскетической практикѣ онъ сломилъ авторитетнымъ тономъ и доказательствами чистоты и строгости своего поведенія. Иную аргументацію и иной тонъ пришлось примѣнить къ слѣдующему за ними прозелиту. То былъ нѣкій благородный и богатый юноша по имени Яса (Яша, Яшасъ), сынъ хранителя казны [53]). «прихотливо, изнѣженно воспитанный». Описывая его образъ жизни, сказаніе переноситъ на него, почти безъ измѣненій, сходныя черты легенды о самомъ Буддѣ: беззаботное житье въ трехъ дворцахъ, гаремныя удовольствія, пресыщеніе ими, сцену отрезвленія отъ чувственности при наблюденіи спящихъ баядерокъ и тайный уходъ изъ дома въ «безпріютную жизнь» [54]). Вотъ

[53]) Должность хранителя казны, setthi, setthi-tthana, была почетною и выборною среди торговаго сословія; позднѣе это была должность по назначенію отъ раджи, въ городахъ и при дворцѣ; съ нею соединялись нѣкоторыя наслѣдственныя права и преимущества по общественному положенію.

[54]) Разсказы объ этомъ есть въ Магаваггѣ, I. 7, 1—3 и у Bigandet. Ch. VI, pp. 116—117. Въ Абхинишкрамана-сутрѣ, послѣ длинной исторіи предшествующаго воплощенія Ясы (онъ названъ здѣсь Ясадою), Ch. 34—35, повторяется сокращенно повѣсть о жизни его въ трехъ дворцахъ и уходѣ въ уединеніе съ присоединеніемъ эпизода о встрѣчѣ юноши съ трупомъ только что умершей старухи,—эпизода, скомпанованнаго, очевидно, по образу третьей встрѣчи Будды.

этого-то притупившагося эпикурейца, проходившаго по парку Исипатаны и шептавшаго: «что за тоска, что за отчаяніе, что за опасность!», Будда остановилъ неожиданнымъ возгласомъ: здѣсь нѣтъ отчаянія, «здѣсь нѣтъ опасности! приблизься, Яса. присядь: я научу тебя истинѣ». Сразу просвѣтлѣлъ унылый и почтительно поклонившись, сѣлъ у ногъ Благословеннаго. А этотъ повелъ съ нимъ рѣчь сначала въ общедоступной формѣ наставленія: «о пользѣ милостыни, объ обязанностяхъ нравственныхъ, о небѣ, о злокачественности, суетѣ и грѣховности желаній и о благодати отрѣшенія отъ нихъ. А потомъ, когда духъ благороднаго юноши былъ подготовленъ, когда были устранены препятствія къ принятію истины и пробудилась вѣра, тогда онъ возвѣстилъ ему главное ученіе всѣхъ буддъ: о страданіи, причинѣ и уничтоженіи его и о пути. И такимъ образомъ тутъ же, у ногъ Благословеннаго, Ясѣ открылось ясное и незапятненное око истины» [55]); онъ сразу «вкусилъ отъ плода первой степени Пути».

Разыскивавшій сына, отецъ Ясы, послѣ бесѣды съ Буддою, столь же легко принялъ его ученіе и сталъ первымъ «упасакою», первымъ послѣдователемъ общины изъ мірянъ; а самъ Яса достигъ во время этой же бесѣды высшей, созерцательной степени мудрости, архатства, и вступилъ въ новоявленную общину въ качествѣ ея шестого иноческаго участника. Когда же, на слѣдующій день, по приглашенію неофитовъ, Будда пришелъ къ нимъ въ домъ, раздѣлить съ ними «пре-

[55]) Такъ по Магаваггѣ, I, 7, 4—6; сходно въ бирманскомъ сказаніи (Bigandet, l. c.), гдѣ Яса названъ Ратхою, и, съ нѣкоторыми новыми подробностями,—въ Абхинишкрамана-сутрѣ, l. c. Ср. Spence Hardy, Man. of Budd. 187—192. Очень кратко изложенъ весь эпизодъ въ Ниданакатѣ, 113, и въ камбоджскомъ жизнеописаніи: Liv. sacr. du Camb. I, p. 65, гдѣ Яса переименованъ въ Yosakulbut-Prohm'a. Обстоятельнѣе и, въ общемъ, согласно съ южными версіями, изложена повѣсть о „Яшасѣ“ или „Яшодѣ“ (Grags-pa) въ тибетскихъ жизнеописаніяхъ Будды: у Schiefner, Tib. Leb. 247 и у Rockhill. 38—39. Будда-Чарита, упоминающая о разныхъ другихъ прозелитахъ, неизвѣстныхъ другимъ источникамъ, о Ясѣ говоритъ очень кратко: XVII, 5; нѣсколько подробнѣе—Фо-шо-гинг-тсанкингъ, IV, 16, vv. 1280—1294, гдѣ, устыдившагося прежней своей роскоши, новообращеннаго Будда ободряетъ словами: „и подъ изукрашенною драгоцѣнными камнями одеждою сердце можетъ побѣждать чувственность; и подъ рубищемъ аскетовъ можетъ оно поглощаться свѣтскими мыслями. Міряниnъ и пустынникъ равны, если оба отогнали прочь мысль о своей личности“.

восходную трапезу», тогда, внимая его рѣчамъ, мать и жена Ясы такъ же обрѣли вѣру и воскликнули: «къ тебѣ, владыка, къ тебѣ, благословенный, прибѣгаемъ мы и къ ученію твоему и къ твоему братству иноковъ; прими насъ отнынѣ и до конца дней нашихъ въ число ученицъ твоихъ». И принялъ онъ ихъ, и «стали онѣ первыми «упасиками», первыми женщинами—мірянками, принявшими формулу священной тріады» [56]).

Обращеніе къ новому ученію цѣлой, извѣстной въ Бенаресѣ семьи не могло пройти незамѣченнымъ: четверо пріятелей Ясы, такъ же всѣ потомки почетныхъ родовъ, Вимала, Субаху, Пуннаджи и Гавампати, толкуя о томъ, что Яса «остригъ себѣ волосы и бороду, облекся въ желтую одежду. покинулъ міръ и вступилъ въ безпріютное состояніе», подумали: «навѣрное, не заурядное ученіе и не обычная подвижническая дисциплина побудили его поступить такъ». Они пошли за разъясненіями къ Ясѣ, а тотъ привелъ ихъ къ Благословенному: не долго длилась бесѣда; прозрѣли и они и, внявши призыву «вести праведную жизнь ради полнаго угашенія страданія», приняли первую степень посвященія, упасампаду, а затѣмъ, въ скорости, сподобились и благодати архатства сознанія освобожденія отъ узъ міра и оковъ желаній. Еще громче и шире разлилась молва о новомъ проповѣдникѣ и черезъ нѣсколько дней еще до полусотни именитыхъ бенаресскихъ гражданъ признали себя его учениками [57]).

Такимъ образомъ юная община уже въ первые дни своего существованія числила въ себѣ 60 членовъ съ 61-мъ сотоварищемъ-учителемъ во главѣ. Не давая остыть первому пылу новообращенныхъ, Будда поспѣшилъ использовать его для миссіонерскихъ цѣлей. Этимъ «вполнѣ покорнымъ, вполнѣ наученнымъ закону правильнаго послушничества», хотя, можетъ быть, еще недостаточно постигшимъ ученіе, апостоламъ онъ рѣшился ввѣрить его немедленное распространеніе. Благословляя ихъ на трудный подвигъ, онъ далъ имъ особое напутственное наставленіе. Вотъ какъ передаетъ намъ Магавагга это буддійское «Шедше, научите вся языки»: «я освободился, братія, ото всѣхъ узъ, человѣческихъ и божественныхъ; и вы,

[56]) Mahâvagga. I, 7, 7—15 и 8, 1—4. Bigandet, Ch.VI, 117—122. Abhin. kr. s. Ch. 35. Rockhill, 38—39, Schiefner. l. c. Ниданаката и камбоджское сказаніе не упоминаютъ объ обращеніи родныхъ Ясы.

[57]) Mahâvagga. I, 9 и 10; сходно и остальные источники.

братія, такъ же свободны отъ нихъ. Идите же, братія, и странствуйте для пріобрѣтенія многихъ, для блага многихъ, изъ жалости къ міру, на благо, пользу и благополучіе боговъ и людей. Не ходите вдвоемъ по одному и тому же пути. Проповѣдуйте ученіе славное въ своемъ началѣ, славное въ срединѣ, славное въ концѣ, славное по духу и по буквѣ. Провозглашайте необходимость совершенной и чистой, святой жизни. Есть существа, очи коихъ едва-едва застилаются прахомъ; но если не будетъ проповѣдано имъ ученіе, они не достигнутъ спасенія. (Если же оно будетъ возвѣщено имъ) они поймутъ ученіе. И я также, братія. направлюсь въ Урувелу, въ Сенанинигаму, для проповѣди ученія» [58]).

Страннымъ и непонятнымъ кажется, какъ могъ Будда поручить только что обращеннымъ ученикамъ пропаганду той доктрины, которую еще незадолго до этого онъ самъ колебался возвѣщать, считая ее слишкомъ трудною для усвоенія и неудобопріемлемою для большинства, вслѣдствіе ея противоположности обычному жизневоззрѣнію. Подготовка будущихъ апостоловъ буддизма была необходима, не только спеціальная, для умѣлыхъ пріемовъ проповѣди, но и общая, въ смыслѣ духовнаго развитія самихъ проповѣдниковъ, изъ которыхъ только пять первыхъ прошли раньше философскую школу и обладали достаточнымъ подвижническимъ опытомъ, остальные же вели до сихъ поръ разсѣянный, свѣтскій образъ жизни. Если вѣрить преданію, даже главнаго, вліятельнѣйшаго изъ нихъ, Ясу, учитель отговорилъ слѣдовать за собою. по той причинѣ, что онъ «слишкомъ молодъ и плохо подготовленъ къ превозмоганію трудностей и лишеній, сопряженныхъ съ жизнью нищаго монаха-странника» [59]); чего же было ждать отъ его «легкомысленныхъ товарищей?» [60]). Мы не знаемъ, сколько времени посвятилъ учитель подготовкѣ учениковъ для ихъ труднаго дѣла. Правда, одинъ источникъ упоминаетъ, что

[58]) Mahâvagga, I, 11, 1; въ довольно сходныхъ чертахъ повторено это наставленіе у Bigandet, Ch. VI, p. 126; короткій пересказъ есть въ Фо-шо-гинг-тсан-кингѣ, IV, 16, 1298—1302, тогда какъ въ Будда-Чаритѣ напутственная рѣчь выпущена, а въ Нидданакатѣ сведена на слова: „идите, нищіе, проповѣдуйте и учите!“ Магавасту, III, 415 sqq, ограничивается немногими предписаніями практическаго свойства: идти врозь: ничего не просить, ни даже пищи; не благодарить за нее.

[59]) Abhin kr. s. Ch. 36, § 2, p. 268. [60]) Fo-sho... v. 1295.

выступленіе на проповѣдь состоялось по окончаніи дождливаго времени года [61]); но и этотъ трехмѣсячный срокъ представляется ничтожнымъ, сравнительно съ цѣлыми годами духовной выправки самого Будды. предшествовавшими его «просвѣтлѣнію». Тѣмъ болѣе недостаточнымъ долженъ бы оказаться краткій періодъ обученія миссіонеровъ, что нѣкоторыя сказанія вмѣняютъ имъ «въ великую обязанность изъяснять всѣ пункты ученія, старательно развивая его во всѣхъ тенденціяхъ и частностяхъ», и обращаясь притомъ «ко всѣмъ людямъ безъ исключенія» [62]). Эти повышеныя требованія, очевидно.— фикція позднѣйшихъ, слишкомъ усердныхъ правовѣрныхъ. которымъ для объясненія возможности столь быстраго наученія миссіонеровъ не оставалось ничего иного, какъ видѣть въ этомъ награду за ихъ заслуги въ предшествующихъ воплощеніяхъ [63]). Слишкомъ ясно, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ обычными благонамѣренно-тенденціозными преувеличеніями. Вопреки увѣреніямъ позднѣйшихъ повѣствованій. надо думать, что шестьдесятъ буддійскихъ апостоловъ отправлены были не «во всѣ страны» [64]), а только въ ближайшія къ Бенаресу. «окрестныя мѣстности» [65]). Надо думать, что миссія ихъ носила характеръ только предварительнаго оглашенія новаго ученія. а не исчерпывающаго наставленія въ немъ, котораго они и не могли бы дать, судя по тому, что вся буддійская словесность полна разсказами о нескончаемыхъ спорахъ, недоумѣніяхъ и ошибочныхъ сужденіяхъ учениковъ относительно даже существенныхъ сторонъ доктрины, что̀ вызывало постоянныя обращенія къ Буддѣ за разрѣшеніемъ сомнѣній и разномнѣній. Очевидно, самъ учитель смотрѣлъ на своихъ помощниковъ отнюдь не какъ на вполнѣ готовыхъ наставниковъ, а лишь какъ на передовыхъ застрѣльщиковъ пропаганды; онъ желалъ воспользоваться ими прежде всего для скорѣйшаго разглашенія вѣсти объ открытомъ имъ «пути» и для приглашенія вступить на него или, по крайней мѣрѣ, ознакомиться съ нимъ. Что таково было положеніе дѣла въ дѣйствительности, видно изъ пред-

[61]) Nidânakathâ, pp. 113—114. [62]) Bigandet. Ch. VI. p. 126.

[63]) „... силою дѣлъ въ прежнихъ рожденіяхъ; эти дѣла теперь приносили совершенные плоды“. Fo-sho... v. 1296. Въ подтвержденіе приводятся повѣсти о прежнихъ воплощеніяхъ Ясы: Abhin. kr s. Ch. 34. § 3. Ch. 35, § 1. Ch. 36, § 4.

[64]) Fo-sho... v. 1303. [65]) Nidânakathâ, p 114.

писанія Будды ученикамъ работать разсыпнымъ строемъ, чтобы въ кратчайшій срокъ огласить наибольшее количество слушателей [66]); таковъ смыслъ правила «не ходить вдвоемъ по одной дорогѣ», правила, очевидно, временнаго, такъ какъ о немъ нигдѣ болѣе не упоминается въ послѣдующихъ инструкціяхъ и, наоборотъ, всюду встрѣчаются примѣры монаховъ, странствующихъ вдвоемъ и даже большими группами [67]). Такой же предварительный, огласительный характеръ носила и ихъ проповѣдь; они не столько сами поучали, сколько повѣствовали о своемъ обращеніи и направляли заинтересовавшихся разсказами къ учителю,—пріемъ, облегчавшійся сравнительно небольшимъ райономъ ихъ дѣятельности. «Въ это время», читаемъ въ Магаваггѣ, «иноки приводили къ Буддѣ изъ разныхъ округовъ и мѣстностей людей, желавшихъ получить благословеніе на паббаджу (на выходъ изъ міра) и предварительное посвященіе (упасампаду)» [68]); а другой источникъ добавляетъ, что «цѣлыя толпы ежедневно отовсюду сбѣгались къ Буддѣ, дабы изъ рукъ его пріять это высокое достоинство» [69]). Эти перекочевки съ мѣста на мѣсто, иногда издалека, сильно утомляли и проповѣдниковъ, и прозелитовъ, вслѣдствіе чего Будда предоставилъ первымъ право самимъ разрѣшать новообращеннымъ свершать упрощенный церемоніалъ вступительнаго обряда [70]), сравненіе котораго съ послѣдующими, болѣе сложными правилами принятія прозелитовъ показываетъ, что достаточною эта ранная форма считалась только для первой поры. Не даромъ намъ указываютъ на то, что многіе, оглашенные одними учениками, напримѣръ, Ясою, «долгіе годы тщетно старались получить полное просвѣтлѣніе» [71]); не даромъ и самъ учитель, какъ бы намекая на недостаточность духовнаго развитія своихъ проповѣдниковъ, внушалъ имъ: «я достигъ высшаго освобожденія и осуществилъ его мудрымъ созерцаніемъ и мудрою твердостію въ упражненіи. И вы, монахи, достигайте того же тѣми же путями» [72]).

[66]) Дважды въ Магавасту: III, 415 и 420—421.
[67]) S. B. E. XIII, p. 112—113. Note. [68]) Mahavagga. I, 12, 1.
[69]) Bigandet, Ch. VI, p. 127.
[70]) Mahâvagga. I, 12, 1—4. Bigandet, Ch. VI, 127—128. О самомъ обрядѣ будетъ сказано ниже.
[71]) Abhin. kr. s. Ch. 36, § 2. [72]) Mahâv. I, 13, 1.

Вскорѣ послѣ описанныхъ событій Буддѣ удалось увеличить число своихъ сторонниковъ еще тридцатью новообращенными. Произошло это совершенно случайно: компанія богатой молодежи устроила веселый пикникъ въ рощахъ Урувелы: всѣ были съ женами, кромѣ одного холостяка, для котораго приглашена была какая-то продажная прелестница; сначала она развлекала ихъ пляскою, а потомъ, когда подгулявшее общество заснуло, она, захвативши цѣнныя вещи, поспѣшила скрыться; и вотъ, когда, поутру, пріятели бросились искать ее по лѣсу, они набрели на мудреца, сидѣвшаго въ позѣ созерцателя, и стали разспрашивать: «не попадалась ли ему по пути воровка?». Онъ же остановилъ ихъ встрѣчнымъ вопросомъ: «а что изъ двухъ, молодые люди, было бы полезнѣе для васъ: отыскать ли женщину, или найти самихъ себя?»— «Себя, конечно», со смѣхомъ гаркнули они.—«Въ такомъ случаѣ, присядьте отдохнуть, а я возвѣщу вамъ дхамму». Смущенные его внушительнымъ тономъ, они стали слушать, узрѣли истину, тутъ же приняли предварительное посвященіе упасамбады и отъ кутежей перешли къ строгому образу жизни [73]).

Ободренный успѣхомъ проповѣди отдѣльнымъ лицамъ и не обращая вниманія на завистника Мару, пытавшагося смутить его [74]), Будда рѣшилъ направить свои миссіонерскія усилія уже на массу народную. Но для этого требовалось привлечь къ дѣлу пропаганды лицъ болѣе почтенныхъ и вліятельныхъ, чѣмъ богатые кутилы, привлечь кого-либо изъ окруженныхъ ореоломъ мудрости и святости. Таковыхъ Будда нашелъ рядомъ съ собою въ лицѣ трехъ братьевъ Кассапъ (или

[73]) Mahâvagga. I, 14. Эта, очевидно, съ натуры списанная, жанровая сцена, пропущена въ Нидананакатѣ, но подробнѣе, чѣмъ въ Магаваггѣ, пересказана въ бирманскомъ повѣствованіи: Bigandet, ch. VI, p. 130: ср. сингалезскій варіантъ у Sp. Hardy, 193, камбоджскій въ Livres sacr. du Camb. I, 65, и Mahâvastu. III, 376. Тибетанская версія, Rockhill. 40, присоединяетъ къ этому разсказу эпизодъ о наученіи еще какого-то брамана и его жены, да сверхъ того, и старыхъ знакомыхъ Будды: Нанды и Нандабалы. Абхинишкрамана, Ch. 39, добавляетъ обращеніе еще не то 30, не то 60 путниковъ. Изображеніе обращенія „30 кутилъ" можно, кажется, распознать въ Fig. 222 у Фуше, L'art gréco-bouddhique.

[74]) Краткіе разсказы объ этихъ двукратныхъ попыткахъ Мары смутить Будду увѣреніями, что послѣдній все еще находится во власти зла, и пренебрежительные отвѣты Будды приведены въ Магаваггѣ, I, 11, 2 и I, 13, 2; Ср. Bigandet. Ch. VI, pp. 127 и 129. Mahâvastu. III, 418. Abhinish. kr. s. Ch. 34 и 39. Rockhill, 39; Feer. Extraits du Kandjour, 31.

Кашьяпъ): одинъ, уже 120-лѣтній старецъ, прозванный Кассапою Урувельскимъ, спасался какъ разъ въ томъ лѣсу, гдѣ сосредоточилъ свою дѣятельность Будда: второй, Нади-Кассапа («рѣчной К.») обиталъ на берегу Нераньджары, а третій—въ сосѣднемъ селеніи Гайѣ. То были аскеты браманическаго типа, изъ разряда такъ называемыхъ «длинноволосыхъ» (носившихъ косы) отшельниковъ, признававшихъ авторитетъ Ведъ и дававшихъ обѣтъ отрѣшенія ото всего свѣтскаго. Слава ихъ святости и подвиговъ стояла высоко въ народѣ: сотни учениковъ, въ общемъ до 1000, тѣснились слушать ихъ мудрыя рѣчи, а въ дни торжественныхъ жертвоприношеній, свершавшихся «лѣснымъ Кассапою», толпы народа заполоняли рощи урувельскія со щедрыми дарами. Вотъ къ этому-то старцу, подъ вечеръ, направился Будда и просилъ дозволенія провести ночь въ пещерѣ, гдѣ, въ честь Агни, пылалъ священный очагъ отшельника. Послѣдній ласково принялъ путника, но предупредилъ, что въ гротѣ живетъ царь-змѣй, одаренный страшною магическою силою. И точно: едва усѣлся пришлецъ въ подобающую созерцателю позу, какъ свирѣпый гадъ сталъ изрыгать облака дыма и пламени на непрошеннаго гостя его берлоги. Будда отвѣтилъ тѣмъ же; пещера приняла видъ раскаленной печи: багровое зарево разлилось надъ лѣсомъ, и сбѣжавшіеся съ разныхъ сторонъ отшельники, «любуясь красотою неустрашимости великаго шамана», съ минуты на минуту ждали его гибели. Но къ удивленію, поутру онъ вышелъ изъ огненнаго грота невредимымъ и, указывая на скорчившагося въ чашѣ змѣя, спокойно молвилъ: «смотри, Кассапа: его пламень побѣжденъ моимъ». Смолчалъ надменный отшельникъ, но про себя подумалъ: «вижу силу чаръ и великихъ способностей этого шамана; вижу его побѣду надъ страшнымъ, ядовитымъ змѣемъ: но все же онъ не такой святой архатъ, какъ я!». Не поколебалось это самомнѣніе и послѣ того, какъ въ слѣдующія ночи, сначала четыре міровыхъ стража, а потомъ и сами высшіе боги, Шакра (Индра) и Брама снизошли съ небесъ оберегать мѣстопребываніе Будды, разливая дивный свѣтъ по лѣснымъ зарослямъ. Длинный рядъ всевозможныхъ чудесъ [75]) принужденъ былъ проявить «Благословенный» прежде, чѣмъ ему удалось сломить гордыню Кассапы и убѣдить его, кумира толпы, что ему еще далеко до истин-

[75]) По сѣверному счету—500; по Магаваггѣ, I, 20, 24,—до 3500!

ной святости, что онъ даже и не вступалъ еще на путь истиннаго архатства. Когда же мигъ смиренія, наконецъ, насталъ и гордый браминъ припалъ къ ногамъ новоявленнаго, безвѣстнаго мудреца, прося посвященія въ званіе ученика, Будда потребовалъ предварительнаго оповѣщенія о томъ учениковъ старца. Успѣхъ этого тактическаго пріема оказался блестящимъ: братья знаменитаго учителя и всѣ ученики его и ихъ обрѣзали себѣ волосы въ знакъ принятія буддійскаго пострига, побросали въ рѣку принадлежности жертвоприношеній, полагавшіяся браминскимъ обрядомъ, и повергнулись въ прахъ передъ новымъ наставникомъ. «Встаньте, монахи!» сказалъ имъ Будда: «должнымъ образомъ возвѣщено ученіе; отнынѣ ведите праведную жизнь ради полнаго угашенія страданія» [76]).

Обращеніе Кассапъ имѣло рѣшающее значеніе для судьбы новаго ученія въ смыслѣ вліянія на народную массу и на

Mahâvagga. I, 15—20, гдѣ нѣкоторыя части разсказа воспроизведены даже дважды: подробно и сходно- Bigandet, ch. VI; въ Абхинишкраманѣ—многія фантастическія добавленія: въ Ch. 40 § 2—Ch. 42 упоминается о присоединеніи къ общинѣ племянника Кассапъ, Упасены съ его 250 учениками: въ томъ же родѣ—въ Магаваггу, III, 425—434. Совсѣмъ краткіе разсказы объ обращеніи Кассапъ, съ опущеніемъ чудесъ, даны въ Livres sacrés du Cambodge. I, 66, § 19 и въ Ниданакатѣ, p. 114. Rh. Dav. Изъ тибетскихъ сказаній подробное у Schiefner, 249—252, болѣе краткое у Rockhill, 41; кромѣ того—Feer. Extraits du Kandjour въ Annales du Musee Guimet. V, 127 ss. Въ иконографіи эпизодъ обращенія Кашьяпъ разработанъ подробно: онъ встрѣчается уже на изваяніяхъ въ Санчи: Fergusson. Tree and Serpent Worship. 1868. Pl. XXXII и Grünwedel. Buddh. Kunst, 61 ff. Fig. 28—30. Въ этихъ сценахъ фигура самого Будды, согласно правилу древнѣйшаго буддійскаго искусства, отсутствуетъ; такъ же—и въ сложной композиціи обращенія Кашьяпъ на одномъ изъ столбовъ балюстрады въ ступѣ Амараватійской (Fergusson. Pl. LXX): здѣсь образъ учителя-проповѣдника замѣненъ символическимъ изображеніемъ столпа ученія, стоящаго на тронѣ и увѣнчаннаго эмблемою буддійской тріады (Будды, Закона и Общины). Въ гандхарскихъ рельефахъ сцены изъ легенды о Кашьяпахъ многочисленны: Foucher. L'art gréco-bouddh. I, pp. 443 ss. и Fig. 223—227; ср. Grunwedel.Buddh. Kunst. 118 ff., Fig. 59—61 и Archeological Survey of India. Rep. XI, 149 f. Очень многочисленныя турфанскія изображенія перечислены, а отчасти и воспроизведены у Грюнведеля Altbuddh. Kultstätten; см. Index, s. voc.—По преданію, передаваемому Гіуэн-тсангомъ, мощи Кашьяпы Урувельскаго, котораго впослѣдствіи стали смѣшивать съ однимъ изъ предшественниковъ Готамы, Буддою Кассапою, хранятся въ горѣ Куккутапади (Гурупадѣ) близъ Гайи, впредь до пришествія очередного будды Майтреи, къ которому должна перейти одежда Кашьяпы, послѣ чего тѣло послѣдняго сгоритъ безъ остатка.

общественное мнѣніе. Это чуялъ, еще до своего духовнаго перелома, «Лѣсной Кассапа», когда выражалъ опасенія, какъ бы новый чудодѣй не отвлекъ отъ прежняго «весь народъ ангскій и мадахдскій» [77]): тоже сознавали и братья его, когда, увидѣвши его у ногъ Будды, «съ приведенными въ порядокъ волосами и въ широкомъ плащѣ», вмѣсто прежняго пояса изъ древесной коры, они воскликнули: «если блаженный Будда исповѣдуетъ ученіе ничего не стоящее, зачѣмъ же въ такомъ случаѣ джатила, Кассапа Урувельскій, болѣе, чѣмъ 120-лѣтній, хилый, изможденный, чтимый, досточтимый, глубоко почитаемый, боготворимый людьми магадхскими, за архата почитаемый, принялъ отъ него посвященіе? (Если онъ однако принялъ его), послѣдуемъ же и мы его примѣру!» А глядя на нихъ, и ихъ собственные ученики не замедлили принять рѣшеніе, «послѣдовать за наставниками, во всемъ, до малѣйшаго, опираясь на примѣръ ихъ» [78]).

Почувствовавши свою силу надъ народною массою, Будда покинулъ уединеніе и, сопровождаемый уже огромною толпою, направился къ Гайѣ. Здѣсь на высокомъ холмѣ Гайясисскомъ (на нынѣшней горѣ Брахмаяони) онъ произнесъ проповѣдь, прозванную въ буддійскихъ сказаніяхъ «нагорною» или «огненною». Конечно, позднѣйшія легенды не преминули придать и этому моменту чудесную инсценировку: проповѣдникъ поднимался, будто бы, на воздухъ и въ разныхъ позахъ пребывалъ въ немъ: изъ одного бока его струилась холодная вода, изъ другого вырывалось пламя и т. д. Таковы были, будто бы, примѣненные имъ чудесные способы воздѣйствія на толпу: реальнымъ же пріемомъ вліянія былъ, надо думать, тотъ гипнозъ, который въ одномъ памятникѣ обозначенъ характернымъ терминомъ «чуда повелительнаго слова» и который описывается въ слѣдующей формулѣ: «вашъ умъ находится сейчасъ въ такомъ-то состояніи, а сердце въ такомъ-то; вапа способность разсужденія—такова-то; вы разсуждаете вотъ о чемъ; я же говорю вамъ: не разсуждайте о томъ-то и томъ-то! вложите въ свое сердце и удержите въ немъ вотъ что! не давайте въ него доступа тому-то и тому-то! избѣгайте вотъ чего! не отвращайтесь вотъ отъ чего!» [79]). Могучимъ гипнотизирующимъ дѣйствіемъ авторитетнаго слова проповѣдника, да заражающимъ вліяніемъ восторженнаго настроенія новообращенныхъ, переживавшихъ будто бы въ эти моменты процессъ полнаго отрѣшенія ото всего земного и вступленія въ состояніе абсолютнаго безстрастія, объясняется огромный успѣхъ буддійской «нагорной проповѣди», въ сущности столь скудной содержаніемъ, столь бѣдной положительными началами, сравнительно съ другою, «нагорною» же проповѣдью, галилейскою. Гонъ Гайясисской рѣчи, конечно, не оправдываетъ усвоеннаго ей прозванія «огненной»; но выборъ темы объясняется просто: Кассапы были «чтителями огня» [80]); можетъ быть, и самыя легенды объ огненномъ змѣѣ и его пламенѣющемъ гротѣ, который въ нѣкоторыхъ памятникахъ называется «кухнею Капьяпы», ведутъ свое происхожденіе отъ того жертвеннаго очага, на которомъ отшельникъ справлялъ обряды ведическаго культа богу Агни: именно на торжественныя празднества всесожженій стекались къ прославленному подвижнику толпами жители окрестныхъ мѣстъ. Повести рѣчь на тему объ огнѣ, но въ

мъ новомъ, въ топѣ неожиданномъ по властной независимости отъ стародавнихъ авторитетовъ и преданій, было, слѣдовательно, пріемомъ настолько же эффектнымъ, насколько и остроумнымъ, со стороны проповѣдника, обращавшагося какъ будто къ однимъ монахамъ, но имѣвшаго въ виду и тѣснившуюся вокругъ нихъ толпу.

«Все горитъ, о иноки!» возглашалъ Будда: «все въ мірѣ объято пламенемъ. Но какимъ образомъ, о иноки?—Взоръ нашъ горитъ; видимыя вещи горятъ: горятъ впечатлѣнія, основанныя на зрительныхъ воспріятіяхъ; соприкосновеніе взора съ видимыми вещами—уже вспышка пламени: ощущеніе, этимъ соприкосновеніемъ производимое, пріятное ли, непріятное ли или безразличное, также—горѣніе. Но какимъ же огнемъ пламенѣетъ все это? Истинно говорю вамъ: все горитъ огнемъ похоти, огнемъ гнѣва, огнемъ невѣдѣнія, горитъ терзаніями рожденія, увяданія, смерти, скорби, стенаній, страданія, унынія и отчаянія. И ухо горитъ; горятъ и звуки... И въ обонятельныхъ, какъ и во вкусовыхъ ощущеніяхъ, опять,—горѣніе... Тѣло наше въ огнѣ; предметы осязаемые горятъ... и самый духъ нашъ объятъ огнемъ: пылаютъ мысли наши... И вотъ, соображая все это, о иноки, ученикъ, наставленный въ

[77]) Mahâvagga I, 19, 1.
[78]) Feer. Extraits du Kandjour. V, 128–129.
[79]) Тамъ же, 130.
[80]) Такъ прямо сказано у Rockhill, 41, въ тибетскомъ повѣствованіи.

ученіи, грядущій путемъ благороднымъ, переполняется утомленіемъ ко взору и къ вещамъ видимымъ, ко впечатлѣніямъ разсудка, на нихъ основаннымъ: утомляется онъ слуховыми и иными воспріятіями, ощущеніями тѣла, процессами самого мышленія. И равнодушный ко всему этому, онъ свергаетъ съ себя одежду страстей, становится свободнымъ отъ нихъ: освободившись же, ощущаетъ свою свободу и реально постигаетъ, что способность къ перевоплощенію истощена въ немъ, что свершена святость, выполнена обязанность и дальнѣйшій возвратъ въ этотъ міръ уже болѣе невозможенъ» [81]).

Какъ ни темна была философская сторона рѣчи, но ея рѣшительный тонъ, могучій размахъ и понятное индусской душѣ заключеніе доставили новоявленному учителю шумный успѣхъ: «широко разнеслась славная молва объ «истинноблагословенномъ, святомъ, одарённомъ абсолютнымъ знаніемъ, о безупрёчномъ и въ поведеніи». «Этотъ постигъ истину», говорили свѣдущіе люди, «узрѣлъ ее лицомъ къ лицу! Этотъ самъ позналъ дхамму, и проповѣдуетъ ее нынѣ всѣмъ существамъ, шаманамъ и браманамъ, богамъ и людямъ: да и къ жизни онъ зоветъ чистой, совершенной. Хорошо удостоиться хотя бы взглянуть на такого проповѣдника, на такого архата!».

Отъ сольской Гайи недалеко до шумной Раджагрихи, столицы магадхской: быстро дошла молва о мудрецѣ и до раджи Сеньи Бимбисары: потянуло и его къ «Благословенному»: сопровождаемый «благородными», придворнымъ штатомъ, браминами и «видными помѣщиками», направился онъ къ нему, предсталъ передъ нимъ. Приблизившись, кичливые родовитостью или богатствомъ выкрикивали имена свои, чтобы обратить на себя вниманіе учителя; болѣе мудрые, въ томъ числѣ и царь, въ почтительномъ молчаніи размѣстились на землѣ, вокругъ: а увидавши тутъ же, среди учениковъ, и самого славнаго старца Кассапу, недоумѣвали: «да кто же изъ двухъ отдался духовному руководству другого?»... Прозрѣвши ихъ думу, Благословенный, обратившись къ Кассапѣ, молвилъ: «скажи мнѣ, обитатель Урувелы, что заставило тебя, прославленнаго подвигами покаянными, забросить свой жертвенный

[81]) Mahâvagga. I, 21; Bigandet, ch. VII, 140—141. Нидânакатâ, p. 114, не передавая, какъ и Абхинишкрамана и Магаваству, самой проповѣди, приписываетъ обращеніе Кассапъ именно этимъ „поученіямъ, извлекаемымъ изъ огня“. Тибетанская версія приведена у Feer. V, 131: ср. Rockhill, p. 41.

очагъ?» И отвѣчалъ старецъ: «молитвенныя формулы жертвоприношеній вѣщаютъ о вещахъ видимыхъ: о звукахъ, вкусахъ, о наслажденіяхъ, о женщинахъ; но я постигъ, что все, къ бытію относящееся, есть грязь и прахъ, и потому отнынѣ не милы мнѣ приношенія и жертвы». Сказалъ... и преклонилъ голову къ ногамъ Будды и возгласилъ: «учитель мой и владыка, благословенный! я—ученикъ твой! ты—мой наставникъ и повелитель!» И ясно стало всѣмъ, въ чьей власти бразды духовной мудрости... А Будда, повторивши рѣчь, раньше сказанную имъ Ясѣ, объ обязанностяхъ нравственнаго поведенія, о вредѣ злыхъ дѣлъ и чувственныхъ пожеланій, и закончивши раскрытіемъ четверной истины о страданіи и избавленіи отъ него, легко и быстро привелъ часть слушателей къ принятію малаго, для мірянъ установленнаго посвященія. Видя все это, старый царь, растроганный исполненіемъ своей завѣтной мечты дожить до появленія Будды и научиться отъ него, поспѣшилъ пригласить его къ себѣ на трапезу. Когда, на слѣдующее утро, монахи двинулись въ путь, огромная толпа послѣдовала за ними: «бамбуковая роща», говорятъ сказанія, «стала похожа на плотно набитый боченокъ: негдѣ было протѣсниться даже одному нищему; и всѣ, взирая на необычайную красоту Обладателя силою мудрости, не могли сдерживать своего восторга» [82]). И дивно было народу магадхскому смотрѣть, какъ самъ свѣтлѣйшій раджа Бимбисара прислуживалъ нищимъ монахамъ и ихъ учителю, а на прощанье принесъ имъ въ даръ, для будущаго мѣстопребыванія, превосходную рощу по близости Раджагрихи,—столь прославленный въ буддійской словесности паркъ Велуванскій, обѣщаясь доставлять его праведнымъ обитателямъ и все необходимое [83]).

[82]) Nidânakathâ, p. 116.

[83]) Mahâvagga. I, 22. Bigandet, ch. VII, pp. 143—150; Abhin. kr. s. Ch. 44: въ слѣдующей главѣ помѣщенъ другой разсказъ, въ которомъ паркъ предлагается Буддѣ и его общинѣ нѣкимъ благороднымъ Каландою. Ср. Mahâvastu, III, 437—449; Spence Hardy, p. 196; Livres sacrés du Cambodge. I, 67, § 29; Schiefner. Tibet. Lebensbeschr, 252—255. По одному изъ тибетскихъ сказаній (Rockhill, 41–43) обращеніе Бимбисары происходитъ не въ Урувелѣ, а въ пригородной священной рощѣ. Изображеніе посвященія Будды царемъ, можетъ быть, дано на одномъ изъ рельефовъ Калькуттскаго музея: Foucher. L'art gr. bouddh. Fig. 188, въ Амиравати: Fergusson. Pl. LXX, нижняя сцена, быть можетъ, изображаетъ моментъ публичнаго подчиненія Кашьяпы Буддѣ. Тутъ же—шествіе въ Раджагриху, причемъ Будда опять изображенъ лишь символически, въ видѣ

Предложеніе царя обезпечивало буддійской общинѣ, помимо высокаго покровительства, еще и нестѣсняемое мірскими заботами существованіе. Но съ другой стороны, какъ было согласовать принятіе столь щедраго дара съ обѣтомъ «ничегонеимѣнія», провозглашеннымъ Буддою? Интересенъ поэтому отвѣтъ, приписываемый ему въ данномъ случаѣ: «дары земли, или домовъ, или сокровищъ лично мнѣ не нужны», сказалъ будто бы онъ; «я уже получилъ все; но для учениковъ моихъ я принимаю навсегда твой даръ» [84]). Желая освятить это рѣшеніе и отмѣтить важность момента въ исторіи буддизма, легенды говорятъ, что мать-земля вздрогнула въ эту минуту и гуломъ своимъ какъ бы промолвила: «отнынѣ ученіе Будды пустило корни» [85]).

Такимъ образомъ первые дни проповѣди новаго ученія ознаменовались крупнымъ, многостороннимъ успѣхомъ: вокругъ Будды сплотилась экзальтированная группа преданныхъ учениковъ: обращеніе Кассапъ доставило ему эффектное торжество надъ традиціоннымъ авторитетомъ учителей и подвижниковъ браманическаго типа и обратило тѣмъ самымъ вниманіе народа на новаго мудреца: переходъ же на его сторону могущественнаго магадхскаго раджи и принятіе имъ новой общины подъ свое покровительство, завершило поворотъ общественнаго мнѣнія въ ту же сторону; наконецъ, даръ царя упрочилъ и въ матеріальномъ отношеніи судьбу санхи: такъ звали буддисты свое монашеское братство.

Къ этимъ же раннимъ днямъ жизни санхи относится еще одно событіе, имѣвшее важное значеніе для будущаго, а именно обращеніе двухъ лицъ, ставшихъ впослѣдствіи изъ всѣхъ учениковъ Будды наиболѣе энергичными и вліятельными распространителями его ученія. Упатисса, прозванный по матери Сарипуттою, и Колита изъ рода Моггалановъ [86])

предшествующаго толпъ столпа Закона. Вступленіе въ Раджагриху есть (на двухъ рельефахъ) у Фуше, Fig. 229 и 230.

[84]) Abhin. kr. s. Ch. 45.

[85]) Nidânakathâ, p. 118; Sp. Hardy, p. 154 и Livres sacrés du Cambodge. I. 68 -69. Нидānаката прибавляетъ, что подобное же чудо было замѣчено при основаніи первой вихары на Цейлонѣ. О происхожденіи парка Велуваны сложились особыя легенды: Schiefner, 253. Rockhill, 43.

[86]) Исторія ихъ происхожденія включена въ 47-ю главу Аохниш-краманы; добавленія—въ 48-й, p. 331, Beal; ср. Livres sacrés du Camb. I, 69—70.

были послѣдователями кочующаго аскета (париббаджаки) Санджайи, съ большимъ успѣхомъ учившаго въ ту пору въ Раджагрихѣ. Съ ранней юности они были друзьями и вмѣстѣ прилежно старались найти «путь къ состоянію, не знающему ни измѣненій, ни смерти», ибо имъ казалось, что «если есть начало смерти, если есть всемірная склонность къ разрушенію, то должно же существовать и противоположное начало, чуждое разрушенію и смерти» [87]). Еще съ отрочества оба чувствовали отвращеніе къ удовольствіямъ; обоихъ влекло къ серіознымъ думамъ: Сарипутта уже въ 16 лѣтъ прослылъ за виртуоза въ діалектикѣ, а Могалланъ со своею начитанностью въ Ведахъ былъ «словно царь, хотя и безъ вѣнца на челѣ» [88]). Однажды Сарипутта встрѣтилъ на улицѣ буддійскаго монаха Ассаджи, шедшаго за полученіемъ дневного пропитанія, и былъ пораженъ его почтеннымъ видомъ и яснымъ спокойствіемъ во взорѣ, которое говорило о полной внутренней удовлетворенности. «Во имя кого, другъ мой», спросилъ Сарипутта, «удалился ты отъ міра, кто твой учитель, и чье ученіе исповѣдуешь ты»? а когда Ассаджи указалъ на великаго шамана Шакьяпутту, аскета изъ рода Шакьевъ, Сарипутта попросилъ ознакомить его съ ученіемъ этого мудреца.—«Я самъ еще вновѣ», скромно отозвался Ассаджи: «недавно лишь принялъ я посвященіе и не могу обстоятельно изложить тебѣ ученія».—«Кратко ли, подробно ли, но говори, о другъ! раскрой мнѣ только духъ ученія: что такъ льнешь ты къ буквѣ? мнѣ нуженъ только духъ одинъ»! На это Ассаджи смогъ отвѣтить лишь слѣдующее: «причину всѣхъ вещей, происходящихъ отъ причинъ, объяснилъ Татагата, а также и прекращеніе ихъ: вотъ ученіе великаго шамана». Неясны были слова, неопредѣленны; но даровитый Сарипутта изъ этого, слишкомъ общаго положенія, вывелъ правильное заключеніе: «значитъ, все, подверженное процессу естественнаго происхожденія, подлежитъ, по этому самому, и процессу прекращенія», и рѣшилъ: «если такъ, то здѣсь-то и дано ученіе о состояніи, въ коемъ прекращается всякое страданіе». Волна радости прихлынула къ его сердцу и онъ побѣжалъ объявить другу о снисшедшемъ къ нему откровеніи. «Идемъ же, не медля, къ благословенному», воскликнулъ Моггаланъ;

[87]) Bigandet, ch. VI, p. 151.

[88]) Livres sacrés du Camb. I, 70 и Schiefner, 255.

«да будетъ онъ намъ учителемъ»! Но прежде, чѣмъ идти, они оповѣстили о своемъ рѣшеніи товарищамъ-подвижникамъ и общему наставнику Саньджайѣ. Соученики готовы были примкнуть къ друзьямъ; но учитель воспротивился, за что его, будто бы, и постигло наказаніе [89]). Издали замѣтилъ Будда направлявшихся къ нему и сказалъ присутствовавшимъ: «видите ли этихъ двухъ друзей? они станутъ моими любимѣйшими учениками; уже и сейчасъ они полагаютъ счастіе свое въ законѣ нирваны; ихъ мысли уже направляются къ этому великому средоточію истины; двоицею истинныхъ учениковъ, высоко выдающеюся, полезною двоицею станутъ они». Тутъ же совершилось принятіе ихъ въ общину и первое посвященіе упасамбады; а чрезъ семь дней Могалланъ, чрезъ 15 Сарипутта достигли и высшей степени просвѣщенія, архатства. «И были (добавляетъ бирманское сказаніе) возведены новообращенные въ достоинство учениковъ правой и лѣвой руки Учителя, то-есть, дано имъ было предсѣдательство преимущественно предъ всѣми другими». Не обошлось дѣло безъ ропота зависти: раздавались голоса, что великій Будда поддался соблазну человѣческихъ разсчетовъ и свѣтскихъ соображеній; но онъ поспѣшилъ разсѣять недовольство завѣреніемъ, что преимущество, оказанное двумъ счастливцамъ, оправдывается ихъ заслугами въ предшествующихъ существованіяхъ и обѣщаніемъ одного прежняго Будды наградить ихъ именно такимъ отличіемъ [90]).

Смирились роптавшіе; но уже новая смута сгущалась вокругъ юной общины: жители страны магадхской, видя, какое количество людей, въ особенности знатныхъ, стало вступать въ монашеское званіе, вознегодовали; «смотрите», ворчали они, «этотъ монахъ Готама грозитъ своими проповѣдями обез-

[89]) Онъ сталъ харкать кровью: Mahâvagga, I, 24, 3, и умеръ: Bigandet, ch. VI, p. 150 (здѣсь онъ изображенъ еретикомъ): Abhin. kr. s. p. 330, Beal. Наоборотъ, по тибетскому преданію, Сарипутта и Моггалланъ обратились къ Буддѣ только послѣ смерти Саньджайи, и даже по его совѣту: Rockhill, 44—45; ср. Schiefner. 255—257.

[90]) Bigandet. ch. VI, p. 150—154. Mahâvagga. I, 23—24, 4. Abhin. kr. s. Ch. 44—49: здѣсь особенно подробно излагаются заслуги Сарипутты. Nidânakathâ, p. 118—119. Livres sacrés du Cambodge. I, 69—72. Сцена обращенія Сарипутты и Моггалана не отразилась въ буддійской иконографіи, но въ средне-азіатскихъ фрескахъ встрѣчаются изображенія Будды съ его двумя верховными учениками по сторонамъ: Altbuddh. Kultstätten. 18, 234; они же, безъ Учителя.—245.

людитъ страну нашу: онъ принуждаетъ столькихъ бѣдныхъ женъ къ насильственному вдовству. Уже цѣлая тысяча перешла въ иночество: а вотъ теперь и ученики Саньджайи послѣдовали тому же примѣру; многіе иные пойдутъ по слѣдамъ ихъ .. Что же станется съ землею нашею...»? Насмѣшки, угрозы, оскорбленія сыпались на иноковъ при ихъ появленіи на улицахъ. Они повѣдали о томъ учителю; а онъ утѣшилъ ихъ словами: «эти обиды, насмѣшки и поруганія не будутъ длительными: чрезъ семь дней все уляжется. Вы же отвѣчайте обидчикамъ вотъ что: «подобно всѣмъ своимъ предшественникамъ, Будда старается проповѣдывать очень совершенное ученіе: истинами, возвѣщаемыми имъ, ради всеобщей пользы, привлекаетъ онъ къ себѣ людей. Что толку завидовать успѣху, этимъ способомъ достигаемому»? И точно: народъ не замедлилъ правильно понять благую цѣль проповѣди, и въ скорости улеглось волненіе [91]).

На этомъ обрывается въ древнихъ памятникахъ послѣдовательный разсказъ объ исторіи Будды и смолкаетъ надолго, болѣе, чѣмъ на сорокъ лѣтъ, вплоть до послѣднихъ дней жизни великаго мудреца. Нельзя сказать, чтобы за этотъ долгій періодъ мы были совсѣмъ лишены свѣдѣній о Буддѣ и о жизни его общины: наоборотъ, какъ разъ къ этой порѣ относятъ преданіе объемистые сборники его очень многочисленныхъ поученій, такъ же, какъ и безчисленныя, краткія, приписываемыя ему изреченія и разсказы, по большей части съ его рѣчами связанные; сюда же, наконецъ, принадлежатъ еще разныя правила и уставы, данные будто бы самимъ имъ общинѣ. Многое, очень многое, конечно, изъ этого грузнаго матеріала—произведеніе позднѣйшей поры, заднимъ числомъ отнесённое къ основателю ученія и учрежденія, ради сообщенія желательнаго авторитета тому и другому. Но, несомнѣнно, въ этой грудѣ много и первоначальнаго, ранняго, идущаго дѣйствительно отъ самого Будды. И тѣмъ не менѣе первоначально отмѣченный фактъ,—отсутствіе связнаго историческаго повѣствованія о жизни Готамы за столь долгій періодъ просвѣтительной и организаторской дѣятельности.—остается въ полной силѣ: не только историческое или біографическое повѣствованіе за эти годы смолкаетъ, но молчитъ даже и легенда, столь словоохотливая въ разработкѣ предыдущей поры его

[91]) Bigandet. Ch. VI. pp. 154—155.

жизни. И фактъ этотъ тѣмъ изумительнѣе, что именно позднѣйшая пора протекала на виду всѣхъ: каждый фактъ ея имѣлъ многочисленныхъ, внимательныхъ наблюдателей, а любовь и почтеніе, окружавшія учителя, казалось бы, побуждали не только воспринимать, но и упрочивать въ памяти его дѣянія и событія, его касавшіяся. И тѣмъ не менѣе, повторяемъ, вокругъ всего этого.—упорное молчаніе, невѣроятный, необъяснимый на первый взглядъ сорокалѣтній пробѣлъ въ жизнеописаніи героя буддійской эпопеи!..

Причину столь страннаго факта мы уже указали выше: она лежитъ въ свойственной вообще индусскому уму чертѣ—въ слабомъ интересѣ къ человѣческой индивидуальности и въ заслоненіи религіознымп и философскими ученіями личностей ихъ творцовъ. Какъ за ведическими гимнами и другими священными текстами исчезали или стушевывались индивидуальности древнихъ бардовъ и жрецовъ; какъ опредѣленныя, упрочившіяся философскія системы продолжали въ теченіе вѣковъ напряженно занимать умозрительное мышленіе, довольствуясь лишь самыми скудными воспоминаніями объ основателяхъ этихъ системъ,—такъ же точно и въ данномъ случаѣ интересъ къ ученію Будды несравненно превосходилъ интересъ къ нему самому, какъ личности. Эта послѣдняя занимала умы и влекла къ себѣ сердца не сама по себѣ, а лишь въ силу своей связи съ ученіемъ: и мы могли, шагъ за шагомъ, въ біографіи и легендѣ прослѣдить то возрастаніе то ослабленіе этого интереса сообразно съ важностью біографическаго момента для догматически - учительныхъ или практически-назидательныхъ цѣлей. Будда цѣненъ, нуженъ и дорогъ какъ носитель ученія, какъ тотъ, черезъ кого законъ мудрости опознанъ и возвѣщенъ міру. Отсюда—интересъ къ повѣствованіямъ о томъ, какъ былъ имъ опознанъ законъ и въ особенности о моментѣ овладѣнія истиною (о «просвѣтлѣніи» Будды). Существенно важно затѣмъ обнародованіе закона, возвѣщеніе его міру и обоснованіе «царства праведности» въ лицѣ общины святыхъ, санхи. И мы видѣли, что и эти первые дни исторіи буддійской проповѣди изложены послѣдовательно и подробно, съ точнымъ описаніемъ даже второстепенныхъ, мелочныхъ обстоятельствъ. Но какъ скоро высшая задача свершена, какъ только существенное въ карьерѣ Будды выполнено и впереди остается только дальнѣйшее упроченіе, расширеніе и развитіе несложныхъ внѣшнихъ учрежденій, основанныхъ Буддою,—интересъ къ этой внѣшней сторонѣ исторіи не только буддизма, но и самого его основателя сразу пропадаетъ, для того, чтобы всецѣло сосредоточиться на усвоеніи и развитіи уже явленнаго, уже санкціонированнаго ученія, получившаго самодовлѣющее бытіе и значеніе. Какъ жилъ и что лично дѣлалъ Будда за 40 лѣтъ своего учительства—казалось маловажнымъ сравнительно съ тѣмъ, какъ и чему училъ онъ за это время. Оттого буддійская словесность внимательно и съ любовью запоминала и хранила его проповѣди, разсужденія, мелкіе афоризмы, притчи и поэтическія изреченія, и лишь случайно, попутно, вскользь и кратко, дѣлала отмѣтки о касавшемся его личной жизни. Только послѣдніе дни ея снова привлекутъ къ себѣ вниманіе, опять вызовутъ связное, обстоятельное повѣствованіе, опять изукрасятъ ихъ яркими цвѣтами фантазіи; но и это все—опять потому только, что моменты эти явятся важными для опредѣленія догматической стороны ученія и правилъ для будущаго быта общины.

Такова главная причина пробѣла въ нашихъ свѣдѣніяхъ объ учительномъ періодѣ жизни Будды; добавочнымъ обстоятельствомъ является свойство самой жизни его за это время: ея однообразный, механически регулярный, спокойный характеръ и бѣдность важными событіями. Въ общемъ, то была жизнь, во многомъ непоминавшая издавна установившійся бытъ индусскаго свободнаго учителя мудрости и въ этихъ чертахъ своихъ не напрашивавшаяся поэтому на подробныя, повторныя описанія общеизвѣстнаго. Если же, съ другой стороны, въ ней были и свои самостоятельныя особенности, черты новыя и безспорно интересныя, то и онѣ оказывались такъ просты и, разъ введенныя въ обиходъ, повторялись съ такою педантическою правильностью, что ознакомленіе и съ ними свершалось легко и быстро; и въ этомъ отношеніи дни и годы жизни буддійской общины были столь схожи другъ съ другомъ, что они не создавали поводовъ къ историческому разсказу; внутри общины шелъ процессъ детальной разработки нѣкоторыхъ сторонъ ученія, еще болѣе—мелочного упорядоченія дисциплины; но во внѣшнихъ, сколько-нибудь примѣтныхъ со стороны событіяхъ эта, такъ сказать, домашняя работа не проявлялась. Характеръ самого основателя буддизма и образъ дѣйствій его сложился уже окончательно, вполнѣ опредѣлился и остался неизмѣннымъ до конца; а подавляю-

щее превосходство его надъ учениками и непререкаемый авторитетъ и вліятельность дѣлали невозможнымъ развитіе среди его послѣдователей такихъ могучихъ самобытныхъ характеровъ и темпераментовъ, которые могли бы нарушать монотонную правильность хода разъ установленной жизни.

Наконецъ, и со стороны отношеніе къ буддизму оказалось, въ общемъ, настолько благопріятнымъ, что, за малыми и рѣдкими исключеніями, и въ этомъ смыслѣ не было активныхъ факторовъ, способныхъ вызвать какія-либо выдающіяся событія въ спокойной жизни общины за первыя четыре десятилѣтія ея существованія.

Принимая во вниманіе все сказанное, мы въ правѣ объяснять пробѣлъ въ историческихъ памятникахъ объ этой порѣ не утратою документовъ о ней, а изначальнымъ отсутствіемъ свѣдѣній, отсутствіемъ, о которомъ едва ли есть поводъ много сожалѣть, такъ какъ вышеизложенныя соображенія создаютъ достаточную вѣроятность, что опущенное или преданное забвенію было дѣйствительно маловажно и малоцѣнно. Не смущаясь вопросомъ объ отсутствующемъ, изслѣдователь буддизма можетъ поэтому спокойно сосредоточить свое вниманіе на сохранившемся, до насъ дошедшемъ; и это—тѣмъ въ большей степени, что сохранившагося вполнѣ достаточно для возстановленія картины жизни буддійской общины и ея вождя, и притомъ картины не только опредѣленной въ ея характерныхъ чертахъ, но и въ общемъ достовѣрной, благодаря вполнѣ правдоподобному тону большинства относящихся сюда сказаній. Фантастическій элементъ здѣсь проявляется сравнительно рѣдко, а обычныя индусскія преувеличенія такъ же, какъ и по однообразному шаблону выкроенныя характеристики лицъ и дѣйствій [92]), легко могутъ быть отслоены отъ

[92]) Своему переводу Авадана-Шатаки Леонъ Фееръ предпослалъ очень полезное сопоставленіе такого рода формулъ, столь надоѣдливо часто повторяющихся въ буддійскихъ повѣствованіяхъ („lieux communs bouddhiques"): Annales du Musée Guimet. T. XVIII, 1 sqq. Мы находимъ здѣсь традиціонно упроченныя характеристики: счастливаго брака, хорошаго воспитанія, добродѣтельнаго человѣка, богача, царя, формулы привѣтствія Будды, желанія достигнуть мудрости, признаковъ вступленія въ предварительную степень обладанія ею и, наконецъ, въ состояніе полной святости, въ архатство. Эти характеристики взяты изъ памятниковъ сѣвернаго буддизма, но сходныя съ ними можно, не въ меньшемъ количествѣ, извлечь и изъ южно-буддійской словесности.

ихъ реалистической подкладки. Остается, къ сожалѣнію, въ силѣ другая трудность—отслоенія первоначальнаго отъ позднѣйшаго въ описаніяхъ быта общины, правилъ дисциплины, распорядка какого ни-на-есть культа и т. п. Эта трудность во многихъ случаяхъ непреодолимая: мы слишкомъ часто лишены возможности достовѣрно опредѣлить, принадлежатъ ли тѣ или иныя описываемыя черты буддійской организаціи и быта къ первоначальной порѣ или къ послѣдующей; мы лишены этой возможности потому, что разсказы изображаютъ намъ многое въ томъ готовомъ, законченномъ видѣ, который могъ получиться лишь какъ результатъ постепенной и довольно долгой эволюціи, и который, однако, хотятъ приписать уже древнѣйшей порѣ, а чаще всего—даже самому Буддѣ. Уже въ силу общихъ, принципіальныхъ соображеній мы въ правѣ относиться скептически къ такому пріуроченію; въ отдѣльныхъ же случаяхъ, сверхъ того, имѣются и конкретныя доказательства неосновательности такого пріема: анахронизмы выступаютъ слишкомъ явственно, съ самообличающею яркостью. Было бы, слѣдовательно, опрометчиво предпринимать подробное историческое опредѣленіе тѣхъ отдѣльныхъ, мелкихъ деталей, изъ которыхъ слагается картина первоначальной буддійской организаціи, ея дисциплины, ея быта, и выдавать эти частности за подлинныя, хронологически установленныя черты. Еще разъ приходится повторить, что и въ данномъ случаѣ индусская культура осталась вѣрною своей всегдашней склонности вырабатывать и описывать не индивидуальное, а только типическое. Но въ этомъ-то именно свойствѣ индусскаго духа дана и своего рода гарантія исторической достовѣрности общихъ, главныхъ, преобладающихъ сторонъ дошедшей до насъ бытовой картины жизни буддійской общины въ раннюю пору: именно въ силу этого, хорошо процѣженнаго отбора характерныхъ, типичныхъ, остающихся чертъ отъ менѣе устойчивыхъ, индивидуальныхъ и краткодневныхъ, мы можемъ въ значительной степени вѣрить съ основаніемъ въ реальность и подлинность первыхъ. Къ ознакомленію съ ними мы и перейдемъ въ слѣдующихъ отдѣлахъ нашей работы.

12.

Ученіе Будды въ его строгомъ смыслѣ и полномъ составѣ относилось не ко всѣмъ желавшимъ внимать ему, а только

ко вступившимъ въ учрежденную имъ монашескую общину, санху. Только принятые въ нее и принесшіе установленные обѣты иноки (биккху, биккшу) и инокини (биккхуни, биккшуни) считались полноправными, истинными правовѣрными; міряне же (упасаки) и мірянки (упасики), хотя бы и признавшіе ученіе, оставались на особомъ, предуготовительномъ положеніи, въ качествѣ лишь отчасти оглашённыхъ ученіемъ, съ пониженными отъ такихъ лицъ исповѣдальными и нравственными требованіями, но и съ соотвѣтственно меньшими правами на участіе въ жизни общины, а, главное, съ меньшими средствами и надеждами на духовный прогрессъ и на достиженіе конечной цѣли. Вотъ почему, говоря объ организаціи и бытѣ первоначальнаго буддизма, приходится различать то и другое примѣнительно съ одной стороны—къ монашеской общинѣ, а съ другой—къ мірянамъ. Начнемъ нашъ обзоръ съ первой, какъ группы наиболѣе важной, наиболѣе яркой и выдержанной по характеру и тенденціи.

Разсматривая исторію развитія санхи, насколько она выясняется изъ очень многочисленныхъ данныхъ о ней, разсѣянныхъ въ буддійской словесности, приходимъ къ заключенію, что ни организація общины, ни бытъ ея членовъ не являлись выполненіемъ заранѣе составленнаго и детально выработаннаго Буддою плана и устава; какъ бытъ, такъ и организація слагались постепенно, подъ вліяніемъ практическихъ указаній дѣйствительности, опыта самой общины и опыта предшествующихъ, либо одновременныхъ ей, сходныхъ учрежденій, браманическихъ, джаинистскихъ и иныхъ. Мы не хотимъ этимъ сказать, чтобы юное созданіе Готамы плыло по теченію тогдашней жизни «безъ руля и безъ вѣтрилъ», подчиняясь однимъ случайнымъ, встрѣчнымъ вліяніямъ. Напротивъ, у этого корабля, въ рукахъ его геніальнаго кормчаго, былъ очень надежный, энергично правимый руль; но кормчій пользовался имъ рѣшительно, примѣняясь только къ главнымъ, ясно осознаннымъ цѣлямъ, тамъ, гдѣ требовалось дать директивы общаго свойства, соотвѣтствующія основнымъ направленіямъ ученія. Въ частностяхъ же, въ вопросахъ второстепенныхъ, вѣтрила, паруса мудро налаживались имъ сообразно съ вѣяніемъ окружавшей его жизненной атмосферы и встрѣчныхъ теченій. Намѣтивши главное и настойчиво добиваясь его выполненія, Будда къ остальному, къ подробностямъ организаціи и быта относился съ широкою свободою выбора, стараясь

на опытѣ опредѣлить, какая именно мѣра, какое предписаніе окажутся наиболѣе цѣлесообразными и практичными. Не по заранѣе детально выработанной схемѣ устраивалъ онъ свою общину, а по указаніямъ самой жизни, не стѣсняясь то расширять, то суживать свободу личности въ правилахъ и предписаніяхъ, не стыдясь измѣнять, или даже совсѣмъ отмѣнять установленное, какъ скоро противъ него выступали не отвлеченныя соображенія, а фактическія показанія опыта.

Эта тактика съ полною наивностью разоблачается, можно сказать, на каждой страницѣ Магавагги и Чуллавагги, то есть главныхъ источниковъ, сюда относящихся, и для того, кто судитъ объ организаціи буддизма не по его уже вполнѣ опредѣленно сложившимся формамъ, а по ходу его послѣдовательнаго развитія, тому ясно, до какой степени процессъ этотъ зависѣлъ отъ внѣшнихъ условій времени и окружающей среды, какъ сильно вліяли на него посторонніе факторы и въ какой мѣрѣ, соотвѣтственно, слѣдуетъ умепьшить въ этомъ процессѣ роль личнаго творчества Готамы.

Въ области организаціи и нравственной дисциплины своей общины онъ еще болѣе, чѣмъ въ области ученія, оказывается не столько новаторомъ, сколько реформаторомъ - эклектикомъ, не столько творцомъ самобытнаго строя, сколько мудрымъ примѣнителемъ и руководителемъ обычаевъ и формъ, уже данныхъ въ прошломъ или, независимо отъ буддизма, вырабатывавшихся современною ему жизнью. Источники ставятъ насъ лицомъ къ лицу съ запросто-человѣческими, можно сказать, «слишкомъ ужъ человѣческими» способами дѣйствій Будды въ данномъ отношеніи. Сплошь и рядомъ самыя побужденія къ установленію извѣстнаго порядка и опредѣленныхъ правилъ сообщаются организатору со стороны, въ видѣ просьбъ самихъ монаховъ, либо совѣта мірянъ; или же, наконецъ, эти мѣры вызываются какою-либо случайностью. Почти ни одного постановленія, ни одного мѣропріятія новаго: все—заимствованія, подражанія, а чаще всего—аналогіи; постоянное примѣриваніе и прилаживаніе, приспособленіе; добавки тамъ, гдѣ установленнаго окажется недостаточнымъ; урѣзываніе—гдѣ почувствуется злоупотребленіе свободою; широкій просторъ для начальнаго опыта и для соотвѣтствующихъ его указаніямъ поправокъ; и только послѣ фактически опредѣлившагося средняго-пропорціональнаго, согласнаго съ основнымъ направленіемъ ученія,—уже строгое закрѣпленіе выяснившейся фор-

мулы. канонизація правила, да и то, какъ показываетъ исторія, все еще не безповоротная. Въ общемъ же—нащупыванія. колебанія, компромиссы, палліативы. мелочная будничная работа практическаго дѣльца-здравомысла, а отнюдь не стойкое упрямство браманическихъ ритуалистовъ. ни фанатическій радикализмъ аскетовъ-джайнъ, и ужъ ни въ какомъ случаѣ не величавое паренiе генія-орла, несущаго самобытныя откровенія изъ доселѣ невѣдомыхъ, горнихъ, заоблачныхъ сферъ.

Переходя отъ этихъ общихъ замѣчаній къ ихъ фактическимъ подтвержденіямъ, мы, прежде всего, замѣтимъ, что для успѣшнаго привитія буддійской общинѣ строгой дисциплины существеннымъ условіемъ. по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ, явилось сосредоточеніе монаховъ въ опредѣленныхъ пунктахъ, гдѣ они находились подъ надзоромъ своего вождя-организатора, и въ томъ общеніи другъ съ другомъ. которое, силою примѣра, взаимопомощи и соревнованія, могло укрѣплять насаждаемый въ отдѣльныхъ лицахъ духъ подвижничества, послушанія и служенія общимъ цѣлямъ. Въ этомъ смыслѣ вопросъ о мѣстѣ жительства новорожденной сангхи пріобрѣталъ первостепенное значеніе. И. однако. мы видимъ, что даже и это важное условіе упроченія общины явилось слѣдствіемъ не заранѣе обдуманнаго, самостоятельнаго плана Готамы. а случайнымъ отвѣтомъ, предложеннымъ со стороны на, повидимому, еще не вполнѣ имъ самимъ осознанную потребность. Напомнимъ, что инiціатива учрежденія перваго монастыря на собственной землѣ принадлежала не Готамѣ, а раджѣ Бамбисарѣ. и что предложенная послѣднимъ мѣра стояла въ противорѣчіи съ первоначальнымъ намѣреніемъ Будды удержать свою общину въ строгомъ соблюденіи аскетическаго начала «ничего-не-имѣнія». Надо думать. что прежде, чѣмъ согласиться на щедрое предложеніе раджи, ему пришлось превозмочь въ себѣ первоначальное рѣшеніе осуществить «исходъ изъ міра», паббаджу, въ точномъ смыслѣ слова; а смыслъ этотъ былъ тотъ, чтобы самому и ученикамъ вести жизнь совсѣмъ безпріютную и одинокую, согласно завѣтамъ древнихъ индусскихъ аскетовъ, и притомъ даже въ дождливую пору года. то-есть въ ту, ради которой собственно и учреждались постоянныя жилища или убѣжища для монаховъ.

Старинные завѣты объ этомъ житіи, да и отдѣльные, многочисленные примѣры его въ настоящемъ были хорошо извѣстны въ буддійской средѣ и привлекали къ себѣ сочувствіе новыхъ

подвижниковъ. «Слыхали мы», говорилось въ этихъ преданіяхъ, «слыхали мы отъ посѣдѣлыхъ, отъ преклонныхъ возрастомъ жрецовъ, отъ учителей, и древнихъ учителей, что тотъ, кто проводитъ въ одиночествѣ четыре мѣсяца дождливой поры года погруженнымъ въ созерцаніе, тотъ становится способнымъ узрѣть Браму, бесѣдовать съ Брамою, держать рѣчь къ нему, получать отъ него совѣты». И живы еще были воспоминанія о знатнѣйшихъ, придворныхъ, старшихъ жрецахъ, которые, подобно сыну великаго Говинды, рѣшались проводить четыре дождливыхъ мѣсяца въ уединеніи, довольствуясь пищею, которую доставлялъ имъ какой-нибудь слуга [1]). Увлекаемый такими примѣрами, и Будда первоначально не далъ никакого устава относительно жилищъ. и потому монахи жили то тамъ, то тутъ, то въ рощахъ. «у корней деревьевъ», то на склонахъ холмовъ. въ гротахъ. въ горныхъ пещерахъ, на кладбищахъ, въ лѣсахъ, на равнинахъ, въ омётахъ соломы [2]). Надо думать далѣе, что даже и послѣ дара парка велуванскаго Бимбисарою Будда не сразу установилъ правило «вассы», то есть пребыванія монаховъ въ одномъ и томъ же мѣстѣ въ дождливые мѣсяцы. По крайней мѣрѣ Магавагга опредѣленно говоритъ о той ранней порѣ жизни общины, когда васса «еще не была приказана» и когда «пускались въ странствія безразлично: зимою, лѣтомъ и даже въ дождливое время года» [3]); а въ очень древнемъ сборникѣ иноческихъ пѣсенъ. Терагатѣ, сохранилось не мало воспоминаній объ этой порѣ. Такъ одному буддійскому отшельнику непогода внушаетъ слѣдующія поэтическія строки:

Льется потоками дождь, ровному пѣнью подобный;
Я-жъ въ шалашѣ отъ дождя, я и отъ бури укрылся;
Съ міромъ всѣ связи порвалъ. Въ уединеньи священномъ
Чужды желанія мнѣ. чужды всѣ призраки жизни.
Тучи сгущайтесь мрачнѣй, мощнымъ дождемъ
проливайтесь!» [4])

---

[1]) Digha-nikâyo. II Thl. 6 Rede (=16). 7 S. 341 второго тома перевода Нейманна (286—7 подлинника).

[2]) Cullavagga IV, 1, 1.

[3]) Mahâvagga. III. 1, 1.

[4]) Theragâthâ und Therigathâ Lieder der Monche und Nonnen Gotamo Buddho's zum ersten Mal übersetzt von K. E. Neumann. Berlin. 1899. № 325.

Или другой пустынникъ:

Когда рокочетъ громъ среди ущелій горныхъ
И молнья въ клочья рветъ покровъ тяжелый тучъ.
Въ разсѣлинѣ скалы, застывшій въ созерцаньи,
Мудрецъ блаженствуетъ, отрады высшей полнъ [5]).

Или еще:

Пещера жутко вторитъ зову грома;
Вѣнцомъ изъ молній вспыхиваютъ горы;
А въ лонѣ ихъ, объятъ глубокой думой,
Сидитъ въ спокойствіи ненарушимомъ
Учителя достойный сынъ,—святой [6]).

Въ той же иноческой антологіи встрѣчаются привѣтствія убогому старому шалашу, найденному въ лѣсу или сооруженному самими отшельниками [7]). Есть указанія и на то, что нѣкоторые обходились совсѣмъ безъ крова, довольствуясь скамьею для отдыха, да зонтомъ для прикрытія отъ зноя и непогоды [8]). Понятно, какимъ лишеніямъ и страданіямъ должны были подвергаться при такихъ условіяхъ эти первые ревнители буддизма, «не радовавшіеся ни жизни, ни умиранію», изсохшіе отъ голода, окровавленные укусами осъ и комаровъ въ лѣтнюю пору, дрожавшіе отъ стужи въ холодныя зимнія ночи подъ легкою соломенною крышею [9]).

Однако, не эти лишенія побудили Готаму дать пріютъ ученикамъ въ непогожую пору; «народъ сталъ роптать и гнѣваться, говоря: какъ могутъ эти шаманы, эти сыны шакьевъ, вести бродячую жизнь и зимою, и лѣтомъ, и во время дождей? Вѣдь они топчутъ зеленую траву, вредятъ растительной жизни, губятъ столько мелкихъ существъ!» Услышали монахи эти попреки и донесли о нихъ Благословенному. «И вотъ вслѣдствіе этого-то, по этой-то причинѣ и сказалъ Благословенный

[5]) Ibid. № 522; тоже въ болѣе сжатой формѣ №№ 51—54.

[6]) Therâgâthâ. № 41 Neum.

[7]) Тамъ же, №№ 57—60; „порознь, въ лѣсу, мы живемъ одиноко“...: № 62.

[8]) „Скамью и зонтъ я смастерилъ
И удалился съ ними въ лѣсъ.
Тройное знанье я обрѣлъ;
Приказъ Владыки я свершилъ“: № 55.

[9]) Тамъ же, №№ 685, 683, 684, 207, 208.

монахамъ: «я предписываю вамъ отнынѣ соблюдать вассу въ дождливую пору» [10]). Этимъ рѣшеніемъ положено было основаніе буддійской монастырской жизни; но, какъ видимъ, даже и это, столъ существенное правило явилось не по собственному почину Готамы, а въ силу побужденія, сообщеннаго извнѣ.

Разъ принятое, правило вассы должно было облечься въ опредѣленную формулу, которую, въ ея позднѣйшемъ видѣ, комментаторъ Магавагги Буддагоша описываетъ такъ: «вступающіе въ вассу должны осмотрѣть свою вихару (монастырское убѣжище), въ порядкѣ ли она; они должны запасти для себя ѣду и воду; исполнить всѣ должные обряды, какъ-то: выраженія благоговѣнія передъ священными ларцами (гдѣ хранились мощи и другія святыни) и передъ иными священными предметами, и трижды произнести громкимъ голосомъ: «я вступаю въ этой вихарѣ въ вассу на предстоящіе три мѣсяца» [11]). Въ этой формулѣ, очевидно, кое-что—продуктъ значительно позднѣйшей поры (напримѣръ: запасъ пищевыхъ продуктовъ; мощи...); первоначально васса справлялась вѣроятно проще; но во всякомъ случаѣ важно отмѣтить, что и основныя черты установленія были восприняты Буддою отъ его предшественниковъ, аскетовъ браманическаго типа. Такъ опредѣленіе двухъ сроковъ для вступленія въ вассу (либо въ первый день послѣ полнолунія въ мѣсяцъ Асадхи (іюнь—іюль), либо черезъ мѣсяцъ послѣ этого) совпало съ двойнымъ періодомъ, указаннымъ въ Брахманахъ для большинства торжествъ ведическаго культа: такъ, жертвоприношенія Варунѣ, прагхасы, которыми брамины ознаменовывали начало долждливаго времени года, справлялись или въ полнолуніе Асадхи, или въ полнолуніе слѣдующаго мѣсяца Шраваны [12]); такимъ образомъ двоякій способъ браманическаго опредѣленія новолѣтія могъ подать поводъ и къ буддійскому двоякому почину вассы.

Установленіе вассы обошлось безъ возраженій и нарушеній со стороны большинства монаховъ. Та часть ихъ, которая въ повѣствованіяхъ о первыхъ годахъ общины называется чаббаджійцами и характеризуется какъ неугомонно строптивая,

[10]) Mahâvaga. III, 1, 2—3.

[11]) Vinaya Texts. P. I. S. B. E. XIII, 299, Note.

[12]) Тамъ же, p. 300, Note; ср. о церемоніи шраваны въ древнеиндускомъ ритуалѣ Hillebrandt. Vedische Opfer und Zauber. § 49, s. 76 ff.

своевольная и противодѣйствующая строгостямъ устава, не сразу подчинилась предписанію домосѣдствовать цѣлыхъ три мѣсяца; они попробовали продолжать прежнюю бродячую жизнь; но это не замедлило вызвать новый ропотъ въ народѣ и новыя просьбы «умѣренныхъ» къ учителю прекратить соблазнъ. И вотъ, еще разъ подъ вліяніемъ указаній со стороны, первоначальное приглашеніе соблюдать правила вассы возводится Буддою уже въ прямое запрещеніе отлучекъ изъ монастыря въ эту пору и въ приказаніе быть непремѣнно налицо къ дню начала вассы [13]).

Но если стороннее вліяніе могло такимъ образомъ усиливать строгость требованій буддійскаго устава, оно же, въ другихъ случаяхъ, могло столь же легко и понижать ее. Такъ, напримѣръ, стоило только раджѣ Сеньи Бимбисарѣ по какимъ-то соображеніямъ высказать желаніе отсрочить начало вассы, какъ на запросъ монаховъ: «кого же слушаться въ данномъ случаѣ?», Будда отвѣтилъ: «я предписываю вамъ, братія, слушаться царей» [14]). Скоро однако, пришлось дѣлать уступки и не однимъ правителямъ: въ Косалѣ мірянинъ Удена выстроилъ пріютъ (вихару) для иноковъ и послалъ сказать «ихъ преподобіямъ»: «я желалъ бы одарить общину, послушать дхамму и повидать братію»; но такъ какъ васса уже началась и отлучки изъ монастыря не были дозволены, монахи отказались: возропталъ упасака (мірянинъ) Удана, разгнѣвался: «вотъ я благотворю, вотъ я дѣлаю добрыя дѣла, вотъ я служу братству; а ихъ преподобія не хотятъ даже пожаловать ко мнѣ!..» Доложили Учителю, и изрекъ онъ: «ради дѣлъ, которыя могутъ быть окончены въ недѣльный срокъ, или въ случаѣ приглашенія васъ духовными лицами или мірянами, желающими благотворить общинѣ или получать назиданіе отъ нея, дозволяю вамъ отлучаться даже и въ пору вассы» [15]).

Далѣе эти уступки противъ строгости устава пришлось расширить еще въ слѣдующихъ случаяхъ: ради ухода за больными, ради оказанія духовной помощи «при внутренней борьбѣ», при сомнѣніяхъ или искушеніяхъ, одолѣвавшихъ иноковъ и мірянъ, ради «противодѣйствія лжеученію», либо разслѣдованія проступковъ монаха и опредѣленія налагаемыхъ за нихъ дисциплинарныхъ мѣръ [16]). Вслѣдъ за этимъ оказалось необходимымъ дозволить отлучки для совѣщанія съ родителями и родственниками [17]) и, наконецъ, ради чисто-хозяйственныхъ дѣлъ; напримѣръ: обветшала вихара; нашелся благодѣтель, предложившій лѣсъ для ея перестройки съ тѣмъ, чтобы сами монахи вывезли его; учитель предписалъ выполнить эту работу, хотя періодъ вассы уже начался [18]). Наконецъ, пріостановка правилъ разрѣшена была и въ случаяхъ опасностей, угрожавшихъ монахамъ отъ демоновъ, хищныхъ звѣрей или лихихъ людей, отъ недостатка пищи и лѣчебныхъ средствъ, отъ предложеній и дѣйствій соблазнительныхъ въ нравственномъ отношеніи, а также въ случаѣ внутреннихъ раздоровъ въ самой санхѣ или въ окружающей ее деревенской средѣ, причемъ въ послѣднемъ случаѣ рекомендовалось примкнуть къ большинству, если оно только не окажется противнымъ правовѣрію [19]).

Такъ, можно сказать, сами собою зародились тѣ убѣжища, изъ которыхъ развились буддійскіе монастыри, вызванные къ жизни не столько самостоятельнымъ желаніемъ Будды, сколько климатическими условіями и давнимъ правиломъ индусскаго быта сидѣть дома въ дождливую пору года [20]). Въ буддійской средѣ дѣло въ данномъ случаѣ шло первоначально только о пріютѣ отъ непогоды: «въ это время», говоритъ Магавагга, «нѣкоторые монахи вступали въ вассу, не имѣя никакого убѣжища; они очень страдали отъ дождя и то отъ холода, то отъ зноя»; вотъ почему и было воспрещено скитаніе [21]). Однако сосредоточеніе братіи въ вихарахъ быстро привело къ необходимости организаціи общины и къ выработкѣ длиннаго ряда предписаній, касающихся дисциплины и правилъ провожденія времени.

На первыхъ порахъ ни о какихъ удобствахъ и спеціальныхъ приспособленіяхъ не могло быть и рѣчи: собирались въ кучку и искали пріюта тамъ, гдѣ начало вассы заставало бродячую братію; такимъ убѣжищемъ иногда бывали даже хлѣвы для домашнихъ животныхъ на скотныхъ дворахъ, а въ случаяхъ перенесенія ихъ поселянами на новыя мѣста, монахамъ приходилось перекочевывать туда же. Нѣкоторыхъ васса заставала во время плаванія по рѣкамъ или въ караванномъ

[13]) Mahâvagga. III, 3 и 4. [14]) Mahâvagga. III, 4, 3.
[15]) Тамъ же, III, 5. [16]) Тамъ же, III, 6.

[17]) III, 7. [18]) III, 8. [19]) Mahâv. III, 9—11.
[20]) Вспомнимъ разсказы объ особыхъ палатахъ („дворцахъ"), въ которыхъ знать и богачи проводили дождливую пору.
[21]) Mahâv. III, 12, 5—6.

пути; таковымъ дозволялось примкнуть къ пловцамъ или къ каравану. Жившіе въ лѣсахъ пробовали было довольствоваться въ періодъ вассы дуплами деревьевъ или даже просто помѣщаться на толстыхъ вѣтвяхъ ихъ; но насмѣшки мірянъ, что такіе отшельники смахиваютъ на лѣшихъ, заставили запретить подобную неразборчивость въ выборѣ пріюта [22]). По сходнымъ соображеніямъ, не дозволялось жить подъ легкими навѣсами, что ставились пастухами на-скоро, для защиты отъ солнечныхъ лучей, или въ помѣщеніяхъ, куда, передъ похоронами, выносили трупы умершихъ; запрещалось, наконецъ, укрываться огромными глиняными сосудами, употреблявшимися у поселянъ для храненія воды, масла и зернового хлѣба [23]).

Какъ настоятельна была нужда въ жилищахъ для монаховъ ясно изъ приведенныхъ фактовъ; понятнымъ поэтому становится, почему Будда не только не отвергъ предложенія Бимбисары, подавшаго первый примѣръ построенія убѣжища для братіи, но и сталъ внушать міряпамъ слѣдовать этому примѣру. Торжественное одобреніе такого проявленія щедрости было выражено относительно второго благодѣтеля общины, Аната-Пиндики, столь прославленнаго въ буддійской словесности многочисленными, несовсѣмъ другъ съ другомъ согласными сказаніями. Если вѣрить болѣе пространнымъ изъ нихъ, богатый, извѣстный своею добродѣтелью купецъ Аната-Пиндика былъ зятемъ раджагахскаго хранителя казны (сетти). Какъ то разъ, проѣзжая съ большимъ караваномъ, черезъ столицу магадхскаго царства (Раджагриху), онъ узналъ о появленіи новаго будды. Загорѣлось у добродѣя сердце желаніемъ увидать великаго архата; трижды вставалъ онъ ночью, не чая дождаться разсвѣта: съ волненіемъ и страхомъ, внушеннымъ, можетъ быть, невидимыми божественными существами, окружавшими мѣстопребываніе Благословеннаго, направился онъ къ нему поутру. Будда ласково принялъ его и повелъ съ нимъ рѣчь обычнымъ порядкомъ: сначала—въ назидательномъ общедоступномъ тонѣ, потомъ—въ духѣ основныхъ началъ дхаммы. Конечно, тотчасъ же воспослѣдовало обращеніе внимавшаго и присоединеніе его къ Учителю, къ ученію и къ общинѣ; а на слѣдующій день, какъ водится въ буддійскихъ сказаніяхъ,—обычное угощеніе Учителя и братіи въ домѣ хранителя казны. И тутъ же у Аната-Пиндики созрѣла мысль создать въ Са-

[22]) Тамъ же, III, 15, 1—4. [23]) Тамъ же, 7—9.

ватти пріютъ для подвижниковъ на время дождливой поры. Онъ выбралъ для этого садъ или паркъ джетаванскій, купилъ его за огромную сумму [24]) и, по прибытіи Будды на мѣсто, принесъ ему въ даръ это владѣніе съ возведенными на немъ постройками [25]). И вотъ по этому-то поводу одинъ, какъ кажется, болѣе древній варіантъ сказанія передаетъ слѣдующія знаменательныя изреченія Будды: «жизнь благочестивая должна довольствоваться пребываніемъ у корня дерева; такъ слѣдовало бы и вамъ, монахи, проводить всю вашу жизнь; вихары же и четыре рода другихъ помѣщеній [26]) это—лишь экстраординарно дозволенное» [27]). Однако, въ пріемѣ дара не только не было отказано усердному благотворителю, но именно по этому случаю Буддою были, будто бы, произнесены ритмическіе афоризмы, гатты, благодарственныя по отношенію къ жертвователю и наставительныя для всѣхъ сочувствующихъ общинѣ. Послѣдніе приглашаются «устраивать для нея вихары, достолюбезные монастыри, гдѣ, въ мирѣ и безопасности отъ холода, дождя и вѣтровъ, отъ хищниковъ и гадовъ, могли бы обитать и на свободѣ погружаться въ думы и созерцаніе ученые люди». Этотъ даръ Будда называетъ «лучшимъ изъ даровъ» и совѣтуетъ присоединять къ нему пищу и питье.

[24]) Понадобилось будто бы устлать золотыми монетами всю занятую садомъ площадь! Эта сцена „замощенія Джетаваны" есть въ бархутскихъ изображеніяхъ: Cunningham. The Stupa of Bharhut. Pl. LVII и pp. 84—86; повторено у Foucher. L'art gréco-bouddhique, fig. 240, гдѣ есть и другое изображеніе дара Джетаваны: fig. 239. Монеты были въ ту пору квадратной формы, какъ явственно видно изъ бархутскаго рельефа; ихъ не хватило у покупателя; но владѣлецъ земли, узнавши о цѣли покупки, отказался отъ доплаты и даже самъ, на свой счетъ, воздвигнулъ ворота у сада, съ горницею надъ ними

[25]) Cullavagga—VI, 4, 1—10: въ § 9-мъ самъ Будда совѣтуетъ Аната-Пиндикѣ подарить Джеватану „санхѣ всѣхъ четырехъ сторонъ свѣта, для настоящаго времени и будущаго": то же—въ Nidânakathâ, p. 131, гдѣ, pp. 130—131, описано устройство монастыря и церемоніалъ его передачи.

[26]) Эти пять типовъ „дозволенныхъ" помѣщеній поясняются Буддагошею въ его комментаріи на Чуллавагу VI, 1, 2: 1) вихара: 2) addhayoga, легко построенный домикъ, выкрашенный въ желтую краску; 3) pâsâda—навѣсъ для прохаживанія для монаховъ; 4) hammiya—тоже, родъ аттика, но съ жилою горницею надъ нимъ и 5) guhâ—складочное помѣщеніе въ видѣ погреба, подвала, деревянное или кирпичное, или же высѣченное въ скалѣ.

[27]) Mahâvagga. I. 30, 4.

обѣщая, взамѣнъ, «ученіе истипѣ, разгоняющей всякую скорбь, истинѣ, познавши которую человѣкъ уже болѣе не прегрѣшаетъ и умираетъ» (то-есть достигаетъ пирваны) [28]).

Послѣдствія этого внушенія проявились немедленно: «народъ заговорилъ: «Благословенный разрѣшилъ вихары», и вотъ люди усердно принялись за построеніе вихаръ [29]), «спѣшили посвятить ихъ общинѣ [30]). До чего просты и незатѣйливы онѣ первоначально были, видно изъ того, что сетти раджагахскій могъ будто бы поставить до 60 такихъ келій въ одинъ день [31]). Но изъяны этихъ «скородомовъ» не замедлили обнаружиться; недостатки пришлось устранять. а вмѣстѣ съ тѣмъ, поневолѣ, уклоняться въ сторону принципіально осужденныхъ удобствъ жизни. Такъ, у вихаръ не было дверей: наползали змѣи, скорпіоны, сорокопожки; пришлось устроить двери, попроще, на скорую руку, висячія на веревкахъ или на стебляхъ ліанъ; но насѣкомыя подтачивали то и другое; дверь падала; пришлось ввести колоды, петли и другія принадлежности навѣса. Новая жалоба: «нечѣмъ отворять и запирать двери»; пришлось дозволить дверныя ручки, замки, ключи. Далѣе: въ легко построенныхъ вихарахъ было холодно въ зимнюю пору, душно въ знойную: пришлось крыть ихъ сверху кожами и штукатурить извнутри [32]). Не было оконъ; темнота, невозможность

[28]) Cullavagga. VI, 1, 1—5. Гатты эти повторены въ VI. 9, 2 и въ Nidânakathâ, Vol. I, p. 93 Fausböll. Jataka'm, или pp. 131—2 перевода Рисъ Дэвидса, а также въ „Вопрошеніяхъ царя Милинды p. 211, ed. Trenckner или Questions of King Milinda, S. B. E. Vol. XXXVI, p. 2, гдѣ, вслѣдъ затѣмъ, завѣряется, что изреченія эти подлинно принадлежатъ Буддѣ и что „даръ вихаръ одобрялся и высоко цѣнился всѣми буддами; онъ избавляетъ-де жертвователя отъ возрожденія, старости и смерти; даетъ возможность мірянамъ навѣщать иноковъ и отнюдь не означаетъ уклоненія послѣднихъ въ свѣтскую („хозяйственную") жизнь".

[29]) Cullavagga, VI, 2, 1.

[30]) Формула передачи: „посвящаю эти жилища санхѣ четырехъ сторонъ свѣта въ настоящемъ и будущемъ", Cullav. VI, 1, 4, сохранилась во многихъ надписяхъ, въ Индіи и на Цейлонѣ, надъ высѣченными въ скалахъ пещерами буддійскихъ отшельниковъ: Rhys Davids въ Indian Antiquary, May 1872.

[31]) Cullav. VI, 1, 3—4.

[32]) Cullav. VI, 2, 1. Интересныя замѣчанія о техникѣ и о типѣ раннихъ буддійскихъ построекъ, быстро привившемся по дешевизнѣ и прочности,—у Foucher L'art greco-bouddhique. I, 104 ss. Штукатурили преимущественно смѣсью извести съ пескомъ; но существовала и иная какая-то цементировка, по Гіуэн-тсангу I, p. 32, „твердая, какъ алмазъ".

провѣтриванія... Ввели окна, безъ рамъ и стеколъ, конечно, въ то время еще невзвѣстныхъ [32a]), а въ видѣ отверстій съ рѣшетками или сѣтками, или же со шторами, на подобіе обычныхъ на югѣ «жалузи». Этого оказалось недостаточнымъ: сквозилъ вѣтеръ, налетала пыль, бѣлки и летучія мыши пробирались въ отверстія: пришлось завести тяжелыя занавѣси и ставни [33]). Такимъ же образомъ постепенно додумались до введенія въ зданіяхъ половъ, лѣстницъ, балюстрадъ, до подведенія каменнаго фундамента подъ постройки и до облицовки ихъ деревомъ, кирпичемъ, камнемъ и штукатуркою, сначала однотонною, а потомъ и разноцвѣтною, даже съ живописною росписью [34]).

Послѣднее было уже шагомъ къ нѣкоторому комфорту, къ прихоти; любопытно поэтому дознать причину дозволенія такого «излишества». И опять мы сталкиваемся здѣсь съ воздѣйствіемъ примѣра со стороны и съ заботливостью организатора заручиться благоволеніемъ общественнаго мнѣнія. Оказывается, что въ спальняхъ неправовѣрныхъ, небуддійскихъ подвижниковъ, имѣвшихъ общежитія, потолки были выбѣлены известью, полы выкрашены черною краскою, а стѣны—мѣловою, красною. Зѣваки заходили полюбоваться на это нововведеніе и похваливали его. И вотъ Будда разрѣшаетъ и своей братіи красить вихары въ бѣлый, черный и красный цвѣта. Не лишено наивнаго юмора описаніе долгихъ неудачъ первобытныхъ техническихъ пріемовъ, испробованныхъ при этомъ [35]). Замѣтимъ кстати, что буддійскіе источники въ описаніи правилъ, касающихся устройства вихаръ и другихъ зданій, содержатъ массу подробностей, представляющихъ спеціальный интересъ по вопросу о развитіи строительнаго дѣла въ Индіи; указанія эти часто—древнѣйшее изъ того, что дошло до насъ касательно этой стороны индусской культуры, причемъ важнымъ и очень убѣдительнымъ добавленіемъ здѣсь оказывается и буддійская иконографія [36]).

[32a]) Планъ и рисунокъ такихъ оконъ у Foucher. I, 105.

[33]) Cullav. VI, 2, 1—2 и VIII, 1, 5. [34]) Idem. V. 14, 2 и 11, 6.

[35]) Idem. VI, 3, 1.

[36]) Кромѣ Магавагги и Чуллавагги, не мало интересныхъ данныхъ разсѣяно въ джатакахъ; рѣже—въ рѣчахъ Дигха и Маджхиманикайи. Привлекательный очеркъ городскихъ строеній данъ Рисъ-Дэвидсомъ въ его Buddhist India. Ch. V. Подробно о ступахъ и вихарахъ (съ поясненіемъ множествомъ иллюстрацій) говоритъ Фуше. L'art greco-bouddhique. I, 45 ss.

Сначала въ постройкахъ и ихъ отдѣлкѣ добивались главнымъ образомъ прочности; но скоро пробудилась и художественная потребность: чаббаджійцы, эта уже упомянутая раньше, склонная къ комфорту часть монаховъ, стали расписывать свои вихары мужскими и женскими фигурами. Зрители изъ мірянъ, указывая на эти картины, говорили: «—то же, что у преданныхъ свѣтскимъ удовольствіямъ!» Отвѣтомъ на этотъ упрекъ было предписаніе Будды: «не писать мужскихъ и женскихъ фигуръ на стѣнахъ (а монахинямъ не смотрѣть на такія изображенія, даже въ чужихъ хоромахъ) [37]); довольствоваться изображеніемъ вѣнковъ, ползучихъ и вьющихся растеній и нѣкоторыхъ иныхъ орнаментныхъ мотивовъ, заимствованныхъ изъ предметовъ неодушевленныхъ» [38]). Такъ положено было начало художественному украшенію буддійскихъ зданій, которое впослѣдствіи приняло столь пышные размѣры, вопреки первоначальному суровому отношенію самого Будды къ искусству, отношенію, въ основѣ коего, несомнѣнно, замѣчалась тенденція иконоборческая. Она была внушена соображеніями двоякаго рода: во - 1) организаторъ аскетическихъ общежитій опасался, какъ бы изображенія человѣческихъ тѣлъ не вліяли соблазнительно на воображеніе монаховъ и монахинь [39]), а во - 2) хотѣлось ему предупредить возвратъ своихъ новообращенныхъ въ сторону популярнаго политеизма и идолопоклонства. Мы увидимъ дальше, что при

[37]) Vinaya-Texts. III, p. 172. Note по Sutta-Vibhaṅga. II, 298, гдѣ упоминается о картинной галлереѣ раджи Пасенади Косальскаго. Р. Дэвидсъ, Buddh. India, p. 68, поясняетъ, что подъ этими картинными галлереями, cittâgâra, слѣдуетъ разумѣть стѣнныя росписи, въ которыхъ преобладали изображенія человѣческихъ фигуръ.

[38]) Cullavagga. VI, 3, 2; ср. V, 11, 6 и V, 14, 4; обозначающія эти орнаменты выраженія остаются пока недовыясненными. О буддійскомъ орнаментѣ ср. Grünwedel. Buddh. Kunst, pass. и Foucher. L art gr.-bouddh. I, 203 ss.

[39]) Англійскіе переводчики Чуллавагги (S. B. E. XX, 172, Note) не думаютъ, чтобы было запрещено изображеніе всякихъ человѣческихъ фигуръ; запрещеніе касалось будто бы лишь „непристойныхъ“ изображеній. Текстъ Чуллавагги, однако, говоритъ о недозволительности мужскихъ и женскихъ фигуръ вообще, какъ возбуждающихъ воображеніе. Нахожденіе въ вихарахъ статуй и рельефовъ и на жанровые мотивы еще не подтверждаетъ мнѣнія переводчиковъ, такъ какъ это—произведенія той поры, которая уже отступила отъ первоначальнаго строгаго правила.

установленіи простѣйшаго подобія культа въ буддійскихъ общинахъ послѣдній мотивъ былъ опредѣленно подчеркнутъ и соблюдался добросовѣстно въ раннюю пору, пока не началась трансформація Будды изъ человѣческаго существа въ божественное. Выраженіемъ этой строгости и явилось въ раннюю пору развитія буддійской иконографіи отсутствіе въ ней изображеній самого Будды и замѣна его образа какимъ-либо символомъ, примѣры чему уже не разъ приведены были мною выше.

Если такимъ образомъ приходилось по-неволѣ дѣлать уступки художественнымъ потребностямъ, то еще труднѣе было сопротивляться развитію санитарно-хозяйственнаго благоустроиства монастырей. Сначала вихары были помѣщеніемъ, служившимъ и для коллегіальныхъ собраній, и для благоговѣйныхъ занятій отдѣльныхъ иноковъ, и, наконецъ, онѣ служили братіи мѣстомъ отдыха и сна. Неогражденныя заборами или стѣнами, обраставшія кругомъ травою и высокимъ бурьяномъ, вызывавшимъ въ сухую пору опасность пожаровъ [40]), вихары не были защищены отъ взоровъ любопытныхъ, «толпами въ ту пору тѣснившихся въ зданіяхъ или около нихъ». Для противодѣйствія назойливымъ наблюдателямъ, ввели было занавѣсы; но любопытные ихъ отодвигали и опять подсматривали. Тогда стали строить невысокія ограды вокругъ вихаръ. Зѣваки влѣзали и на нихъ. Это привело къ признанію необходимости строить внутреннія кельи, примыкавшія къ главному залу, или помѣщавшіяся надъ нимъ въ малыхъ вихарахъ, а въ обширныхъ ютившихся въ самихъ нихъ [41]). Но кельи были тѣсны, темны, душны; отъ неподвижнаго сидѣнья въ нихъ монахи хворали, чахли. Замѣтивши это, какой-то расположенный къ общинѣ врачъ, Дживака Комарабхачча присовѣтовалъ Буддѣ отвести особое мѣсто, гдѣ монахи могли бы прохаживаться взадъ и впередъ, безъ помѣхи благочестивымъ размышленіямъ. Учитель одобрилъ совѣтъ; и вотъ буддійскіе монастыри обзавелись столь характерными для послѣдующаго времени, обнесенными заборомъ или стѣною, дворами, сначала совсѣмъ открытыми, а потомъ отчасти затѣненными навѣсами для защиты отъ зноя и холода [42]). Подъ этими аркадами протекала значительная часть для иноковъ. Сюда же допускались

[40]) Cullav. V, 32, 1.

[41]) Idem. VI, 3, 3.

[42]) Idem. V, 14, 1—2.

посѣтители и покровители общины, а также слушатели поученій.

Чтобы укрыться отъ посѣтителей и зрителей нежелательныхъ, монастыри обзавелись верандами, крытыми галлереями и верхними, выступавшими по фасаду наружу, горницами («мезонинами»), служившими и складочными помѣщеніями [42]). Далѣе, неудобство обѣдать на открытомъ воздухѣ въ жару, пыль или непогоду привело къ построенію общей трапезной, съ примыкавшей къ ней особой комнатой, гдѣ пылавшій очагъ давалъ возможность погрѣться въ холодную пору [44]); а необходимость соблюдать чистоту заставила устроить водоемы-пруды для купанья [45]) и, опять по совѣту Дживака Комарабхаччи,—бани съ довольно сложными приспособленіями для поддержанія водоснабженія въ порядкѣ и чистотѣ [46]).

Позднѣе всего, надо думать, вошли въ составъ монастырскихъ построекъ складочныя помѣщенія для храненія платья и съѣстныхъ припасовъ, такъ какъ накопленіе того и другого прямо противорѣчило первоначальному правилу не имѣть ничего лишняго. Хотя мы и встрѣчаемъ въ источникахъ много примѣровъ отступленія отъ этого предписанія, и притомъ будто бы съ разрѣшенія самого Будды, однако, надо думать, что въ подобныхъ случаяхъ тексты хотятъ задднимъ числомъ прикрыть его санкціей уклоненія позднѣйшей практики отъ первоначальныхъ строгихъ требованій. Съ другой стороны, несомнѣнно, что начало накопленію имущества было положено уже при жизни Будды и дѣйствительно съ его вѣдома и согласія. Такъ изъ Чуллаваги мы узнаёмъ, что уже въ раннюю пору была заведена швальня, гдѣ шились иноческія рясы, а вмѣстѣ съ тѣмъ отведено было и особое помѣщеніе для склада ихъ про запасъ,—мѣра, оказавшаяся необходимою въ виду того, что многіе изъ монаховъ, стекавшихся съ разныхъ сторонъ въ монастырь ко времени вассы, приходили въ одеждахъ изношенныхъ, едва прикрывавшихъ наготу [47]). Затѣмъ появляются и другія кладовыя [48]); подвалы или погреба

[43]) Idem. VI, 3, 5. [44]) VI, 6 и 9.

[45]) V, 17. Изображеніе такихъ водоемовъ у Rhys Davids. Buddhist India.

[46]) Cullav. V, 14 и 16.

[47]) Объ относящемся сюда учрежденіи обряда такъ называемой катины (касины)—Cullav. V, 11, 3—6.

[48]) Idem. VI, 3, 8.

упоминаются уже въ числѣ пяти видовъ строеній, разрѣшенныхъ при принятіи дара Аната-пиндики [49]); кромѣ того, вошло въ обычай устраивать складочные чуланы надъ воротами, устроенными въ монастырской стѣнѣ или оградѣ [50]).

Иногда возникало уважительное побужденіе дѣлать и продовольственные запасы, напримѣръ, въ голодную пору, когда нельзя было расчитывать на добровольную подачу мірянами пропитанія, достаточнаго для довольствія всего состава общины. Въ этихъ случаяхъ труднѣе, чѣмъ когда либо, было отказывать тѣмъ жертвователямъ, которые не предлагали съѣстныхъ припасовъ отдѣльнымъ, встрѣчнымъ инокамъ, а предназначали ихъ для всей братіи. Необходимо было, сверхъ того, имѣть что-нибудь на-готовѣ и для довольствія странствующихъ монаховъ, наголодавшихся въ пути. Въ подобныхъ случаяхъ Будда разрѣшалъ принимать отъ жертвователей и лишнее, да и самимъ собирать пищу въ садахъ и поляхъ, съ разрѣшенія хозяевъ ихъ, и даже безъ спроса, при невозможности отыскать владѣльцевъ; разрѣшалъ дѣлать въ такіе періоды нужды продовольственные запасы и варить «дома», то-есть въ монастырѣ, пищу для братіи [51]). Несомнѣнно, однако, что на мѣры эти, какъ противорѣчившія основнымъ положеніямъ устава, онъ смотрѣлъ какъ на исключительныя и отмѣнялъ ихъ при возстановленіи нормальныхъ условій жизни [52]). А между тѣмъ какъ разъ въ урожайную пору поселяне и проявляли особую щедрость въ приношеніяхъ на пользу братіи: усердіе часто бывало столь велико, что приходилось устанавливать очередь для правильной передачи доставлявшихся даровъ: къ монастырямъ привозили цѣлыми возами рисъ, масло, соль и «твердую пищу», и терпѣливо ждали, когда настанетъ черёдъ покормить «достопочтенныхъ». Случалось, что даже лѣтомъ непогода заставала такіе транспорты; а что было дѣлать съ ними въ дождливые мѣсяцы? И вотъ устанавливается новое «исключеніе» изъ общаго правила: въ такихъ случаяхъ разрѣшалось принять даръ прежде, чѣмъ ощутится надобность въ немъ, и сложить его въ сохранное мѣсто [53]),

[49]) Cullav. VI, 1, 2.

[50]) Idem. VI, 3, 8 и V, 14, 4; ср. Mahâvagga, III, 5, 6, 9 и Cullav. IV, 4, 6 и 7 и VI, 4, 10.

[51]) Mahâvagga, VI, 17, 7—9.

[52]) Тамъ-же, VI, 32, 1—2. [53]) Тамъ-же. VI, 33, 1—2.

чтобы не обидѣть жертвователя и не погубить добра понапрасну.

Но наиболѣе крупнымъ шагомъ къ улучшенію жилищъ и обстановки быта оказались жертвы высокопоставленныхъ или именитыхъ лицъ. Раджа Бимбисара первый подалъ примѣръ построенія «посады», то есть благоустроеннаго и довольно сложнаго по своему плану зданія для Учителя и учениковъ [54]). Мы не освѣдомлены о томъ, какова была внѣшность этого перваго буддійскаго монастыря, разсказы о которомъ, равно, какъ и о Джетаванѣ Аната-пиндики явно фантистичны; но въ послѣдующую пору подъ посадою разумѣли обширное зданіе въ нѣсколько этажей, послѣдовательно, снизу кверху уменьшавшихся въ объемѣ [55]). Еще лучше была резиденція Будды въ Саватти, въ паркѣ Джетаваны: здѣсь, кромѣ самаго необходимаго, то-есть залы собраній, были келліи монаховъ, спальни ихъ, особое помѣщеніе для «Учителя», трапезная, помѣщеніе для очаговъ, кладовыя надъ воротами, а во дворѣ открытыя площадки, аркады и крытыя залы для прогулокъ [55a]), клозеты [56]), колодцы [57]), бани съ предбанниками-раздѣвальнями [58]) и, наконецъ, обрамленные тёсаннымъ камнемъ водоемы и пруды для купанья [59]). Для защиты отъ скота и отъ наплыва прохожихъ и зѣвакъ монастыри и ихъ усадебныя урочища стали обносить рвами и бамбуковыми или колючими изгородями, а вскорѣ и стѣнами, постепенно возраставшими въ высоту, и съ воротами, державшимися на запорѣ [60]). Добавимъ ко всему этому въ предѣлахъ монастырей и вокругъ нихъ роскошную растительность подтропическихъ странъ и искуственно разводимые сады [61]) и плантаціи [62]), съ «серебреными» прудами, засаженными водяными лиліями и лотосами, съ каналами, служившими для водообмѣна и орошенія,—и мы получимъ довольно точную картину обстановки буддійскаго благоустроеннаго монастыря, съ такою любовью описываемую въ многочисленныхъ источникахъ.

Конечно, такія благоустроенныя учрежденія, какъ Велувана и Джетавана оставались явленіемъ исключительнымъ; но болѣе или менѣе приближающіяся къ нимъ постройки стали постепенно появляться вездѣ, гдѣ буддійская проповѣдь встрѣчала сочувствіе.

Наконецъ, робкими попытками стали прокрадываться въ монастырскую среду и зачатки художественнаго элемента: мы уже упоминали о раскраскѣ и даже росписи зданій внутри; далѣе появляется надъ воротами плетенье изъ стеблей растенія акки и деревянныя рѣзныя украшенія [63]), о характерѣ которыхъ можно судить по воспроизведеніямъ сходныхъ орнаментальныхъ мотивовъ на каменныхъ рельефахъ Бхархута и Санчи [64]). Постепенно простые деревянные столбы вихаръ и другихъ зданій замѣняются рѣзными, а затѣмъ тёсанными изъ камня, съ украшеніями, напримѣръ, съ капителями въ видѣ слоновыхъ головъ [65]). Сознаніе запретности искусства, его неправомѣрнаго проникновенія въ аскетическую среду сказывается въ оригинальномъ фактѣ, что орнаментика появляется именно на внѣшнихъ частяхъ монастырскихъ поселковъ и зданій, какъ мы сейчасъ видѣли,—прежде всего на воротахъ, этомъ, такъ сказать, переходномъ пунктѣ отъ пустынножительства къ

---

[54]) Cullav. VI, 3, 11 и Bigandet, ch. VII, p. 148 ss. франц. изд. Точное мѣстоположеніе Велуваны еще не опредѣлено; см. однако Pl. XIV Кунниигамовой карты Раджагрихи въ Reports of the Archeological Survey of India. Vol. I. 1871.

[55]) Cullav. VI, 3, 11 и Note къ соотвѣтствующему мѣсту англ. перевода. Уже въ джатакахъ (I, 227; 346; IV, 378; V, 52; 426; VI, 577) упоминаются семиэтажныя посады; ни одна изъ нихъ не сохранилась въ Индіи; на Цейлонѣ же онѣ представлены развалинами въ Пуластипурѣ и Анурадхапурѣ. Rh Davids. Buddhist India, 70, и Cave. Ruined Cities of Ceylon. Pl. XIII.

[55a]) Ниданаката, p. 130 англ. перев., говоритъ, что въ центрѣ помѣщалась „пріятная на видъ комната для Мудреца, а вокругъ нея особо построенныя жилища для 80 старѣйшинъ и другія помѣщенія съ одиночными и двойными стѣнами, длинными корридорами и открытыми (съ боковъ) навѣсами, украшенными разными изображеніями утокъ и перепеловъ; были и пруды, и террасы для дневныхъ и ночныхъ прогулокъ".

[56]) О нихъ Cullav. V, 35. VIII, 1, 5; 9 и 10. Mahâv. V, 8, 3; I, 25, 19.

[57]) Cullav. V, 16, 2. [58]) Idem. V, 14, 3—5; V, 15; 16.

[59]) Idem. V, 17.

[60]) Id. VI, 3, 10.

[61]) Изрѣдка упоминаемые источниками садовники вѣроятно были приставлены жертвователями и были изъ міранъ.

[62]) Упоминаются въ Чуллаваггѣ, VI, 3, 10.

[63]) Cullav. VI, 3, 10.

[64]) Напримѣръ, на медальонѣ балюстрады Бхархутской ступы, изображающей „даръ Джетаваны:" Cunningham The Stupa of Bharhut. Pl LVII.

[65]) Cullav. VI, 14, 1. Ниданаката, p. 130 англ. пер., упоминаетъ о рѣзныхъ фигурахъ утокъ и перепеловъ на навѣсахъ въ Велуванѣ.

«міру». Подъ вліяніемъ того же чувства въ древнихъ святилищахъ Бхархута и Санчи орнаментика (уже пышно развитая) еще вся сосредоточена на балюстрадѣ и на монументальныхъ вратахъ ступъ и вихаръ [66]): на архаической ступѣ въ Маникьялѣ орнаментъ, еще очень простой, появляется уже на самомъ святилищѣ, но довольствуется тѣмъ, что окружаетъ его подножіе опять балюстрадою да узенькимъ поясомъ внизу купола [67]): да и вообще большая часть крупныхъ сѣверо-западныхъ ступъ еще долгое время ограничивается чисто-архитектуральною декораціей въ видѣ пилястръ или нишъ [68]); пышная орнаментика и скульптура проникаютъ съ наружной стороны внутрь зданій лишь въ болѣе позднюю пору.

Одновременно съ улучшеніемъ зданій шло улучшеніе и ихъ обстановки. Вина и въ этомъ отношеніи падала на богатыхъ благотворителей и благотворительницъ; такъ нѣкая Висакха подарила общинѣ посаду настолько комфортабельную, что монахи въ смущеніи запрашивали Будду, какія изъ принадлежностей обстановки можно считать дозволительными? а онъ, къ удивленію иноковъ, отвѣтилъ: «всѣ». Когда же, по завѣщанію бабки раджи Пасенади, досталось общинѣ «множество неразрѣшенныхъ вещей», въ родѣ изящныхъ и прихотливыхъ кушетокъ, диванов и т. п., Будда и ихъ «дозволилъ», однако со слѣдующимъ опрощеніемъ: волосъ и вату изъ мягкой обивки вынуть и употребить на подушки; внѣшнюю обивку содрать и превратить въ половики, а остовъ мебели, пообломавши у нея ножки, оставить для сидѣнья [69]). Такимъ образомъ соблазнительный даръ былъ согласованъ съ правиломъ, воспрещавшимъ мягкую мебель для сидѣнья и лежанья [70]). Но если такіе дары оставались рѣдкими, то постройки мірянами зданій для общины стали явленіемъ заурядным [71]): смотря по средствамъ и степени усердія, одинъ строилъ вихару, другой отдѣльные домики-кельи, третій—цѣлую пасаду; иные сооружали трапезную или навѣсъ для прогулокъ монаховъ, или баню, или скадочное помѣщеніе; нѣкоторые довольствовались мелкими услугами: устройствомъ колодца, пруда, бесѣдки и

[66]) Cunnigham. Stupa of Bharhut и Maisey. Sânchi and its remains. London, 1892.

[67]) Изображеніе на Fig. 9 у Foucher, L'art gréco-bouddh. I.

[68]) Foucher. I, p. 180 и Fig. 16, 17, 18.

[69]) Cullav. VI, 14. [70]) Mahâv. V, 10. 3—7 [71]) Cullav. VI, 5, 1.

т. п. [72]). Усердіе будто бы до такой степени охватило народъ, что даже совсѣмъ бѣдные люди, напримѣръ, мастеровые, пытались строить кое-что для монаховъ изъ самодѣльныхъ кирпичей, возводя стѣны какъ попало, самоучкою, безъ помощи опытныхъ рабочихъ [73]).

Какъ было вести себя юной общинѣ при такихъ обстоятельствахъ? Монахи, по крайней мѣрѣ лучшіе, наиболѣе строгіе, во всѣхъ сомнительныхъ случаяхъ предоставляли рѣшеніе Благословенному; онъ же придерживался принципа идти навстрѣчу всѣмъ проявленіямъ любви и благочестія, предпочитая, ради нихъ ослаблять, насколько можно, строгости устава, ссылаясь на исключительный характеръ случая. Но, учащаясь, исключенія грозили превратиться, и дѣйствительно иногда превращались, въ явленія заурядныя, а вмѣстѣ съ тѣмъ въ бытъ общины вторгались заботы о хозяйственномъ благоустройствѣ и незамѣтно, но неудержимо подготовлялось обременение монашества принципіально отринутыми земными благами. Такъ, неумѣло или въ несоотвѣтствіи съ правилами осуществлявшіяся, постройки мірянъ въ пользу санхи вызвали необходимость ввѣрить надзоръ за работами надёжному, отвѣтственному надсмотрщику изъ монаховъ; такъ возникла важная должность навакаммики [74]). По сходнымъ побужденіямъ пришлось ввѣрить тому же лицу попеченіе о поддержкѣ зданій въ должномъ видѣ, о ремонтѣ и передѣлкѣ ихъ [75]). Первоначально эта уступка правъ цѣлой общины одному члену ея, и притомъ на долгій срокъ, на 20—30 лѣтъ, или до самой смерти такого «распорядителя», вытекала, надо думать, изъ желанія монаховъ отклонить отъ большинства опасныя для аскетовъ попеченія объ интересахъ «мірского» свойства. Но скоро обнаружилась иная опасность: распорядители стали смотрѣть на

[72]) Mahâv. III, 5, 5—7; въ 8-мъ параграфѣ того же отдѣла находимъ сходный списокъ строеній для монахинь, съ опущеніемъ бани, предбанника и отдѣльной отъ главнаго зданія ретирады, такъ какъ всѣ эти удобства (въ такомъ видѣ), воспрещались монахинямъ по нѣкоторымъ соображеніямъ нравственной казуистики. Cullav. X, 27, 3—4. Помѣщенный въ Mahâv. III, 5, 9 списокъ зданій во владѣніяхъ мірянъ дополняетъ картину тогдашняго строительно-хозяйственнаго быта: въ числѣ помѣщеній, не встрѣчающихся въ монастыряхъ, находимъ стойла для скота, лавки, лари, кухни, башни и вышки на вершинахъ зданій.

[73]) Примѣръ бѣднаго портного, такъ поступавшаго: Cullav. VI, 5, 1—2

[74]) Idem. VI, 5, 2. [75]) Idem. VI, 17, 1.

ввѣренныя имъ вихары (иногда одному поручался надзоръ за двумя вихарами), какъ на свою собственность, которою они покушались неограниченно распоряжаться, или же на нее смотрѣли, какъ на собственность исключительно тѣхъ иноковъ, которые въ ней первоначально поселились, не допуская иныхъ, новыхъ, пришлыхъ, странствующихъ. Для противодѣйствія этимъ злоупотребленіямъ Будда постановилъ ввѣрять отдѣльному лицу надзоръ лишь за строющеюся, еще незаконченною вихарою, а право распоряженія надъ отстроенными ограничилъ срокомъ отъ 5 до 12 лѣтъ, смотря по величинѣ и сложности состава зданій [76]). Отмѣнить же совсѣмъ сосредоточеніе административно-хозяйственныхъ полномочій въ одномъ лицѣ оказалось опять неудобнымъ: недоброкачественные монахи, чиббаджійцы, или же происходившіе изъ браминовъ и кшатрій, своимъ поведеніемъ дѣлали необходимой концентрацію распорядительной власти. Они самовольно отбирали себѣ лучшія помѣщенія, не заботясь о предоставленіи удобствъ «старѣйшимъ» и «наставникамъ», такъ что даже самому достопочтенному Сарипуттѣ, за неимѣніемъ мѣстъ въ спальняхъ, пришлось ночевать наружи, подъ деревомъ [77]). Самоуправство доходило до насилій и дракъ: однажды чаббаджійцы, задумавши завладѣть обширною вихарою, выстроенною другими монахами, выгнали ихъ изъ нея силою, хватая ихъ за горло и сваливая на-земь [78]). Такія безобразія не могли укрыться отъ Будды: собравши виновныхъ, онъ грозно спросилъ ихъ: «кто, по вашему мнѣнію, изъ братіи достоинъ лучшаго мѣста, лучшей воды, лучшей пищи?» Одни отвѣтили: «происходящіе изъ воинскаго рода или изъ браминскаго»; другіе указывали на твердо знавшихъ сутры и уставъ, на искусныхъ изъяснителей дхаммы; третьи—на достигшихъ высшихъ степеней мудрости и святости. Онъ же, изложивши имъ древнюю притчу о трехъ друзьяхъ, куропаткѣ, обезьянѣ и слонѣ, сказалъ: «даже животныя могутъ жить во взаимному почтеніи, довѣріи и любви; кольми паче вы, иноки, должны жить такъ же! вашъ свѣтъ долженъ сіять міру, который вы покинули! какъ же вамъ не жить мирно другъ съ другомъ!» И повелѣлъ считать достойнымъ преимущественнаго почета и лучшихъ удобствъ въ бытовомъ обиходѣ старѣйшихъ членовъ общины, однако не отдавая коллективной собственности въ исключительное распо-

[76]) Idem. VI, 17, 1—3. [77]) Idem. VI, 6, 1. [78]) VI, 11, 1.

ряженіе отдѣльнымъ лицамъ, избраннымъ на основаніи одного старшинства. Онъ указалъ далѣе на необходимость покоить больныхъ предпочтительно передъ здоровыми, а для избѣжанія раздоровъ изъ за выбора келій приказалъ избрать безпристрастныхъ, надежныхъ распредѣлителей помѣщеній [79]).

Таковъ былъ послѣдовательный процессъ развитія буддійскихъ жилищъ, отъ первоначальнаго шалаша въ лѣсу до правильно организованнаго монастыря. Мы прослѣдили какъ, параллельно съ этими измѣненіями, шло развитіе и другихъ условій бытовой среды буддійской монашеской общины. Нѣкоторое постепенное расширеніе требованій, нѣкоторыя уступки противъ первоначальной строгости стали, съ осложненіемъ жизни, неизбѣжными и здѣсь. Идеалъ «ничего-неимѣнія», отказа даже отъ необходимѣйшихъ удобствъ, въ томъ видѣ, какъ онъ практиковался у адживаковъ и ниргрантъ (джайнъ), остался у буддистовъ неосуществленнымъ; да на немъ и не настаивали. Правда, къ нему довольно приближались во время странствующаго и «лѣсного житія»; но быть обительскій уже допускалъ нѣкоторую вещевую, хозяйственную обстановку, хотя и съ сохраненіемъ непрестаннаго дозора надъ попытками уклоненій въ сторону достатка и комфорта. Пробовали, напримѣръ, монахи спать на голой землѣ; но отъ этого болѣло тѣло, грязнились одежды, да и случаи укуса змѣями были не рѣдки. Это заставило разрѣшить имѣть матрацы, набитые травою, и скамьи или упрощенныя подставки подъ постелью. Но какъ только чаббаджійцы стали устраивать себѣ высокія и широкія ложа, вызывая этимъ насмѣшки міряпъ, Будда поспѣшилъ запретить зазорное уклоненіе въ сторону комфорта [80]). И вотъ въ Патимоккѣ (Пратимокша-сутрѣ) мы находимъ уравновѣшенное отъ крайностей рѣшеніе этого вопроса: дозволяется иноку дѣлать себѣ постель, но малую, толщиною въ палецъ, не включая въ этотъ размѣръ нижней подставки и не набивая постель чѣмъ-либо мягкимъ [81]). Подавлены были всѣ попытки чаббаджійцевъ ввести въ монастыряхъ широкіе, яркими и расписными матеріями обитые диваны, съ пунцовыми подушками, съ покрывалами изъ ковровъ

[79]) VI, 6, 2—5; 10, 2; 11, 1—2; 21, 2. [80]) VI, 2, 3 и 5.

[81]) Протимокша-сутра. Буддійскій служебникъ; переводъ Минаева Спб. 1869. Pâcittiya-dhammâ § 87—88, стр. 52.

или нарядныхъ звѣриныхъ шкуръ [82]), и даже на подаренной и опрощенной выше изложеннымъ способомъ мебели дозволялось только сидѣть, выпрямившись, а не разваливаясь [83]); даже спальныя подушки не должны были превышать половиннаго размѣра головы [84]).

Среди сухого перечисленія такого рода предписаній въ памятникахъ нерѣдко попадаются интересныя, а иногда и трогательныя бытовыя картины, поясняющія причины, вызывавшія то или иное правило и въ то же время характеризующія духъ законодателя и настроеніе окружавшей его среды. Поучительный разсказъ сообщается, напримѣръ, по поводу воспрещенія пользоваться коврами: разстиланіе ихъ по пути Будды и его учениковъ было, понидимому, въ обычаѣ у желавшихъ почтить его мірянъ, соединявшихъ къ тому же съ этимъ актомъ и нѣкоторые суевѣрные расчеты. Однажды, въ Бхаггѣ, сынъ мѣстнаго раджи просилъ Будду съ братіей отобѣдать въ новоотдѣланномъ дворцѣ своемъ: согласился Благословенный; но дошедши до лѣстницы, устланной новымъ сукномъ, остановился; трижды молилъ хозяинъ вступить на сукно и тѣмъ доставить дому великую радость; Будда оставался недвижимымъ, но, молча, взглянулъ на Ананду; и промолвилъ догадливый ученикъ: «повели, князь, свернуть сукно: Благословенный не ступитъ на ткань, постланную ради пышныхъ церемоній». Но въ другой разъ одна женщина, пережившая какое-то несчастіе и пригласившая къ себѣ иноковъ на угощеніе, также разстилала сукно по пути ихъ, «ради своего счастія», какъ выражается повѣсть. Монахи, помня запретъ Учителя, остановились-было, а женщина возроптала; Будда же, узнавши о происшедшемъ, разрѣшилъ ступать по сукну, хотя бы разостланному въ знакъ привѣтствія, «если міряне думаютъ, что имъ самимъ это принесетъ счастіе»; вообще же, употребленіе ковровъ и иныхъ пышныхъ подстилокъ воспретилъ, дозволивши имѣть только цыновки для обтиранія ногъ да для сидѣнья, причемъ и этотъ скромный матеріалъ нельзя было мѣнять чаще одного раза въ четыре мѣсяца [85]).

Если въ общемъ меблировка вихаръ и келій, особенно въ первую пору, была очень незатѣйливая, то еще скуднѣе

[82]) Mahâv. V, 10. Cullav. V, 19, 1.
[83]) Mahâv. V, 11; Cullav. V, 11. [84]) Cullav. VI, 2, 6.
[85]) Idem. V, 21, 1—4 и 18, 1.

была монашеская утварь, сводившаяся на немногое, благодаря правилу питаться только подаяніемъ. Нищенская чаша составляла первый предметъ инвентаря монаха, являясь символомъ его священнаго званія. Мы уже видѣли возвеличеніе значенія чаши въ этомъ смыслѣ въ легендѣ и въ иконографіи; видѣли и отказъ самого Будды отъ драгоцѣнныхъ, предлагавшихся ему чашъ, какъ не согласимыхъ съ обѣтомъ нищеты, олицетвореніемъ коихъ она была. Неудивительно, что и въ уставѣ встрѣчается цѣлый рядъ относящихся къ ней предписаній. Запрещена была ѣда изъ общей чаши или съ общаго блюда [86]), чтобы избѣжать обзаведенія трапезою собственнаго приготовленія и возрастанія пищевыхъ прихотей. Каждый монахъ, при вступленіи въ общину, приносилъ свою чашу, желѣзную или глиняную; запрещены были сдѣланныя изъ другихъ металловъ, а также изъ берилла и (горнаго) хрусталя или изъ того, несовершеннаго по выдѣлкѣ стекла, которое, быть можетъ, уже начинало входить въ употребленіе въ эту пору. Не дозволялись и никакія украшенія и рисунки на чашахъ [87]); а строгость мелочныхъ предписаній о томъ, какъ вѣшать и сушить чаши и чѣмъ вытирать ихъ [88]), показываетъ, что Будда особенно ретиво охранялъ значеніе этого символическаго признака нищенствующей братіи. Поучительнымъ подтвержденіемъ этому является одна легенда. Какой-то раджахагскій богачъ водрузилъ на вѣсахъ, укрѣпленныхъ на очень высокомъ бамбуковомъ стволѣ, чашу, вырѣзанную изъ драгоцѣннаго, ароматическаго, сандаловаго дерева, и объявилъ, что она достанется тому шаману, браману или архату, который посредствомъ своей сверхъестественной силы достанетъ ее. На своеобразный турниръ заявилось не мало подвижниковъ, претендовавшихъ на святость и чудодѣйствія: пришелъ ведическій мудрецъ Пурана Кассапа; пришли вольнодумцы Макхали Госала, Аджима-Кесакамбали, Пакуду-Каччаяна и Санджая-Белаттипутта; даже вождь джайнъ-нигрантъ, аскетъ Магавира, и тотъ будто бы не устоялъ передъ искушеніемъ тщеславіемъ. Но какъ ни надѣялись одни на свою мудрость, другіе на праведность, чаша оставалась для всѣхъ недосягаемой. Довелось здѣсь же проходить двоимъ изъ духовныхъ сыновъ Будды, «великому» Могаллану да Пиндола-Бхарадваджѣ, за сборомъ пропитанія. Пиндола предложилъ Могаллану взять призъ муд-

[86]) Idem. V, 19, 1. [87]) V, 9, 1—2. [88]) V, 9, 3—5.

рости и чудодѣйственныхъ способностей; но тотъ скромно молвилъ: «ты самъ, другъ мой, праведникъ и чудотворецъ; не мнѣ, а тебѣ по праву принадлежитъ чаша». Увлекся Пиндола честолюбіемъ, воспарилъ на воздухъ, снялъ чашу съ вѣсовъ и, трижды облетѣвши вокругъ Раджахаги, спустился на прежнее мѣсто и вручилъ чашу ея владѣльцу, конечно, поспѣшившему передать ее великому магу. Неописуемъ былъ восторгъ толпы: съ громкими криками провожала она побѣдителя до мѣстопребыванія Будды. Но, ко всеобщему удивленію, этотъ встрѣтилъ ученика рѣзкимъ упрекомъ за поступокъ, «недостойный мудреца, не подобающій, недозволительный: какъ могъ ты, Бхарадваджа, ради какого-то жалкаго, деревяннаго горшка являть передъ міромъ сверхъестественныя свойства чудесной силы иддхи, точь-въ-точь какъ продажная женщина разоблачаетъ себя изъ-за жалкой монеты! Не приведетъ это, Бхарадваджа, къ обращенію необращенныхъ, ни къ умноженію обращенныхъ, а скорѣе приведетъ къ закоснѣнію необращенныхъ и къ отпаденію обратившихся... Разбейте, монахи, вдребезги деревянную чашу и не имѣйте таковыхъ впредь»! [89]).

Откинувши такимъ образомъ, проявленіе тщеславія, Будда въ другой разъ осудилъ противоположную, вычурную неприхотливость. Нѣкоторые монахи, изъ давшихъ обѣтъ довольствоваться только вещами, взятыми изъ мусорныхъ ямъ или поднятыми на кладбищахъ, ходили по улицамъ съ черепомъ, вмѣсто чаши. «Это—дьяволы»! въ ужасѣ воскликнула какая-то перепуганная такимъ зрѣлищемъ женщина; толпа подхватила: «какъ могутъ ученики Сына шакьевъ подражать дьяволопоклонникамъ»! [90]). И Будда поспѣшилъ воспретить этотъ зловѣщій варіантъ нищенской чаши [91]).

Запрещеніе ѣсть храпимое или приготовленное у себя и приказъ питаться исключительно подаяніемъ значительно упрощали инвентарь монастырской утвари. Попытки чаббаджійцевъ обзавестись разною мѣдною и жестяною посудою были подавлены; оставлены были только ведра для воды, металлическія, глиняныя и кожаныя [92]), да походные сосуды изъ тыквъ, удобные для лѣтнихъ странствій. Затѣмъ принципъ не-

[89]) Cullav. V, 8 и Bigandet, ch. 9, pp. 196—199 франц. изд.

[90]) Объ этихъ „писачилликахъ“ упоминается неоднократно, напр., Cullav. V, 27, 5 и Mahâv. III, 12, 3.

[91]) Cullav. V, 10, 2—3. [92]) Idem. V, 16, 2.

прикосновенности живыхъ существъ потребовалъ введенія фильтровъ для воды [93]), и правило пользованія ими блюлось столь строго, что бывали случаи смерти отъ жажды у монаховъ, не имѣвшихъ фильтра и не рѣшавшихся обойтись безъ него [94]). Если прибавимъ къ указанному ящикъ или суму для храненія чаши и другихъ мелкихъ вещей (какъ зубочистка [95]), копоушка [96]), бритва [97]), щипцы для вырыванія волосъ изъ носа [98]), иглу, не сразу однако дозволенную [99]), да посохъ [100]) да зонтикъ для укрытія отъ зноя для немощныхъ и простенькое опахало противъ москитовъ [101]), да, наконецъ, подставку для срѣзанныхъ цвѣтовъ, получившихъ у буддистовъ культовое значеніе [102]), мы исчерпаемъ весь инвентарь имущества, разрѣшеннаго, кромѣ одежды, конечно, буддійскому монаху первыхъ временъ. Приведенный списокъ могъ иногда пополняться вещами, случайно доставшимися санхѣ въ даръ отъ мірянъ. Не желая обижать послѣднихъ отказомъ, Будда, въ видѣ исключенія, дозволялъ принимать отъ нихъ то, что не составляло предметовъ роскоши или прихоти; такъ читаемъ о пріемѣ сукна, веревокъ; упоминается даже должность выборнаго «распредѣлителя бездѣлушекъ» [103]) невиннаго свойства; брать же что-либо драгоцѣнное безусловно воспрещалось [104]).

[93]) Процѣживаніе производилось сквозь какую-нибудь ткань, въ крайнемъ случаѣ—чрезъ край одежды. Cullav. V, 13, 1—2; однако упоминаются и настоящіе фильтры, ibid. 3.

[94]) Idem. V, 13, 2. [95]) V, 31, 1—2.

[96]) V, 27, 6. [97]) V, 27, 3.

[98]) Опять, чтобы не уподобляться „дьяволопоклонникамъ“: V, 27, 5.

[99]) V, 11, 2; игольникъ—тамъ же; наперстокъ—5.

[100]) Cullav. IV, 4, 4 и VIII, 6, 3.

[101]) Cullav. V, 23, 1—3. Зонтикъ сначала разрѣшался только для больныхъ; потомъ дозволено было держать его и надъ здоровымъ, въ знакъ особаго уваженія, и то лишь въ предѣлахъ монастыря. Это—отголосокъ общеиндусскаго этикета; въ буддійскомъ быту этотъ актъ вѣжливости съ раннихъ поръ соблюдался примѣнительно къ самому Татагатѣ и къ особо чтимымъ его сотрудникамъ. Сцены осѣненія зонтиками очень многочисленны въ буддійской иконографіи; въ изображеніяхъ легенды Будды эту роль исполняютъ обыкновенно разныя божественныя существа.—Кромѣ опахалъ, въ защиту отъ москитовъ введены были также занавѣски въ окнахъ: Cullav. V, 13, 3.

[102]) Idem. V, 22, 2; вѣнки изъ цвѣтовъ, доставлявшіеся мірянами, приказано было вѣшать по одну сторону вихары: V, 18.

[103]) Списокъ ихъ—Cullav. VI, 21, 3.

[104]) Напримѣръ, найденное на улицѣ или на дорогѣ: Пратимокша, §§ 83, 84, стр. 51—52. Мин

Строгому упорядоченію подверглась, разумѣется, и одежда, также считавшаяся однимъ изъ признаковъ иноческаго званія. Мы видѣли, что вступленіе въ него самого Готамы ознаменовалось смѣною пышной свѣтской одежды на рубище. Съ тѣхъ поръ типичнымъ одѣяніемъ буддійскаго монаха сталъ плащъ буро-желтаго или «оранжеваго» цвѣта. Однако опредѣленной формы сначала, кажется, никакой не было установлено; по крайней мѣрѣ преданіе передавало, что въ первые дни послѣ учрежденія общины члены ея, не исключая и основателя, довольствовались такъ называемою пансукулою, то есть одеждою, сшитою изъ лохмотьевъ, подобранныхъ на кладбищахъ или въ мусорныхъ ямахъ [105]), и Буддагоша увѣряетъ даже, что такое платье Будда носилъ цѣлыхъ 20 лѣтъ, пока Дживака-Комарабхачча не упросилъ его принять отъ него хорошее платье для себя и разрѣшить монахамъ принимать одежды въ даръ отъ мірянъ. Будда взялъ платье, а о братіи постановилъ: «желающіе могутъ носить пансукулу; желающіе могутъ облачаться въ одежды, подаренныя мірянами; какое бы платье изъ двухъ вы ни выбрали, я не возражаю». Узнали объ этомъ жители Раджахаги и возрадовались: «Благословенный разрѣшилъ братіи принимать платья отъ мірянъ; теперь будемъ приносить дары; теперь станемъ пріобрѣтать заслугу добрыми дѣлами»! Примѣру горожанъ послѣдовали поселяне, и «чуть не въ одинъ день» санху завалили одеждами для братіи [106])...

Очевидно, при свойственномъ Буддѣ равнодушіи ко всему внѣшнему, онъ не приписывалъ особаго значенія и формѣ одежды, ограничиваясь воспрещеніемъ прихотей и роскоши. Но ученикамъ было далеко до учителя и въ этомъ отношеніи: опять пошли разспросы о томъ, какія именно одежды дозволительны, а также и споры при дѣлежѣ ихъ. Отсюда—новое постановленіе: «шесть родовъ одеждъ дозволительны: льняно-полотняныя, бумажныя, шелковыя, шерстяныя, изъ грубаго сукна и изъ конопляной ткани, не считая одѣянія изъ лохмотьевъ (пансукулы)» [107]). По этому поводу ясно опредѣлились два направленія, боровшихся въ санхѣ съ первыхъ дней ея существованія: ригористическое, настаивавшее на строгости аскетическихъ правилъ, и снисходительное къ слабостямъ,

[105]) Mahâv. VIII, 1, 34.
[106]) Mahâv. VIII, 1, 34—36 и Bigandet, Ch. 9, p. 185—6.
[107]) Idem. VIII, 4, 1—2.

представленное чаббаджіянами. Ригористы, доходили до требованій ввести въ уставъ правило наготы, какъ оно практиковалось у ниргрантъ; правило это, говорили они, «многообразно содѣйствуетъ умѣренности, внутреннему довольству, искорененію зла, подавленію страстей, установленію кротости и почтительности и, вообще, рвенію духовному». Будда отринулъ просьбы, сказавши: «Это было бы неподобно, глупцы, вычурно, недостойно мудреца; не слѣдуетъ этого дѣлать! не приведетъ это правило къ обращенію необращенныхъ! не должны вы принимать наготу: кто приметъ ее, тотъ впадетъ въ тяжкій грѣхъ» [107a]). Въ этомъ приговорѣ Будда руководствовался не однимъ собственнымъ убѣжденіемъ, но и голосомъ народа, находившаго наготу «нечистою и противною» [108]). По тѣмъ же соображеніямъ не дозволилъ Будда своимъ ученикамъ носить упрощенныя одежды браманическихъ подвижниковъ, сдѣланныя изъ травы, древесной коры или стеблей и листьевъ, изъ волосъ, шкуръ дикихъ звѣрей или изъ совиныхъ перьевъ [109]). Послѣ этихъ разъясненій оставалось выбирать только между платьемъ, даренным мірянами, или же ветошью, подобранною средп отбросовъ. И вотъ, несмотря на то, что, благодаря усердію мірянъ, въ общинѣ скоплялись цѣлыя груды одеждъ, такъ, что пришлось устроить склады для сбереженія ихъ и учредить должность хранителя и распредѣлителя ихъ [110]), все таки находились предпочитавшіе добывать себѣ одежду изъ мусорныхъ ямъ и съ кладбищъ, и даже возникали споры изъ за обладанія этимъ, съ аскетической точки зрѣнія, болѣе цѣннымъ одѣяніемъ, настолько, что уступка его другому приравнивалась къ добродѣтельному дѣянію [111]). Наоборотъ, тяготившіеся строгостью чаббаджіянцы рады были использовать равнодушіе Будды къ данному вопросу сообразно со своими склонностями къ прихотямъ: они стали ходить въ свѣтло-голубыхъ, желтыхъ, пунцовыхъ, коричневыхъ и черныхъ одеждахъ, въ длинныхъ рубахахъ съ нашитыми на нихъ цвѣтами и украшеніями изъ змѣиной чешуи; надѣвали иногда куртки, тюрбаны, вызывая насмѣшки или негодованіе

[107a]) Idem. VIII, 28, 1.
[108]) Idem. VIII, 15, 7; мнѣніе это высказывалось по поводу монаховъ, не имѣвшихъ перемѣны платья и вынужденныхъ поэтому сидѣть обнаженными, пока сушилась одежда, промоченная дождемъ.
[109]) Idem. VIII, 28, 2.
[110]) Mahav. VIII, 1, 35 и VIII. 7—9, 1.
[111]) Idem. VIII, 4, 1—5.

мірянъ [112]). Разумѣется. эти самочинія были немедленно подавлены.

Другой случай подалъ поводъ къ опредѣленію дозволительнаго количества платья. Какъ-то разъ, по пути изъ Раджахаги въ Весали, Будда встрѣтилъ монаховъ, несшихъ свернутыя одежды за спиною или на головѣ: глядя на нихъ, онъ подумалъ: «скоро, скоро предались эти глупцы излишествамъ въ одеждѣ; хорошо было бы ввести въ границы одѣяніе монаховъ» [113]). Вскорѣ вслѣдъ затѣмъ наступили холодныя ночи, «въ пору праздника Аштаки, когда выпадаетъ снѣгъ»; и вотъ, сидя ночью въ одной одеждѣ, Благословенный къ концу первой почной стражи прозябъ: надѣлъ вторую одежду, но къ концу второй стражи и ея оказалось недостаточно, а къ разсвѣту понадобилась и четвертая. И пришла ему мысль: «значитъ, людямъ благороднаго происхожденія, непривычнымъ къ холоду, подобаетъ имѣть три одежды», а такъ какъ дѣлать въ этомъ отношеніи различія сообразно съ происхожденіемъ показалось ему зазорнымъ, то онъ, примѣняясь къ слабѣйшимъ. и ввелъ для всѣхъ правило имѣть три одежды. а именно: двойную суконную куртку, исподнее платье и верхнюю мантію [114]). Куртка (самгати) закрывала грудь и спину и завязывалась поясомъ; исподняя одежда (антара-васака) состояла изъ куска холста или полотна, обмотаннаго вокругъ бедръ и спускавшагося пониже колѣнъ, а закрѣплялась у бедръ концами полотнищъ, завязанными въ узелъ, или же поясомъ; верхняя одежда (уттарасанга) также обматывалась вокругъ ногъ, доходя отъ бедръ до щиколотокъ, послѣ чего конецъ мантіи сзади перетягивался справа вверхъ, перекидываясь черезъ лѣвое плечо, или же, какъ это и понынѣ дѣлается у сіамскихъ буддистовъ, ниспадалъ сверху внизъ спереди, или же, наконецъ, какъ у бирманцевъ, еще разъ вытягивался уже на правое плечо и опускался внизъ по спинѣ. Древнѣйшимъ способомъ драпировки былъ, кажется. послѣдній изъ указанныхъ, судя по часто упоминаемымъ примѣрамъ освобожденія одного плеча отъ прикрытія одеждою, въ знакъ особаго почтенія къ присутствующимъ или къ собесѣднику [115]). Тѣ же три типа одеждъ

[112]) VIII, 29. [113]) VIII, 13, 1. [114]) VIII, 13, 2—5.

[115]) Mahâv. I, 29, 2. IV, 3, 3. Изъ этого же обстоятельства Р. Дэвидсъ заключаетъ, что статуи Будды, обыкновенно изображающія его съ одеждою, перекинутою черезъ одно только плечо относятся къ порѣ болѣе древней, чѣмъ приведенные сейчасъ тексты.

были впослѣдствіи установлены и для монахинь. Наоборотъ, подавлены были попытки чаббаджійцевъ ввести три смѣны одеждъ (одну—для пребыванія въ монастырѣ, другую—для выхода за сборомъ пищи и третью—для купанья); получившимъ же въ подарокъ лишнее платье предписано передавать его не имѣющимъ приличной одежды [116]). Что касается покроя, то, по порученію Будды, онъ былъ установленъ Анандою и отличался простотою; выкраивать части одежды изъ матеріи не дозволялось; ее просто рвали на куски, а потомъ сшивали, непремѣнно «грубымъ швомъ [117]).

Въ общемъ, одѣяніе буддійскихъ монаховъ, «приведенное въ должные предѣлы», какъ выражался Будда, оказывалось довольно сходнымъ съ костюмомъ окружавшихъ ихъ мірянъ [118]), и если уступало послѣднему по яркости цвѣтовъ [119]) и по украшеніямъ [120]), зато, пожалуй, превосходило его по своему количественному составу [121]).

Съ умноженіемъ числа членовъ общины и при необходимости заботиться о снабженіи одеждою странствующихъ монаховъ, а съ другой стороны вслѣдствіе упрочившагося обычая мірянъ дарить матеріалъ для одѣянія братіи, въ монастыряхъ возникли склады для храненія его и изготовлявшихся изъ него одеждъ. Для пріема и сбереженія вещей этихъ избирался «ученый, компетентный монахъ, не жадный, незлобивый, не подчинявшійся искушенію и страху», тогда какъ другой, а можетъ быть тотъ же самый, завѣдывалъ распредѣленіемъ матеріала и одеждъ между братіей [122]). Въ связи съ

[116]) Mahâv. VIII, 13, 6—8.

[117]) Idem. VIII, 12, 1—2. Образцомъ для выкройки послужили будто бы прямолинейныя межи и перекрестки рисовыхъ полей.

[118]) Вотъ какъ описываетъ костюмъ зажиточныхъ малловъ кусинарскихъ Рисъ-Дэвидсъ въ примѣчаніи къ Mahâparinibbâna-sutta, VI, 25. S. B. E. XI, 122: то были длинныя полотнища кисейной или бумажной матеріи изъ двухъ или, самое большее,—трехъ кусковъ: одинъ для опоясыванія вокругъ бедръ, другой—перекинутый черезъ плечи, а третій для головного убора, въ видѣ тюрбана.

[119]) Кромѣ яркихъ, запрещались изящные и модные цвѣта, напримѣръ, оттѣнки желтаго, походившіе на цвѣтъ слоновой кости: Mahâv. VIII, 11, 2; о крашеніи одеждъ и сортахъ красокъ—VIII, 10.

[120]) Запрещеніе украшеній и отдѣлки одеждъ, а также нарядныхъ способовъ драпировки и складокъ „на подобіе мірскихъ одеждъ"—Cullav. V, 29, 4; прихотливо изготовленныхъ поясовъ—idem. 1—2.

[121]) S. B. E. XVII, p. 212. Note. [122]) Mahâv. VIII, 5, 1—2—8, 2.

этимъ установился обрядъ такъ называемой касины (kathina), который, несмотря на свое ничтожное содержаніе, занялъ видное мѣсто въ монотонной жизни общины, потребовалъ для своего упорядоченія цѣлаго отдѣла въ уставѣ и до сихъ существуетъ въ Бирманіи и на Цейлонѣ [123]). Согласно ритуалу, осложненному кучею до-смѣшного мелочныхъ, казуистическихъ подробностей, сначала приносимый въ даръ матеріалъ, принимался санхою въ присутствіи всей братіи округа, которые, опять всѣ, не исключая «ученѣйшихъ и почтеннѣйшихъ» должны были пошить изъ него платья, окончивши эту работу непремѣнно въ тотъ же день; распредѣленіе же одеждъ совершалось также по опредѣленнымъ правиламъ, съ соблюденіемъ равномѣрности между всѣми участниками; а весь обрядъ являлся завершеніемъ церемоніи павараны, которымъ ознаменовывалось окончаніе вассы, то-есть дождливаго періода, времени пребыванія въ монастырѣ, такъ что одѣленіе новою одеждою было какъ бы сигналомъ къ уходу изъ общины и къ началу бродячей и отшельнической жизни [124]).

Требованія простоты и ограниченія лишь необходимѣйшимъ распространялись и на обувь. Самъ Будда часто ходилъ босымъ и примѣру его слѣдовали старѣйшины (теры); введено было также правило, чтобы въ присутствіи такихъ лицъ, если они оказывались разутыми, и всѣ остальные должны были снимать обувь [125]),—обычай, распространенный и среди мірянъ въ смыслѣ выраженія почтенія къ извѣстной личности [126]). Запрещено было также входить обутыми въ селенія за сборомъ пищи [127]). Вообще же обувь не была воспрещена монахамъ: «деликатно воспитанные», говорилъ Будда, «могутъ носить ее» [128]): но цѣлый рядъ предписаній ограждалъ и въ этомъ отношеніи отъ уклоненій въ сторону комфорта и щегольства: запрещены двойныя подошвы; запрещена деревянная обувь, какъ опасная для мелкой, ползующей по землѣ твари; по сходнымъ соображеніямъ запрещено обертывать ноги листьями молодыхъ пальмъ и травою, такъ какъ «народъ думаетъ, что

[123]) Spence Hardy. Eastern Monachism, pp. 121 sq.

[124]) Mahâv. VII, 1—13. [125]) Idem. V, 4, 1—2.

[126]) Въ описаніяхъ посѣщеній Будды разными лицами, не исключая и высокопоставленныхъ, нерѣдко упоминается объ этомъ актѣ вѣжливости.

[127]) Mahâv. V, 12. [128]) Idem. V, 1, 29.

жизнь пребываетъ и въ растеніяхъ» [129]); однако, для предупрежденія пораненій и паденій, ночью дозволялось обертывать ноги онучьями и имѣть при ходьбѣ посохъ, фонарь или факелъ [130]).

Если подвергалось ограниченіямъ даже необходимое, то, конечно, совсѣмъ воспрещались украшенія: серьги, браслеты, ожерелья, кольца, цѣпочки [131]). Даже вопросъ о прическѣ и бородѣ былъ регулированъ очень подробно. Въ противоположность браманическимъ аскетамъ, любившимъ растить длинные волосы на головѣ и длинныя бороды, но умышленно относившимся къ нимъ неряшливо, Будда установилъ не носить волосъ длиннѣе двухъ дюймовъ и велѣлъ стричь ихъ черезъ два мѣсяца [132]). Уходъ за прическою, разумѣется, также не дозволялся: запрещено было чесать волосы гребнемъ, приглаживать ихъ рукою, умащать и душить ихъ и лицо, равно какъ непозволительнымъ считалось смотрѣться въ зеркало или даже въ поверхность воды [133]). Гоненію Будды подверглась и столь высоко чтимая у другихъ подвижниковъ борода, «и въ формѣ козлиной, и въ формѣ подстриженной, четырехугольной». Бритье монахи обязаны были справлять сами. Устраненіе волосъ съ тѣла [134]) и сѣдины, уходъ за ногтями [135]), на манеръ модниковъ, и всякія косметики для лица (у монахинь) почитались грѣхомъ [135a]). Вообще жертва красотою прически, къ которой такъ воспріимчивы оріенталы, считалась характернымъ признакомъ вступленія въ «строгое житіе». Бритье головы возведено было въ обязательный обрядъ для новообращенныхъ, вступавшихъ въ общину, а также и для аскетовъ, переходившихъ въ буддизмъ изъ «школъ титтхійцевъ» [136]); отроставшіе затѣмъ волосы желающіе могли оставлять въ вышеуказанныхъ предѣлахъ; но большинство предпочитало держать голову навсегда обнаженною; таковъ обычный типъ буддійскаго монаха на изображеніяхъ, въ отличіе отъ бородатыхъ и косматоголовыхъ

[129]) Id. V, 1, 29—30; V, 6, 3—4; V, 7 и 8. Перечисленіе разныхъ видовъ запрещенной обуви (V, 2, 1—4) показываетъ, что эта сторона костюма была очень разнообразна у индусовъ.

[130]) Mahâv. V, 6, 1. [131]) Cullav. V, 2, 1.

[132]) Idem. V, 2, 2. [133]) Id. V, 2, 3—5.

[134]) Кромѣ волосъ, торчавшихъ изъ носа, чтобы „не походить на дьяволопоклонниковъ!“.

[135]) Чистота ихъ была однако предписана.

[135a]) Cullav. V, 27 и X. 10, 3. [136]) Mahâv. I, 38, 8—10; I, 48, 2.

браманическихъ подвижниковъ [137]). Пѣсни буддійскихъ иноковъ и монахинь часто упоминаютъ объ отсѣченіи волосъ, какъ о признакѣ «уклоненія отъ всего, что кажется красивымъ, что влечетъ къ себѣ миловидностью» [138]), объ «изгнаніи всякаго морочащаго призрака красоты» [139]), о желаніи «стать бритымъ, безобразнымъ, противнымъ на видъ нищимъ» [140]).

Отвергнувши въ своемъ уставѣ комфортъ и прихоти и неуклонно подавляя всѣ попытки выйти за предѣлы строгихъ аскетическихъ правилъ въ этомъ отношеніи, Будда, наоборотъ, очень заботливо относился къ условіямъ санитарнаго свойства, существенно отличаясь этимъ и отъ браманическихъ подвижниковъ, и отъ джайнъ. Тѣлесную сторону человѣческаго организма онъ, конечно, не цѣнилъ и усматривалъ въ ней обильныя наклонности къ тому, что препятствуетъ освобожденію отъ оковъ бытія. Но дальше этого, до настоящаго враждебнаго отношенія къ тѣлу, онъ не доходилъ; онъ и здѣсь совѣтовалъ держаться «средняго пути», умѣреннаго аскетизма, ограниченія однимъ необходимымъ для поддержки силъ тѣлесныхъ и духовныхъ, дающихъ возможность тянуть, сообразно съ правилами ученія, жизнь, хотя и не имѣющую цѣны, но которую прерывать ни самоубійствомъ, ни постепеннымъ самоумерщвленіемъ, какъ это дѣлали джайны, недозволительно. Пришедши на собственномъ аскетическомъ опытѣ къ заключенію, что извѣстный минимумъ здоровья и тѣлесной бодрости необходимъ для правильной дѣятельности ума и воли, Будда рѣшилъ обезпечить этотъ санитарный минимумъ и въ жизни своей общины. Отсюда его заботы прежде всего о чистотѣ, представляющія такой отрадный контрастъ къ характерному для другихъ индускихъ аскетовъ равнодушію къ ней и даже нѣкоторому пристрастію къ грязи. Въ первую пору жизни общины этотъ послѣдній примѣръ дѣйствовалъ заразительно: не по грубости привычекъ и не по невоспитанности (такъ какъ большинство новообращенныхъ принадлежали къ образованнымъ и обезпеченнымъ слоямъ общества), а по принципіальному пренебреженію ко всему вещественному и внѣшнему, монахи вели себя очень неряшливо относительно чистоты: не мылись, не чесались, были неопрятны въ одеждѣ, ложились

[137]) Китайскіе и вообще сѣверные буддисты оставляли, по желанію, на головѣ чубъ.

[138]) Therâgâthâ, № 1224. [139]) Id. № 1105. [140]) Id. № 1118.

спать обутыми, справляли естественныя потребности гдѣ попало, даже въ кельяхъ, еще не имѣвшихъ тогда половъ... [141]). Въ итогѣ получалась картина настолько претящая, что люди, нерасположенные къ новымъ подвижникамъ, глумились надъ ними, а друзья совѣтовали Буддѣ завести для братіи баню [142]). Онъ внялъ разумному слову и занялся выработкою санитарныхъ правилъ.

Маловѣроятно, чтобы все, приписываемое источниками въ данномъ отношеніи Буддѣ, было дѣйствительно установлено имъ самимъ. Конечно, не сразу, а лишь по мѣрѣ замѣны простыхъ первоначальныхъ пріютовъ цѣлесообразно устроенными вихарами и арамами, введено было правильное водоснабженіе, проложены дренажныя и сточныя трубы, проточные каналы, спускныя трубы и чистка ихъ [143]). Но несомнѣнно уже вскорѣ послѣ учрежденія общежитій приняты были мѣры противъ грубыхъ нарушеній чистоты: введены ретирады [144]); кельи велѣно держать въ опрятномъ видѣ; не грязнить половъ; не плевать; устранять пыль и паутину; мыть полы: чистить и провѣтривать мебель, постели, одежды [145]). Безпорядокъ и неряшество объявлены были настоящимъ грѣхомъ: уходившій изъ кельи или изъ общаго зала, не прибравши находившихся въ нихъ вещей, признавался впавшимъ въ проступокъ и долженъ былъ принести покаяніе [146]). Введены были половики, плевательницы [147]), простыни на постеляхъ, съ запрещеніемъ ложиться обутыми [148]), платки для отиранія пота [149]), душистыя зубочистки и полосканья для рта [150]), мыло [151]) и баня, достаточно благоустроенная и вы-

[141]) Cullav. V, 135.

[142]) Idem. V, 14, 1; ср. V, 17, 2: міряннинъ даритъ общинѣ баню.

[143]) По Чуллаваггѣ, V, 17, можно прослѣдить постепенныя улучшенія гидротехническихъ сооруженій во владѣніяхъ санхи.

[144]) Cullav. V, 35. Mahâv. I, 25, 19; повторено въ Cullav. VIII, 1, 5; правила пользованія—VIII, 9—10.

[145]) Cullav. VI, 20, 2; VIII, 7, 2; VIII, 1, 2—3. Mahâv. I, 25, 14—19.

[146]) Пратимокша-сутра (изд. Минаева), 43.

[147]) Mahâv. I, 25, 15. [148]) Idem. VIII, 16; V, 6, 1.

[149]) Idem. VIII, 18.

[150]) Cullav. V, 31; подъ зубочистками надо разумѣть кусочки ароматическаго дерева, душистыхъ корней или лianъ; ихъ жевали, а затѣмъ полоскали ротъ: S. B. E. XX, pp. 146—147. Note.

[151]) Мыло или порошокъ, его замѣнявшій, упоминается въ Mahâv. I, 25, 12

звавшая подробный уставъ для пользованія ею [152]). а также и купанье, въ свою очередь обставленное рядомъ предосторожностей противъ соблазна наготою или неблагопристойными движеніями [153]). Предписано было также поддерживать чистоту стѣнъ, бѣлить и красить ихъ, провѣтривать, просушивать и давать доступъ солнцу въ зданія [154]); вмѣнена въ строгую обязанность и чистота посуды [155]).

Что касается пищи, то и къ ней примѣнялось общее правило воздержности, не доводимой до крайностей. Основнымъ постановленіемъ для монаховъ было: не заботиться самимъ о пищѣ. «Сберегаемое дома недозволительно; приготовленное дома недозволительно; приготовленное другими съ вашего вѣдома и согласія недозволительно» [156]), замѣтилъ однажды Будда услужливому ученику Анандѣ, угощавшему его кашею, сваренною для него во время болѣзни. Только когда случался общественный голодъ и нельзя было разсчитывать на полученіе пропитанія со стороны, дозволялось стряпать въ монастырѣ и держать въ немъ нѣкоторый запасъ пищевыхъ продуктовъ [157]). Вообще же монахи должны были питаться только добровольнымъ подаяніемъ. Въ опредѣленный часъ дня, уже послѣ обѣда мірянъ, то-есть въ такую пору, когда можно было получать только объѣдки ихъ стола, монахъ, непремѣнно босой, съ чашею въ рукѣ, которую нельзя было протягивать, безъ всякихъ просьбъ, молча, непоказно и неспѣшно, долженъ былъ обходить ближайшее селеніе, останавливаясь у входовъ въ жилища, но не переступая за порогъ ихъ, пока доброхотные датели не наполнятъ его чашу чѣмъ-либо съѣстнымъ, причемъ подаваемое смѣшивалось въ ней безъ разбора въ

[152]) Cullav. VIII, 8. Mahâv. I, 25, 12, устройство бани: Cullav. V, 14, 3—16, 2 Мылось одновременно нѣсколько человѣкъ, но не въ ваннахъ, а сидя на особаго рода стульяхъ передъ широкимъ очагомъ и обливаясь горячею водою: S. B. E. XX, 103. Note. Пользоваться мужскою банею монахинямъ было запрещено: Cullav. X, 27, 4; у нихъ были свои особыя бани—ibid.

[153]) Запрещены втиранія, массажъ и т. п. во время купанья: Cullav. V, 1; нельзя купаться въ неуказанное время: Пратимокша - сутра, 44, § 57: „если духовный ранѣе истеченія полумѣсяца послѣ послѣдняго купанья станетъ купаться внѣ законнаго времени, это—грѣхъ, pâci. „если станетъ играть въ водѣ—pâci“. § 53.

[154]) Cullav. VI, 3, 1 sqq. [155]) Idem. V, 10.

[156]) Mahâv. VI, 17, 3. Ср. Пратимокша-сутра, § 38, стр. 46

[157]) Mahâv. VI. 17, 7.

общую массу, вопреки самымъ невзыскательнымъ требованіямъ вкуса. Разбираться въ составѣ полученной смѣси (за исключеніемъ особо оговоренныхъ случаевъ), просить прибавки, повторять сборъ подаянія и ѣсть болѣе одного раза въ день запрещалось [158]).

Такъ установился суровый порядокъ заурядnаго ежедневнаго пропитанія. Опредѣленный постъ не былъ въ него включенъ, да и не могъ быть предписанъ, такъ какъ составъ пищи не зависѣлъ отъ принимавшихъ подаяніе; притомъ же, какъ мы раньше видѣли, Будда и принципіально не стоялъ за слишкомъ строгій постъ; его правиломъ было сведеніе пищи на минимумъ, на умѣренность въ ѣдѣ, съ признаніемъ безразличности состава пищи, если только онъ не сталкивался съ соображеніями нравственнаго или санитарнаго свойства. Изъ этихъ двухъ соображеній и вытекали нѣкоторыя ограниченія. Признанная Буддою неприкосновенность живыхъ существъ [159]) не дозволяла ему и его послѣдователямъ не только убивать животныхъ для ѣды, но и ѣсть мясо существъ, убитыхъ завѣдомо для угощенія монашеской братіи [160]). не исключая и рыбы. Не довольствуясь этимъ общимъ предписаніемъ. сочли нужнымъ особо воспретить ѣсть даже во время голода мясо слоновъ и лошадей, какъ «царственныхъ животныхъ», а какъ «противныхъ, претящихъ»—мясо собакъ, наконецъ, какъ «тварей мстительныхъ»—мясо змѣи. львовъ, тигровъ и другихъ хищниковъ [161]). Мало того! къ удивленію, понаучи-

[158]) Пратимокша-сутра, Pâcittiyâ-dhamma. § 31: „духовный, небольной, можетъ съѣсть однажды подаянія въ домѣ милостыни; ежели съѣстъ болѣе, это pâci“. § 32: „въ ѣденіи съ толпой, внѣ извѣстныхъ обстоятельствъ, pâci. Эти обстоятельства суть: время болѣзни, время подаянія чиваръ, время шитья чиваръ, время путешествія, плаванія, чрезвычайнаго собранія, угощенія новопосвященныхъ“. § 33: „въ повторительной ѣдѣ. внѣ извѣстныхъ обстоятельствъ (болѣзни, подаянія и шитья чиваръ)—pâci“. § 34: „Если кто либо пожелаетъ духовнаго, пришедшаго въ домъ, удовлетворить рисомъ или сластями. онъ можетъ, по желанію, принять двѣ-три полныхъ чаши; если же приметъ болѣе, это pâci. Принявъ двѣ три полныя чаши, за симъ духовный долженъ раздѣлить ихъ съ другими“. § 35: „если духовный, будучи приглашенъ, окончитъ ѣсть, и за симъ снова станетъ вкушать пищу не предложенную, это pâci“, § 37: „если духовный не во время станетъ ѣсть, это pâci“. § 38. „если духовный станетъ ѣсть за день сохраненную пищу, это pâci“.

[159]) Пратимокша-сутра, Pâcittiyâ-dhammâ. § 61: „если духовный умышленно лишитъ жизни живое существо, это pâci.

[160]) Mahâv. VI. 31, 14. [161]) Id. VI, 23, 10—15.

лась еще одна оригинальная оговорка: воспрещеніе ѣсть мясо человѣческое въ тѣхъ случаяхъ, когда «находились вѣрующіе, благочестивые люди, рѣшавшіеся, въ случаяхъ крайней нужды, или же ради высшаго подвига самоотверженности, жертвовать для спасенія голодающаго кускомъ собственнаго тѣла» [162]). Съ другой стороны, по исключенію, ради лѣченія такъ называемыхъ «нечеловѣческихъ», то-есть отъ демоническихъ силъ происходящихъ болѣзней. разрѣшалось проглотить кусокъ сырого мяса и хлебнуть на бойнѣ крови только что убитаго животнаго [163]).

Но если такимъ образомъ добровольное вкушеніе мясной пищи воспрещалось буддійскимъ монахамъ, мы, наоборотъ, не видимъ, чтобы это запрещеніе распространялось на ту же пищу, если, она, помимо ихъ вѣдома и воли, такъ сказать невзначай, попадала въ ихъ нищенскую чашу отъ мірянъ,— случай, впрочемъ, надо думать, довольно рѣдкій, въ силу преобладавшаго у индусовъ растительнаго питанія. Въ виду, однако, приказа Будды принимать угощенія отъ мірянъ, въ эти случайныя трапезы могли, невозбранно для монаховъ, входить и мясныя блюда [164]); не даромъ и самъ «Благословенный» не побрезгалъ принять отъ кузнеца Чанды то злополучное кушанье изъ свинины, которое привело его къ смерти отъ диссентеріи! Хорошо освѣдомленные о правилахъ общины, угощавшіе монаховъ хлѣбосолы, конечно, и сами старались не вводить дорогихъ гостей въ гастрономическіе соблазны [165]) и подлаживались подъ установленный для нихъ вегетеріанскій режимъ. По крайней мѣрѣ въ описаніяхъ обѣдовъ, предлагавшихся даже самыми богатыми людьми, на первомъ мѣстѣ неизмѣнно фигурируетъ все тотъ же сладкій рисъ, то въ «твердомъ» видѣ (въ родѣ пудднговъ или пироговъ), то вареный на молокѣ, то, наконецъ, въ видѣ совсѣмъ жидкаго отвара, который «не ѣли, а пили» и которому «Благословенный» воспѣлъ цѣлый хвалебный гимнъ за его благотворныя

[162]) Id. VI, 23, 9. [163]) Id. VI, 23, 10.

[164]) Такъ одинъ „новообращенный министръ“ подалъ каждому монаху по цѣлому мясному блюду. Id. VI, 25, 1- 2

[165]) Въ угощеніи сетти раджахагскаго упоминаются, однако, гастрономическія „деликатессы“, въ которыя входили разныя пряности (порошокъ изъ ароматичныхъ и пикантныхъ травъ,—сиччу), пикули и соусы изъ мясныхъ препаратовъ, напр., изъ поросенка: Cullav. VI, 4, 1 и Note къ этому тексту въ S. B. E. XX, 179 180.

качества и тѣмъ признанъ его за наилучшую пищу [166]). Далѣе буддійское меню разрѣшало всѣ овощи, разныя мучныя кушанья [167]), молочные продукты [168]), сотовый медъ [169]). «Прихотными яствами» называетъ Пратимокша горчицу. молоко, масло, медъ, сахаръ, рыбу, мясо, сметану; но пользованіе ими вмѣняется во грѣхъ только тѣмъ, кто, «не будучи больнымъ, самъ выпроситъ ихъ себѣ» [170]). Фрукты дозволялось ѣсть лишь въ ту пору, когда въ нихъ еще не было, или уже не было сѣмянъ, или если они были повреждены огнемъ, либо острымъ орудіемъ, либо ногтями и становились поэтому неспособными къ произрастанію [171]). Въ голодное время разрѣшалось, однако, срывать плоды, даже безъ спроса владѣльцевъ, если таковыхъ въ данную минуту не попадалось [172]). Однако неумѣренное примѣненіе свободы ѣсть фрукты повлекло къ воспрещенію самаго вкуснаго изъ нихъ, манго [173]).

Упорядочивая вопросъ о пищѣ, Будда не могъ оставить безъ вниманія и напитковъ; онъ разрѣшилъ монахамъ восемь родовъ ихъ, бывшихъ во всеобщемъ употребленіи, а именно: приготовлявшіеся изъ плодовъ манго, джамбу. банана и мо́чо; затѣмъ— медъ, виноградный сокъ и спропъ изъ корня водяной лиліи и другой изъ растенія Grevia asiatica. Къ этому надо добавить еще сокъ сахарнаго тростника и всякихъ плодовъ, листьевъ и цвѣтовъ, кромѣ входящихъ въ составъ хмельныхъ напитковъ. Такъ запрещены были хлѣбная водка (аррака), пальмовая [174]). настойки изъ овощей [175]) и изъ растенія Bassia latifolia [176]).

[166]) Cullav. VI, 24, 5—6: „достопримѣчательны достоинства молока, вареного съ рисомъ: оно даетъ жизнь, цвѣтъ (лицу), радость и силу (тѣлу), бодрость духа, устраняетъ голодъ, прогоняетъ жажду, упорядочиваетъ соки тѣла, очищаетъ мочевой пузырь, содѣйствуетъ пищеваренію... Какъ цѣлебное средство славитъ его Совершенный; а потому рисовое молоко должно быть предлагаемо людьми, стремящимися къ радости. жаждущими небесной радости и человѣческаго благополучія“.

[167]) Mahâv. VI, 36, 8. [168]) Idem. VI, 34.

[169]) Id. VI, 24, 2 sq. [170]) Пратимокша. § 39, стр. 46. Мин.

[171]) Mahâv. V, 5, 2. [172]) Id. VI, 38 и 39. VI, 17, 8.

[173]) Cullav. V, 34, 1: монахи такъ усердно воспользовались разрѣшеніемъ раджи Бимбисары кушать плоды манго въ его садахъ, что не оставили ни одного плода щедрому хозяину.

[174]) Mahâv. VI, 35, 6. Запрещеніе пить пальмовую водку было, „противъ мнѣнія нѣкоторыхъ еретиковъ“, подтверждено весалійскимъ соборомъ: Cullav. XII, 1, 11; по разъясненію Буддагоши, запрещеніе распространялось на водку, изготовляемую „изъ всѣхъ семи сортовъ хлѣбныхъ растеній“.

[175]) Mahâv. VI, 35, 6; однако въ VI, 36. 8 дозволено ѣсть всѣ овощи.

[176]) Id. VI, 35, 6.

Сопоставляя строгія правила пищевого режима по уставу Будды съ описаніями (хотя бы и сильно преувеличенными) тѣхъ обильныхъ трапезъ, которыми угощали монаховъ міряне, можно замѣтить не малую разницу между нормальнымъ режимомъ и этими, будто бы экстраординарными отступленіями отъ него, которыя, однако, при великомъ усердіи упасакъ, становились явленіемъ столь часто повторявшимся, что оно повело къ злоупотребленіямъ. Въ Раджахагѣ, глядя на то, какъ монахи нѣсколько дней сряду пользовались «превосходными обѣдами» въ разныхъ домахъ, люди стали говорить: «правду сказать, у этихъ шамановъ, идущихъ по слѣдамъ Сына шакьевъ, преудобныя правила, и жизнь у нихъ спокойная: обѣды у нихъ прекрасные, да и спятъ они на постеляхъ, защищенныхъ отъ вѣтра; почему бы и намъ не попробовать вести благочестивую жизнь съ этими шаманами?» И пробовали: принимали посвященіе; но какъ только отъ сытныхъ угощеній пришлось переходить на нищенскую чашу,—разочаровывались и роптали. Такихъ Будда встрѣтилъ грозными словами: «какъ дерзнули вы, безумцы, вступать въ иноческую жизнь по уставу столь хорошаго ученія и такой превосходной дисциплины ради вашего брюха? о глупцы! такой поступокъ не поведетъ къ обращенію необращенныхъ, ни къ умноженію числа обращенныхъ!» И обратившись къ монахамъ благонравнымъ, добавилъ: «Я предписываю, иноки, чтобы посвящающій въ упасампаду объявлялъ посвященному о четырехъ условіяхъ предстоящаго ему житія. Благочестивая жизнь поддерживается крохами пищи, подаваемой въ качествѣ милостыни: вотъ чѣмъ должны вы стараться существовать всю вашу жизнь; обѣды, даруемые санхѣ по приглашенію какими-либо лицами, пища, распредѣляемая по запискамъ (отъ жертвователей) и трапезы въ день упосаты, все это — снисхожденія исключительнаго свойства. Затѣмъ: жизнь благочестивая проводится въ одеждахъ, сшитыхъ изъ лохмотьевъ, подобранныхъ въ кучахъ отбросовъ; въ этихъ рубищахъ должны вы стараться проводить всю жизнь; полотно же, бумажныя, шелковыя, шерстяныя и суконныя ткани, это все—исключеніе. Далѣе: благочестивая жизнь должна протекать у подножія дерева (въ лѣсу); вотъ гдѣ должны вы стараться проводить всю жизнь; вихары же, дома, одно- и двухъ-этажные, навѣсы, погреба, все это—помѣщенія экстраординарныя. Наконецъ, благочестивая жизнь должна расчитывать на разлагающуюся

мочу, какъ на нормальное лѣкарство, въ случаѣ болѣзней, въ теченіе всей вашей жизни; топленое же коровье масло и растительное, медъ и сахарный сиропъ это все—дозволенія исключительнаго свойства» [177]). Столь опредѣленное предупрежденіе «о предстоящемъ скудномъ житіи» было, разумѣется, очень похвально по цѣли; но оно стало отталкивать многихъ новообращенныхъ отъ вступленія въ монашество: строгости устава, быть можетъ, скрѣпя сердце, согласны были переносить неознакомившіеся съ ними неофиты, уже принявшіе посвященіе, чтобы не нарушать разъ произнесеннаго обѣта; но предупреждаемые передъ посвященіемъ робѣли возлагать на себя бремена неудобоносимыя и «противныя». И вотъ практичный въ своей организаціонной тактикѣ законодатель, въ отмѣну только что сдѣланнаго постановленія, возводитъ посвящающему въ вину предварительное предупрежденіе о скудномъ житіи и замѣняетъ эту мѣру объясненіемъ немедленно послѣ посвященія! [178]).

Неувѣренный (да и не безъ фактическаго основанія!) въ нравственной чуткости своихъ учениковъ для самостоятельнаго различенія недозволительнаго отъ допустимаго, Будда былъ вынужденъ въ предѣлахъ устава «скуднаго житія» создавать, ради укрѣпленія дисциплины, правило за правиломъ, ограниченіе за ограниченіемъ, исключеніе за исключеніемъ, стараясь, насколько было можно, согласовать показанія жизненнаго опыта съ основными началами своихъ воззрѣній на аскетизмъ. То была мелочная, утомительная и затяжная работа, опутывавшая иноческую жизнь сложною сѣтью детальныхъ предписаній, съ одной стороны неизбѣжно вырождавшихся въ мертвящій формализмъ, а съ другой столь же неизбѣжно приводившихъ къ соблазнительной казуистикѣ въ примѣненіи всей этой массы мелкихъ предписаній, сталкивавшихся другъ съ другомъ и съ требованіями жизни. Добросовѣстные иноки не хотѣли прибѣгать къ уловкамъ казуистики; но они терялись въ непрерывно нараставшей кучѣ правилъ; не знали, какъ поступать въ непредусмотрѣнныхъ или сомнительныхъ случаяхъ. Чтобы положить конецъ недоразумѣніямъ, Будда пояснилъ: «все то, что не было опредѣленно запрещено мною, но что совпадаетъ съ незаконнымъ и противоположно законному, то все—незаконно; а все то, что не было воспрещено мною сло-

[177]) Mahâv. I, 30. [178]) Id. I, 31.

вами: «это не подобаетъ вамъ» и что согласно съ закономъ и противоположно незаконному, это все законно; то же самое и относительно всего, что не было опредѣленно дозволено мною, но что или согласуется съ закономъ, или противорѣчитъ ему» [179]). Однако и это разъясненіе не положило конца недоумѣніямъ и не избавило отъ казуистическихъ способовъ рѣшенія ихъ: возникали все новые вопросы. Вотъ образцы этой щепетильности: «законно ли ѣсть пищу, дозволенную къ употребленію до перваго часа ночи, если она смѣшана съ пищею, разрѣшаемою только до полдня? Пища, допускаемая во всякое время въ теченіе недѣли, будетъ ли законною, если она перемѣшана съ продуктами, которые должны быть употребляемы лишь до полудня того дня, когда они получены? Законно ли смѣшеніе пищи этого послѣдняго рода съ такою, которую разрѣшено ѣсть во всякое время, безъ указанія какихъ-либо сроковъ»? и т. д.. и т. д. Будда давалъ отвѣты и на эти казусы, кажется, не замѣчая, какою пыльною, хилою паутиною онъ тѣмъ самымъ опутываетъ свою будто бы «превосходную» дисциплину, какой бездушный формализмъ вводитъ онъ въ свое ученіе, первопачально противопоставлявшее себя раболѣпству браманическихъ аскетовъ передъ внѣшними обрядами и мелочными предписаніямп. Онъ упускалъ изъ вида, что въ той древней обрядности почти всѣ, даже мельчайшія внѣшнія детали имѣли когда-то внутренній смыслъ, вытекавшій изъ ихъ тѣсной связи съ первоначальными космологическими или религіозными воззрѣніями и что только по забвеніи этой связи внѣшность обряда или обычая получила суевѣрное, магическое значеніе или стала просто безсмыслицею,—тогда какъ та буддійская казуистика, образцы коей мы привели, была изначала безсодержательной и являлась выраженіемъ только безсилія Будды и въ особенности его учениковъ возрастить въ себѣ прочное, глубоко проникающее аскетическое настроеніе, способное рѣшать въ здоровой духовной свободѣ частные вопросы примѣненія основного аскетическаго начала и потому не нуждающееся въ хитросплетеніяхъ мелочного законодательства и его заслуженнаго слѣдствія—казуистики. Вырожденіе, на первыхъ же порахъ постигшее добросовѣстныя, кропотливыя усилія Будды создать точную и прочную аскетическую дисциплину, было естественнымъ слѣдствіемъ его ложнаго пріема: воспитывать свою братію ограждепіями извнѣ, то-есть методомъ отрицательнымъ, запретительнымъ, а не насажденіемъ положительно-воспитательнаго элемента извнутри, что̀, впрочемъ, и было неизбѣжно при основномъ нравственномъ изъянѣ буддизма—при его нѣтовщинѣ, нигилизмѣ, при его тщетныхъ усиліяхъ достигнуть «избавленія» человѣка, а не его спасенія, добиться отрѣшенія отъ жизни, а не обоженія жизни и безсмертія.

[179]) Id. VI, 40, 1.

Заботясь о созданіи правильныхъ санитарныхъ условій быта для своей общины, Будда, разумѣется, долженъ былъ подумать и о врачебной помощи для больныхъ ея членовъ. Бродячая жизнь въ теченіе бо́льшей части года подвергала организмъ монаховъ многимъ опасностямъ. Въ особенности страдали они въ жаркую пору отъ дизентерительныхъ тихорадокъ и отъ желудочныхъ заболѣваній. Памятники описываютъ намъ иноковъ исхудавшими, обезсиленными, пожелтѣвшими въ лицѣ, съ обвисшею кожею и проступающими наружу жилами [180]). И вотъ Будда задается вопросомъ: «какія лѣкарства долженъ я предписать монахамъ въ качествѣ дозволенныхъ, обычныхъ цѣлебныхъ средствъ»? и рѣшаетъ признать за таковыя топленое коровье масло, масло растительное, медъ и сахарный сиропъ. Пользованіе этими средствами онъ ограничилъ временемъ дня, указаннымъ для принятія пищи. Но присоединеніе этихъ, еще непспробованныхъ на опытѣ, будто бы лѣчебныхъ веществъ къ случайной смѣси пищи и безъ того часто негигіенической, только ухудшало положеніе больныхъ [181]). И вотъ начинается добавленіе буддійскаго фармацевтическаго матеріала и расширеніе условій его примѣненія, по случайнымъ указаніямъ опыта и по личнымъ соображеніямъ Будды, причемъ, однако, есть основаніе думать, что первый факторъ былъ преобладающимъ въ развитіи этой оригинальной медицины. Впослѣдствіи же всѣ или почти всѣ принятыя предписанія относились заднимъ числомъ къ происхожденію отъ самого Будды. Такъ ввели въ лѣчебный обиходъ разныя жирныя, ароматическія и смолистыя вещества и соли, корни, листья и плоды многихъ растеній, различныя настойки, мази и порошки [182]) и т. д., до такихъ экстраординарныхъ средствъ, какъ сырое свиное мясо и кровь для про-

[180]) Id. VI, 1, 1. [181]) Id. VI, 1, 2—4.

[182]) Подробности можно найти въ шестомъ отдѣлѣ Магавагги.

тиводѣйствія такъ называемымъ «нечеловѣческимъ» (демоническимъ) болѣзнямъ [183]). Такимъ образомъ, въ противорѣчіе съ приписываемымъ Буддѣ изреченіемъ, что нормальнымъ, универсальнымъ лѣчебнымъ средствомъ истинному монаху должна бы служить одна разлагающаяся моча, а всѣ другія средства дозволительны лишь въ исключительныхъ случаяхъ,—постепенно накопился довольно сложный сбродъ фармацевтическаго матеріала, вызвавшій потребность въ нѣкоторыхъ аптечныхъ приспособленіяхъ [184]). Далѣе введено было употребленіе массажа, компрессовъ и нѣкоторыхъ хирургическихъ пріемовъ [185]). Мы не станемъ вдаваться въ разсмотрѣніе этой причудливой терапіи, черпавшей вѣроятно обильно изъ тогдашней народной, полусуевѣрной лѣчебной практики [185a]) и изъ общеиндусскихъ медицинскихъ познаній и предположеній [186]); укажемъ только на сохранившіяся въ Магаваггѣ описанія многочисленныхъ куріозныхъ, неудачныхъ экспериментовъ, приписываемыхъ Буддѣ въ его попыткахъ лѣчить разныя болѣзни [187]), а также на его вмѣшательство въ терапевтическіе и хирургическіе пріемы современныхъ ему медиковъ [188]). причемъ руководящимъ началомъ у него и въ такихъ случаяхъ являлись не столько соображенія медицинскаго свойства, сколько опасенія подать поводъ къ какому-либо нравственному соблазну, «помѣшать обращенію еще не обращенныхъ» [189]).

---

[183]) Mahâv. VI, 10.

[184]). Разрѣшеніе аптекарской посуды, ступы, пестика—Mahâv. VI, 9, 2; VI, 12.

[185]) Idem. VI, 14, 5; воспрещеніе клистировъ по соображеніямъ нравственнаго свойства—VI, 22, 4.

[185a]) Интересный примѣръ включенія въ буддійскую медицинскую практику стариннаго суевѣрнаго заклятія противъ укуса змѣй сохранился въ Чуллаваггѣ, V, 6; заклятіе состоитъ въ выраженіи любви къ четыремъ „царственнымъ родамъ“ змѣй и въ пожеланіи мира и благополучія „всѣмъ живымъ тварямъ, каковы бы онѣ ни были“; прибавлено, однако, противопоставленіе „безконечности Будды, Истины (дхаммы) и Порядка (санха) ограниченности пресмыкающихся и пользующихъ существъ: змѣй, скорпіоновъ, стоножекъ, пауковъ, ящерицъ, крысъ и мышей“. Заклятіе это вошло и въ одну изъ джатакъ, № 203. II, 144 sqq. Fausböll.

[186]) Ср. Wise. Hindu Medecine и Jolly. Indische Medizin въ Grundriss der indo-arisch. Philol. u. Altertumsk. III B. 10 Heft.

[187]) Напр., Mahâv VI, 13; 14. [188]) Id, VI. 22.

[189]) Id. VI, 22, 3.

Достойно замѣчанія, что вездѣ, въ первоначальныхъ повѣствованіяхъ этого рода, Будда съ полною правдоподобностью изображается какъ обыкновенный, осторожный, хладнокровно расчетливый человѣкъ, нащупывающій, удачно или неудачно, практическія мѣры и соображающійся съ данными опыта и со своею общею главною цѣлью; почти нигдѣ въ этихъ раннихъ памятникахъ онъ не фигурируетъ въ качествѣ чудотворца-цѣлителя, врачующаго сверхъестественными средствами. Если и встрѣчаются рѣдкія черты этого рода [189a]), онѣ—явное добавленіе поры позднѣйшей; но существенно важно то, что даже и она очень сдержанна въ приписываніи Буддѣ чудесъ этого рода; въ яркую противоположность Основателю христіанства, основатель буддизма чудотворцемъ-цѣлителемъ не былъ ни въ жизни, ни даже въ легендѣ,—черта характерная для того въ комъ, при полномъ обезцѣненіи жизни, не было мѣста для глубокаго состраданія къ физическому страданію.

Этимъ объясняется рѣдкое въ памятникахъ упоминаніе о внушеніяхъ Будды монахамъ ухаживать за больными. Вотъ наиболѣе важный, но чуть ли не единственный въ этомъ родѣ разсказъ: однажды, обходя вечеромъ, вмѣстѣ съ Анандою, спальни монаховъ, Будда наткнулся на одного изъ нихъ, обезсилѣвшаго отъ поноса и валявшагося въ нечистотахъ. «Почему братья не ухаживаютъ за тобою?»—спросилъ Будда.« Потому, что я имъ ни къ чему уже не пригоденъ»,—прошепталъ больной Тогда «Благословенный» послалъ Ананду за водой; вдвоемъ обмыли они страждущаго и уложили въ постель. А наутро Будда созвалъ иноковъ и пристыдилъ ихъ словами: «у васъ нѣтъ ни отцовъ, ни матерей, чтобы въ случаѣ недуга, ходить за вами; и если вы не будете помогать другъ другу,—кто поможетъ вамъ? Объявляю вамъ: тотъ, кто охотливъ послужить мнѣ, пусть, вмѣсто того, послужитъ больному» [190]). Обязанность эту, прежде всего, онъ возложилъ на учениковъ или послушниковъ при старшихъ инокахъ, въ случаѣ болѣзни таковыхъ [191]): но, обратно, ту же обязанность вмѣнилъ онъ въ долгъ и «старшимъ», «учителямъ, наставникамъ» по отношенію

— —

[189a]) По бирманской легендѣ, Bigandet, ch. 9, p. 186. онъ однажды будто бы прекратилъ чуму въ Весали, вызвавши обильный ливень, который снесъ своими потоками трупы, заражавшіе мѣстность. Будда прекратилъ также жестокія боли, мучившія его отца во время тяжкой болѣзни, что однако не остановило смерти старца:—ibid. p. 192.

[190]) Mahâv. VIII, 26. 1—3. [191]) Id. 4; I, 25, 24; I, 32, 3.

къ больнымъ ученикамъ [192]). Указалъ онъ тутъ же на извиняющія ухаживающихъ за больными трудности этого дѣла; но «некомпетентными» въ немъ призналъ только лицъ, не смыслящихъ ничего въ правилахъ діэты и въ томъ, что вообще полезно или вредно больному; далѣе—не умѣющихъ предписать надлежащаго врачебнаго средства, и, наконецъ, «тѣхъ, кто служитъ больному не по любви», а по принужденію, кто съ отвращеніемъ относится къ претящимъ свойствамъ и слѣдствіямъ недуговъ и кто не умѣетъ «отъ времени до времени научить, ободрить, воодушевить и обрадовать паціента благочестивою рѣчью» [193]). Безспорно, эти директивы превосходны: но характерно то, что среди кучи столькихъ предписаній и повтореній о всевозможныхъ мелочахъ внѣшней дисциплины, мы почти не встрѣчаемъ напоминаній объ этомъ послушаніи [193a]), ни возведенія этого рода проявленій любви къ ближнему въ особо важную обязанность и заслугу. Не видимъ и попытокъ правильно организовать врачебную помощь среди иноковъ,—ничего подобнаго больницамъ и больничникамъ. Во всякомъ случаѣ міряне и міряпки проявляли въ этомъ отношеніи болѣе усердія и даже самоотверженности, нежели иноки [194]). Не было, повидимому, недостатка и во врачахъ, мірянахъ же, изъявлявшихъ желаніе лѣчить братію, конечно, безвозмездно, начиная отъ заурядныхъ и малосвѣдущихъ врачей [195]) и кончая лейбъ-медикомъ раджи Бимбисары, тѣмъ Дживакою Комарабхаччею, который будто бы затмилъ славу «многихъ всемірно-извѣстныхъ врачей», вылѣчилъ самого Будду, а затѣмъ сталъ однимъ изъ покровителей и благотворителей его общины, своими совѣтами (напримѣръ, о введеніи бани и приличной одежды), содѣйствовавшимъ не мало ея санитарному благоустройству [196]).

13.

Переходя къ описанію внутренней жизни буддійской общины, намъ слѣдуетъ прежде всего остановить вниманіе на

[192]) Id. I, 26, 11; I, 33, 1. [193]) Id. VIII, 26, 5—8.

[193a]) Такъ встрѣчается предписаніе отводить больнымъ лучшія мѣста въ спальняхъ и вообще не тревожить ихъ: Cullav. VI, 10, 2.

[194]) Примѣръ: Mahâv. VI, 22.

[195]) Какъ тотъ Акасаготта, котораго Будда обозвалъ дуракомъ: idem. VI, 22, 2.

[196]) О немъ подробно—Магавагга, VIII, 1, гдѣ сообщается и романтическая легенда о его происхожденіи. Ср. Bigandet, ch. 9, pp. 184 ss.

условіяхъ вступленія въ санху. И уже здѣсь, на первомъ шагу, ярко и рѣшительно обнаруживается преобладаніе въ этой монашеской общинѣ правового начала не только надъ религіознымъ, но и надъ нравственнымъ опять—въ глубокой противоположности къ христіанству. Санха—не Церковь, не духовная семья, утверждающаяся на вѣрѣ въ Бога и внутренне сплоченная силою мистическаго единенія съ Нимъ, какъ съ душою и животворяющею энергіей цѣлостнаго духовнаго организма. Санха не болѣе, какъ земное, человѣческое сообщество, связанное извѣстными правовыми отношеніями, выраженными въ опредѣленныхъ, точныхъ формулахъ, включающихъ въ себя рядъ правъ и обязанностей. Это сообщество, хотя и предназначаемое для цѣлей нематеріальныхъ, зиждется, однако, на внѣшнихъ, договорныхъ отношеніяхъ, непринужденно признаваемыхъ и столь же легко расторгаемыхъ нарушеніемъ обѣщаній или отказомъ отъ нихъ. Связующее начало этого общежитія отнюдь не внутренній, невидимый, мистическій союзъ сочленовъ другъ съ другомъ и съ главою общины. Для такого мистическаго единенія въ буддизмѣ не было внутренняго духовнаго содержанія, которое можетъ быть только религіознымъ: Богъ отсутствовалъ въ системѣ буддійскаго міровоззрѣнія и жизнепониманія, а основатель общины еще не подвергся обоготворенію въ эту раннюю пору; онъ имѣлъ значеніе лишь наставника на путь избавленія отъ скорби бытія и былъ образцомъ шествованія по этому пути. Не его личность объединяла учениковъ; объединяло его ученіе. Въ противоположность Христу, изъ самого Будды не истекали рѣки воды живой, текущей въ жизнь вѣчную; только изъ того, чему онъ училъ, должно было воспослѣдовать избавленіе отъ личной жизни, нирвана вѣчная. Оттого ученики Готамы, въ противоположность ученикамъ Христовымъ, могли воскликнуть: «не благодатію мы спасены, а знаніемъ; не Божіею милостію мы таковы, а самими собою; не Буддою, а Дхаммою достигнемъ мы избавленія!».

Примѣръ самого основателя санхи, не претендовавшаго быть существомъ божественнымъ, показывалъ, что это своеобразное спасеніе не стояло въ необходимой зависимости отъ принадлежности къ жалкому подобію церкви, каковою являлась санха. Спасеніе было возможно безъ нея и до нея, въ одиночку, особнякомъ; именно такъ достигли его самъ Будда и первые ученики, которымъ древнія, приведенныя нами про-

данія приписываютъ поэтому обѣтъ не трехчленный, а двучленный,—присоединенія къ Буддѣ и къ Дхаммѣ (къ ученію), такъ какъ послѣдній членъ буддійской тріады, община, Санха, тогда еще не сложилась. Несущественность ея наличности для спасенія съ догматической точки зрѣнія такова, что одинъ изъ лучшихъ знатоковъ первоначальнаго буддизма, Ольденбергъ, рѣшился, «хотя и не безъ сомнѣній», выступить съ предположеніемъ, «правда, не имѣющимъ подтвержденія въ преданіи», будто троичная формула обѣта при вступленіи въ буддизмъ вообще еще не существовала во времена самого Будды и возникла лишь послѣ его кончины, какъ необходимое и единственно-возможное возмѣщеніе и преемство его личнаго авторитета, пресѣкающагося смертью и ничѣмъ иным личнымъ авторитетомъ незамѣнимаго [1]). Если это предположеніе и сталкивается съ древнѣйшими до насъ дошедшими свидѣтельствами памятниковъ, опредѣленно приписывающими самому Буддѣ установленіе посвященія въ ученики «троекратнымъ заявленіемъ о томъ, что вступающій прибѣгаетъ къ *тройному* убѣжищу: къ Буддѣ, Дхаммѣ и Санхѣ» [2]), мы, тѣмъ не менѣе, въ силу предшествующихъ соображеній, въ правѣ полагать, что не только въ эту раннюю пору, но и въ послѣдующую, составныя начала буддійской тріады считались не равнозначительными, не равноцѣнными, въ томъ смыслѣ, что главнымъ, первенствующимъ началомъ въ ней была не санха, и даже не основатель ея, а ученіе. Да и впослѣдствіи, когда личность основателя чрезвычайно возросла въ догматическомъ значеніи, главенство и первенство въ цѣнности осталось все же за дхаммою, а не за Буддою. Что же касается санхи, то, хотя, послѣ смерти его, она и окрѣпла въ своихъ правомочіяхъ, однако лишь въ качествѣ хранительницы чистаго ученія и предписаній Будды. Но даже и тогда она осталась инстанціей не существенной въ процессѣ духовной жизни буддистовъ: единою «спасающею церковью» санха никогда не была и быть не могла безъ искаженія основного начала буддійскаго ученія: «будьте сами свѣточами себѣ; будьте сами себѣ убѣжищемъ; не ищите никакого внѣшнаго убѣжища; крѣпко держитесь свѣточа истины; крѣпкимъ убѣжищемъ имѣйте истину; не ищите никакого иного убѣжища; помимо самихъ себя» [3]); въ «ученіи и дисциплинѣ обрѣтается благородный восьмиричный путь и въ немъ одномъ—истинная святость человѣка» [4]).

Церковь немыслима безъ Божественнаго Спасителя: а Его не было въ буддизмѣ, гдѣ, на мѣстѣ Единороднаго Сына и Слова Божія, стоялъ только человѣческій мудрецъ со своимъ отвлеченно-философскимъ словомъ, хотя и величавшій себя «путемъ», но не дерзавшій сказать: «я не только—путь, но и жизнь и воскресеніе!». Церковь спасающая возможна только при пребываніи въ ней Духа Божія, Духа Святаго, духа не только разума, не только премудрости (на что претендовала и буддійская дхамма), но и Духа—«Жизнь Подателя» и Духа Любви, тогда какъ буддизмъ заранѣе отрекся и отъ любви, и отъ жизни. Не было поэтому въ санхѣ и проводниковъ благодати, даровъ Духа Святаго, ибо отринутъ былъ здѣсь самый источникъ ихъ, и самая святыня, само «Сокровище благихъ» замѣнено было безнадежною пустотою нирваны. На мѣсто благоговѣйнаго порыва «души, тоскующей въ изгнаніи своемъ», порыва къ «полнотѣ, Исполняющаго всяческое во всемъ», въ буддійскую душу, извѣрившуюся въ смыслѣ и цѣнности бытія и потому искавшую не спасенія, а «избавленія», прокралось «ощущеніе пустоты» [5]) всего сущаго и грядущаго.

Для чего же, при такихъ условіяхъ, нужна была, однако, санха, эта община не вѣрующихъ, не любящихъ сыновъ единаго Отца Небеснаго, усыновленныхъ Ему и взаимно объединенныхъ Сыномъ Человѣческимъ, Богочеловѣкомъ, а община только «знающихъ» законъ мудрости, община только точныхъ выполнителей его? Нужна она была лишь какъ пособіе къ знанію этого закона. Онъ былъ постижимъ и безъ нея; но въ ней, держительницѣ преданія, отъ Учителя идущаго, законъ будто бы наиболѣе точно сохранился. Онъ былъ осуществимъ и безъ нея, самостоятельно, въ одиночку; но въ ея средѣ были, будто бы, явлены образцы жизни и мысли, достойные подражанія, опытъ и совѣты уже преуспѣвшихъ, готовыхъ на помощь желавшимъ преуспѣвать, но еще ненавыкшимъ въ «пути». Санха не дерзала сказать вступающему, новообра-

[1]) Buddha. 5 Aufl. S. 395.

[2]) Mahâvagga, I, 12, 3—4. Тройная формула, трижды повторяемая, дана въ Khuddako-Pâtho. 1. См. Khuddaka-Patho. Нѣм. переводъ Зейденштюкера. Breslau. 1910. S. 7—8.

[3]) Mahâparinibbâna-sutta. II, 33.

[4]) Idem. V, 62.

[5]) Cullav. XII, 2, 5.

щенному: «пріиди ко мнѣ, ибо внѣ меня нѣтъ спасенія». Изречь это рѣшалась не санха, а дхамма, объявившая, устами Готамы: «пусты, лишены святыхъ системы всѣхъ другихъ учителей... истинная святость—въ благородномъ восьмеричномъ пути, и только въ немъ одномъ» [6]); но санха своими убѣжденіями и примѣромъ, какъ бы вѣщала: «пріиди ко мнѣ и удостовѣрься, какъ можно достигнуть избавленія отъ волъ бытія, какъ можно вести святую и «легкую жизнь».

Санха и дхамма были такимъ образомъ только пособіемъ, а не сущностью процесса спасенія, который, въ буддійскомъ смыслѣ, всегда сосредоточивался во внутреннемъ, непремѣнно индивидуальномъ, самодовлѣющемъ переживаніи. И пособіе санхи, по характеру своему, было только внѣшнее, предохранительное отъ двойного заблужденія: въ знаніи и въ поведеніи, охрана отъ ложнаго сужденія и отъ неправеднаго дѣйствія. Ни на какую специфически-коллективную способность познаванія истины и ни на какія-либо особливыя силы для осуществленія праведности санха не претендовала, какъ и не мечтала она собрать въ себя всѣхъ людей, стать всеобъемлющею, всечеловѣческою семьей. Не втянуть въ себя цѣлый міръ хотѣла она, чтобы сдѣлать его единымъ царствомъ праведности, гдѣ исчезало бы раздѣленіе на грѣшныхъ и святыхъ: наоборотъ, она принципіально и рѣзко противопоставляла огромному грѣшному міру себя, какъ «малое стадо» избранныхъ святыхъ, добровольно стекающихся въ нее изъ міра, спасать который въ его цѣломъ, ни даже въ большинствѣ, она не думала, какъ и не считала этого возможнымъ, убѣжденная въ правильности словъ Будды: «здравое ученіе—не для глупцовъ; здравое ученіе—для немногихъ». Она и въ этомъ смыслѣ, слѣдовательно, была не церковью, а общиной, узкой по цѣлямъ и предѣламъ дѣятельности корпораціей, которая, по общей тенденціи буддизма и въ силу вліянія прецедентовъ, выработанныхъ укладомъ индусскаго быта, могла вылиться въ форму только аскетическаго, монашескаго общежитія, могла стать только замкнутымъ, небольшимъ оазисомъ среди широкаго моря мірской суеты.

Какъ таковая, она нуждалась во внѣшнемъ связующемъ началѣ, которымъ бы она отграничивалась отъ окружающаго міра и опредѣляла бы въ собственной средѣ права и обязан-

[6]) Mahâparinibbâna-sutta. V, 62.

ности своихъ сочленовъ. Такимъ-то началомъ и сталъ для санхи иноческій обѣтъ, съ одной стороны—праводарующій, съ другой—правоограничающій. Опираясь на него, санха могла бы воскликнуть: «къ свободѣ призваны вы, братія!», разумѣя подъ свободою непричастность мірскимъ вожделѣніямъ, заботамъ и повинностямъ, съ ними связаннымъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ она должна была бы добавить: «къ порядку и къ строгой дисциплинѣ призваны вы, братія», какъ члены духовной семьи, отшедшей отъ міра для того, чтобы угасить похотливую жажду жизни напиткомъ небытія, «амритою нирваны».

Сообразно съ изложеннымъ, формула вступленія въ буддійскую монашескую общину съ самаго начала стала двустепенною, распадаясь на обѣтъ паббаджи и на обѣтъ упасампады. Первый не былъ нововведеніемъ буддистовъ; они въ данномъ случаѣ только переняли актъ, искони встрѣчавшійся въ индусскомъ быту. Уходъ мірянъ въ уединеніе или, вѣрнѣе, выходъ въ бездомовное, безпріютное состояніе, паббаджа, съ незапамятныхъ временъ практиковалась въ браманизмѣ и среди разныхъ, отклонявшихся отъ него сектъ; у джайнъ въ особенности она была повседневнымъ явленіемъ. Для поступка столь естественнаго, общеизвѣстнаго и похвальнаго съ индусской точки зрѣнія не требовалось особыхъ формальностей; достаточно было произносимаго въ чьемъ-либо присутствіи рѣшенія разстаться съ міромъ. Несмотря на такую простоту формы, заявленіе это имѣло, однако, значеніе правового акта, чрезвычайно важнаго по своимъ слѣдствіямъ: то было добровольное самовыключеніе личности изъ всей области политическихъ, гражданскихъ и экономическихъ отношеній, снятіе съ себя однимъ взмахомъ всѣхъ обязательствъ предъ государствомъ, обществомъ и собственною семьею, ибо бракъ считался расторгнутымъ паббаджею, имущественныя права переходили послѣ нея къ родственникамъ, а служебныя повинности относительно общежитія и государственной власти прекращались, причемъ ни одно изъ учрежденій не считало себя правомочнымъ принудительно противодѣйствовать рѣшенію отрекавшагося отъ мірскихъ обязанностей. Выше, говоря объ общеиндусскомъ аскетизмѣ, мы указали на то, что и частныя лица, и выразители взглядовъ закона ограничивались въ подобныхъ случаяхъ по бо́льшей мѣрѣ уговорами да совѣтами, и только. То же самое отношеніе къ паббаджѣ наблюдается и въ исторіи буд-

дизма. Учащеніе переходовъ въ монашеское житіе, какъ мы видѣли, вызывало иногда ропотъ въ толпѣ, да и то не на долго; до препятствій со стороны властей и народа дѣло не доходило. Поэтическіе исповѣди монаховъ и монахинь, собранныя въ Тера—и Тери-гатѣ, раскрываютъ передъ нами картину той изумительной легкости, съ которою, ради иночества или подвижничества, разрывались гражданскія и семейныя связи. Вотъ, напримѣръ, Дженто, сынъ придворнаго жреца, «одуренный тщеславіемъ знатнаго происхожденія, опьяненный высокимъ положеніемъ и богатствомъ, гордившійся своею кастою, не признававшій никого равнымъ себѣ», отрезвляется «сразу» отъ всего этого [7]). Вотъ «правильно рожденная дочь отца», Анопама, происходящая изъ «высокаго, гордаго рода», одаренная красотою, окруженная роскошью, та, за которую сватались княжичи и сыны богачей, вдругъ уходитъ въ паббаджу, отказавшись отъ всего, обривши себѣ голову, облекшись въ рубище [8]). Столь же легко, какъ съ съ имѣніемъ и деньгами, разставались съ женою, съ дѣтьми [9]): въ Терагатѣ («Пѣсняхъ старѣйшинъ») мы встрѣчаемъ колоритныя описанія, какъ рѣшившійся на паббаджу семьянинъ отстраняетъ отъ себя «смертныя сѣти» въ лицѣ жены, разряженной, богато изукрашенной, держащей на рукахъ его ребенка, не останавливаясь даже передъ угрозой, что младенцу грозитъ участь «быть брошеннымъ на растерзаніе шакаламъ и псамъ» [10]).

[7]) Theragâthâ, № 423 sqq. въ Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's. Aus den Theragâthâ und Therîgathâ übersetzt von K. E. Neumann. Berlin, 1899.

[8]) Therîgathâ, № 151 sq. [9]) Theragâthâ, № 512.

[10]) Приводимъ, въ размѣрѣ подлинника и съ посильно большею близостью къ нему, переводъ этой драматической пьесы, въ качествѣ характернаго образца своеобразной иноческой поэзіи буддизма:

Кало: Когда-то странникомъ былъ я;
Потомъ охотникомъ я сталъ;
Но въ сѣть любви попалъ я самъ
И въ ней спасенья не нашелъ.
Меня ты хочешь обольстить
Тѣмъ, что ты сына мнѣ дала;
Но я прощаюся съ тобой,
Чтобъ снова безотчизнымъ стать.
Чапа: Не гнѣвайся, мой ясный князь.
Не гнѣвайся, герой святой!
Кто преданъ гнѣву, тотъ нечистъ,
Не знаетъ покаянья тотъ.

Съ того, кто такъ рѣшительно могъ порвать съ обязанностями мужа и отца, столь священными по индусскимъ понятіямъ и столь ревниво охранявшимися закономъ, съ того, одновременно съ семейными связями, спадали и кастовыя узы. Мы видѣли это въ браманическомъ подвижничествѣ; то же—и въ буддизмѣ. Самъ Готама говоритъ: «какъ великія рѣки: Ганга, Ямуна, Ачиравати, Сарабху и Махи, достигши Вели-

Кало: Прощай, змѣиное гнѣздо!
Какъ оставаться со змѣей?
Аскета къ гибели влечетъ
Коварство женское всегда.
Чапа: Вернись, супругъ мой дорогой!
Вкушай отраду бытія,
Какъ въ дни былые, а меня
Оставь покорною рабой.
Взгляни: какъ злато, на холмахъ
Цвѣты акаціи блестятъ;
Благоухаетъ надъ прудомъ
Ліанъ причудливая сѣть;
Такъ и въ объятіяхъ своихъ
Обвью нѣгой я тебя
И сладкой грёзой усыплю.
Иль къ красотѣ моей ты слѣпъ?
Кало: Такъ пташку вольную зовётъ
Ловецъ въ погибельную сѣть.
Соблазнъ змѣиный красоты
Уже безвластенъ надо мной.
Чапа: Взгляни на сына своего!
О, какъ тебѣ подобенъ онъ!
Ужель за то, что мною онъ
Рожденъ, покинешь ты меня?..
Кало: Жену, дитя, родной очагъ
Мудрецъ отринулъ отъ себя;
Къ свободѣ полной, чуждый узъ,
Къ уединенью онъ спѣшитъ.
Чапа: Смотри: въ рукахъ моихъ топоръ;
Ребенка на порогѣ имъ
Убью сейчасъ! Останься здѣсь!
Дитя родное пожалѣй!
Кало: Хотя-бъ шакаламъ или псамъ
Его ты бросила при мнѣ,
Къ себѣ, преступная жена,
Меня ты вновь не привлечёшь!
Чапа: О, если такъ..., тогда—прости!
Благославляю я тебя!"

Therîgathâ, № 291 sqq, Neum.

каго Океана, теряютъ свои старыя имена и свое происхожденіе, и пріемлютъ единое имя Великаго Океана, такъ монахи, и четыре касты, кшатрій и брахмановъ, вайшій и шудръ, когда принадлежащіе къ нимъ, согласно ученію и закону, Совершеннымъ возвѣщенному, отрекутся отъ родины и вступятъ въ состояніе бездомовности, они утрачиваютъ старыя имена и старое родословіе и зовутся единымъ именемъ аскетовъ, грядущихъ во слѣдъ Сыну шакьевъ» [11]). И закономѣрность такой перемѣны общественнаго положенія безъ колебаній подтверждается и свѣтскою властью, которая съ момента паббаджи отказывается отъ своихъ правъ на уходящаго. Таковъ отвѣтъ раджи магадхскаго Аджатасатту Буддѣ на запросъ объ этомъ: «если бы (спрашиваетъ Готама) какой-либо рабъ или слуга твой, встающій раньше тебя и ложащійся спать позднѣе тебя, выполняющій твои приказанія, предупреждающій желанія твои, обривши себѣ голову и бороду и облекшись въ желтую одежду, покинулъ домъ и удалился въ паббаджу,— ужели ты сказалъ бы: «приведите мнѣ этого человѣка обратно! пусть будетъ онъ снова рабомъ и слугою!»—«Конечно, нѣтъ» отвѣтствуетъ царь. «Наоборотъ, мы сами почтительно привѣтствовали бы его, встали бы предъ нимъ, а его пригласили бы сѣсть, предложили бы ему одѣяніе, кушанье, охрану, защиту и покровительство, награждая подвижничество уже при жизни подвижника видимою наградою» [12]).

Одно удаленіе въ паббаджу, впрочемъ, еще не было тождественно со вступленіемъ въ буддійскую общину. Паббаджа была очень опредѣленнымъ выходомъ изъ мірского, свѣтскаго строя; но сама по себѣ она еще не предрѣшала выбора той или иной формы подвижнической жизни. Присоединеніе къ буддійскому монашеству совершалось въ первое время опредѣленнымъ заявленіемъ объ этомъ самому Буддѣ [13]), который на таковое обыкновенно отвѣчалъ: «пріиди, монахъ! хорошо изложено ученіе; веди праведный образъ

[11]) Cullavagga. IX, 1, 4.

[12]) Digha-nikâya. 1 Thl. 2 Rede. B. I, S. 78—79 Neum.

[13]) Этому заявленію источники придали шаблонную форму: „тяжело человѣку, живущему дома, вести высшую жизнь во всей ея полнотѣ, чистотѣ и ясномъ совершенствѣ; а потому отрѣжу себѣ волосы и бороду, облекусь въ оранжевую одежду и выйду изъ жизни домохозяина въ состояніе безпріютности". Такъ въ Тевиджа-суттѣ, I, 47 и въ Mahâvagga, V, 13, 1.

жизни ради полнаго угашенія страданія». Такова была древнѣйшая и простѣйшая форма посвященія, упасампады [14]), обязательная по смыслу своему, но едва ли по внѣшнему выраженію, которое могло быть вѣроятно и инымъ, судя по тому, что еще подъ самый конецъ жизни Будды могли иногда обходиться безъ опредѣленной формулы посвященія, какъ это видимъ, напримѣръ, при принятіи Субхадды, гдѣ ограничились возліяніемъ воды на главу неофита и произнесеніемъ текста «о невѣчности тѣла», послѣ чего самъ Будда даровалъ новообращенному высшую иноческую степень, несмотря на его еще отроческій возрастъ [15]). Очевидно, при жизни Будды существеннымъ признакомъ принятія въ члены общины считали не самую формулу посвященія, а фактъ согласія Учителя, какъ бы то ни было имъ выраженный. Вотъ почему даже уже посвященные считали долгомъ закрѣпить упасампаду личнымъ благословеніемъ Будды, для чего и шли къ нему нарочно, иногда издалека. Старѣйшины одобряли этотъ обычай [16]); но дѣлать его обязательнымъ было все же неудобно; вслѣдствіе чего, какъ мы видѣли, Будда и поспѣшилъ разрѣшить своимъ ученикамъ, помимо его самого, принимать желающихъ вступить въ общину. Благоразуміе требовало однако обусловить этотъ облегченный способъ [17]), хотя бы минимальными, но опредѣленными формальностями. Таковыя мы и видимъ въ обѣтѣ упасампады, установленіе коего Магавагга приписываетъ, конечно, самому Буддѣ, и который во всякомъ случаѣ съ самой древней поры считался законнымъ признакомъ вступленія въ санху. «Я дозволяю вамъ, монахи (сказалъ будто бы Учитель) разрѣшать посвященіе въ паббаджу и упсампаду слѣдующимъ образомъ: пусть желающій принять посвященіе предварительно сбрѣетъ себѣ бороду и волосы на головѣ, облечется въ желтую (оранжевую) одежду, приладитъ верхнее платье такъ, чтобы прикрыто было только одно плечо, преклонится главою къ ногамъ монаховъ и затѣмъ, присѣвши и поднявши вверхъ сложенныя вмѣстѣ руки,

[14]) Mhv. (такъ впредь будемъ обозначать Магаваггу) I, 6, 32 и 34.

[15]) Изъ Чуллакасетти-джатаки, № 4, въ Buddhist Birth-Stories, p. 161 sq. и комментарія Буддагоши въ Buddhist Suttas (S. B. E. XI. 110—111 Note 2).

[16]) Mhv. V. 13, 3—4.

[17]) Принимали въ общину иногда даже безъ всякой просьбы вступающаго Mhv. I, 29, 7.

пусть онъ молвитъ: «я прибѣгаю къ Буддѣ; я прибѣгаю къ Дхаммѣ; я прибѣгаю къ Санхѣ!» И пусть трижды повторитъ онъ это заявленіе» [18]).

Однако, опытъ не замедлилъ обнаружить неудобство этого слишкомъ упрощеннаго способа принятія въ общину, въ томъ смыслѣ, что съ одной стороны онъ не ограждалъ желавшаго вступить отъ произвола лицъ, случайно рѣшавшихъ его участь, а съ другой потому, что постановлявшіе рѣшеніе сами иногда оказывались некомпетентными по своему духовному развитію для произнесенія сознательнаго и осмотрительнаго приговора. Въ виду этого, Будда отмѣнилъ прежнюю формулу упасампады, произносившуюся передъ отдѣльными монахами и замѣнилъ ее «форменнымъ актомъ заявленія вступающаго передъ лицомъ цѣлой общины» [19]) или же, по меньшей мѣрѣ, десяти монаховъ, причемъ эту норму впослѣдствіи пришлось понизить до четырехъ присутствующихъ и пятаго, предсѣдателя, въ «порубежныхъ», то есть отдаленныхъ мѣстностяхъ, гдѣ иногда приходилось дожидаться года по три случая собрать пятерыхъ членовъ законнаго засѣданія [20]). Кромѣ того, постановлено было, что право посвящать дается монаху не ранѣе, какъ черезъ десять лѣтъ послѣ его собственнаго вступленія въ иноческій санъ [21]). Впослѣдствіи къ этому ограниченію прибавилось другое, очень важное: дозволять совершать чинъ посвященія только «ученымъ, компетентнымъ» монахамъ, во избѣжаніе соблазна, имѣвшаго мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда посвящаемый, ученикъ, оказывался болѣе знающимъ и развитымъ, чѣмъ его духовный наставникъ, и когда первый ставилъ второго втупикъ вопросами или возраженіями [22]).

Въ окончательно сложившемся видѣ обрядъ упасампады изображается въ Магаваггѣ въ слѣдующей формулировкѣ: желающій вступить въ общину долженъ сдѣлать о томъ заявленіе передъ собраніемъ членовъ ея въ вышеуказанномъ составѣ; съ обнаженнымъ плечомъ, съ земными поклонами у ногъ предстоящихъ, съ поднятыми въ знакъ мольбы руками вступающій трижды произноситъ слова: «достопочтенные отцы,

[18]) Mhv. I, 12, 1—4. [19]) Mhv. I, 28. 3 и I, 31, 2.

[20]) Тамъ-же, V, 13, 2—4 и 11, гдѣ описано и ходатайство „порубежниковъ" передъ Буддою, вызвавшее сказанную поправку.

[21]) Mhv. I, 31, 3—5. [22]) Id. I, 31, 6—8.

я прошу санху извлечь меня (изъ грѣховнаго міра) ради сожалѣнія ко мнѣ» [23]), на что одинъ «ученый, компетентный» монахъ отвѣчаетъ, обращаясь къ собранію: «благоволите, достопочтенные, выслушать меня: такой-то желаетъ получить посвященіе упасампады отъ достопочтеннаго такого-то въ качествѣ учителя (упаджяи); если санхѣ благоугодно, пусть санха даруетъ просящему посвященіе упасампады, съ назначеніемъ ему въ учителя такого-то; таково заявленіе (ньятти)». Затѣмъ, въ качествѣ отвѣта на него, онъ же продолжалъ: «да выслушаетъ меня, достопочтенные, санха: это лицо (указывая на вступающаго) желаетъ получить посвященіе упасампады отъ достопочтеннаго такого-то; санха даруетъ такому-то посвященіе упасампады съ назначеніемъ ему учителемъ такого-то; тѣ изъ достопочтенной братіи, которые согласны на посвященіе такого-то при учителѣ такомъ-то, да пребываютъ въ молчаніи, а несогласные пусть возражаютъ». Если, послѣ троекратнаго вопрошенія, возраженій не оказывалось, произносилась заключительная формула: «такой-то получилъ посвященіе упасампады отъ санхи съ назначеніемъ ему учителемъ такого-то; санха согласна на то, и потому безмолвствуетъ; такъ понимаю я» [24]).

Рискуя утомить читателя необычными для европейцевъ повтореніями, мы привели полностію формулу буддійскаго посвященія для того, чтобы ярче выяснились идейный смыслъ и степень духовной цѣнности этого важнаго акта, особенно важнаго потому, что мы здѣсь имѣемъ дѣло не съ узко корпоративнымъ монашескимъ обѣтомъ, а съ фактомъ вступленія въ буддизмъ вообще, ибо внѣ монашества нѣтъ подлиннаго, полноправнаго буддизма. Не ясно ли съ перваго же взгляда на этотъ актъ преобладаніе въ немъ начала юридическаго надъ нравственнымъ и религіознымъ, чтобы не сказать: не ясно ли полное отсутствіе двухъ послѣднихъ? И какая глубокая разница съ таинствомъ христіанскаго священства, съ чиномъ христіанскаго посвященія въ иночество? Здѣсь, въ санхѣ, какъ видимъ,—ничего молитвеннаго, ничего символическаго, мистическаго, сакраментальнаго; ничего смиренно-умилительнаго и ничего выспренняго, драматическаго; никакого вѣянія благодати! не священнодѣйствіе, не таинство, а прозаичная, холодная декларація, своимъ сухимъ и педантичнымъ тономъ

[23]) Mhv. I, 29, 2. [24]) Id. I, 28, 4—6.

отзывающаяся не храмомъ, а нотаріальною конторою или залою суда! Гдѣ призываніе помощи Вышняго? гдѣ молитвы о ниспосланіи даровъ Духа Святаго? и гдѣ вѣнчаніе имп облекающагося въ священный санъ?... И даже, спускаясь несравненно ниже, къ слоямъ психологическихъ настроеній, даже ограничиваясь только человѣческимъ, какая и въ этомъ отношеніи скудость и блѣдность буддійскаго обряда инокопосвященія сравнительно съ христіанскимъ чиномъ вступленія въ подвигъ «ангельскаго житія»! Сухая, канцелярски дѣловитая точность коротенькаго буддійскаго заявленія и приговора, безъ единаго, безъ малѣйшаго проявленія чувства, съ одной стороны, а съ другой—многострунная лира православнаго «чина», звенящая то элегическими, то драматическими мелодіями разставанія съ міромъ и близкими, то священнотрепетнымъ восторгомъ вселенія въ міръ иной, экстазомъ единенія съ «единымъ на потребу»!.. Христіанскій чинъ это—вѣнчаніе священнослужителя на «царское священіе», на «житіе ангельское»; это обрученіе горнему, вѣчному. Отреченіе отъ міра это—таинство смерти, потрясающе наглядно драматизированное, по смерти лишь всего ведущаго къ смерти и тлѣнію; вступленіе въ иночество это—воскрешеніе для жизни новой, равноангельской по чистотѣ цѣли и ея выполненія [25]). Наконецъ, вступленіе въ братское общежитіе—не договоръ, контрактовою формулою создаваемый и разрѣшаемый, а единеніе любви въ единствѣ духа, единомысліе, единочувствіе, единоволіе, словомъ—единодушіе! Безспорно, этотъ идеалъ предносился и передъ Буддою, когда онъ создавалъ свою общину, иначе онъ не превозносилъ бы тѣхъ скромныхъ иноковъ, которые «жили въ единеніи и согласіи, безъ ссоръ, подобно молоку, смѣшанному съ водой», такъ, что «тѣла ихъ оставались разными, души же стали одною душою» [26]). Но этого единодушія онъ не смогъ обосновать на той почвѣ, гдѣ единственно возможенъ его естественный и плодотворный ростъ, чѣмъ

[25]) „Царское священіе“, какъ поется въ тропарѣ Василію Великому. „Сподоби его пожити достойно въ ангельстѣмъ семъ житіи“, какъ сказано въ „Чинѣ, бываемомъ на одѣяніе рясы“. Это „вѣнчаніе ихъ (иноковъ) неувядаемымъ и нетлѣннымъ вѣнцемъ жизни и безсмертія“—тамъ же; это—„сподобленіе ангельскому образу“, „обрученіе ангельскаго образа“. (Послѣдованіе малаго образа), „совершенное житіе, въ немъ же по подобію Господне жительство является“ (тамъ-же).

[26]) Mhv. X, 3 и 4.

и объясняются нескончаемые споры и дрязги, пятняющіе всю исторію санхи. И въ частности не сумѣлъ Будда вдунуть духъ братскаго чувства и религіознаго благоговѣнія въ тотъ актъ, съ коего начиналась иноческая жизнь, въ упасампаду; сообщивши послѣдней характеръ не священнодѣйствія, а внѣшняго договора, онъ сразу обездушилъ то рѣшеніе, которое должно было бы стать родникомъ задушевной жизни въ братствѣ.

Какъ бы сознавая отчасти эту бездушность своей обѣтной формулы, буддизмъ второй поры (вѣроятно уже послѣ смерти Готамы) расширилъ эту формулу, введя въ нее мотивы присоединенія къ священной тріадѣ. Такая редакція дѣйствительно сообщила обѣту бо̀льшую убѣдительность и торжественность: но сущности дѣла она не измѣнила и не влила вина новаго въ мѣхи ветхіе отъ начала. Правда, она усиленно подчеркиваетъ, сравнительно съ прежними формулами, элементъ вѣры въ Будду, дхамму и санху, но вѣра въ Будду остается вѣрою только въ человѣка, хотя бы и «лучшаго изъ людей»; вѣра въ дхамму остается вѣрою въ ученіе, только человѣческомъ разумомъ открытое, не богооткровенное, и признаваемое безблагодатно, однѣми человѣческими силами «внутри самого себя»; а вѣра въ санху есть также союзъ только съ общиною учениковъ «Возвышеннаго», а не съ Церковью, не съ мистическимъ тѣломъ Христовымъ, оживотвореннымъ Духомъ Святымъ. Да и спасеніе въ ней достигается въ прежнемъ же смыслѣ, мудрыми единочно, «каждымъ для себя» и притомъ «путемъ, незапятненнымъ желаніемъ будущей жизни и вѣрою въ дѣйствительность внѣшнихъ поступковъ». Вотъ эта расширенная формула: «Будды буду держаться въ ясной вѣрѣ: онъ, Возвышенный, есть святой, высшій Будда, Вѣдущій, Ученый, Благословенный, Міровѣдецъ, Высшій, людей, какъ быка, укрощающій, Учитель боговъ и людей, величавый Будда. Ученія буду я въ ясной вѣрѣ держаться: хорошо проповѣдано ученіе Возвышеннымъ, явственно оно явлено; не нуждается оно во времени; оно именуется: «пріиди и виждь!»; оно ведетъ къ спасенію: въ глубинѣ самого себя познается оно мудрымъ. Общины буду я въ ясной вѣрѣ держаться: въ праведномъ поведеніи живетъ община учениковъ Возвышеннаго; въ прямомъ поведеніи..., въ истинномъ поведеніи..., въ правильномъ поведеніи живетъ община учениковъ Возвышеннаго; четыре пары, восемь степеней (святости) вѣрующихъ—вотъ община учениковъ Возвышеннаго, достойная жертвъ,

достойная щедростей, достойная даровъ, достоиная благоговѣйнаго поднятія рукъ предъ нею; высшее она обиталище въ мірѣ для свершенія въ ней добра. Въ заповѣдяхъ справедливости буду я ходить, святыми любимой справедливости, ненарушимой, неповреждаемой. несмѣшанной, неподкрашенной, свободной, мудрыми восхваляемой и неподдѣльной, въ правилахъ, ведущихъ къ поглощенію (въ нирванѣ)» [27]).

Мы сказали, что эта обширная мотивированная формула обѣта могла быть введена въ употребленіе только послѣ смерти Будды, и вотъ тому доказательство: въ очень сходныхъ выраженіяхъ мы находимъ ее въ Магапариниббана-суттѣ въ послѣднихъ наставленіяхъ Готамы, подъ названіемъ того «Зерцала вѣры», усвоеніе коего, по его словамъ, даетъ будто бы возможность для «избранныхъ» съ увѣренностью сказать: «я достигъ обращенія; я болѣе не подверженъ возрожденію въ состояніи страданія; я обезпеченъ конечнымъ спасеніемъ!» [28]). То, что лишь подъ самый конецъ своей жизни Будда завѣщалъ ученикамъ въ качествѣ символа вѣры, и притомъ такого, который открывалъ уже путь къ обоготворенію автора его, это завершительное исповѣданіе однихъ «*избранныхъ*», уже умудренныхъ духовнымъ опытомъ учениковъ, было впослѣдствіи передѣлано въ *начальную* формулу для *каждаго* вступающаго въ буддизмъ.

Ознакомившись съ эволюціей иноческаго обѣта, посмотримъ теперь на поводы отказа въ немъ, на препятствія къ упасампадѣ, чтобы этимъ путемъ выяснить условія, требовавшіяся отъ вступающаго въ общину. Первымъ препятствіемъ къ пріему былъ слишкомъ ранній возрастъ, неспособный, по мнѣнію Будды, успѣшно выносить какъ суровыя физическія условія подвижническаго быта, такъ и строгія требованія нравственной дисциплины. Вотъ почему приказано было не посвящать ранѣе 20-лѣтняго возраста [29]), причемъ нормою для опредѣленія возраста считалось не рожденіе, а зачатіе [30]). Правило это, однако, выдерживалось не строго: пріемный минимумъ скоро былъ пониженъ до 15-лѣтняго возраста [31]). Кромѣ того, допускались исключенія изъ общаго правила: нѣкоторыхъ отроковъ-сиротъ Будда разрѣшилъ принимать и до

[27]) Samyutta Nikâya. Vol. V, LV, 1, pp. 343, 345.
[28]) Mahaparinibbâna-Sutta. l. c.
[29]) Mhv. I, 49, 6. [30]) Id. I, 75. [31]) Id. I, 50.

15 лѣтъ [32]): признанъ нѣсколько разъ годными даже семи и 8-лѣтнихъ мальчиковъ [33]), изъ которыхъ не всѣ были, какъ Сумана, одарены «особыми магическими силами» и едва ли успѣли столь рано «обрѣсти высшее благо и достигнуть незыблемости». Вообще же раннее вступленіе на «путь дхаммы» очень одобрялось. «Четырьмя, хотя бы и еще нѣжными, еще слабыми, не слѣдуетъ пренебрегать», говоритъ Самьютта-Никайя; «четверыхъ не слѣдуетъ обезпѣнивать: молодого воина, молодого змѣеныша, молодого огня и молодого аскета» [34]). Въ иноческой антологіи читаемъ:

«Кто въ силѣ ранней юности
За Побѣдителемъ пошелъ,
Тотъ просіяетъ въ тьмѣ мірской,
Какъ мѣсяцъ ясный въ волнахъ тучъ» [35]).

Въ этомъ отношеніи буддизмъ явился противоположностью брамапизма, который отнюдь не поощрялъ ранняго выхода изъ міра, предписывая сначала свершать должнымъ образомъ семейныя и гражданскія обязанности, а затѣмъ, уже, въ зрѣломъ возрастѣ, вступать на путь подвижничества [36]). Буддизмъ, наоборотъ, не очень-то жаловалъ пожилыхъ новообращенныхъ, находя ихъ, въ большинствѣ случаевъ, невѣжественными, невышколенными и дурно настроенными [37]). Тѣмъ не менѣе ихъ принимали, а Терагата [38]) упоминаетъ даже о 120-лѣтнемъ старцѣ, вступившемъ въ паббаджу и еще успѣвшемъ дожить до «просвѣтлѣнія».

Вторымъ ограниченіемъ при дарованіи упасампады, установленнымъ по просьбѣ отца Будды, было воспрещеніе посвящать въ монахи безъ согласія на то родителей [39]). Къ третьему ограниченію подали вѣроятно поводъ приведенные раньше попреки мірянъ за то, что новая монашеская община отвлекаетъ слишкомъ многихъ отъ выполненія общественныхъ

[32]) Id. I, 51. [33]) Theragâthâ, 429 sqq; 479; 486.
[34]) Samyutta-nikâya. Vol. I, p. 68 sq.
[35]) Theragâthâ, 833; то же въ Дхаммападѣ, v. 382: „Кто, будучи еще молодымъ монахомъ, приложится усердно къ ученію Будды, тотъ будетъ сіять въ мірѣ, какъ мѣсяцъ, свободный отъ облаковъ". Ср. Theragâthâ 203 и 251.
[36]) См. напр., Manu, VI, 1 sq.
[37]) Anguttara-nikâya. Pancakanipâta. № 59 sq.
[38]) Theragâ. 108. [39]) Mhv. I, 54, 5.

обязанностей. Для предупрежденія недовольства Готама воспретилъ принимать въ монахи во-1-хъ, людей несвободныхъ, чтобы не нарушать интересовъ рабовладѣльцевъ, во-2-хъ, неисправныхъ должниковъ, чтобы не подрывать правъ ихъ кредиторовъ, и въ-3-хъ лицъ, состоящихъ на царской службѣ, чтобы не ослаблять прерогативъ государственной власти [40]). Всѣ три случая показываютъ, что Будда не только не былъ тѣмъ смѣлымъ реформаторомъ соціальныхъ отношеній въ своей странѣ, какимъ его нерѣдко ошибочно изображаютъ, но, напротивъ того, очень старательно избѣгалъ нарушенія установившихся общественныхъ обычаевъ и порядковъ. Разсказъ о воспрещеніи принимать военныхъ людей доказываетъ это особенно ярко; изъ него мы видимъ, до какой степени соображенія тактическаго свойства могли у основателя буддизма брать верхъ надъ мотивами нравственными. Случились волненія на окраинахъ царства магадхскаго и раджа Сенія Бимбисара отдалъ приказъ усмирить ихъ. Но многіе «отличные» воины думали: «вотъ мы пойдемъ воевать, и отрадою нашею станетъ сраженіе, и принесемъ мы много вреда, и совершимъ многое безчестное. Что бы такое намъ придумать для избѣжанія дурныхъ дѣйствій и совершенія хорошихъ? И подумали воины: «вотъ саманы Шакьяпутты ведутъ по-истинѣ добродѣтельную, тихую, святую жизнь, говорятъ правду, соблюдаютъ заповѣди мудрости; они украшены всѣми добродѣтелями. Если бы намъ удалось принять паббаджу съ саманами Шакьяпутты, мы бы престали отъ зла и сотворили благо». И пришли тѣ воины къ монахамъ и просили о посвященіи въ паббаджу. И даровали имъ монахи посвященіе паббаджи и упасампады. Узнали о томъ военачальники и возроптали на монаховъ; пожаловались раджѣ Бимбисарѣ. И спросилъ Бимбисара у судей, какого наказанія заслуживаютъ посвятившіе лицъ, состоящихъ на царской службѣ? «Учитель, Ваше Величество, долженъ быть обезглавленъ; читавшему приговоръ должно вырвать языкъ; членамъ собранія переломать половину реберъ», былъ отвѣтъ. Тогда раджа Бимбисара отправился къ Благословенному, почтительно поклонился ему и, сѣвши ниже его, сказалъ: «господинъ! есть цари невѣрующіе, нерасположенные къ вѣрѣ; тѣ пусть притѣсняютъ иноковъ даже по поводу пустяковъ; я же прошу тебя, господинъ, воспретить ихъ преподобіямъ давать посвященіе паббаджи лицамъ, состоящимъ на государственной службѣ». И воспретилъ Благословенный и повелѣлъ считать виновныхъ въ ослушаніи впавшими въ грѣхъ отпускаемый [41]).

[40]) Mhv. I, 47; I, 46; I, 76, 1.

Далѣе, цѣлый рядъ ограниченій права вступать въ общину проистекалъ изъ убѣжденія, что въ нее подобаетъ принимать только обладающихъ нормальнымъ и здоровымъ организмомъ, По этой-то причинѣ въ опросъ, предшествовавшій упасампадѣ, включались вопросы: «человѣкъ ли ты? мужчина ли ты?» [42]) и не принимались гермафродиты [43]) и евнухи [44]), а уже посвященные, оказавшіеся таковыми, изгонялись изъ общины. Мало того, въ опросъ включено было правило: не принимать животныхъ! Такая оговорка, вызывающая улыбку недоумѣнія или насмѣшки у европейскаго читателя, сохраняла серіозное значеніе въ понятіяхъ индусовъ, вѣрившихъ въ перевоплощеніе и въ способность нѣкоторыхъ тварей мѣнять свой внѣшній образъ. Вотъ почему Магавагга вполнѣ дѣловымъ тономъ передаетъ случай такого обманнаго принятія упасампады змѣею, соскучившеюся пребываніемъ въ формѣ гада и преобразившеюся въ юношу; въ минуту неосторожности (во время сна, когда къ симулянту возвращается его дѣйствительный образъ) подлогъ былъ обнаруженъ и виновный гадъ, искавшій спасенія на пути буддійской мудрости, былъ Готамою изгнанъ изъ общины съ назидательными словами: «вы, змѣи, неспособны къ духовному росту въ этомъ ученіи и къ этой дисциплинѣ; однако, если будешь соблюдать посты въ 14-й или 15-й и въ 8-й день каждаго полумѣсяца, ты освободишься отъ змѣинаго образа и скоро получишь естество человѣческое». Этотъ-то типично-индусскій случай и послужилъ поводомъ къ обнародованію новеллы буддійскаго каноническаго права: «не давать посвященія упасампады животнымъ, а получившихъ таковое изгонять изъ братства» [45]).

Хуже змѣй люди-изверги, и потому не диво, что запрещено было принимать въ общину убійцъ, разбойниковъ

[41]) Mhv. I, 40. [42]) Id. I, 76, 1. [43]) Id. I, 68.

[44]) Тамъ-же, I, 61.

[45]) Тамъ-же, I, 63. Въ позднѣйшемъ, не вошедшемъ въ канонъ, но и понынѣ употреоляющемся служебникѣ Kammavâcam (онъ включенъ въ Takakusu. Pali-Chrestomacy, pp. 40—52) древній опросъ сохранился со всѣми подробностями; онъ перепечатанъ въ Зейденштюккеровомъ Pali-Buddhismus, Breslau, 1911, 431 ff.

и вообще людей, «пролившихъ кровь», независимо отъ того, вызывалась ли у нихъ попытка принять монашество расчетомъ, чтобы избѣжать наказанія, или же проявленіемъ потребности къ покаянію и надеждою загладить грѣхъ участіемъ «въ добродѣтельной, тихой, святой жизни самановъ Сына шакьевъ» [46]). Не допускались также въ общину заклейменные за тяжкія преступленія, оскорбители монахинь и лица, вызвавшіе раздоры и расколы въ санхѣ [47]). Не обошлось, впрочемъ, и здѣсь безъ исключеній и послабленій: мы видимъ, что совершённое раджею магадхскимъ Аджатасаттою отцеубійство не помѣшало Буддѣ поддерживать хорошія отношенія съ нимъ, хотя и вызвало съ его стороны осужденіе преступленія въ сдержанныхъ выраженіяхъ [48]). Съ другой стороны было не мало примѣровъ принятія въ общину бывшихъ разбойниковъ, предварительно раскаявшихся [49]). Мы увидимъ дальше, какая снисходительность проявлялась также въ отдѣльныхъ случаяхъ къ нарушителямъ и нарушительницамъ половой нравственности, какъ скоро они обнаруживали добросовѣстное намѣреніе вернуться къ безупречной жизни.

Тѣмъ страннѣе и непріятнѣе представляется отказъ въ посвященіи лицамъ недужнымъ и калѣкамъ; а между тѣмъ въ буддійскомъ канонѣ мы встрѣчаемъ списокъ 32 (вѣрнѣе, впрочемъ, 30) видовъ этихъ несчастныхъ, которымъ санха закрывала доступъ въ свою среду, причемъ въ этотъ проскрипціонный списокъ включены не только страдавшіе болѣзнями заразными или уродствами, внушавшими отвращеніе, но и изувѣченные другими, глухіе, нѣмые, слѣпые, хромые, паралитики и слабые отъ престарѣлости [50]). Конечно, нѣкоторымъ изъ этихъ пасынковъ судьбы былъ не по силамъ суровый бытъ, предписанный правилами; по сколькіе изъ отвергаемыхъ, увѣчныхъ и больныхъ, слабыхъ и старыхъ, могли бы, и, по чувству жалости, даже преимущественно должны бы, приниматься въ общину, если бы въ ней сильнѣе было желаніе дѣятельно служить немощному брату и, устроя личное спасеніе, не оскудѣвать и въ дѣлахъ любви и состраданія къ ближнему. Случаи зло-

[46]) Id. I, 64—67; 71 и I, 39; 41—45. [47]) Id. I, 67.

[48]) Digha-nikâya. I Thl. 2 Rede. B. I. S. 101 нѣм. пер. Неймана.

[49]) Напр., Theragâthâ, 705—725; атаманъ Ангулами-мала: 879 sqq.; съ цѣлою шайкою разбойниковъ: 869—870.

[50]) Mhv. I, 71.

употребленія монашескимъ обѣтомъ нѣкоторыми больными, дававшими его въ расчетѣ на полученіе въ монастырѣ хорошаго лѣченья и ухода, не оправдывали, конечно, суроваго приказа Будды, сдѣланнаго по настоянію врача Дживаки, не принимать больныхъ не только съ заразными, но и менѣе злокачественными болѣзнями [51]). Тотъ фактъ, что буддизмъ, по тѣмъ или инымъ соображеніямъ, не нашелъ возможнымъ дать доступъ въ свою среду этимъ труждающимся и обремененнымъ и упокоить ихъ, тотъ фактъ, что онъ отдалъ рѣшительное предпочтеніе заботамъ о здоровыхъ, сильныхъ и одаренныхъ передъ недужными, слабыми и обдѣленными природою, какъ предпочелъ онъ ученыхъ, богатыхъ и знатныхъ неученымъ простецамъ, бѣднымъ и сынамъ трудящагося народа,—это ставитъ его въ нравственномъ отношеніи неизмѣримо ниже христіанства, отверзшаго двери спасенія для всѣхъ безразлично, независимо отъ природнаго и общественнаго неравенства, и пролившаго надежду и утѣшеніе въ души обездоленныхъ даже больше, чѣмъ въ притупившіяся сердца счастливцевъ и баловней несовершеннаго мірского строя.

Не можемъ мы не видѣть нѣкотораго проявленія той же нравственной жесткости и въ послѣднемъ отмѣчаемомъ уставомъ препятствіи къ посвященію, а именно, въ отсутствіи нищенской чаши и уставной одежды у вступающаго, или въ замѣнѣ ихъ чужими, полученными въ видѣ одолженія [52]). Изъяны, являющіеся слѣдствіемъ бѣдности, казалось, не должны были бы служить преградою для вступленія въ общежитіе подвижническое, включавшее нестяжаніе въ свои основные обѣты.

Наоборотъ, вполнѣ уважительнымъ должны мы считать отказъ въ посвященіи или объявленіе послѣдняго недѣйствительнымъ по отношенію къ лицамъ, вступавшимъ въ общину по корыстнымъ расчетамъ, ради желанія уклониться отъ выполненія гражданскихъ обязанностей и государственныхъ повинностей, или въ надеждѣ вести беззаботную, «чревоугодную» жизнь, или же, наконецъ, для того, чтобы воспользоваться неприкосновенностью и безнаказанностью, которую гарантировалъ членамъ общины указъ раджи Сеніи Бимбисары. Этотъ указъ гласилъ: «никто не долженъ причинять никакого вреда лицамъ, получившимъ посвященіе у шамановъ Шакьяпутты: хорошо выражено ихъ ученіе; пусть ведутъ они святую жизнь

[51]) Mhv. I, 39. [52]) Id. I, 70.

ради полнаго угашенія страданія»[53]). Народъ подшучивалъ по поводу этого закона: «и въ правду, они ограждены ото всего; не дозволено ничѣмъ безпокоить ихъ». Естественно было, слѣдовательно, принять мѣры противъ злоупотребленія такою привилегіей. Что касается послѣдняго повода къ воспрещенію посвященія, а именно, отсутствія духовнаго наставника у вступающаго въ братство [54]), то къ нему мы вернемся при обзорѣ учрежденія этихъ руководителей буддійскаго духовнаго воспитанія.

Соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе у ищущаго духовнаго сана всѣмъ перечисленнымъ требованіямъ выяснялось путемъ публичнаго допроса по каждому пункту передъ лицомъ общины [55]); и только при благопріятныхъ отвѣтахъ на всѣ вопросы слѣдовало заключительное постановленіе о принятіи. Фактъ этотъ немедленно запечатлѣвался отмѣткою числа и даже часа его совершенія (по измѣренію солнечной тѣни), и получившій упасампаду обязанъ былъ твердо помнить эти даты до конца жизни [56]). Затѣмъ ему объявлялись четыре обязательныхъ иноческихъ правила въ ихъ первоначальной, строгой формѣ: 1) ѣдою ему будетъ поданное, въ качествѣ милостыни, въ чашу; 2) одеждою—платье сшитое изъ брошенныхъ лохмотьевъ; 3) ложемъ—земля подъ деревомъ, и 4) лѣкарствомъ—коровья моча; всѣ отступленія отъ этого быта, облегченія и замѣны указанныхъ нормъ должны считаться случайными, экстраординарными снисхожденіями [57]). Одновременно прочитывались и правила нравственнаго поведенія, исполненіе коихъ становилось съ этого момента обязательнымъ. Вотъ они: «1) Инокъ, принявшій посвященіе упасампады, долженъ воздерживаться отъ всякихъ половыхъ сношеній, даже съ животными (!). Бикху, имѣющій половыя сношенія,—не шаманъ и не послѣдователь Шакьяпутты: какъ человѣкъ, у котораго отрѣзана голова, не можетъ жить съ однимъ туловищемъ, такъ и бикху, имѣющій половыя сношенія, не можетъ быть шаманомъ и послѣдователемъ Шакьяпутты; воздерживайся же отъ сего до конца жизни! 2) Онъ долженъ воздерживаться отъ принятія всего, что не предлагается ему, и отъ воровства, хотя бы единой былинки травы: какъ засохшій листъ, оторванный отъ стебля

[53]) Id. I, 42, 1. [54]) Id. I, 69.
[55]) Полная формула въ Магаваггѣ, I, 76.
[56]) Тамъ-же. I, 77. [57]) Тамъ-же, I, 30, 4.

своего, не можетъ вновь стать зерномъ, такъ и монахъ, берущій то, чего не было дано ему, или крадущій, не можетъ быть шаманомъ и т. д. 3) Не долженъ онъ умышленно разрушать жизнь какого бы то ни было существа, хотя бы и червя, хотя бы и мелкой мошки... Какъ крупный камень, расколовшійся на-двое, не можетъ уже возсоединиться, такъ и монахъ, убивающій живое существо, хотя бы и въ зародышѣ, не можетъ быть шаманомъ и послѣдователемъ Шакьяпутты и т. д. 4) Не долженъ бикху приписывать себѣ никакого сверхчеловѣческаго свойства (состоянія) и не долженъ даже говорить: «я наслаждаюсь пребываніемъ въ уединеніи»; монахъ, злонамѣренно или разсчетливо присваивающій себѣ сверхъестественное состояніе, ему несвойственное и коимъ онъ не обладаетъ, состояніе джаны (дхіаны, мистическаго созерцанія, экстаза) или одной изъ вимокасъ, одной изъ степеней освобожденія (отличныхъ отъ четырехъ дхіанъ), или одной изъ самадхи (состояній самоуглубленія и самососредоточенія), или одной изъ саматтій (достиженія 4 дхіанъ и 4-хъ (изъ восьми) вимоккъ), или одного изъ путей освященія, или одного изъ плодовъ его,—этотъ монахъ—не шаманъ и не послѣдователь Шакьяпутты: какъ пальма со срѣзанной верхушкой не можетъ начать рости сызнова,—такъ и монахъ этотъ и т. д. Воздерживайся же отъ сего до конца жизни!» [58]).

Изъ этихъ четырехъ правилъ монашеской этики два первыхъ, обѣтъ цѣломудрія и обѣтъ нестяжанія, можно назвать общечеловѣческими чертами какого бы то ни было историческаго проявленія аскетизма. Третье правило, неприкосновенности животной жизни, должно признать характерно-индусскимъ, а послѣднее, воздержаніе отъ приписыванія себѣ какихъ-либо сверхчеловѣческихъ свойствъ и состояній,—специфически-буддійскимъ правиломъ. Далеко не съ одинаковою строгостью блюлась въ санхѣ ненарушимость этихъ четырехъ правилъ, что даетъ отчасти указаніе и на сравнительную расцѣнку каждаго изъ нихъ. Тогда какъ правило абсолютнаго цѣломудрія пребыло неизмѣннымъ отъ древнѣйшихъ временъ до позднѣйшихъ, правило абсолютнаго нестяжанія, наоборотъ, какъ мы уже видѣли, съ раннихъ дней жизни общины принуждено было считаться съ послабленіями и компромиссами,

[58]) Mhv. I, 78. Въ Khuddaka-Pâtho. II, данъ текстъ 10 заповѣдей, которыя обязывался соблюдать новоначальный.

которые привели къ очень явнымъ и крупнымъ нарушеніямъ обѣта нестяжанія, къ принятію общиною даровъ, разросшихся впослѣдствіи, особенно въ сѣверномъ буддизмѣ, до крайне соблазнительныхъ размѣровъ и превратившихъ первоначальное «братство нищихъ» въ группу богатѣйшихъ землевладѣльцевъ, хотя и въ формѣ собственности лишь коллективной.

Третій обѣтъ, неприкосновенности живыхъ существъ, исходилъ, какъ сказано, изъ общеиндусской склонности сближать человѣческое существо съ животными и расширять на почвѣ ученія о метемпсихозѣ права послѣднихъ на безпрепятственное существованіе. Эту общеиндусскую бытовую черту буддизмъ принялъ, однако, въ сравнительно умѣренной степени, во всякомъ случаѣ, въ менѣе строгой, нежели джайнизмъ, распространившій неприкосновенность и на растительные организмы,—взглядъ, съ которымъ, какъ съ любезнымъ «нѣкоторымъ изъ народа», буддизмъ иногда считался, но принять который во всей полнотѣ онъ не счелъ возможнымъ, какъ и вообще не сдѣлалъ изъ ненарушимости жизни центральнаго догмата своего міровоззрѣнія и своей практической этики, какими объявили и выполняли его джайны. Буддизмъ въ этомъ отношеніи допустилъ двусмысленность нравственно-некрасивую, но практически удобную: воспретивши членамъ санхи безусловно убіеніе животныхъ, онъ преподалъ мірянамъ то же правило лишь въ качествѣ совѣта, который желательно было бы исполнять; результатомъ же неисполненія этого совѣта, то есть возможностью вкушать мясную пищу, онъ разрѣшилъ пользоваться и членамъ своей общины, съ условіемъ только, чтобы они сами не напрашивались и не принимали бы нарочно и завѣдомо для нихъ приготовленной животной пищи: самому убивать животное нельзя было; но ѣсть мясо животнаго, убитаго другимъ, можно было, съ сейчасъ сказанною оговоркою.

Что касается, наконецъ, четвертаго правила, то въ немъ ярко сказалась гуманистически-раціоналистическая наклонность чистокровнаго, первоначальнаго буддизма съ его боязнью увлеченія мистицизмомъ. Эта черта,—быть можетъ, самая интересная изъ всѣхъ, характеризующихъ основной сводъ буддійскихъ монашескихъ правилъ; но разсмотрѣніе ея слѣдуетъ отложить до той поры, когда намъ придется говорить о системѣ духовнаго воспитанія въ санхѣ; пока же достаточнымъ будетъ упомянуть, что включеніе въ иноческій обѣтъ воспреще-

нія приписывать себѣ сверхчеловѣческія силы и состоянія мотивировано было, помимо общаго нерасположенія къ тому Готамы, еще и случаями злоупотребленія этими эффектными прерогативами. Мы уже видѣли, какъ осудилъ Будда за нѣчто подобное одного изъ достойнѣйшихъ своихъ учениковъ; тѣмъ естественнѣе было ему включить соотвѣтственное ограниченіе въ правила, прочитывавшіяся новопосвященнымъ, то есть лицамъ малаго еще духовнаго опыта и незначительныхъ заслугъ по поведенію. Оградить такихъ отъ повода къ самомнѣнію и къ неправомочному вліянію на окружающую среду, и безъ того слишкомъ падкую на все чудесное, представлялось мѣрою, конечно, благоразумною съ точки зрѣнія духовной педагогики.

Другой вопросъ—объ отрицательномъ отношеніи къ мистически-созерцательному элементу вообще, даже и для прошедшихъ первыя степени роста духовнаго! Формула правила въ томъ видѣ, какъ она будто бы передана Магаваггою, словно не дѣлаетъ въ этомъ отношеніи разницы для подвижниковъ разныхъ степеней совершенства, ибо предписывается: «воздерживаться отъ сего *до конца жизни*». Весьма возможно, что съ внѣшней, формальной стороны такихъ разграниченій и не существовало,—опять таки по соображеніямъ аскетически-педагогическаго свойства, да не возмнятъ лишняго о себѣ даже и мужи зрѣлаго духовнаго опыта! Однако, на практикѣ мы видимъ, что для «компетентныхъ» монаховъ обнаруженіе «сверхчеловѣческихъ» силъ не только не воспрещалось абсолютно, но иногда, «въ подобающихъ случаяхъ», прямо предписывалось имъ самимъ Буддою. Что же касается «сверхчеловѣческихъ» состояній, выражавшихся въ различныхъ степеняхъ джанъ или дхіанъ, то таковыя даже принципіально входили въ систему буддійскаго духовнаго развитія, какъ мы увидимъ дальше. Эти факты заставляютъ смотрѣть на четвертое правило монашеской этики, какъ на абсолютно воспретительное, лишь для вновь посвящаемаго и для безразборно и безтактно примѣняющаго экстатическія состоянія и магическія силы.

Договорно-правовой характеръ буддійскаго иноческаго обѣта, облегчавшій его принесеніе вслѣдствіе отсутствія въ немъ религіознаго элемента, упрощалъ и его отмѣну, практическая потребность въ которой часто чувствовалась, особенно въ первую пору развитія санхи. При стремительной быстротѣ распространенія новоявленной общины, при неподготовлен-

ности вступавшихъ и неразборчивости принимавшихъ, при обиліи косвенныхъ и предосудительныхъ побужденій къ принятію иноческаго обѣта естественны были многочисленные случаи недобросовѣстнаго отношенія къ нему, умышленныя или невольныя нарушенія его и, наконецъ, полное отпаденіе. Учителя и ученики встрѣчались всякіе: «невѣжественные и ученые, умные и глупые», убѣжденные и притворявшіеся, аскеты по призванію и монашествующіе по разсчету. Одни впадали въ случайныя искушенія; другіе, какъ чаббаджійцы и ихъ сторонники, постоянно стремились къ расширенію личной свободы въ условіяхъ и правилахъ жизни. Во многихъ случахъ отказъ отъ обѣта и выходъ изъ общины являлся желательнымъ какъ для нарушителей устава, такъ и для охранителей его. Какой былъ смыслъ для организаціи, основанной на союзѣ добровольномъ, удерживать въ ней лицъ, явно тяготившихся укладомъ ея быта и вносившихъ въ ея строй разладъ, соблазны и смуту? Для самихъ же покидавшихъ санху разрывъ съ нею не представлялся чѣмъ-то преступнымъ или позорнымъ, такъ какъ и самый обѣтъ, дававшійся при вступленіи, не считался безповоротнымъ: соблюдать его «до конца жизни» высказывалось какъ твердое намѣреніе, принималось какъ идеалъ; но обязательствомъ въ безусловномъ смыслѣ обѣтъ не былъ; въ немъ оставалось нѣкое reservatio mentalis—быть вѣрнымъ правилу, поскольку и пока силъ и желанія хватитъ. Вѣдь этотъ актъ не носилъ въ себѣ ничего сакраментальнаго: то былъ актъ гражданско-правового характера, не включавшій въ себя понятія гражданской смерти, подобно иноческому обѣту христіанскому. Доказательствомъ тому служитъ отсутствіе въ буддійскомъ обрядѣ монашескаго посвященія правила замѣнять прежнее, мірское имя новымъ, въ знакъ полнаго разрыва съ міромъ [59]). Тамъ, гдѣ все было основано только на личномъ разсудочномъ согласіи въ убѣжденіяхъ и взглядахъ, тамъ и расхожденіе въ нихъ, перемѣна ихъ и, въ силу этого, отказъ отъ союза съ тѣми, съ кѣмъ не было уже единомыслія, не могъ считаться ни грѣхомъ въ смыслѣ религіозномъ, ни преступленіемъ въ нравственномъ;

[59]) Въ ламаизмѣ, гдѣ все посвященіе носитъ болѣе торжественный характеръ, вступающій получаетъ новое имя; однако за сыновьями знатныхъ родовъ или сановниковъ сохраняется особый, присвоенный имъ титулъ. Waddell. The Buddhism of Tibet or Lamaism. London, 1895, 179 и Not 01.

наоборотъ, нравственно-предосудительнымъ было бы продолженіе союза при такихъ, измѣнившихся обстоятельствахъ. Тотъ, кого, послѣ даннаго обѣта, вновь манило къ женѣ [60]), или къ родителямъ, къ домашнему очагу, къ дѣламъ, удобствамъ и радостямъ свѣтскаго быта, тотъ могъ невозбранно вернуться въ міръ, даже не доводя о томъ до свѣдѣнія общины, которая съ своей стороны не принимала никакихъ мѣръ къ удержанію отшатнувшагося.

Однако, приличія и преобладавшій обычай требовали, чтобы уходившій объявлялъ о своемъ рѣшеніи, хотя бы одному свидѣтелю, въ крайнемъ случаѣ—даже не монаху [61]). Въ этой деталп опять типично сказался юридическій, а не религіозно-нравственный характеръ буддійскаго монашескаго обѣта: въ моментъ нарушенія его ни отказывавшіяся отъ него, ни община не считали существенно нужнымъ выслушать исповѣдь души поколебавшагося брата, узнать психологическія основанія, приведшія его къ перевороту; довольствовались однимъ констатированіемъ упраздненія правоваго акта, простымъ установленіемъ этого факта передъ свидѣтелемъ, какимъ бы то ни было свидѣтелемъ! Отреченіе отъ обѣта, конечно, не могло быть одобряемо; но оно не бросало тѣни позора на отступника, не вызывало пренебреженія къ нему; община увольняла его безъ малѣйшихъ попрёковъ и безъ враждебныхъ чувствъ, но и безъ уговоровъ, увѣщаній и наставленій. Уволенный за нарушеніе правилъ могъ быть, послѣ принесеннаго покаянія, опять принятъ въ число братій; отшатнувшійся по измѣнившимся убѣжденіямъ или перешедшій въ иную секту могъ также вернуться. Въ противоположность джайнамъ, упорно чуждавшимся еретиковъ и схизматиковъ, буддійскіе иноки не разрывали добрыхъ отношеній съ бывшимъ собратомъ, ставшимъ опять міряниномъ или даже иновѣрцемъ, и невзыскательность въ этомъ отношеніи со временемъ разрослась до того, что впослѣдствіи, да и понынѣ, въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ вошло даже въ обычай временное (чаще всего на краткій срокъ) посвященіе богатыхъ и знатныхъ молодыхъ людей въ монашество, впредь до перваго желанія или до перваго, съ мірской точки зрѣнія уважительнаго повода вернуться къ свѣтской жизни, напримѣръ, ради женитьбы, полученія наслѣдства и т. д. [62]).

[60]) Mhv. I, 78, 1. [61]) Oldenberg. Buddha, 410. Note 1.
[62]) Köppen. I, 338.

Нѣсколько строже обставленъ былъ выходъ изъ санхи въ тѣхъ. болѣе многочисленныхъ случаяхъ, когда онъ совершался по ея требованію. Если за отдѣльнымъ сочленомъ было признано право свободнаго ухода ради соблюденія искренности убѣжденій, то тѣмъ болѣе подобало цѣлой корпораціи блюсти правило вѣрности ея коллективнымъ убѣжденіямъ, выраженнымъ въ уставѣ. Вотъ почему исключеніе измѣнившаго послѣднему включено было въ ея обязанности и регулировалось особыми правилами. Изгнаніе могло быть временное (укхепаніякамма) или окончательное (насана). Первое примѣнялось къ монахамъ, отказывавшимся признать свой проступокъ, покаяться въ немъ или отречься отъ лжеученія. Приговоръ о полномъ изгнаніи произносился противъ лицъ. принятыхъ вопреки правиламъ, перечисленнымъ въ опросѣ вступающаго, или въ случаѣ особо тяжкихъ проступковъ, относимыхъ къ «грѣхамъ смертныхъ» (параджика) [63]). Временное отлученіе считалось условнымъ, впредь до исправленія провинившагося; исправленіе же усматривалось въ сознаніи вины и въ исполненіи епитеміи, если таковая была наложена. Мѣра временнаго отлученія примѣнялась и отмѣнялась какъ къ сдѣлавшимъ заявленіе только о паббаджѣ, такъ и къ уже получившимъ упасампаду. Въ обоихъ случахъ провинившагося спрашивали: «согласенъ ли онъ подвергнуть разсмотрѣнію свою вину?» при утвердительномъ отвѣтѣ его возстановляли въ прежнее положеніе, а затѣмъ опять спрашивали: «усматриваешь ли ты свою вину?»: отвѣчавшаго утвердительно принимали: отвѣчавшаго отрицательно подвергали вторичному изверженію, если того требовалъ единогласный приговоръ братіи; при разномнѣніи же недоразумѣніе рѣшалось въ пользу подсудимаго, и тогда ему дозволяли жить въ общинѣ при опредѣленномъ наставникѣ. Тотъ же распорядокъ соблюдался и въ случаяхъ, когда условіемъ принятія было поставлено «искупленіе» проступка и отказъ отъ лжеученія [64]).

Въ виду того, однако, что чистота ученія казалась первоначальному буддизму важнѣе чистоты поведенія, такъ какъ центръ тяжести всего «пути избавленія» лежалъ не въ дѣлахъ,

[63]) Пратимокша-сутра, переводъ Минаева. Спб. 1869, стр. 31: „впавшій въ 4 смертныхъ грѣха долженъ занять свое прежнее положеніе (сдѣлаться міряниномъ), быть отлученъ и исключенъ изъ сожительства".

[64]) Mhv. I, 79.

а въ правильномъ знаніи и пониманіи, то и возстановленіе отщепенцевъ отъ истиннаго ученія въ правахъ было обставлено большими строгостями. чѣмъ реабилитированіе нравственно провинившихся. Такъ, лица, принадлежавшія прежде къ небуддійскому ученію, къ иновѣрнымъ школамъ (обычное обозначеніе ихъ въ текстахъ—къ «школамъ титтхійцевъ»), но высказывавшія желаніе примкнуть къ санхѣ, должны были допускаться къ обряду паббаджи и упасампады не иначе. какъ послѣ четырехмѣсячнаго испытанія (паривасы) [65]), причемъ, условіями допущенія считались чистота поведенія и соблюденіе слѣдующихъ правилъ дисциплины: бывшій иновѣрецъ не долженъ былъ слишкомъ поздно ни входить въ поселенія, ни возвращаться. ни посѣщать блудницъ, вдовъ, взрослыхъ дѣвицъ или монахинь: онъ долженъ былъ проявлять особое стараніе въ подражаніи поведенію и подвигамъ правовѣрной братіи: являть особое усердіе и прилежаніе къ слушанію и усвоенію ученія и къ исполненію предписаннаго; онъ не долженъ гнѣваться, если въ его присутствіи станутъ говорить противъ учителей, вѣрованій, мнѣній и убѣжденій той школы или системы. къ которой онъ раньше принадлежалъ, и, наоборотъ. долженъ онъ радоваться одобренію и похвалами буддѣ, дхаммѣ и санхѣ [66]).

Существовали, сверхъ того, особыя, дополнительныя требованія отъ обратившихся изъ нѣкоторыхъ неправовѣрныхъ школъ: такъ, отъ бывшихъ «длинноволосыхъ», браманическихъ аскетовъ требовали сбритія волосъ; отъ бывшихъ «нагихъ» (джайнъ)—облеченія въ одежду, которую обязывался доставить новообращенному назначенный ему учитель [67]). Огнепоклонники и джатины, наоборотъ, могли прямо получать упасампаду, безъ предварительнаго искуса (паривасы). во вниманіе къ тому. что и въ ихъ прежнемъ ученіи они признавали доктрину соотвѣтствія между дѣлами и ихъ слѣдствіями, соотвѣтствіе наградъ и наказаній нравственнымъ свойствамъ поступковъ [68]). Зато перешедшіе изъ иновѣрія и проявившіе неуваженіе къ назначеннымъ имъ буддійскимъ учителямъ, противорѣчившіе имъ и покинувшіе санху, а затѣмъ снова пожелавшіе вступить въ нее, встрѣчали съ ея стороны отказъ и уже не могли получить упасампады [69]). Наконецъ, «въ качествѣ особой привилегіи своимъ сродичамъ», Будда разрѣшилъ принимать безъ

[65]) Тамъ-же, I, 38, 1—4. [66]) Id. I, 38, 5—10. [67]) Id. 38, 11.
[68]) Тамъ-же. [69]) Id. I, 38, 1.

предварительнаго искуса и сразу давать посвященіе тѣмъ изъ бывшихъ членовъ иновѣрческихъ, «титтхійскихъ» школъ, которые, по своему происхожденію, принадлежали къ благородному клану шакьевъ [70]).

Въ общемъ же тактика Готамы относительно щекотливаго вопроса объ исключеніи изъ братства клонилась къ тому, чтобы не злоупотреблять этимъ единственнымъ средствомъ репрессіи, которымъ располагала санха. Онъ совѣтовалъ прибѣгать къ нему какъ можно рѣже и съ соблюденіемъ при этомъ максимальной правомѣрности. Ничто такъ ни огорчало его, отца «братства мудрыхъ», какъ внутренніе раздоры санхи: къ сѣявшимъ смуту онъ относился строго, но боялся озлобить ихъ крайними мѣрами; стыдилъ, увѣщавалъ, и все же старался примирить враждующихъ, внушая имъ: «не ненавистью укрощается ненависть; отсутствіемъ ненависти умиротворяется она; таковъ вѣчный законъ» [71]). И потому, даже и въ самыхъ печальныхъ случаяхъ духовной усобицы, сопровождавшихся грубыми скандалами, все таки былъ противъ поспѣшнаго примѣненія изгнанія изъ общины навсегда. «Какъвы бы ни были факты въ подобномъ случаѣ», говорилъ онъ, «не думайте, братія, что вы должны изрекать приговоръ изгнанія.... Если монахъ и совершилъ то, что другими считается за проступокъ, а онъ не признаетъ его за таковой..... все же лучше будетъ, изъ опасенія посѣять раздѣленія, не произносить приговора изгнанія противъ такого монаха за отказъ его сознать свой проступокъ», особенно если онъ ученый, изучившій Агамы, знающій Дхамму, «Винаію Матику» [72]).

Во всякомъ случаѣ крайняя мѣра полнаго изгнанія, должна была выполняться съ соблюденіемъ строжайшей справедливости и закономѣрности. Это требованіе вызвано было первоначально неупорядочностью въ данномъ отношеніи: случаями изгнанія невинныхъ, безъ достаточной причины и основанія [73]). Такъ, напримѣръ, чаббаджійцы и монахи изъ Чампы [74]) «справляли въ общинѣ беззаконныя оффиціальныя дѣйствія передъ правомочнымъ собраніемъ» или, наоборотъ, проводили законные акты въ «неполномъ» собраніи, то-есть некомпетентномъ для постановленія рѣшеній, или же произносили приговоры, «имѣвшіе только видъ законныхъ». Бывали случаи произне-

[70]) Id. I, 38. 11. [71]) Mhv. X, 3. [72]) Id. X, 5—6.
[73]) Id. IX, 1, 8. [74]) Тамъ-же, IX, 3, 1 и 2, 1.

сенія формулы изгнанія однимъ или нѣсколькими противъ одного или нѣсколькихъ, или вопреки рѣшенію всей санхи [75]). По жалобамъ «мѣрныхъ иноковъ» на такія дѣйствія, Готама приказалъ различать четыре рода дѣяній санхи: 1) незаконное постановленіе при неполномъ составѣ собранія; 2) незаконное же при полномъ, правомочномъ составѣ собранія; 3) законномѣрное постановленіе при неполномъ собраніи и 4) законномѣрное при должномъ составѣ собранія. Три первыхъ рода постановленій объявлены были недозволенными и недѣйствительными и только послѣдній признавался имѣющимъ силу и обязательнымъ [76]). И только такимъ «законнымъ приговоромъ компетентнаго собранія санхи» долженъ былъ редактироваться актъ какъ изгнанія изъ нея, такъ и обратнаго въ нее принятія [77]).

Эти общія правила осложнялись длиннымъ рядомъ оговорокъ и особыхъ условій примѣнительно къ присутствію или отсутствію подсудимаго, къ единомнѣнію или разномнѣнію членовъ собранія, къ праву опротестованія приговора и т. д. Не углубляясь въ эти дебри буддійскаго каноническаго права, мы все же не можемъ не отмѣтить, до какой степени ярко въ нагроможденіи этихъ процессуальныхъ подробностей, въ этой излюбленной вознѣ съ формальными различеніями случаевъ и въ возникавшей отсюда казуистикѣ сказалась немощь буддійскаго иноческаго устава, отъ его начала до конца. Отъ момента произнесенія вступительнаго обѣта до мига его расторженія уставъ послѣдовательно отдаетъ преимущество внѣшней юридической формѣ передъ внутреннею, нравственною нормою: все время педантически старательно выправляется и оцѣживается форма соглашенія или разлада, и равнодушно оставляется въ сторонѣ и обходится молчаніемъ ея психологическое и этическое содержаніе, ея духовный смыслъ.

Въ промежуточную пору между выходомъ изъ міра, паббаджею, и посвященіемъ, упасампадою, лица, вступившія въ общину ранѣе 20 лѣтняго возраста, обязаны были пройти періодъ новиціата, послушничества, продолжительность коего зависѣла не только отъ лѣтъ новопачальнаго, но и отъ умственныхъ и нравственныхъ свойствъ его. Нормальный срокъ новиціата былъ пятплѣтній [78]), считая отъ 15-лѣтняго воз-

[75]) IX, 2, 1. [76]) IX, 2, 3. [77]) IX, 4, 9—11.
[78]) Примѣры въ джатакахъ: Vaṇṇupatha-Jatak. № 2 у Rhys Davids. Buddhist Birth-stories, p. 147 и № 4, p. 161.

раста, раньше коего принимались лишь въ рѣдкихъ, исключительныхъ случаяхъ; но срокъ продлялся для непреуспѣвавшихъ [79]), сообразно съ изреченіемъ Будды: «ученому, компетентному монаху я предписываю быть пять лѣтъ подъ началомъ учителя, а ненаучающемуся всю жизнь» [80]). Для тѣхъ же, кто раньше подвизался въ иновѣрческихъ школахъ, срокъ послушничества сокращался до четырехмѣсячнаго, причемъ онъ могъ или предшествовать объявленію паббаджи или выполняться послѣ нея, передъ упасампадою. Новообращенному изъ бывшихъ иновѣрцевъ предоставлялось право испрашивать, по желанію, либо сначала низшую, а потому высшую степень посвященія, либо сразу высшую, а братія сохраняла за собою право, послѣ четырехмѣсячнаго искуса новообращеннаго, принимать его въ ту или другую степень, сообразно съ его свойствами, опираясь на признанное Буддою въ подобныхъ случаяхъ «различіе въ личностяхъ», то есть, въ способностяхъ и въ поведеніи [81]).

Смыслъ и назначеніе новиціата такимъ образомъ сводились для несовершеннолѣтнихъ, неопытныхъ, духовно еще незрѣлыхъ къ духовному воспитанію и образованію, а для переходившихъ изъ другой секты—къ дисциплированному перевоспитанію и къ укрѣпленію въ новомъ ученіи. То и другое приводило къ необходимости дать новообращенному надежнаго наставника мудрости, опытнаго руководителя поведенія. Эта потребность была осознана очень рано, почти съ первыхъ же дней существованія общины. Не получившіе оглашенія новообращенные вели себя «неподобающимъ образомъ, неприличнымъ, недостойнымъ самановъ: одѣвались какъ попало, пищу собирали назойливо, приставая къ мірянамъ во время ихъ обѣда, попрошайничали, шумѣли за трапезою, вызывали ро-

[79]) Mhv. I, 36, 2 sqq. [80]) Id. I, 54, 4.

[81]) Mhv. I, 38, 1 sqq. Mahâparinibbâna-sutta, V, 64 и 65 и Sutta Nipâta, 6. Sabhiyasutta, 38. Такъ, думается мнѣ, разрѣшается противорѣчіе, едва ли основательно усматриваемое Ольденбергомъ (Buddha, 403, Note 2) между первымъ текстомъ и двумя другими относительно времени новиціата для иновѣрцевъ; подтвержденіе моего мнѣнія я вижу въ словахъ, приписываемыхъ такимъ посвящаемымъ въ Mahâpar. V, 65: „примутъ ли меня, братія, въ низшій или высшій чинъ братства, я готовъ оставаться на испытаніи въ теченіе четырехъ мѣсяцевъ“ и въ словахъ (Sabhiyasutty, l. c.; „вмѣсто (обычныхъ 4 мѣсяцевъ) я готовъ служить 4 года ради полученія рясы и посвященія“.

потъ и осужденіе въ народѣ». Послѣ многократныхъ и долгихъ рѣчей противъ злобы, обжорства, лѣни, увлеченія пустымъ сообществомъ, послѣ обильныхъ похвалъ воздержанію, добродушію, довольству малымъ, милосердію, почтительности и энергіи въ искорененіи грѣховъ, Благословенный предписалъ, чтобы молодые, новопоставленные монахи избирали себѣ учителя [82]). Такъ возникъ институтъ учительства-наставничества и ученичества-послушничества въ буддизмѣ, заимствовавшемъ и содержаніе, и форму его изъ сходнаго, за малыми различіями, учрежденія въ браманизмѣ. Оттуда же взяты были и двѣ разновидности учительскаго знанія: ачарья и упаджая. Въ чемъ состояла разница между тѣмъ и другимъ установить точно въ настоящее время нѣтъ возможности, такъ какъ описываемыя въ дошедшихъ до насъ текстахъ отношенія между ачарьей и его ученикомъ (антивасикой) и между упаджаей и его саддхивихарикой [83]) тождественны. Тѣмъ не менѣе упаджая считался лицомъ болѣе важнымъ, нежели ачарья: ему отдавалось первенство при совершеніи посвященія; проступки противъ формальной стороны устава взыскивались съ него строже, а, главное, за нимъ, кажется, признавалась преимущественная компетенція въ знаніи ученія; ему ввѣрялось обученіе новоначальныхъ дхаммѣ; тогда какъ ачарьи, кажется, предпочитались для руководства поведенія. Не даромъ приведенная въ Дипавамзѣ таблица преемства учителей Винаи, отъ Упали до Махинды, составлена вся изъ упаджай и ихъ учениковъ, а не изъ ачарій и антевасиковъ [84]). Эта трудно уловимая градація правъ и компетенцій между двумя видами учителей въ буддизмѣ оказывается противоположною ихъ соотношеніямъ въ браманизмѣ, гдѣ первенство принадлежало ачарьѣ [85]).

Правила взаимныхъ отношеній между учителями и учениками во всѣмъ существенномъ были у буддистовъ копіей съ обычаевъ, установившихся въ браманическомъ быту. Вотъ обязанности учениковъ, саддхивихариковъ, къ своимъ учителямъ. Упаджаямъ. Ученикъ, вставши заблаговременно, разутый и

[82]) Mhv. I, 25, 1—6 и 32, 2.

[83]) Mhv. I, 25—26; I, 32—33; Cullav. VIII, 11—12; 13—14. Ср. Минаевъ Пратимокша, стр. XI, XII.

[84]) Dîpavaṃsa. IV, 36, 42, 43 и V.

[85]) Yâgñavalkya. I, 35 Manu. II, 145.

съ одеждою, накинутою по формѣ, выражающей почтеніе (перекинутой черезъ одно плечо, оставляя другое обнаженнымъ), прислуживаетъ учителю при вставаніи, подаетъ ему воду для омовенія и зубочистку; приготовляетъ для него сидѣнье и рисовое молоко, а когда тотъ напьется, очищаетъ сосудъ и убираетъ его. Какъ только учитель встанетъ съ мѣста, ученикъ принимаетъ стулъ прочь; затѣмъ, мететъ комнату. Когда учитель намѣревается идти въ поселокъ, ученикъ прислуживаетъ ему при одѣваніи, приводитъ въ чистоту чашу для сбора пищи и, если учитель того пожелаетъ, слѣдуетъ за нимъ, одѣтый по особой формѣ, держась на почтительномъ разстояніи, и несетъ наполненную пищею чашу, если учитель найдетъ неудобнымъ нести ее самъ. Вернувшись домой, ученикъ спѣшитъ войти первымъ въ вихару, чтобы приготовить сидѣнье, подножную скамейку и воду для омовенія ногъ; просушиваетъ и складываетъ платье способомъ, опредѣленнымъ до комичныхъ мелочей. Сходныя услуги оказываетъ онъ во время ѣды и послѣ нея, также при купаньѣ и въ банѣ; на его же отвѣтственности уборка, очистка, вентилированіе и поправки кельи, провѣриваніе и просушиваніе мебели, постели, одежд. Словомъ: вся ежедневная забота по части домашней, обиходной жизни лежала на ученикѣ, который обязанъ былъ всѣ эти труды и попеченія сосредоточивать исключительно на одной особѣ своего наставника, не смѣя оказывать даже малѣйшую услугу иному лицу безъ разрѣшенія своего «старшаго», точно также, какъ не могъ онъ и никуда отлучаться безъ его дозволенія [86]). Наконецъ, за больнымъ учителемъ онъ обязанъ былъ ухаживать «до его выздоровленія или до смерти». Въ общемъ, то были труды мелочные, однообразные, механическіе, но, сравнительно, не тяжкіе по простотѣ тогдашняго монашескаго быта.

Бо̀льшаго такта требовали нѣкоторыя другія обязанности ученика. Съ одной стороны онъ долженъ былъ блюсти величайшую почтительность къ учителю и не выставляться передъ нимъ, пребывать въ смиреніи, а съ другой, однако, былъ обязанъ ограждать его, насколько могъ, отъ ошибокъ или опасностей впасть въ невольное прегрѣшеніе. Такъ, напримѣръ ученикъ не смѣлъ перебивать рѣчей учителя, но обязанъ былъ предупреждать его отъ впаденія въ ошибку или обмолвку во

[86]) Mhv. I, 25, 8—19 и 24.

время разговора или произнесенія рѣчи [87]). Замѣтивши проявленіе недовольства въ сердцѣ учителя, онъ долженъ былъ умиротворить его самъ или черезъ другое присутствующее лицо, отрезвляя наставника благочестивою бесѣдою. Мало того! въ случаѣ важнаго проступка учителя, заслуживающаго приговора къ паривасѣ (къ покаянному испытанію) или къ повторной епитиміи и такъ называемой манаттѣ [88]), саддхивихарикъ (ученикъ) обязанъ былъ озаботиться о томъ, чтобы санха наложила соотвѣтствующій приговоръ, а затѣмъ, своевременно, порадѣть и о реабилитаціи наставника, по отбытіи имъ наказанія [89]). Эта оригинальная обязанность являясь выраженіемъ заинтересованности ученика въ духовной чистотѣ своего руководителя, выраженіемъ заботы объ охранѣ и возстановленіи ея. Когда же санха находила нужнымъ покарать учителя болѣе строгими мѣрами, какъ-то «актомъ отринутія» и другими, о которыхъ мы будемъ говорить ниже, ученикъ долженъ былъ стараться отвратить братію отъ этихъ мѣръ, а если этого невозможно было достигнуть,—просить учителя «вести себя должнымъ образомъ, жить скромно, стремиться очиститься отъ наказанія и добиваться отмѣны карательнаго приговора» [90]).

Каковы же были, обратно, обязанности учителя къ ученику? Онъ обязанъ былъ «оказывать ему духовную помощь и радѣть о его духовномъ ростѣ поученіемъ, разспросами, увѣщаніемъ, назиданіемъ»; доставлять ему или помогать ему получить необходимыя для инока вещи, въ случаѣ неимѣнія таковыхъ; поучать его пріемамъ практической стороны учебнаго и бытового монастырскаго распорядка; во время же болѣзни ученика онъ былъ обязанъ прислуживать ему и ходить за нимъ точь въ точь такъ же, какъ ученикъ за учителемъ при нормальныхъ условіяхъ [91]). Тѣ же самыя права и обязанности установлены были для ачарій и антевасиковъ въ ихъ взаимоотношеніяхъ [92]).

Въ общемъ эти отношенія были охарактеризованы Буддою какъ тѣснѣйшее духовное родство: «учитель долженъ смотрѣть на ученика, какъ на сына; ученикъ обязанъ видѣть въ учителѣ отца; такъ объединенные взаимнымъ уваженіемъ, довѣ-

[87]) Mhv. I, 25, 10. [88]) Cullav. II, 3 и 8; о ней—ниже.
[89]) Mhv. I, 25, 20 и 21. [90]) Тамъ-же, I, 25, 22. [91]) Id, I, 25.
[92]) Id. I, 32—33.

ріемъ и жизненнымъ общеніемъ, они будутъ подвигаться впередъ и достигнутъ высшей степени въ ученіи и дисциплинѣ» [93]). И столь важнымъ казался процессъ этой «зависимости» (ниссая—такъ обозначалось положеніе новица къ его «старшему»), что продолжительность ея Будда растянулъ на цѣлое десятилѣтіе [94]), а нарушеніе обязанностей противъ учителя, непослушаніе или непочтительность и даже «недостаточную любовь» къ наставнику причислилъ къ разряду грѣховъ «дукката» (отпускаемыхъ при раскаяніи): когда же этой мѣры оказалось недостаточно для установленія строгой дисциплины среди подначальныхъ, онъ ввелъ увольненіе непочтительныхъ и непокорныхъ. Учитель объявлялъ таковымъ: «не являйся сюда болѣе», или: «возьми отсюда прочь свою чашу и одежду» или прямѣе: «не хочу больше услугъ твоихъ, устраняю тебя»; достаточно было даже одного жеста, выражавшаго это рѣшеніе, и ученикъ почитался уволеннымъ. Но, разумѣется, ему дозволялось просить прощенія, а учителю предписывалось не отказывать въ немъ раскаявшемуся [95]).

Отбывающимъ новиціатъ предписывалось соблюденіе слѣдующихъ «десяти заповѣдей»: 1) не разрушать жизни; 2) не красть; 3) не нарушать чистоты (быть цѣломудреннымъ); 4) не лгать; 5) не пить хмельныхъ напитковъ, «вызывающихъ равнодушіе къ дхаммѣ»; 6) не ѣсть въ запрещенное время; 7) воздерживаться отъ плясокъ, пѣнія, музыки и зрѣлищъ; 8) отъ пользованія вѣнками, благовоніями, косметическими мазями, украшеніями и изящными прихотями; 9) отъ пользованія высокими и широкими кроватями и постелями и 10) не принимать золота и серебра [96]). За нарушеніе этихъ заповѣдей, а также за рѣчи противъ Будды, дхаммы и санхи и за послѣдованіе ложнымъ ученіямъ подначальный увольнялся изъ общины [97]). Меньшею степенью наказанія «за недостаточную почтительность къ учителямъ, скрытность отъ нихъ и за жизнь въ несогласіи съ ними» было воспрещеніе учителемъ ученику пребыванія въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, напримѣръ, въ кельѣ наставника. Попытку расширить эту мѣру наказанія воспрещеніемъ пребыванія въ предѣлахъ цѣлаго округа мѣстной общины, пришлось отмѣнить, такъ какъ эта

[93]) Id. I, 32, 1. [94]) Тамъ-же.
[95]) I, 27; тоже по отношенію къ ачарьямъ и антеваснкамъ: I, 34.
[96]) Id. I, 56. [97]) I, 60.

строгость повела къ отпаденіямъ, къ уходу въ міръ или къ переходамъ въ другія, неправовѣрныя школы [98]).

Всѣ дисциплинарныя и карательныя права надъ ученикомъ нераздѣльно принадлежали его учителю; посторонніе монахи не смѣли выполнять этихъ функцій его, точно такъ же, какъ воспрещено было и перезываніе, переманываніе учениковъ [99]); запрещалась даже малѣйшая отлучка безъ спроса и разрѣшенія руководителя [100]). Поставляя такимъ образомъ ученика въ полную зависимость отъ учителя, уставъ въ то же время заботился и объ установленіи добросовѣстнаго отношенія учителей къ ихъ обязанностямъ: кромѣ приведенныхъ уже, сюда относящихся правилъ, укажемъ еще на обычай ввѣрять духовное руководство и воспитаніе новоначальныхъ только «ученому монаху, постигшему всю Винаяпитаку»; да и тому, ради возможности добросовѣстно и успѣшно отправлять свои пастырскія обязанности, воспрещалось имѣть болѣе двухъ учениковъ или же болѣе, чѣмъ сколькихъ онъ былъ въ состояніи наставить»; первоначальнымъ правиломъ было, кажется, брать на себя руководство (одновременно) только однимъ ученикомъ и только его одного доводить до посвященія [101]). Идеаломъ, слѣдовательно, и здѣсь оставалось созданіе духовнаго, незамѣнимаго, неразрывнаго и невозмѣщаемаго родства: какъ у ученика могъ быть только одинъ духовный отецъ, такъ и у духовнаго отца подобало быть только единственному сыну, на которомъ сосредоточивались бы всецѣло и нераздѣльно его любовь и заботливость.

Сообразно съ этимъ, ниссая (взаимоотношеніе ученика и учителя) могла прерываться «законно» только въ слѣдующихъ пяти случаяхъ: 1) за смертью наставника или 2) его выходомъ въ міръ, или 3) за смертью, либо 4) переходомъ въ еретическую школу, или же, наконецъ, 5) въ случаѣ отрипутія ученика. Примѣнительно къ ачарьямъ и антеваснкамъ допускалась еще возможность шестого уважительнаго случая упраздненія ниссая: сопребываніе въ одномъ и томъ же мѣстѣ, напримѣръ, въ одной и той же вихарѣ или во время прохожденія по одному и тому же поселенію, ачарьи и упаджаи: обязанность внимать рѣчамъ второго или услуживать ему, какъ старшему сравнительно съ ачарьей, временно пріоста-

[98]) Id. I, 57. [99]) I, 58 и 59. [100]) II, 21, 1.
[101]) Id. I, 55 и Минаевъ. Пратимокша, стр. XIV.

навливала отправленіе тѣхъ же обязанностей ученика по отношенію къ послѣднему [102]).

Цѣлью духовнаго союза между ученикомъ и учителемъ было воспитаніе перваго до такой степени знанія и праведности, которая уподобляла бы его наставнику и дѣлала бы его такимъ же достойнымъ членомъ общины, какъ и онъ. Въ какомъ же видѣ представлялся буддистамъ этотъ идеалъ въ болѣе конкретной, болѣе опредѣленной формѣ? Судить объ этомъ мы можемъ только приблизительно, въ силу особыхъ свойствъ буддійской аскетической литературы, очень богатой правовыми опредѣленіями и различеніями, но бѣдной методически и систематично изложенными наставленіями къ духовному воспитанію, которыми, наоборотъ, въ разныхъ формахъ, такъ богата христіанская аскетика. Эта послѣдняя пространно, съ особою любовью, съ глубокою проникновенностью въ тайники души, съ изумительною, выросшею на долгомъ, преемственномъ опытѣ мудростью въ выборѣ пріемовъ и средствъ духовнаго назиданія, сообразно съ личными свойствами воспитываемаго, съ надлежащею постепенностью въ ихъ примѣненіи, съ глубокимъ пониманіемъ физіологическихъ, психологическихъ, нравственныхъ и религіозныхъ мотивовъ и условій духовнаго роста и отклоненій отъ него, и, наконецъ, съ непререкаемымъ доказательствомъ правильности наставленій осязательными, яркими примѣрами изъ жизни святыхъ отцовъ,— христіанская аскетика создала полную, послѣдовательно развивающуюся наблюдательно-экспериментальную систему христіанскаго воспитанія всего человѣческаго организма, для служеніе единой возвышенной цѣли, на почвѣ подвижническаго идеала. И система эта была не только цѣлостною и стройною въ своихъ основаніяхъ и началахъ, но и мастерски разработанною въ подробностяхъ; она была настолько глубоко продуманною и столь тонко изложенною, что остается въ своемъ родѣ непревзойденною и до нашихъ дней, столь далекихъ отъ условій жизни и отъ настроеній, ее создавшихъ, и однако дней, всетаки чуждающихся въ ея указаніяхъ въ лицѣ способныхъ глубоко задуматься надъ вѣчными запросами духа вѣрующаго, жаждущаго праведности, но сознающаго ея трудности. Наоборотъ, въ буддійской аскетической литературѣ мы постоянно встрѣчаемся только съ начальною схемою задачи умственнаго

[102]) Mhv. I, 36, 1.

и нравственнаго воспитанія, съ продиктованною авторитетнымъ тономъ программою ея, съ заботливой кодификаціей ея требованій и правилъ, изложенной на юридическій ладъ, а затѣмъ—съ такой же детальной возней по поводу правонарушеній, съ казуистикой случаевъ вмѣняемости и невмѣняемости. И только изъ противопоставленія схемы долженствующаго быть съ другою схемою, недолжнаго, неподобающаго, мы получаемъ возможность косвенно заключать о главнѣйшемъ, объ осуществленіи программы духовнаго воспитанія, о томъ, чѣмъ она могла быть и была, не въ проектѣ, а въ дѣйствительности, причемъ, однако, мотивы и способы выполненія или нарушенія программы, короче сказать, ея «какъ?» и «почему?» остаются отъ насъ сокрытыми, обходятся молчаніемъ или же сводятся на столь бездушныя, отвлеченныя, безличныя и блѣдныя формулы, механически-монотонно повторяющіяся, что для насъ въ этой программѣ остается неяснымъ даже и самое ея содержаніе, ея «что», что она такое при перенесеніи изъ замысла въ исполненіе.

Этотъ пробѣлъ въ буддійской аскетикѣ можетъ побудить предполагать, что духовныхъ законодателей санхи интересовала только проблема духовнаго воспитанія и ея конечные результаты, а не процессъ выполненія и способъ рѣшенія; можно бы думать, что къ послѣднему они, если и не были совсѣмъ равнодушны, то все же относились съ меньшею заботливостью, предоставляя эту сторону на благоусмотрѣніе самихъ лицъ, въ ней заинтересованныхъ, сообразно съ аформизмомъ Будды: «каждый долженъ самъ строить свое спасеніе». Въ дѣйствительности же мы здѣсь имѣемъ дѣло не съ проявленіемъ индифферентизма къ практической сторонѣ задачи, а съ естественнымъ слѣдствіемъ того преобладанія интеллектуальнаго надъ моральнымъ, которое, составляя оригинальную черту всего буддійскаго самоустроенія, отразилось сказаннымъ образомъ и на этой сторонѣ его. Отличіе отъ христіанской аскетики здѣсь опять—на-лицо: тамъ, гдѣ центромъ проблемы является устроеніе нравственно-религіозное, гдѣ, слѣдовательно, приходится имѣть дѣло болѣе всего съ чувственною и волевою областью человѣческаго организма, тамъ здравый смыслъ и опытъ подсказываютъ необходимость непрестаннаго, строжайшаго дозора за влеченіями чувствъ, за колебаніями воли, за тѣми импульсами нашей природы, которые отличаются особенною подвижностью внутреннихъ на-

строеній, трудно уловимыми контрастами индивидуальныхъ впѣшнихъ впечатлѣній и воспріятій и соотвѣтственнымъ всему этому разнообразіемъ частныхъ отвѣтовъ на возникающіе въ этой области запросы и проблемы. Понимая столь сложныя и разнородныя свойства своей воспитательной задачи, христіанская аскетика, стремящаяся не къ обнищанію и умерщвленію чувства и воли въ процессѣ духовнаго совершенствованія человѣка, а къ ихъ преображенію и обоженію чрезъ подчиненіе высшему водительству духомъ благодатнымъ,—христіанская аскетика по этому самому сосредоточивается съ вящшимъ вниманіемъ не на схематической кодификаціи нравственно-религіозныхъ требованій, а на ихъ живомъ выполненіи на дѣлѣ, вслѣдствіе чего процессу осуществленія ихъ она и отдаетъ свои преимущественные труды и заботы. Главнымъ назначеніемъ своимъ она считаетъ не постановку аскетическихъ проблемъ и не судъ и приговоры надъ ихъ рѣшеніями, а самый процессъ дѣятельнаго осуществленія великаго дѣла воспитанія и перерожденія духовнаго. Оттого-то для нея столь важно «какъ?» и «почему?» этого дѣла; оттого и слѣдитъ она за ними неотступно, неусыпно, шагъ за шагомъ, изо дня въ день въ жизни воспитываемаго, можно бы сказать: изъ мигъ въ мигъ. Наоборотъ, для разсудочной системы буддійской дхаммы, замѣняющей нравственность и святость умственною мудростью, а этически-религіозное жизневоззрѣніе философскимъ умозрѣніемъ,—для системы, которая дѣло жизни, данной въ настоящемъ и созидаемой въ грядущемъ (дѣло жизни вѣчной) замѣняетъ критическимъ разложеніемъ самой реальности жизни въ тонкостяхъ умозрительнаго, гносеологическаго процесса,—для такой системы существенно важною цѣлью должна была представляться только ясная постановка задачи духовнаго воспитанія и свѣрка конечныхъ результатовъ съ ея требованіями, такъ какъ, при односторонне интеллектуальномъ пониманіи всей проблемы, процессъ промежуточныхъ выкладокъ, ведущихъ къ правильному рѣшенію, представлялся здѣсь далеко не столь сложнымъ и многообразнымъ, далеко не столь трудно опознаваемымъ въ своихъ заблужденіяхъ, ни столь трудно поправимымъ, какъ въ проблемѣ, зиждущейся прежде всего на началѣ нравственно-религіозномъ. Въ задачѣ духовнаго воспитанія, осознанной и поставленной по образцу логической или математической проблемы, заботы о правильной постановкѣ послѣдней и правильной формулировкѣ отвѣта на

нее, конечно, несравненно важнѣе способовъ рѣшенія, такъ какъ здѣсь преобладаніе элемента разсудочнаго надъ чувственнымъ и волевымъ обезпечиваетъ сравнительную простоту, однородность, хотѣлось бы сказать,—механичность пріемовъ и способовъ рѣшеній путемъ правильныхъ умозаключеній изъ правильно установленныхъ посылокъ. Пусть такая интеллектуалистическая концепція проблемъ духовнаго устроенія будетъ психологически односторонней, поверхностною и малоплодотворною; но со своей, хотя бы и ограниченной точки зрѣнія, она дѣйствительно имѣетъ основанія меньше заботиться о частныхъ способахъ рѣшенія этихъ проблемъ, нежели объ ихъ общей, широкой формулировкѣ. Съ этой точки зрѣнія, нивеллирующей живое разнообразіе личностей по одному и тому же обезличивающему, отвлеченно выработанному, разсудочному шаблону, нѣтъ надобности слѣдить за психологическими варіантами желаній, страстей, волей и умственныхъ способностей. Достаточно выработать самыя общія, основныя указанія относительно требуемаго въ области знанія и поведенія и дать столь же общія, формальныя, для всѣхъ одинаковыя опредѣленія пути къ достиженію долженствующаго быть, а затѣмъ—предоставить учениковъ самимъ себѣ, по правилу Будды: «будьте сами себѣ свѣтильниками и прибѣжищемъ, ибо иного прибѣжища нѣтъ», или по выраженію той же мысли въ одной изъ пѣсенъ Терагаты: «будь самъ скалою недвижимой: иной тебѣ опоры нѣтъ!» [103]). При несравнимо меньшихъ трудахъ и заботахъ о своихъ духовныхъ дѣтяхъ, чѣмъ у древне-христіанскаго духовнаго отца («старца») гораздо скорѣе успокаивался буддійскій ачарья или упаджая относительно судьбы своихъ антевасиковъ и сиддхавихарниковъ, убаюкивая свою совѣсть афоризмомъ общаго первоучителя: «умному и ученому довольно быть пять лѣтъ подъ началомъ наставника, а неученому и глупому недостаточно и цѣлой жизни». Духовный аристократизмъ буддизма, его пренебрежительное отношеніе къ нищимъ духомъ и одѣленнымъ природными способностями дозволялъ ему съ спокойнымъ сердцемъ относиться къ малоуспѣшности и неуспѣшности духовнаго роста многихъ своихъ сочленовъ; здѣсь не очень-то заботились о единой пропавшей овцѣ и ради нея не оставляли 99 другихъ въ пустынѣ; здѣсь предпочитали спдѣть спокойно

[103]) Therâgâthâ. № 412.

въ вихарѣ, изгоняя заблудшую овцу въ пустыню и утѣшая себя другимъ изреченіемъ Учителя: «ученіе принадлежитъ разумнымъ, а не глупымъ».

Возвращаясь отъ общихъ замѣчаній о характерѣ воспитательной стороны буддійской аскетики къ частному вопросу о томъ, что̀ требовалось отъ первоначальнаго монаха и что̀ считалось для него достижимымъ къ концу его послушническаго періода, мы находимъ косвенный отвѣтъ на этотъ вопросъ въ опредѣленіяхъ тѣхъ случаевъ, при коихъ воспрещалось и дозволялось давать бывшему подъ началомъ посвященіе упасампады и, слѣдовательно, объявлять объ окончаніи его отношеній къ наставнику. Отказывать въ посвященіи и прерывать дѣйствіе ниссаи было предписано въ пяти случаяхъ: «когда ученикъ еще не усовершенствовался въ томъ, что относится 1) къ нравственнымъ дѣяніямъ. 2) къ самососредоточенію, 3) къ мудрости, 4) къ освобожденію и 5) къ знанію процесса освобожденія и къ проникновенію въ него; наоборотъ, овладѣвшій всѣмъ этимъ подлежалъ посвященію [104]). Однако, недостаточнымъ почиталось только самому стоять на означенномъ уровнѣ духовнаго развитія; требовались еще способности и умѣнье «оказывать и другимъ помощь въ этомъ отношеніи» [105]). Добавочно перечисляются еще и другія требованія: «ученикъ долженъ быть вѣрующимъ, скромнымъ, боящимся грѣха, усернымъ (къ ученью) и памятливымъ (къ предписаніямъ), неповиннымъ въ нарушеніи правилъ нравственности и поведенія, неуклоняющимся въ ересь»; не долженъ онъ быть «неучемъ или глупцомъ». Далѣе, онъ обязанъ умѣть ходить за больными учениками, успокаивать ихъ въ случаѣ недовольства иноческою жизнью, разсѣивать возникающія въ умахъ ихъ сомнѣнія, понимать смыслъ проступковъ и способы искупленія ихъ [105a]). Это то, что выражено стихами Терагаты:

«Себѣ на благо и другимъ
Стремится къ совершенству онъ;
Здоровье онъ несетъ съ собой:
Онъ врачъ себѣ; онъ врачъ другимъ» [106]).

[104]) Mhv. I, 36, 2 и 3. [105]) Id. 4.

[106]) Id. 6—10. „Для новоначальнаго монаха нѣтъ болѣе полезнаго закона для достиженія высшаго блага, какъ законъ глубочайшаго вниманія", говоритъ будто бы Будда въ Iti-vuttaka § 16, p. 30 англ. перев. Мура.

Мы видимъ такимъ образомъ, что въ курсъ духовнаго воспитанія входила не только умственная и нравственная тренировка самого ученика, но и подготовка его къ духовно-педагогической дѣятельности примѣнительно къ собратьямъ,— требованіе вполнѣ логичное отъ того, кто, пріявши посвященіе, долженъ былъ впослѣдствіи изъ ученика превратиться въ наставника. Положимъ, эта функція наступала, какъ мы уже раньше сказали, не сразу послѣ упасампады; но важно отмѣтить тотъ фактъ, что къ ней начинали готовиться уже въ послушническую пору. Поясненіе комментаторовъ свидѣтельствуетъ о томъ, что по крайней мѣрѣ въ позднѣйшее время такая подготовка велась систематично и по широкой программѣ, ибо отъ ученика, достойнаго упасампады, требовалось умѣнье «тренировать антевасиковъ и сиддхавихариковъ въ правилахъ должнаго поведенія [107]), наставлять ихъ въ относящемся къ Дхаммѣ и Винайѣ и умѣть самому обсуждать возникающее ложное ученіе на основаніи Дхаммы или умѣть склонять другихъ къ подобающей для этого бесѣдѣ» [108]). Рядомъ съ основнымъ знаніемъ Винайи, правила позднѣйшей поры требуютъ еще основательнаго пониманія кодекса въ примѣненіи къ проступкамъ и ихъ исправленію, то-есть «совершеннаго знанія Пратимокши (Патимокки) во всемъ ея изложеніи и во всѣхъ подраздѣленіяхъ, съ умѣньемъ обсуждать каждое правило и отдѣльныя его части» [109]). Помимо того, что ссылка на Винайю и Пратимокшу, какъ на нѣчто законченное, вполнѣ уже кодифицировавшееся, явно обличаетъ значительно позднѣйшее происхожденіе только что приведенныхъ текстовъ. самое содержаніе ихъ, а именно: слишкомъ повышенныя требованія относительно знанія не однихъ основныхъ правилъ, но и всѣхъ тонкостей канонического права, свидѣтельствуетъ о томъ, что въ приведенной редакціи текста мы имѣемъ дѣло съ максимальною программою желательнаго, такъ сказать, съ идеаломъ законченнаго духовнаго воспитанія, который едва ли, особенно въ раннюю пору санхи, могъ считаться обязательнымъ во всей полнотѣ и строгости для каждаго оканчивающаго новиціатъ. Не даромъ текстъ, пред-

[107]) По разъясненію Буддагоши, это означало наставленіе въ „Кандакаваттѣ", то есть въ правилахъ, собранныхъ въ отдѣлахъ („кандакахъ") Магавагги и Чуллавагги. Spence Hardy. Manual, p. 492.

[108]) Mhv. I, 36, 12 и 13. Ср. Sp. Hardy, pp. 492—493.

[109]) Mhv. I, 36, 14—16.

являющій такія повышенныя требованія [110]), прибавляетъ къ перечисленнымъ препятствіямъ къ посвященію еще одно обстоятельство: «или если онъ не завершилъ своего десятаго года» (то-есть—десятаго послѣ упасампады) и тѣмъ самымъ проговаривается, что вышеупомянутая, высшая степень духовной зрѣлости требуется не отъ новица, а отъ давно уже посвященнаго монаха, и что рѣчь здѣсь идетъ, слѣдовательно, не о подготовкѣ къ заурядной, общеобязательной степени, а о характеристикѣ типа законченнаго духовнаго наставника, типа тѣхъ «старѣйшинъ» (тера), о которыхъ часто упомнпаютъ уставы, какъ о лицахъ особенно почтенныхъ и авторитетныхъ. Очевидно, что съ этой послѣдней, самостоятельной характеристикой позднѣйшій компиляторъ текстовъ смѣшалъ правила, касающіяся новоначальныхъ, новицовъ, вслѣдствіе чего и получилась, какъ это, впрочемъ, нерѣдко въ Магавагтѣ и Чуллавагтѣ, преувеличенная картина требованій [111]).

Предъявляя, въ общемъ, обширныя и строгія требованія къ ученикамъ своимъ, буддизмъ не убаюкивалъ себя надеждою на то, что многіе изъ нихъ окажутся на высотѣ этихъ требованій, но вмѣстѣ съ тѣмъ и не печалился по поводу такого исхода своихъ педагогическихъ усилій. Этому вопросу посвящена одна изъ притчъ первой книги Ангуттара-никаи: «какъ въ землѣ индійской, братія, немного прекрасныхъ садовъ и рощей, полей и прудовъ, а несравненно болѣе обрывовъ и пропастей, трудно переплываемыхъ рѣкъ, дремучихъ, первобытныхъ лѣсовъ и недоступныхъ скалъ....и подобно тому, какъ лишь немногія существа перевоплощаются въ Срединной странѣ (Индіи), сравнительно съ большимъ количествомъ возрождающихся въ другихъ странахъ, между несмысленными язычниками,—такъ, братія, на свѣтѣ немного и людей мудрыхъ, не тупыхъ, не безгласныхъ, способныхъ понимать смыслъ доброй и дурной рѣчи, и несравненно болѣе имѣется глупцовъ, неразумныхъ тупицъ, неспособныхъ къ пониманію смысла доброй или худой рѣчи: мало людей, одаренныхъ священнымъ окомъ пониманія; несравненно больше ослѣпленныхъ и безумцевъ; лишь немногимъ дано видѣть Совершенного и внимать ему; но мало запоминающихъ услышанную истину; мало разслѣдующихъ цѣль (назначеніе) запомненной истины; мало такихъ, которые, зная ученіе и толкованіе его, жили бы согласно съ ученіемъ, были бы глубоко потрясены вещами, дѣйствительно потрясающими; лишь немногіе, воспринимающіе эти впечатлѣнія, оказываются истинными борцами... и лишь немногія существа, поставившія себѣ цѣлью освобожденіе, обладаютъ сосредоточеніемъ и единствомъ духа.., лишь немногимъ суждено достигнуть просвѣщенія, истины, освобожденія. И потому, братія, да будетъ стремленіемъ вашимъ: «мы хотимъ вкусить просвѣщеніе, истину, освобожденіе». Да будетъ это вашимъ стремленіемъ, братія!» [112]).

Проникнутый такимъ взглядомъ на трудность подвига духовнаго совершенствованія, Будда высоко ставилъ значеніе въ немъ навыка, опыта, а потому, въ большинствѣ случаевъ, и возраста. «Трудно», говорилъ онъ, «во-истину трудно жить безъ указанія, безъ руководства» [113]). Таковое, въ иномъ видѣ, чѣмъ въ періодѣ новиціата, болѣе свободное, нестѣсняемое внѣшними формальностями, онъ признавалъ полезнымъ и нужнымъ и послѣ посвященія. Среди полноправыхъ монаховъ, сподобившихся упасампады, уже не существовало никакихъ дальнѣйшихъ различій ранга въ оффиціальномъ смыслѣ, какъ и никакихъ іерархическихъ степеней (въ предѣлахъ буддизма первоначальнаго). Тѣ обособленныя права и обязанности, которыя, какъ мы видѣли, присвоивались разнымъ цейхмейстерамъ и квартирмейстерамъ, раздавателямъ пищи и одежды, ачарьямъ и упаджаямъ,—все это были функціи только служебныя и притомъ временныя, случайныя, не сообщавшія никакого превосходства по духовной степени. Облеченные этими спеціальными правами были должностныя лица, по выбору или (при жизни Будды) по назначенію, съ добавочными правами надъ вещами и надъ новоначальными, но отнюдь не надъ полномочными собратьями. Эти всѣ оставались равными между собою, а даже младшему изъ нихъ, наравнѣ со старшими, могла принадлежать инициатива предложеній и опредѣленныхъ актовъ, касавшихся какъ отдѣльныхъ членовъ общины, такъ и всей ея, въ цѣломъ составѣ: возбуждать во-

[110]) Id. I, 36, 16.

[111]) Подтвержденіемъ этого предположенія является тотъ фактъ, что въ 34-мъ отдѣлѣ 1-й кандаки Магавагги, несмотря на его полный параллелизмъ къ предшествующему, 36-му, вмѣсто пяти условій посвященія (какъ это видимъ въ 36-мъ отдѣлѣ), ихъ шесть.

[111]) Anguttara-nikâyo. Eka-nipâto. IX, № 29, S. 73 нѣмецкаго перевода бикшу Нянатилока. Leipzig (1908).

[113]) Anguttara-nikâyo. Catukka-nipâto. III, 21. S. 43 нѣм. перев.

просы, дѣлать запросы и протесты, требовать ихъ обсужденія, заявлять обвиненіе противъ одного лица или нѣсколькихъ. просить суда, постановленія рѣшенія или отмѣны его,—это все въ правѣ былъ дѣлать каждый «посвященный» членъ общины, лишь бы соблюдались при этомъ указанныя на каждый случай правила.

Тѣмъ не менѣе обычай съ очень ранней поры установилъ различія между братіей на основаніи чисто личныхъ достоинствъ и заслугъ. Уже одно долголѣтнее пребываніе въ санхѣ, уже одинъ высокій возрастъ, какъ условія, создававшія вѣроятность значительной духовной опытности и практическаго навыка, считались поводомъ къ особому уваженію со стороны младшихъ собратій. Внушенія чтить престарѣлыхъ иноковъ встрѣчаются часто и въ рѣчахъ Будды, и въ уставныхъ и поучительныхъ [114]) текстахъ: напомнимъ, напримѣръ, уже приведенное предписаніе отдавать «старѣйшимъ» преимущество при распредѣленіи келій и т. п.; такъ, при справленіи обрядовъ упосатъ, теры (старѣйшины) должны были входить на собранія первыми [115]). Для предохраненія отъ грѣха непочтительности къ старшимъ перечавали назидательныя сказанія объ ужасныхъ, чудесныхъ наказаніяхъ, постигавшихъ виновныхъ въ этомъ [116]).

Однако правильно организованный институтъ «старѣйшинъ» (тера) у монаховъ и у монахинь (терп) выработался не сразу, и едва ли до смерти Будды носившіе вѣроятно уже и при немъ титулъ «старѣйшинъ» были оффиціально облечены какими-либо особыми правами, помимо тѣхъ естественныхъ преимуществъ, которыя вытекали изъ личнаго достоинства и личнаго же авторитета. Смерть основателя общины, выдвинувшая на очередь вопросъ о преемствѣ руководства ею впредь, объ охранѣ чистоты ученія и т. д., словомъ, споръ о сосредоточеніи власти въ законной инстанціи, привелъ въ своемъ рѣшеніи къ возвеличенію старѣйшинъ, къ поднятію ихъ на уровень особаго духовнаго ранга, не въ іерархическомъ и сакраментальномъ смыслѣ, а въ законодательно-административномъ, что и про-

[114]) Напр., въ Дхаммападѣ, v. 324: „почитай старцевъ!“

[115]) Mhv. II, 10.

[116]) Напримѣръ: за непочтеніе къ Моггаллану и Сарипуттѣ и за клевету на нихъ виновный мгновенно покрылся огромными нарывами и умеръ. Suttanipâta. Kokâliyasutta.

явилось на соборахъ, составлявшихся только изъ старѣйшинъ. Наконецъ, изъ среды ихъ выдѣлились тѣ главные руководители санхи, тѣ какъ бы «патріархи» буддизма, о которыхъ мы говорили выше и списки коихъ сохранились въ разныхъ редакціяхъ, достаточно между собою сходныхъ (несмотря на частные варіанты) для того, чтобы удостовѣрить въ реальности этого учрежденія. Этимъ нарушеніемъ первоначальнаго равноправія своихъ сочленовъ санха вступила на путь медленной выработки въ себѣ чуждаго ей при основаніи іерархическаго начала, которое, въ соединеніи съ процессомъ превращенія Будды въ существо-божественное, привело въ сѣверныхъ системахъ къ коренному перевороту буддизма, къ перерожденію его изъ безрелигіозной философской дхаммы и санхи въ религіозное ученіе и въ церковь.

Какъ ни важенъ, какъ ни поучителенъ этотъ переворотъ, мы не можемъ входить въ его разсмотрѣніе, такъ какъ хронологически онъ лежитъ уже за предѣлами нашего изслѣдованія. Тѣмъ не менѣе необходимо указать на слѣды его зародышей уже въ дни Будды. Напомнимъ, во-первыхъ, приведенные нами раньше факты объ экстраординарномъ положеніи, созданномъ имъ самимъ для «первопрестольныхъ» учениковъ Сарипутты и Моггаллана [117]). Затѣмъ несомнѣнно привилегированное положеніе, не въ качествѣ выдающагося духовнаго авторитета, а въ качествѣ личнаго ближайшаго друга Готамы, занималъ неотлучный при немъ, нѣсколько простоватый, но ревностно ему преданный Ананда, неудачно прозванный западными любителями историческихъ параллелей «Петромъ буддизма». «Хранителемъ словъ Владыки», «много ему послужившимъ», «учителемъ добродѣтели, стойкимъ, сильнымъ, непоколебимымъ героемъ», «сквозь туманъ (заблужденій) цѣлому міру свѣтящимъ окомъ» величаютъ его иноческіе гимны [118]). Извѣстно также, что бывшій цирюльникъ Упали считался старѣйшиною, превосходившимъ всѣхъ знаніемъ и пониманіемъ въ области канонических вопросовъ, хотя значеніе высшаго авторитета по этой части онъ могъ получить, разумѣется, лишь послѣ смерти Будды; при жизни же его то былъ вѣроятно лишь уче-

[117]) Хвалебные гимны Моггаллану. „высшему человѣку“, „высоковозблагодаренному Владыкою“ и Сарипуттѣ—въ Терагатѣ· 1178 sqq., 1231 sqq., 1249 sqq; оплакиваніе умершаго Сарипутты—1158.

[118]) Въ гимнѣ на смерть его: Therâgâthâ, 1047 sqq.

никъ наиболѣе памятливый къ устнымъ предписаніямъ Учителя и наиболѣе логичный и остроумный въ истолкованіи сомнительныхъ случаевъ и недоразумѣній, возникавшихъ на почвѣ едва слагавшагося устава санхи. Не въ силу особыхъ признанныхъ за ними привилегій, а въ силу своихъ дѣйствительныхъ достоинствъ или исключительныхъ способностей, выдѣлялись надъ остальными названные иноки. Они ставились не начальниками надъ братіей, а «образцами» для нея, согласно съ изреченіемъ Будды: «пусть каждый достосовѣстный монахъ преисполнится желаніемъ быть такимъ же, какъ Сарипутта и Моггалланъ, а каждая монахиня такого же, какъ сестры Кхема и Уппалаванна, ибо эти являются мѣрою и руководящимъ шнуромъ для моихъ послѣдователей, иноковъ и инокинь» [119]).

До насъ дошелъ подробный, приписываемый Буддѣ, списокъ учениковъ [119a]), въ которомъ онъ будто бы аттестуетъ первенствующихъ въ томъ или иномъ отношеніяхъ. Отнюдь нельзя, конечно, ручаться ни за точность и хронологію этого документа, ни за принадлежность отзывовъ, въ немъ содержащихся, самому Буддѣ. Тѣмъ не менѣе, въ виду почти полнаго отсутствія опредѣленныхъ и живыхъ характеристикъ отдѣльныхъ личностей въ буддійской словесности, мы рады воспользоваться и этимъ памятникомъ для какого-ни-на-есть ознакомленія съ ближайшими сотрудниками Готамы, съ этими, если дозволительно такъ выразиться, первоапостолами буддизма, нѣкоторые изъ коихъ намъ уже, впрочемъ, извѣстны. «Во главѣ старѣйшинъ» въ этомъ спискѣ поставленъ «первозванный» Конданнья [120]); во главѣ «обладающихъ знаніемъ»—Сарипутта [121]);

[119]) Anguttara-Nikâya. Duka-Nipâta. XII, № 62 нѣмец. перевода.

[119a]) Онъ приведенъ въ Anguttara-Nikâya. Eka-Nipâta. XIV, 1, № 19, S. 33—42 нѣмец. перевода, изъ примѣчаній къ коему заимствованы краткія біографическія подробности отдѣльныхъ старѣйшинъ. Тамъ-же, S. 43—45, аналогичный списокъ 13 образцовыхъ монахинь.

[120]) О немъ еще Samyuta-Nik, I, p. 194. Therâg. 673 sqq., 1246 sqq. О званомъ ротѣ Конданньевъ—Dighâ-nik. 14 Rede (II Thl. 1 R.) II B. S. 5. Neum.

[121]) Кромѣ приведенныхъ отзывовъ о немъ ср. еще Therâg. 981 sq. 1083: „фельдмаршалъ полководца-учителя".—Sam. nik. I, 190. Dhammapâda, v. 403. „Даже изъ далека пришли бы мы, чтобы получить разъясненіе изъ устъ достопочтеннаго Сарипутты... Слово достопочтеннаго Сарипутты будемъ мы хранить и помнить", говорятъ монахи въ Majjh. nik. 3 рѣчь. 1 B. S. 22. Neum. Ср. рѣчь 32-ю.—Нѣкоторыя рѣчи его включены были въ собраніе поученій самого Будды: Majjh. nik., рѣчи

во главѣ «владѣющихъ магическими силами»—Моггалланъ [122]); во главѣ «учителей подвижничества»—Кассапа Великій [123]). Далѣе слѣдуютъ: «одаренный сверхземнымъ взоромъ» (проницательностью) Анурудда, сынъ шакьи Амитодапы, дяди Будды [124]); «вершина благородныхъ», сынъ Черной Годхи, Балдья изъ царственной вѣтви шакьевъ и самъ—раджа-правитель [125]); «сладкогласный пѣвецъ», карликъ Баддиджья, сынъ богатыхъ

5, 9, 28.—Въ гаттахъ, помѣщенныхъ въ 92 рѣчи Маджхима-никаи, Будда говоритъ: „въ истинномъ царствѣ, въ высшемъ царствѣ, мною учрежденномъ, я царствую съ Сарипуттою, который ближе всѣхъ сходенъ со мною"; а рѣчь 111-я въ очень подробномъ перечисленіи высокихъ достинствъ и разнообразныхъ способностей Сарипутты даетъ, въ лицѣ его, описаніе идеальнаго монаха-мудреца съ точки зрѣнія Будды и величаетъ его „сыномъ Возвышеннаго, изъ устъ его рожденнымъ, изъ истины рожденнымъ, истиною возращеннымъ и наслѣдникомъ истины". Въ 114-й рѣчи онъ выступаетъ какъ мастерской истолкователь краткихъ изреченій Учителя; наконецъ, въ рѣчи 141-й послѣдній предписываетъ монахамъ, обращаться къ Сарипуттѣ и Моггаллану, „держаться ихъ, этихъ мудрецовъ и благодѣтелей своихъ собратій, этихъ (духовныхъ) родителей и кормильцевъ, ведущихъ къ цѣли, способныхъ указать четыре великихъ истины, изложить ихъ, разоблачить, развить и обнаружить". Ср. Digha-nik. 14-я рѣчь, гдѣ они названы „превосходною парою учениковъ". Въ 68 джатакѣ (I, 308 Fausb.) Сарипутта названъ „вождемъ ученія".

[122]) Sam nik. I, 195. Therâg. (кромѣ уже приведенныхъ мѣстъ)—1183—4, о его чудодѣйственныхъ силахъ; 1146 sqq.—его пѣсни. Маджхима-никая сохранила одну изъ рѣчей Моггаллана—рѣчь 37-ю; въ рѣчи 50-й описана его способность исчезать и мгновенно переноситься на далекое разстояніе.

[123]) Therâg. 1051 sqq. и 1169, гдѣ онъ названъ „наслѣдникомъ Великаго Владыки. Въ 81 рѣчи Средняго Собранія самъ Будда съ величайшемъ почтеніемъ вспоминаетъ о мѣстѣ, гдѣ училъ раньше „Кассапа Возвышенный, святой, вполнѣ просвѣщенный". 16 рѣчь Дигха-никаи упоминаетъ о его странствованіяхъ въ сопровожденіи огромной толпы учениковъ.

[124]) О немъ—31 и 68 рѣчь Маджима-никаи; въ 118-й рѣчи онъ причисляется къ наиболѣе извѣстнымъ старѣйшинамъ, а 127-я, названная по его имени, содержитъ одно изъ его поученій. Вмѣстѣ съ „благородными" юношами Нандіей и Кимбилой онъ составлялъ особую группу примѣрныхъ учениковъ, которая носила прозвище анурудділцевъ. Въ 16-й рѣчи Дигха-никаи приведены его стихи на смерть Будды; въ Терагатѣ, 892 sqq.,—его исповѣдь, съ исторіей обращенія. Онъ дожилъ до глубокой старости: Therâg. 904, упоминаетъ о 55 годахъ, проведенныхъ имъ „въ состояніи покоя".

[125]) О немъ Cullavagga. VII, 1, 5—6. Anguttara-Nikâya. I, 14, 1, 6. Therâg. 842 sqq.; положеніемъ онъ превосходилъ Суддходану, отца Будды.

родителей изъ Саватти [126]); «восторженный юноша», «ненасытный» (въ жаждѣ знанія) Бхарадваджья [127]) изъ раджагахскаго браминскаго рода; «первый изъ мастеровъ поученія», Пунна, также сынъ богатаго брамина [128]); Каччана, превосходившій всѣхъ въ умѣньи подробно развить содержаніе краткихъ изреченій Будды [129]); близнецы, родившіеся на дорогѣ, «Младшій съ дороги» (Чуллапантака), обладавшій способностью «вызывать силою духа явленія въ видимыхъ образахъ», и его братъ «Старшій съ дороги» (Магапантака),—«глава освобожденныхъ мудростью» [130]); сынъ откупщика Субхати, «первенецъ изъ чистыхъ добродѣтелью и достойнѣйшій даровъ» [131]): «образецъ лѣсного пустынножителя», «даже и во время сбора пищи погруженный въ благодушное созерцаніе», Ревата «изъ Дабри акаціи», уроженецъ браминскаго поселка Налаки, сынъ богатыхъ родителей [132]); другой Ревата, «Вдумчивый», и «первый изъ глубокомысленныхъ»; Сона Коліецъ, вассалъ бенгальскаго раджи, «борецъ неутомимый» [133]); другой, «рѣчами благородный», Сона-Серьгоносецъ [134]) сынъ княжны Суппавазы; Сивали, «образецъ нищихъ» [135]); «зерцало сильныхъ вѣрою», потомокъ браминовъ, Ваккали [136]); «примѣръ алчущимъ знанія» Рахула, сынъ самого Будды [137]) и его другъ дѣтства, сынъ казначея (сетти) Раттапала, «примѣръ для покидающихъ родной домъ полнымъ довѣрія (въ будущее)» [138]); поздно вступившій въ санху, но многихъ опередившій, браминъ по роду, Кундадхана [139]); другой браминъ, «глава пѣвцовъ», Вангиса [140]); сынъ брамина Вангананты, «всѣхъ въ восторгъ приводившій» Упасена; «образецъ завѣдующихъ жилищами», Даббо, князь маллійскій [141]); «любимецъ небесныхъ духовъ», пилиндіецъ Ваччо, изъ знатной браминской семьи въ Саваттѣ; «первый изъ проницательныхъ», знатный родомъ «Бахіецъ—Короносецъ» (Даручирья), такъ прозванный за одежду изъ древесной коры, которую онъ носилъ раньше, когда былъ аскетомъ браманическаго типа; «многосторонній ораторъ Кассано Малый (Кумара-Кассано), еще ребенкомъ принятый въ ученики [142]): «стоящій во главѣ осуществившихъ аналитическое знаніе» [143]) Коттхита [144]), а во главѣ «обильныхъ познаніями, ясныхъ духомъ, сильныхъ памятью, усердныхъ къ услугамъ Учителю»—Ананда изъ Капиллавасту, сынъ Амитодоны, дяди Готамы.

[126]) Ang. Nik. I, 14, 1, 7. Sam. Nik. II, p. 279; Therâg. 466 sqq.

[127]) Пиндола-Бхарадваджья: Therâg. 123—124. 177 sqq.; онъ уже встрѣчался намъ въ разсказѣ о состязаніи въ проявленіи магическихъ силъ; другой Бхарадваджья—Therâg. 219, Маджхиманикая часто упоминаетъ о представителяхъ древняго рода Бхарадваджій, числившаго въ себѣ, между прочимъ, и одного изъ ведическихъ пѣвцовъ.

[128]) Его характеристика—въ 24 рѣчи Средняго Собранія; рѣчь 145 (тамъ-же) носитъ и названіе „Пунна", гдѣ повѣствуется объ успѣхѣ его проповѣди и о его смерти. Ср. еще Therâg. 70.

[129]) Объ этой способности, кромѣ Ангуттара-никап (l. c.), упоминаютъ 18, 133 и 138 рѣчи Средн. Собранія. О его обращеніи—80 рѣчь того же сборника, тогда какъ въ 84-й изложена его бесѣда съ раджею авантійскимъ Мадхурою, окончившаяся обращеніемъ этого могущественнаго князя и его подданныхъ въ буддизмъ; область Малава, которою правилъ Мадхура, стала однимъ изъ наиболѣе важныхъ очаговъ дѣятельности буддистовъ; здѣсь, въ Санчи, воздвигнуто было одно изъ самыхъ величественныхъ святилищъ буддійскихъ, а при дворѣ раджей, въ столицѣ Уджени долгое время процвѣтали науки и искусства; здѣсь жилъ и творилъ Калидаса и другіе поэты. Ср. Therâg. 411 sqq.

[130]) Anguttara-nik. I, 14, 2, 3; Samaññaphalasutta Дигханикаи: I. 77 ff. Neum. О гоненіяхъ на него родныхъ—Therâg. 557 sqq; о его магическихъ способностяхъ (до 1000 трансформацій!) 563 sqq. Ср. 510 sqq.

[131]) Короткое стихотвореніе его въ Therâg. 1.

[132]) „Всѣмъ братъ, всѣмъ другъ"—Therâg. 648; ср. 645 sqq. 118-я рѣчь Средняго Собранія причисляетъ его къ извѣстнѣйшимъ старѣйшинамъ.

[133]) Therâg. 632 sqq. [134]) Id. 365 sqq.

[135]) Id. 60. [136]) Id. 350 sq.

[137]) О немъ подробно, ниже; ср. Therâg. 295 sq. Такъ называемое „Увѣщаніе Рахулы" или „Вопрошенія Упатиссы", вошедшія въ Среднее Собраніе (рѣчи 24, 61 и 62) рекомендовались вѣрующимъ, какъ каноническія книги, въ Байратскомъ эдиктѣ Ашоки. Бесѣда Будды съ Рахулой съ цѣлью окончательнаго отклоненія послѣдняго отъ суеты—Majjh. nik., рѣчь 147.

[138]) Исторія его обращенія вслѣдствіе проповѣди Будды—въ 82-й рѣчи Средняго Собранія. Ср. Dhammapâda, v. 147; Therâg. 769 sqq.

[139]) Therâg. 15.

[140]) Id. 1209 sqq.; 1223. Ему принадлежатъ въ Терагатѣ хвалебные гимны въ честь разныхъ выдающихся монаховъ: 1218 sqq.; 1233 sqq.

[141]) Id. 5 и 1218.

[142]) Въ 23 рѣчи Дигханикаи помѣщена интересная бесѣда его съ воинственнымъ раджею сетавійскимъ Паяси, отрицавшимъ потусторонній міръ и награду и наказанія за добрыя и злыя дѣла. Ср. Majjh. nik. рѣчь 23.

[143]) Объ этомъ четвертомъ аналитическомъ знаніи (paṭisambhidâ) подробно—въ Paṭisambhidâ-Maggo, двѣнадцатой книгѣ Куддака-никаи. Оно объемлетъ собою: 1) истинное пониманіе пяти вещей: а) всего, изъ причинъ происходящаго, б) ниббаны, в) словъ Будды, г) активной дѣятельности (kammam) и д) прекращенія дѣятельности, 2) ученіе (дхамму) о пяти вещахъ.

[144]) Therâg. 1018; 1224.

Вмѣстѣ съ Анурудцою, Бхаддьей, Бхаху, Кимбалою и Девадаттою,—все знатными сотоварищами,—да съ сыномъ царскаго цырюльника Упали, Ананда покинулъ родительскій домъ и сталъ наиболѣе приближеннымъ къ Буддѣ ученикомъ, взявшимъ на себя всѣ обиходныя услуги и заботы о немъ. Его практической энергіи и примѣрному усердію къ интересамъ общины однако, повидимому, не соотвѣтствовала способность къ созерцательной жизни, такъ какъ, несмотря на постоянную близость къ Буддѣ, онъ достигъ архатства лишь послѣ его кончины [144a]). Наиболѣе вліятельнымъ, особенно импонировавшимъ своимъ многочисленнымъ почитателямъ, всегда тѣснившимся вокругъ него, былъ извѣстный уже намъ по эффектной исторіи своего обращенія Кассапа Урувельскій, прозванный Великимъ [145]). Далѣе слѣдовали: «радость родныхъ», Черный Удайи, сынъ министра въ Капилавасту, родившійся въ одинъ день съ Буддою [146]); «здоровый духомъ и тѣломъ» сынъ косамбійскаго сетти, «Двуродный» (Баккуло), такъ прозванный за то, что двѣ семьи оспаривали право считать его своимъ сочлепомъ, одна—родная, другая—пріемная, пріютившая его послѣ того, какъ онъ въ младенчествѣ былъ проглоченъ огромною рыбою и чудесно спасся изъ чрева ея [147]); браминскій сынъ изъ Саватти Собхита, «первый среди помнящихъ свои

[144a]) О немъ Маджхим.-ник., рѣчи 26, 32, 52, 59, 67, 76, 81, 88 (его бесѣда съ раджею Косалійскимъ Пасенади), 90 (бесѣда съ сыномъ Пасенади Видудабхой:... „онъ сынъ царя, а я сынъ Возвышеннаго; слѣдовательно приличествуетъ сыну поучить сына"), 104, 106, 108, 115, 118, 121, 122, 123, 132 (поученіе собратьямъ въ стихахъ), 136, 142, 152. Digha-nik, рѣчи 10, 14 („Ананда — мой служитель, превосходный въ услугахъ"); 15, 16, 17, 18 и т. д. Въ этихъ рѣчахъ Ананда выступаетъ въ роли главнаго собесѣдника Будды, постояннаго развѣдчика о разныхъ практическихъ дѣлахъ, докладчика отъ братіи и сторонихъ лицъ, ходатая и т. д.; такимъ же изображаетъ его и Парипиббана-сутта; какъ тѣнь слѣдуетъ онъ всюду за Учителемъ.

[145]) Anguttr. nik. I, 14, 4, 6. Therâg. 375 sqq.

[146]) Therâg. 689 sqq.

[147]) 80 лѣтъ прожилъ онъ въ состояніи „странника", то-есть принявшаго паббаджу, и за все это время не испыталъ будто бы „ни одного человѣконенавистническаго или мстительнаго чувства, ни одной похотливой мысли"; ни разу никого не посвящалъ онъ, не имѣлъ ни одного ученика, ни разу не хворалъ, хотя даже дождливую пору проводилъ въ лѣсу и умеръ, наконецъ, среди братіи, обходя келью за кельей, возглашая: „сегодня, братія, вполнѣ угаснетъ во мнѣ суета": Маджхима-никайя, рѣчь 124.

прежнія воплощенія» [148]): «величайшій изъ знатоковъ монашескихъ правилъ» Упали, первый авторитетъ изъ буддійскихъ каноницстовъ, которому приписываютъ редактированіе Винаи на Раджагахскомъ соборѣ; лучшій изъ наставниковъ монахинь Пандака [148a]); наиболѣе опытный «надзиратель за одуряемыми чувственностью» Нанда [149]), сынъ тетки и пріемной матери Будды; «величайшій изъ наставниковъ монаховъ» Каппина, сынъ пограничнаго раджи, наслѣдовавшій ему въ правленіи городомъ Киккутавати, заслужившій прозвище «Великаго» за свою государственную мудрость и постригшійся уже въ немолодомъ возрастѣ (онъ былъ старше Будды [150]). Сагатта изъ рода савваттійскихъ браминовъ, «непревосходимый въ созерцаніи огня», то-есть въ мистическихъ переживаніяхъ такъ называемой «огненной катины» [151]); Радха, изъ раджагахской браминской семьи, «величайшій изъ вопрошателей», изъ возбуждавшихъ вопросы и сомнѣнія, быть можетъ, именно за это свойство неоднократно отвергавшійся нѣсколькими старѣйшинами отъ посвященія и только въ пожиломъ возрастѣ допущенный къ принятію сана [152]); потомокъ савваттійскихъ браминовъ Могхараджа, вождь наиболѣе строгой группы монаховъ, тѣхъ, что носили одежды, изъ брошенныхъ лохмотьевъ [153]).

Если исключить изъ приведенныхъ характеристикъ тѣ, которыя представляются не болѣе, какъ похвалою въ общихъ выраженіяхъ, безъ намековъ на субъективныя качества (какъ, напримѣръ: «чистый добродѣтелью», «борецъ неутомимый», «духомъ здоровый» и т. п.), станетъ яснымъ, что остальныя аттестаціи отдѣльныхъ старѣйшинъ признаютъ за ними только чисто личныя достоинства и способности и ни слова не говорятъ о какихъ-либо особыхъ привилегіяхъ по положенію, о какихъ-либо рапговыхъ и іерархическихъ преимуществахъ. Іерархіи вообще не существовало въ первобуддизмѣ, чуждомъ всему сакраментальному, а по рангу въ общинѣ, повторяемъ еще разъ, всѣ, получившіе иноческое посвященіе, были равноправны. Стремленіе выдѣляться изъ рядовъ братіи, въ какой бы то ни было формѣ, считалось предосудительнымъ: въ нѣ-

[148]) Therâg. 165. [148a]) Id. 279; другой Нандака,—173.

[149]) Therâg. 157. Mjjh. nik. 68; 128. [150]) Therâg. 547 sqq.; 1086.

[151]) О ней было сказано выше, Т. I, стр.

[152]) Therâg. 133 sqq. [153]) Therâg. 207—8.

которыхъ отношеніяхъ оно воспрещалось уже четвертымъ правиломъ вступительнаго обѣта. Крѣпко держа самъ бразды законодательства и административнаго распорядка, Готама въ то же время не переставалъ внушать ученикамъ чувства равноправія и солидарности другъ съ другомъ. Удерживая за собою, какъ основателемъ общины, единоличную власть, онъ считалъ ее однако временною и непередаваемою. Передъ смертью онъ очень опредѣленно выразилъ это: когда, чувствуя начало конца, Ананда, конечно, отъ лица многихъ, настаивалъ на томъ, чтобы «Благословенный» далъ инструкціи о порядкѣ управленія общиною въ будущемъ, Готама отвѣчалъ «конечно, только тотъ, кто убѣжденъ, что онъ руководитъ братствомъ, что санха подчинена ему, обязанъ дать такія инструкціи; но Татагата думаетъ о себѣ, что онъ не долженъ главенствовать надъ братіей, ни что община подчинена ему. Зачѣмъ же долженъ онъ оставлять инструкціи касательно санхи?» [153a]) Онъ далъ ихъ, однако, тутъ же, но въ томъ смыслѣ, что власть можетъ принадлежать только совокупности санхи, воля коей должна проявляться въ законно выраженномъ голосѣ ея правомочно организованныхъ собраній, руководствующихся безпристрастнымъ изъясненіемъ и примѣненіемъ «словъ писанія», то-есть собственныхъ рѣчей и предписаній Будды [154]). Но тутъ же утвердилъ онъ за каждымъ изъ «братьевъ» равное право вносить запросы, возбуждать вопросы и просить о ихъ разсмотрѣніи и рѣшеніи, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, еще разъ подтвердилъ предостереженіе противъ увлеченія какимъ бы то ни было внѣшнимъ авторитетомъ: «тѣ, которые теперь или послѣ моей смерти будутъ пребывать свѣточами самимъ себѣ и прибѣжищемъ самимъ себѣ, тѣ, которые не будутъ прибѣгать ни къ какому внѣшнему прибѣжищу... и ни чьему-либо прибѣжищу, помимо самихъ себя,—вотъ эти-то изъ учениковъ моихъ, Ананда, и достигнутъ до высшихъ вершинъ высоты». Однако, опасаясь, очевидно, какъ бы такое рѣшительное поощреніе личной независимости мнѣній не выродилось въ самоувѣренность и самопревознесеніе, онъ поспѣшилъ добавить: «впрочемъ, и эти должны заботливо учиться, поучаться» [155])— и, въ послѣдующей бесѣдѣ на ту же тему направилъ свои на-

[153a]) Mahâparinibbâna-sutta. II, 32. [154]) Id. IV, 7—11.
[155]) Id. IV, 35.

ставленія въ сторону упкрѣпленія въ санхѣ начала коллективнаго, единомысленнаго образа дѣйствій.

Очевидно, Будду и въ началѣ его трудовъ по организаціи общины, и въ особенности въ предсмертные дни привлекала мечта создать дружное братство, сильное взаимностью и внутреннею солидарностью, не нуждающееся при такихъ качествахъ въ суровомъ коррективѣ единоличной власти. Горькій опытъ, однако, постоянно убѣждалъ въ неподготовленности его духовныхъ питомцевъ къ этому высокому идеалу. Сколько разъ приходилось ему взывать: «перестаньте, братія! довольно препирательствъ, споровъ, раздора, ссоръ!»; сколько разъ вырывалось у него слово почти отчаянія: «во-истину, закоснѣлые это глупцы! не легкая задача назидать ихъ!» [156]). И однако онъ не переставалъ звать ихъ къ единству и согласію, рисовать имъ красоту идеала истиннаго братства, предносившагося въ его мечтахъ. Эта санха, столь немощная духомъ, столь мелочная въ своихъ домашнихъ дрязгахъ, находившаяся не только «въ разсѣяніи» мѣстномъ, но часто и въ раздорѣ внутреннемъ, теоретически мыслилась имъ все таки какъ стройное цѣлое: онъ не считалъ хвастовствомъ величать ее «санхою четырехъ сторонъ свѣта», слѣдовательно, какъ бы всемірною, и мы уже видѣли, что именно въ такой величественной формѣ установился обычай дѣлать дары въ ея пользу.

Но санха вселенская осталась пышнымъ понятіемъ и широкою формулою, въ которую буддизмъ не смогъ вложить реальнаго содержанія. За отсутствіемъ начала церковности, невозможнаго безъ элемента религіознаго, помѣстныя буддійскія общины не сплотились органически въ единую духовную семью, способную сколько-нибудь приблизиться даже къ подобію союза вселенско-церковнаго; онѣ остались самостоятельными, самовластными и самодовлѣющими общинами, только механически сопоставленными признаніемъ одного и того же ученія и сходной внутренней дисциплины, допускавшей, впрочемъ, отклоненія отъ общаго типа въ силу различія мѣстныхъ условій быта. Главною объединяющею силою былъ основатель санхи; когда его не стало, не стало и единичнаго авторитета для направленія общаго дѣла, для разрѣшенія общихъ вопросовъ и нуждъ. Вотъ почему, немедленно за кончиною Будды, обнаружилось стремленіе къ созыву собора въ отвѣтъ на по-

[156]) Id. X, 2, 20.

требность возмѣстить, если не кѣмъ-либо, то чѣмъ-либо, утратившееся единство авторитета. За неименіемъ правомочной личности, преемницею Будды въ этомъ смыслѣ была объявлена сама дхамма (доктрина ученія) и сама дисциплина, Буддою введенная, которую и пытался закрѣпить первый соборъ; хранительницею же чистоты ученія и поведенія могла быть только санха. Но такъ какъ въ ней не было централизирующаго начала іерархическаго, способнаго къ объединенію ея составныхъ частей, то и послѣ собора «Община четырехъ сторонъ свѣта» осталась въ дѣйствительности раздробленною на автономныя, мѣстныя общины, на обособленныя, самодовлѣющія единицы, механически сопоставленныя; ни церковью, ни даже единымъ цѣлымъ въ гражданско-правовомъ смыслѣ, онѣ не смогли стать.

Начало этому помѣстному разграниченію было положено еще самимъ Готамою. Когда возникъ вопросъ о томъ, что̀ разумѣть подъ «полнотою собраній» для выполненія важнѣйшей буддійской ритуальной церемоніи, упосаты, такъ какъ ее предписано было «справлять передъ лицомъ всего братства», Будда разъяснилъ, что «подъ полнотою санхи», то есть подъ ея правомочнымъ, достаточнымъ составомъ, надо разумѣть «не общину, разсѣянную по всей землѣ», а лишь совокупность членовъ братства, относящихся къ одному округу» [156a]). Такимъ образомъ практически понятіе вселенской санхи было сразу замѣнено понятіемъ помѣстной сапхи. Мало того! даже эти помѣстныя общины понимались не какъ помѣстныя церкви древне-христіанскаго міра: онѣ не были подобны этимъ послѣднимъ, этимъ частнымъ духовнымъ семьямъ, созданнымъ по подобію общей вселенской семьи—Церкви и объединеннымъ не однимъ сопребываніемъ видимымъ, но и прежде всего сосуществованіемъ духовнымъ; онѣ не были вызваны къ жизни какимъ-либо всѣхъ неразрывно связующимъ, одинаково имъ всѣмъ роднымъ и близкимъ фактомъ, изъ котораго вытекала и опредѣлялась вся дальнѣйшая судьба ихъ, каковымъ для помѣстныхъ церквей христіанскихъ были смерть и воскресеніе Главы Церкви общей, вселенской; не объединялись онѣ также единымъ, всѣмъ имъ присущимъ, во всѣхъ нихъ непрерывно дѣйствующемъ Его благодатнымъ водительствомъ. Въ противоположность Христу, утѣшавшему учениковъ, что Онъ «пре-

[156a]) Mhv. II, 5, 1—2.

будетъ съ ними до скончанія вѣка» и что, «гдѣ двое или трое соберутся во имя Его, Онъ будетъ съ ними», Будда, умирая, объявилъ своимъ ученикамъ, что онъ вполнѣ умираетъ, что онъ не будетъ съ ними, «не будетъ руководить братствомъ впредь», что онъ оставляетъ не только мѣстныя общины, но и каждаго отдѣльнаго ихъ члена предоставленными самому себѣ, «только самому себѣ», «безъ всякой надежды на какое-либо иное прибѣжище». Наибольшее возможное при такихъ основахъ было механическое согласіе и сходство многихъ помѣстныхъ общинъ, но не единство органическое Церкви вселенской. Таково принципіальное, внутреннее препятствіе къ универсализму санхи, такова причина ея неизбѣжнаго провинціализма. Добавимъ вліяніе отсутствія практическихъ предписаній, или хотя бы совѣтовъ, въ пользу установленія и укрѣпленія единства между отдѣльными общинами: ни тѣхъ, ни другихъ, ни предписаній, ни совѣтовъ этого рода, мы не встрѣчаемъ въ рѣчахъ Будды и въ уставахъ, ему приписываемыхъ. Наоборотъ, правила, ограждающія права отдѣльныхъ общинъ, опредѣленія и отграниченія ихъ другъ отъ друга чисто внѣшними, топографическими признаками—на-лицо; вотъ они: «я предписываю вамъ, братія, опредѣлить округъ; и вотъ какъ должны вы опредѣлять его: прежде всего, надо провозгласить признаки границъ его: гору или скалу, лѣсъ, дерево, дорогу, холмъ, рѣку или иную водяную область; затѣмъ ученый, компетентный монахъ долженъ провозгласить слѣдующее заявленіе передъ лицомъ санхи: «такъ какъ признаки границъ объявлены со всѣхъ сторонъ, то пусть санха ими опредѣлитъ область общаго житія и *предѣлы общенія* для обряда упосаты». Повтореніе этой формулы присутствующимъ закрѣпляло опредѣленіе округа и права на него обитавшей въ немъ общины [157]). Но, какъ видимъ изъ самаго текста формулы, этотъ же актъ и замыкалъ «общеніе» ея, то-есть проявленія ея духовнаго единства предѣлами вещественными, территоріальными. Тамъ, гдѣ границы округа не были еще опредѣлены, тамъ ихъ замѣняли границы земельныхъ владѣній той деревни или того базарнаго поселка (нигамы), близъ коихъ обитали монахи. Для пребывавшихъ же въ лѣсу, гдѣ и поселеній не было, областью считалось пространство въ семь аббхантаръ [158]). Рѣка, озеро, море не счи-

[157]) Id. II, 6.

[158]) О размѣрѣ аббхантары—Rhys Davids. Ancient Coins and Measures of Ceylon, p. 15

тались за огругъ, и для обитавшихъ на водѣ область простиралась лишь на самое ничтожное пространство [159]).

Не только не было сознанія опасности сузить такими внѣшними преградами свободное теченіе духовной жизни; напротивъ, боялись расширяться, и опять,—по соображеніямъ поверхностно-утилитарнаго свойства: приказано было ограничить размѣры округовъ самое бо́льшее тремя іоджанами и не переносить ихъ по другую сторону рѣки, если въ подлежащихъ мѣстахъ не было правильно организованной переправы [160]). Въ одномъ округѣ, правда, могло быть нѣсколько монашескихъ общежитій: такъ въ раджагахскомъ набралось до восемнадцати большихъ вихаръ [161]). Но въ этомъ усматривали скорѣе неудобство, чѣмъ отрадное явленіе: монахи препирались въ чьей вихарѣ справлять упосаты и ссорились изъ за этого [162]); другіе жаловались на опасность перехода изъ одного мѣста въ другое ради собраній, на трудность пошенія съ собою вещей, съ которыми по уставу нельзя было разставаться [163]). Запрещена была черезполосица округовъ; запрещено замыканіе одного округа другимъ со всѣхъ сторонъ, а нарушеніе границъ объявлено незаконнымъ, недѣйствительнымъ и грѣховнымъ [164]).

Однихъ этихъ внѣшнихъ пріемовъ было, разумѣется, недостаточно для дѣйствительнаго объединенія каждой общины; для установленія въ ней связи внутренней нужны были иныя средства, и таковыми должны были, по мысли Будды, стать собранія ея членовъ. Необходимость собраній была подсказана организатору санхи не только естественною потребностью и принципіальными соображеніями воспитательнаго свойства, но и успѣшными прецедентами этой мѣры у монашествующихъ инославныхъ (у «тиртиковъ» или «титтхійцевъ»). Они имѣли обычай собираться для чтенія и слушанія текстовъ своего ученія въ 8-й, 14-й и 15-й дни каждаго полумѣсяца, въ дни уповасатъ (по палійски—упосатъ), въ дни новолунія и полнолунія и «въ восьмые дни послѣ того и другого, издревле чтив-

[159]) Mhv. II, 12, 7. [160]) Id. II, 7.

[161]) Vinaya Texts. Vol. I, p. 254, Note 2, по комментарію Буддагоши.

[162]) Mhv. II, 11.

[163]) Напримѣръ, съ своими тремя одеждами. Это обстоятельство привело къ учрежденію особыхъ областныхъ дѣленій примѣнительно къ вопросамъ о перенесеніи одеждъ и о мѣстахъ храненія ихъ: id. II, 12.

[164]) Id. II, 13, 1—2.

шіеся въ браманической средѣ [165]). На собраніяхъ этихъ, говорятъ буддійскіе источники, проявлялось усердіе, «проявлялась вѣра, умножались послѣдователи». Покровитель молодой буддійской общины раджа Сенія Бимбисара обратилъ вниманіе Готамы на этотъ фактъ, и вотъ Готама ввелъ и у своихъ учениковъ собранія въ тѣ же дни, изъ которыхъ два, четырнадцатые первой и второй половины «краткихъ» мѣсяцевъ или четырнадцатый первой и пятнадцатый второй половины мѣсяцевъ «удлиненныхъ» (имѣвшихъ лишній день) [166]), выдѣлены были уже въ очень раннюю пору въ особый разрядъ по значенію и торжественности, такъ какъ въ эти дни происходило чтеніе Пратимокши и совершался обрядъ упосаты, братскаго публичнаго покаянія во грѣхахъ. Оставляя до другого мѣста разсмотрѣніе ритуальнаго смысла упосаты, получившей первенствующее значеніе въ бѣдномъ и блѣдномъ буддійскомъ культѣ, мы обратимъ здѣсь вниманіе на то, что даже этотъ главный quasi-религіозный актъ буддизма носилъ характеръ не столько нравственно-назидательный, сколько юридическій, судебный, ибо, не въ обиду будь сказано санхѣ, судебный элементъ вообще преобладалъ въ ея дѣяніяхъ.

Какъ бы то ни было, именно, въ собраніяхъ санха проявляла свои коллективныя правомочія и здѣсь же практически осуществляла ихъ. Примѣнительно къ закономѣрному отправленію формальностей упосаты выработалась постепенно вся система совмѣстныхъ дѣйствій братства, причемъ, сообразно съ постоянной склонностью буддизма къ канонизаціи внѣшнихъ формъ дѣйствій, каждая деталь въ каждомъ актѣ и въ каждомъ варіантѣ его получала педантически-точное опредѣленіе, а каждое исключеніе требовало столь же строго формулированной оговорки.

Упосаты и немногія другія собранія, носившія хотя бы отчасти культовый оттѣнокъ, какъ напримѣръ, общебуддійская паварана (праварана) и нѣкоторыя иныя, помѣстныя празднества, были, конечно, не единственными случаями коллективныхъ засѣданій и дѣяній общины. Бывали собранія и чисто

[165]) О культовомъ значеніи браманическихъ уповасатъ—Hillebrandt. Vedische Opfer und Zauber. § 47. S. 75—76; ср. Kern. Manual, 99—100.

[166]) О недоразумѣніяхъ и разномнѣніяхъ по поводу 14-го или 15-го дня справленія упосатъ будетъ сказано ниже, при разсмотрѣніи ихъ культоваго значенія.

дѣловыя, практическими потребностями вызванныя; такова была, напримѣръ, «описанная раньше церемонія катины (касины), распредѣленія одеждъ; таковы были въ особенности всѣ собранія по поводу пріема членовъ въ общину или увольненія ихъ, а также для разсмотрѣнія разныхъ случайныхъ дѣлъ и для выясненія заявленій или протестовъ, которые могли дѣлаться монахами передъ лицомъ санхи. Нѣтъ достаточно опредѣленныхъ свѣдѣній о томъ, совпадали ли эти дѣловыя засѣданія съ днями обязательныхъ (ежепедѣльныхъ) собраній, или же для нихъ назначались особые дни. То и другое могло быть, смотря по обстоятельствамъ, въ зависимости отъ возможности болѣе частыхъ собраній (что̀ въ лѣтнюю, кочевую пору представляло большія трудности), и отъ важности и неотложности дѣла. Въ общемъ, и на дѣловыхъ засѣданіяхъ порядокъ и правила были очень сходны съ установленными для ритуальныхъ собраній; формулы заявленій, обвиненій, свидѣтельствъ и рѣшеній и протестовъ противъ нихъ были аналогичны у тѣхъ и другихъ. Познакомимся съ главными чертами процедуры, выработавшейся въ санхѣ постепенно въ этомъ отношеніи, въ томъ видѣ, какъ она зафиксировалась въ Чуллаваггѣ, гдѣ каждое изъ правилъ пріурочено къ какому-либо частному случаю, его вызвавшему, а установленіе каждаго правила приписывается самому Буддѣ, хотя, по всему вѣроятію, эта кодификація правилъ могла быть лишь отчасти его единоличною работою, а все остальное возникало и входило въ силу впослѣдствіи, постепенно, на что есть достаточно прозрачные намеки и въ самихъ текстахъ: такъ, напримѣръ, Винайя понимается какъ уже вполнѣ сложившееся, законченное «ученіе Учителя» [167]); такъ еще упоминается о готовыхъ, уже обработанныхъ для пользованія «формулахъ рѣшеній санхи» по разнымъ вопросамъ, формулахъ, которыя, будто бы, указывались вступающимъ въ общину для того, чтобы они знали, какъ и въ какихъ случаяхъ должно обращаться къ санхѣ и когда воздерживаться отъ этого [168]). Если такой сборникъ существовалъ, онъ, разумѣется, не могъ сложиться скоро и еще менѣе—сразу.

Однимъ изъ общихъ правилъ закономѣрныхъ дѣйствій санхи считалась публичность разслѣдованія возбужденнаго вопроса

[167]) Cullav. IV, 2 (далѣе мы будемъ обозначать ее такъ: Clv.).
[168]) Clv. IV, 4, 4.

или разсмотрѣнія просьбы, либо обвиненія или протеста. Иниціатива возбужденія всѣхъ этихъ актовъ предоставлена была всѣмъ полноправнымъ членамъ общины; но обращаться они должны были не къ отдѣльнымъ лицамъ, а къ цѣлой санхѣ. Установлены были четыре разряда законно возбуждаемыхъ вопросовъ, требовавшихъ формальнаго рѣшенія всею общиною: «вопросы, возникающіе 1) изъ споровъ, 2) изъ осужденія, 3) изъ проступковъ и 4) изъ дѣлъ». Къ первому разряду относили споры, касающіеся общаго истолкованія смысла и изложенія ученія. то есть споры о томъ, что именно есть дхамма (содержаніе ученія), что есть Винайя (изложеніе ученія), иначе сказать: споры о томъ, чему училъ, что̀ именно говорилъ и какъ подлинно поступалъ Татагата, и далѣе, какъ практическое примѣненіе предыдущихъ разъясненій: что такое проступокъ. обида, грѣхъ, и каковы частныя опредѣленія таковыхъ? Ко второму разряду относились случаи частнаго осужденія монахомъ монаха въ какой-либо ошибкѣ или погрѣшности во мнѣніи, поведеніи и образѣ жизни. Въ этотъ разрядъ входили «всякія порицанія, обвиненія, увѣщанія. краткія выраженія мнѣній, принесеніе извиненій и, наконецъ, насмѣшки. Къ третьему разряду принадлежало семь группъ проступковъ [169]), съ которыми мы ознакомимся ниже, при изложеніи содержанія Патимокки, имя преимущественно занимающейся. Къ четвертому же разряду практическихъ. «дѣловыхъ» вопросовъ относились недоумѣнія о томъ, что надо сдѣлать, какое обязательство исполнить, на какое дѣйствіе испросить разрѣшенія? далѣе сюда же относятся предложенія санхѣ произнести постановленіе и, наконецъ, всякаго рода дѣловыя заявленія, напримѣръ, о желающихъ вступить въ общину или выбыть изъ нея [170]).

Поводы къ спорамъ о вопросахъ, требующихъ рѣшенія санхою, могли быть правильные, ошибочные и неопредѣленные, то есть невыясненнаго свойства [171]); но каковы бы ни были поводы, вопросы, вслѣдствіе ихъ возбужденные, могли быть ликвидированы не иначе, какъ путемъ закономѣрнаго рѣшенія авторитетнымъ, «компетентнымъ» собраніемъ. Охотники до споровъ и придирокъ не должны были поощ-

[169]) Pârâgika; samghâdisesa; pâcittiya; pâtidesaniya; dukkata; thullaccaya и dubbhâsita.
[170]) Clv. IV, 14, 1—2. [171]) Id. 8 sqq.

ряться: имъ многократно высказывалось порицаніе, а при доказанной и неисправимой склонности къ возбужденію споровъ и распрей смутьяны извергались изъ общины [172]). Тѣмъ не менѣе, если вопросъ поставленъ былъ передъ лицомъ санхи въ указанномъ порядкѣ и въ правильной формулировкѣ, санха была обязана разсмотрѣть его.

И вотъ здѣсь-то выдвигался на очередь второй основной принципъ коллективныхъ дѣяній санхи: процедура рѣшенія возбужденныхъ вопросовъ или дѣлъ должна была совершаться «въ должномъ присутствіи», то есть «при наличности санхи, дхаммы, винаи и «частнаго» лица (заинтересованнаго въ запросѣ или дѣлѣ)» [173]). Что же разумѣлось подъ «наличностью санхи»?—Присутствіе всего количества монаховъ, способныхъ и обязанныхъ принять участіе въ процедурѣ, формальное выраженіе согласія тѣхъ изъ отсутвующихъ, которые были въ состояніи сообщить таковое [174]) и отсутствіе возраженій со стороны присутствовавшихъ на собраніи. Далѣе: подъ «наличностью дхаммы, винаи и ученія Учителя» разумѣлось знаніе и пониманіе ихъ лицами, рѣшающими вопросъ; а подъ «наличностью частныхъ лицъ»—присутствіе стязующихся, того, кто споритъ, и того, съ кѣмъ спорятъ, иными словами—«сторонъ» въ дѣлѣ. Рѣшенія, постановленныя собраніемъ, при наличности перечисленныхъ условій, считались окончательными; возбужденіе новаго вопроса или спора по тому же дѣлу послѣ такъ вынесеннаго рѣшенія составляло уже грѣхъ пачиттіи [175]). Какъ сказано, условіемъ компетентности приговора было участіе въ собраніи должнаго числа присутствующихъ. Таковое было различно для разнаго рода собраній и дѣлъ, колеблясь отъ 4 до 20 и болѣе лицъ. Собраніе изъ четырехъ присутствующихъ считалось «полномочнымъ для выполненія всѣхъ оффиціальныхъ дѣйствій, кромѣ упасампады, паварапы и аббханы, (реабилитаціи временно исключеннаго); изъ 5 лицъ—для всѣхъ актовъ, кромѣ упасампады въ центральныхъ округахъ и аббханы; изъ 10 лицъ—для всѣхъ, кромѣ одной аббханы; собранія же въ 20 лицъ и болѣе обладали компетенціей для всѣхъ оффиціальныхъ дѣйствій безъ исклю-

[173]) Id. I, 1, sqq. и ниже. [174]) Id. IV, 14, 16.
[174]) Ср. Mhv. II, 23.
[175]) Пратимокша-сутра, изд. Минаева, стр. 63 и 79. Clv. IV. 14, 16.

ченія [176]). Нарушеніемъ законнаго состава собранія считалось участіе въ немъ монахини, ученика (подначальнаго). монаха изъ другого округа или «лица, перенесеннаго по воздуху сверхъестественною силою (!)» и, наконецъ, лица, находящагося подъ слѣдствіемъ или судомъ санхи [177]).

Возможны были, однако, и такіе случаи, когда и законно дѣйствовавшее собраніе не въ состояніи было добросовѣстно разрѣшить возбужденнаго вопроса наличными силами лицъ, входившихъ въ составъ его округа. Въ подобныхъ затрудненіяхъ рекомендовалось обращаться за помощью къ собранію другого округа, болѣе обильнаго присутствующими. Эти послѣдніе могли отказаться отъ разсмотрѣнія предложеннаго имъ дѣла или согласиться на него: въ случаѣ согласія, вынесенный приговоръ считался окончательнымъ; въ противномъ случаѣ обязанность постановить его возвращалась къ первоначальной инстанціи [178]). Если же въ дѣлѣ оказывались «рѣчи. неподходившія подъ пункты устава, или если не ясенъ былъ смыслъ отдѣльныхъ выраженій (положеній)», такіе, особо трудные казусы передавались на разсмотрѣніе спеціальной комиссіи законовѣдовъ, выдающихся по праведному образцу жизни, точныхъ соблюдателей правилъ Патимокки, «опытныхъ въ преданіи, стражей преданія, хранилищъ («кладовыхъ») преданія, преисполненныхъ любви къ истинѣ и къ ея проявленіямъ по духу и по буквѣ, въ возвышенной жизни, во всей чистотѣ и во всемъ совершенствѣ истины». Эти «одаренные прозорливостью и насквозь овладѣвшіе Патимоккою въ ея полномъ составѣ и въ каждой подробности, опытные въ Винаіѣ и неопровержимые въ ней, да притомъ способные направить на должный путь друзей и враговъ, растолковать имъ дѣло и примирить ихъ», эти судьи, избранные санхою, рѣшаютъ за нее подобныя исключительныя дѣла [179]). Если же даже и они не оказались бы въ состояніи вынести опредѣленнаго рѣшенія, тогда санха должна была постановить приговоръ по большинству голосовъ [180]).

[176]) Mhv. IX, 4, 1. [177]) Id. IX, 2. [178]) Clv. IV, 14, 18.
[179]) Id. IV, 14, 19—23.
[180]) Id. IV, 14, 24. Обращаемъ вниманіе на то, что редакція разсказа о порядкѣ рѣшеній спеціальными комиссіями, очевидно, относится къ позднѣйшему времени, такъ какъ въ числѣ матеріаловъ для рѣшеній по этому способу Чуллавагга, IV, 14, 22, называетъ не только сутты, то есть основные источники закона, но и Сутту-Вибхангу, позднѣйшій ком-

Здѣсь намъ выясняется третій общій принципъ, характерный для коллективныхъ дѣяній санхи: стремленіе постановлять рѣшенія единодушно, единогласно. Къ голосованію, какъ видимъ, желательно было прибѣгать лишь въ крайнихъ случаяхъ, въ качествѣ послѣдняго способа соглашенія, лишь послѣ безуспѣшнаго примѣненія всѣхъ иныхъ способовъ. Такое стремленіе было, безспорно, похвально; но едва ли оно часто увѣнчивалось успѣхомъ; по крайней мѣрѣ. въ томъ же источникѣ мы читаемъ откровенныя признанія о томъ, что «монахи на собраніяхъ бывали рѣзки, склонны къ спорамъ и ссорамъ: что они ранили другъ друга острыми словами и оказывались неспособными приходить къ рѣшенію предъявленныхъ имъ спорныхъ вопросовъ». И вотъ тутъ-то и приходилось Буддѣ, скрѣпя сердце, дозволять рѣшеніе таковыхъ путемъ голосованія, по большинству голосовъ [181]), которые отбирались особымъ для того избраннымъ лицомъ, «отбирателемъ билетовъ». Воспрещалось, однако, голосованіе по поводу «ничтожныхъ споровъ», а также прежде испробованія другихъ способовъ соглашенія. Запрещалось оно и въ случаѣ извѣстности «отбирателю голосовъ», что противники закона окажутся навѣрное или по всему вѣроятію въ большинствѣ, и въ случаяхъ, если исходъ голосованія приведетъ, или, какъ надзирателю казалось, можетъ привести къ расколу, и, наконецъ, въ случаѣ, если голоса подавались съ нарушеніемъ правилъ [182]).

Сознавая опасную сторону рѣшенія по принципу большинства голосовъ, организаторъ санхи «съ цѣлью примиренія строптивыхъ», какъ поясняютъ источники, ввелъ будто бы три способа голосованія: «тайный, нашёптываемый и открытый». Вотъ описаніе перваго: монахъ, наблюдавшій за порядкомъ голосованія, заготовлялъ билеты разнаго цвѣта и говорилъ каждому подходившему къ нему: «вотъ билеты для держащихся такого-то мнѣнія и вотъ другіе для держащихся такого-то; выбирай любой и не показывай его никому». Если по распредѣленіи билетовъ контролеръ обнаруживалъ, что большинство оказалось противнымъ ученію дхаммы, онъ объ-

ментарій къ нимъ. Это не мѣшаетъ думать, что самое правило могло быть современнымъ еще Буддѣ, такъ какъ уснащеніе первоначальныхъ правилъ позднѣйшими добавленіями—пріемъ обычный въ Магаваггѣ и Чуллаваггѣ.

[181]) Civ. IV, 10. [182]) Тамъ-же.

являлъ голосованіе дурно выполненнымъ и недѣйствительнымъ, въ обратномъ же случаѣ провозглашалъ его законно состоявшимся и вступившимъ въ силу. «Нашёптываемый» способъ подачи голосовъ состоялъ въ томъ, что тѣ же слова предупрежденія произносились не во всеуслышаніе, а на ухо каждому изъ голосующихъ; съ результатомъ же голосованія поступали такъ же, какъ и въ первомъ случаѣ, и только тогда, когда завѣдывавшій голосованіемъ уже до начала его былъ увѣренъ въ томъ, что большинство мнѣній окажется согласнымъ съ канонами, «голосованіе должно было производиться неприкровенно, открытымъ образомъ» [183]). Надо ли пояснять юридическую несостоятельность такого троякого, будто бы свободнаго выраженія убѣжденій и широкихъ путей, которые открывались здѣсь для обмана, хотя бы и благонамѣреннаго? Можно только удивляться той наивности, съ какою эти нравственно-уродливые пріемы охраны закона излагаются въ каноническомъ буддійскомъ кодексѣ, гдѣ происхожденіе и этой мѣры безцеремонно относится къ самому Буддѣ, въ противорѣчіе съ его многочисленными увѣщаніями къ ученикамъ быть неуклонно искренними и правдивыми.

Къ разсмотрѣннымъ нами процессуальнымъ правиламъ общаго свойства надо присоединить рядъ предписаній о томъ, какъ надо разбирать и рѣшать обвиненія въ нарушеніи тѣхъ или иныхъ правилъ. Здѣсь тексты различаютъ разбирательство во 1) сомнительныхъ случаевъ въ присутствіи обвинителя и обвиняемаго; 2) случаевъ обвиненія «завѣдомо невиновныхъ»; 3) случаевъ проступковъ, совершённыхъ въ состояніи невмѣняемости и, наконецъ, 4) проступковъ лицъ «упорствующихъ», приговору надъ коими должно было предшествовать неоднократное и настойчивое усовѣщиваніе ихъ [184]). Далѣе указаны способы рѣшенія вопросовъ, вытекающихъ изъ доказаннаго совершенія проступка. Здѣсь, при наличности «вины меньшаго разряда», достаточнымъ считалось, чтобы провинившійся сознался въ проступкѣ, хотя бы только одному монаху, и, если этотъ послѣдній, выслушавши признаніе, произносилъ въ отвѣтъ: «воздерживайся впредь», случай почитался исчерпаннымъ. Если бы отпущенія въ этой простѣйшей формѣ не послѣдовало, предписывалось принести покаяніе передъ лицомъ нѣсколькихъ братій, а при неотпущеніи грѣха и ими, покаяніе необходимо

[183]) Civ. IV, 14, 26. [184]) Id. IV, 14, 27—29.

было принести уже передъ цѣлою санхою, въ ея собраніи [185]). Къ этому же разряду проступковъ сравнительно легкихъ относилась процедура забвенія, «покрытія вины какъ бы травою» въ виду чистосердечнаго раскаянія виновнаго и готовности судей прекратить дѣло безъ детальнаго разбирательства [186]). Что же касается улаживанія вопросовъ такъ называемаго «дѣлового» свойства, то-есть связанныхъ съ практическими интересами и распорядками быта общины, то для таковыхъ указанъ былъ только единственный способъ рѣшенія—разсмотрѣніе дѣла въ присутствіи обвинителя, обвиняемаго и собранія санхи въ должномъ составѣ [187]).

Ознакомившись съ порядкомъ разбирательства дѣлъ санхою, переходимъ теперь къ разсмотрѣнію практиковавшихся ею дисциплинарныхъ и судебно-карательныхъ мѣръ, въ томъ видѣ, какъ онѣ изложены въ Патимоккѣ (Пратимокшѣ) и Чуллаваггѣ. Эти сборники, въ которыхъ первоначальныя уставныя правила (главнымъ образомъ сохранившіяся въ первомъ) смѣшаны съ послѣдующими добавленіями и разъясненіями, подробно толкуютъ о разныхъ, относящихся сюда дѣйствіяхъ или актахъ (камма). Таково прежде всего исключеніе изъ общины за совершеніе одного изъ четырехъ «смертныхъ грѣховъ» (параджика), совпадавшихъ съ нарушеніемъ четырехъ обѣтовъ, дававшихся при вступленіи въ монашество. Вотъ ихъ опредѣленіе по тексту Патимокки: 1) «тотъ духовный, который, принявъ правила нравственности и ведя общую жизнь съ духовными, не оставивъ этихъ правилъ и не объявивъ своей слабости, сотворитъ любодѣяніе, хотя бы съ четвероногимъ,—отлучается и исключается изъ сожительства. 2) Тотъ духовный, который въ жиломъ или нежиломъ мѣстѣ чужое воровски возьметъ и если за таковую кражу цари прикажутъ его взять, тѣлесно наказать, заключить или изгнать, сказавъ ему: «ты воръ, ты дуракъ, ты безумецъ, ты тать!»,—духовный, присвоившій такое-то чужое, отлучается и исключается изъ сожительства. 3) Тотъ духовный, который преднамѣренно умертвитъ живое существо, доставитъ ему для этого оружіе или средства, станетъ съ прикрасами описывать смерть, будетъ способствовать къ смерти, говоря: «о человѣкъ! что тебѣ въ этой грѣшной жизни? смерть для тебя лучше жизни»; кто съ такими

[185]) Id. IV, 14, 30—32. Ср. Пратимокша-сутра, стр. 57, Мин.
[186]) Id. IV, 14, 33. [187]) Id. 34.

мыслями и разсужденіями разнообразно станетъ разукрашивать смерть или способствовать тому,—тотъ отлучается и исключается изъ сожительства. 4) Тотъ духовный, который, не познавъ величайшихъ человѣческихъ законовъ, объявитъ, что обладаетъ полнымъ сознаніемъ высочайшей мудрости, говоря: «это я знаю; это я вижу», и затѣмъ, спрошенный или нѣтъ объ этомъ, будучи грѣшенъ и ища очищенія, скажетъ такъ: «достойный! я сказалъ пустую ложь, что знаю, не зная, и вижу, не видя», и если онъ это сдѣлалъ не отъ самообольщенія,—«тотъ духовный отлучается и исключается изъ сожительства»... онъ долженъ занять свое прежнее (мірское) положеніе [188]).

Къ особо важнымъ «дѣяніямъ» затѣмъ относится спеціально формулированный «актъ отверженія» (таджанія-камма). Его происхожденіе приписывается желанію Будды упорядочить злокачественныхъ чаббаджійцевъ, «праздныхъ говоруновъ, возбудителей ссоръ и споровъ и вопросовъ о законахъ и правилахъ». По настоянію скромныхъ и миролюбивыхъ, Готама будто-бы многократно подвергалъ публичному порицанію смутьяновъ и совопросниковъ, и, наконецъ, ввелъ противъ нихъ актъ отверженія, почти приравнявъ такимъ образомъ возбужденіе раздора по тяжести наказанія къ четыремъ грѣхамъ смертнымъ. Акту должно было предшествовать увѣщаніе, затѣмъ—напоминаніе о томъ, что осуждаемое поведеніе противно правиламъ Патимокки [189]), и что за это предстоитъ обвиненіе въ совершеніи проступка. Если раскаянія не послѣдуетъ, кто либо «изъ скромныхъ и способныхъ монаховъ» долженъ внести въ санху предложеніе произнести актъ отверженія противъ виновнаго; послѣ троекратнаго заявленія санха принимала предложеніе и подсудимый съ этого момента считался

— — —

[188]) Пратимокша, стр. 30—31. Мин.

[189]) А именно изъ разряда грѣховъ „пачиттія“: 2-й, презрительная рѣчь; 3-й, пренебреженіе къ духовнымъ особамъ; 12-й, оскорбленіе рѣчью; 13-й ропотъ и крикъ; 17-й, изгнаніе монаховъ изъ вихары разсердившимся монахомъ или кѣмъ-либо другимъ по его приказанію; 54-й, непочтеніе; 74, побои въ гнѣвѣ; 75-й, угрозы жестами; 76-й, безосновательное обвиненіе въ грѣхѣ отпускаемомъ; 63-й, возбужденіе уже рѣшеннаго законно дѣла и 79-й, ропотъ по поводу того, на что самъ высказалъ согласіе.—Сюда же актомъ изверженія относятся и проступки, раньше судившіеся по правиламъ Патимокки въ разрядѣ Saṃghâdisesâ-dhamma. пункты 10—12: стараніе разссорить собраніе или увеличить ссору, привлечь къ себѣ послѣдователей въ возникающемъ раздорѣ и, наконецъ, злорѣчіе о законѣ. Пратимокша, стр. 32—33.

«отвергнутымъ» [190]). Закономѣрнымъ такой приговоръ считался, если онъ былъ постановленъ «въ полномъ собраніи правомочныхъ на то лицъ, сообразенъ съ справедливостью, если присутствовали на судѣ стороны и было выслушано объясненіе подсудимаго и онъ былъ уличенъ въ винѣ или самъ призналъ наличность проступка; наконецъ, послѣднимъ условіемъ закономѣрности акта было одобреніе его всѣми монахами того округа, въ которомъ состоялось рѣшеніе [191]).

Изъ сравненія описанія акта отверженія въ Чуллаваггѣ съ его прецедентами, излагаемыми въ Патимоккѣ, становится очевиднымъ возростаніе строгости въ редакціи позднѣйшей, сравнительно съ первоначальною. Грѣхи, караемые таджаніякаммою, Патимокка причисляла еще къ разряду «отпускаемыхъ» (начиттія и сангхадисеса) и, послѣ троекратнаго увѣщанія, довольствовалась отлученіемъ виновнаго на столько дней, на сколько онъ скрывалъ грѣхъ свой, затѣмъ подвергала его шестидневному выполненію обряда манатты (особый видъ покаянія, о которомъ будетъ сказано ниже) [192]), послѣ чего провинившійся въ собраніи не менѣе двадцати братій подвергался аббханѣ, обряду возвращенія въ братство [193]). Какія именно ограниченія правъ падали на такого временно отлученнаго Патимокка не упоминаетъ. Наоборотъ, источникъ болѣе поздній, Чуллаваггa, ничего не говоритъ о длинѣ отлученія, давая поводъ думать, что первоначальный, опредѣленный и сравнительно краткій срокъ замѣнился впослѣдствіи неопредѣленнымъ, «впредь до исправленія» («пока виновные не смирятся и не станутъ искать отпущенія») [194]). За то перечень правъ, которыхъ лишается осужденный, разработанъ въ этомъ позднѣйшемъ кодексѣ очень подробно, съ неоднократными, какъ кажется, къ нему добавленіями. Помимо обязанности не впадать въ осужденные проступки и въ другіе, бо́льшіе, «отринутый» не можетъ даровать упасампады, ни дѣлать заявленій въ собраніяхъ; не смѣетъ имѣть учениковъ, ни отдавать приказаній «младшимъ», ни исполнять обязанности увѣщателя монахинь; лишается онъ права протеста противъ вынесеннаго ему осужденія и противъ участія иныхъ монаховъ въ церемоніяхъ упосаты и павараны; лишается и права предупрежденія, напоминанія и обвиненія по отношенію къ кому-либо изъ братій;

[190]) Clv. I. 1. [191]) Id. I, 2, ср. 3. [192]) О ней Clv. III, 1 и 4.
[193]) Пратимокша, стр. 34. [194]) Clv. I, 6, 1

однимъ словомъ: отнимается у него право общенія съ бывшими сочленами по общинѣ [195]). Очевидно, возрастаніе споровъ и распрей въ санхѣ и въ особенности боязнь возникновенія расколовъ заставили прибѣгнуть къ увеличенію строгости въ указанныхъ случаяхъ, и мы едва ли ошибемся, если прiурочимъ оба факта, упадокъ единодушія и усиленіе репрессій за его нарушенія, тому ослабленію дисциплины, которое проявилось послѣ смерти Будды, чѣмъ, можетъ быть (конечно, лишь гадательно) опредѣлится и время установленія позднѣйшей редакціи «акта отверженія». Тѣмъ не менѣе, и она оставила въ силѣ предписаніе о возможности отмѣны этого суроваго акта «для покаявшихся и ищущихъ отпущенія», послѣ фактически, поведеніемъ доказаннаго исправленія ихъ и точнаго соблюденія наложенныхъ на нихъ запретительныхъ условій [196]). Все это, раскаяніе и смиренное подчиненіе, должно было быть исповѣдано «отринутымъ» передъ лицомъ санхи, которая, послѣ трижды повторенной просьбы о прощеніи, отмѣняла таджанію-камму и возстановляла отринутаго въ прежнихъ правахъ [197]).

Вторымъ важнымъ, обособленнымъ по формѣ, судебнымъ актомъ санхи почитался «актъ подчиненія» (ниссая-камма). Эта кара едва ли существовала въ раннюю пору общины, такъ какъ въ Патимоккѣ, въ спискѣ грѣховъ отпускаемыхъ, мы не встрѣчаемъ тѣхъ проступковъ, которые, по Чуллаваггѣ, должны были вызывать эту мѣру наказанія. Вотъ разсказъ о ея происхожденіи: «достопочтенный Сеялсака былъ недалекъ умомъ и нескроменъ, полонъ проступками и лишенъ достоинствъ, и жилъ онъ въ свѣтской компаніи, въ незаконномъ общеніи съ мірянами [198]). Монахи устали подвергать его испытанію и возвращать его къ началу оного (вслѣдствіе нарушенія правилъ епитеміи), устали то подвергать его дисциплинѣ манатты, то возстановлять его въ правахъ». И вотъ тогда-то (и опять будто бы самимъ «Благословеннымъ», по просьбѣ братіи) установлена была ниссая-камма, родъ духовной опеки надъ неисправи-

[195]) Id. I, 5. [196]) Id. I, 6 и 7. [197]) Id. I, 8; ср. главы 12 и 17.
[198]) Наиболѣе подходящіе подъ это проступки въ Патимоккѣ, въ 31-мъ грѣхѣ паччитіи: „есть болѣе одного раза подаяніе въ домѣ милостыни“ и въ 85-мъ: отлучка въ деревню безъ необходимости и безъ заявленія присутствующему“. Наказаніе „за глупость и за сношенія съ недостойнымъ сообществомъ“ не предусмотрѣно.

мымъ рецидивистомъ въ грѣхахъ легкомысленнаго поведенія. Актъ субординаціи выражался формулою: «ты долженъ оставаться подъ надзоромъ другихъ»; процедура же «дѣйствія» и отмѣны его были тождественными съ описанными, предыдущими.

Третьимъ дисциплинарнымъ актомъ была паббаджаніякамма [199]), актъ изгнанія. Въ менѣе строгой формѣ онъ предусмотрѣнъ уже Патимоккою, примѣнительно къ 13-му проступку осужденному 13-мъ правиломъ сангхадисесы: «если духовный, прійдя въ какое-либо селеніе или деревню, станетъ тамъ жить, безчестя семьи и дѣлая имъ вредъ и т. д.» Въ комментаріи Сутта-Вибханги на этотъ текстъ и въ Чуллаваггѣ этотъ грѣхъ описанъ въ подробностяхъ, которыя мы сообщимъ здѣсь, такъ какъ онѣ яркими чертами характеризуютъ предосудительныя уклоненія части буддійскихъ монаховъ отъ строгихъ иноческихъ правилъ въ суетную сторону свѣтскихъ нравовъ: «Нѣкоторые плохіе, безстыжіе монахи», повѣствуетъ Чуллавагга [200]), «впали въ дурное поведеніе: они сажаютъ цвѣты, ухаживаютъ за ними, плетутъ изъ нихъ вѣнки, дѣлаютъ букеты и посылаютъ ихъ женамъ, дочерямъ и другимъ женщинамъ почтенныхъ домохозяевъ и рабынямъ въ уважаемыхъ семьяхъ; ѣдятъ и пьютъ изъ одной посуды и сидятъ и лежатъ на одномъ ложѣ съ этими женщинами; убранные цвѣтами и раздушенные, пляшутъ, поютъ, музицируютъ и волочатся за женщинами. Кромѣ того, они забавляются разными атлетическими и азартными играми [201]), гаданіями, бѣгами, ѣздою на слонахъ, на коняхъ и въ экипажахъ [201a]), стрѣльбою изъ лука и фехтованьемъ, борьбою, кулачными боями; зазываютъ къ себѣ танцовщицъ и награждаютъ ихъ пляски аплодисментами. Безуміе ихъ доходило до того, что они поднимали на смѣхъ монаховъ скромныхъ, ходившихъ съ опущенными глазами, сдержанныхъ во взорахъ, жестахъ и походкѣ, величая ихъ дураками и юродами сравнительно со своими руководителями (чаббаджійцами Ассаджи

[199]) Clv. I, 9—12. [200]) Id. I, 13.

[201]) Clv, I, 13, 2, гдѣ данъ очень цѣнный въ культурно-историческомъ отношеніи перечень ихъ. Онъ вошелъ полностью въ составъ Majjhima Sîla Тевиджа-сутты: Buddhist Suttas. S. B. E. X, p. 193, но отнесенъ здѣсь къ браманическимъ ученикамъ; есть онъ и въ Сутта-Вибхангѣ, въ комментаріи на Сангхадисесу XIII, 1, 2.

[201a]) Въ экипажахъ монахамъ разрѣшалось ѣздить лишь въ случаѣ болѣзни

и Пунабассу), «изящными, привѣтливыми, сладкорѣчивыми, улыбающимися, словоохотливыми» [202]). Послѣдствія такого поведенія не замедлили обнаружиться: вѣрующіе изъ мірянъ отпали, щедрости въ пользу санхи прекратились, достойные монахи покинули обитель, гдѣ водворились такіе нравы (на китійскомъ холмѣ). Освѣдомленный о безпорядкахъ, Готама послалъ туда Сарипутту и Моггалана съ нѣсколькими монахами на придачу, такъ какъ «китійцы были люди страстные и порывистые», и приказалъ постановить противъ виновныхъ актъ изгнанія изъ ихъ обители, но не изъ санхи вообще, и взятія ихъ, подъ началъ въ качествѣ учениковъ-послушниковъ [203]). Порядокъ допроса, увѣщанія и постановленія приговора въ этой каммѣ въ собраніи мѣстной общины былъ тождественный съ актами отверженія и подчиненія [204]). Приказаніе Учителя было выполнено; но китійцы не измѣнили поведенія, не смирились, не стали просить прощенія. а, наоборотъ, упрекали судей въ пристрастіи, неразумін и трусости и, въ заключеніе, не только удалились изъ обители, но и совсѣмъ вышли изъ санхи. Для такихъ нераскаянныхъ Будда приказалъ считать приговоръ изгнанія неотмѣняемымъ; для подчинявшихся же ему отмѣна была возможна на условіяхъ аналогичныхъ съ ранѣе указанными случаями [205]).

Четвертый торжественный актъ, утверждавшійся коллективнымъ рѣшеніемъ санхи, былъ актъ примиренія (патисараніякамма), отличавшійся отъ до сихъ поръ описанныхъ тѣмъ, что дѣйствія, изъ коихъ онъ вытекалъ, касались не однихъ монаховъ, но ихъ отношеній къ мірянамъ. Тогда какъ первоначальный судебникъ Патимокки не включалъ проступокъ инока противъ мірянина въ число дѣяній, требующихъ коллективнаго обсужденія общиною, здѣсь мы видимъ противоположное [206]). Въ подробномъ разсказѣ объ оскорбленіи тщеславнымъ монахомъ радушнаго благотворителя общины, разсказѣ, носящемъ

[202]) Clv. I, 13, 1—3. [203]) Id. 4—6. [204]) Id. 7.

[205]) Id. 14—17.

[206]) Хотя Чуллавагга, I, 18, 6, и говоритъ, по обычному шаблону процедуры, предшествующей приговору, объ обязанности напомнить виновному о томъ, что его поступокъ противенъ правилу Патимокки, однако, за отсутствіемъ въ послѣдней такого проступка, ясно, что въ этой ошибочной ссылкѣ мы имѣемъ дѣло только съ новымъ примѣромъ той безцеремонности, съ какою позднѣйшіе тексты обращались съ болѣе ранними.

всѣ признаки правдивой жанровой картины, списанной съ натуры, Чуллавагга указываетъ поводъ къ установленію болѣе строгаго отношенія къ такого рода проступкамъ: введенъ былъ [207]) «актъ примиренія», состоявшій въ томъ, что, послѣ обычныхъ процессуальныхъ формальностей, виновный приговаривался къ испрашиванію и полученію прощенія у обиженнаго мірянина [208]). Пояснены были и случаи примѣненія этого акта: намѣреніе нанести вредъ или какую-либо потерю упасакѣ (мірянину), намѣреніе лишить его жилища, или порицаніе и осужденіе свѣтскихъ лицъ. или возбужденіе между ними раздора. Воспрещалось вообще «принижать значеніе мірянъ, унижать ихъ порицательными сужденіями», не исполнять даннаго имъ, непротивнаго закону обѣщанія; воспрещалось, наконецъ, въ присутствіи мірянъ непочтительно отзываться о Буддѣ, дхаммѣ и санхѣ [209]). За всѣ подобные проступки актъ примиренія предписывалъ виновному просить прощенія у обиженнаго; если прощенія не было дано, просьбу, уже отъ своего лица, повторялъ спутникъ обидчика, по наряду санхи посылавшійся вмѣстѣ съ нимъ въ домъ обиженнаго. Если и это ходатайство оказывалось безуспѣшнымъ, спутникъ говорилъ: «даруй прощеніе, домовладыка, этому монаху во имя санхи, прошу тебя». Наконецъ, если и послѣ этого обиженный проявлялъ непримиримость, спутникъ виновнаго заставлялъ его отбросить одежду на одно плечо въ знакъ почтенія, присѣсть на корточки и съ прижатыми другъ къ другу и подпятыми кверху руками исповѣдывать въ такой позѣ свою вину передъ обиженнымъ. послѣ чего, уже независимо отъ исхода мольбы, онъ получалъ отпущеніе отъ санхи [210]).

Такимъ образомъ каждый изъ разсмотрѣнныхъ до сихъ поръ актовъ имѣлъ свое особое, нравственно-воспитательное значеніе: актъ отринутія направленъ былъ противъ сварливости и склонности къ раздорамъ; актъ почтенія—противъ поведенія неразумнаго, легкомысленнаго и упрямаго; актъ изгнанія—противъ дѣйствій непристойныхъ и скандализирующихъ, а актъ примиренія—противъ высокомѣрія духовныхъ лицъ и ихъ превознесенія надъ мірянами. Намъ остается упо-

[207]) Опять якобы Буддою, хотя отсутствіе чего-либо подобнаго въ болѣе древней Патимоккѣ дѣлаетъ это предположеніе совсѣмъ невѣроятнымъ.

[208]) Clv. I, 18. [209]) Id. 20. [210]) Id. I, 22—24.

мянуть о послѣднемъ важномъ актѣ—временнаго запрещенія (уккепанія-камма) за несознаніе проступка и нежеланіе искупить его. Патимокка не упоминаетъ о такомъ актѣ, но, можетъ быть, потому только, что предполагаетъ необходимымъ принесеніе покаянія послѣ каждаго нарушенія правилъ, въ ней излагаемыхъ, такъ какъ весь смыслъ Патимокки, какъ обряда, состоитъ въ покаяніи, да и каждый изъ четырехъ разрядовъ грѣховъ отпускаемыхъ заканчивается въ ней формулою покаянія, а та, которою заключается отдѣлъ сангхадисесы, указываетъ и срокъ искуса, налагаемаго за нераскаянность. Чуллавагга, наоборотъ, описываетъ два варіанта акта временнаго запрещенія, по своей процедурѣ, кажется, ничѣмъ не отличавшагося отъ другихъ, уже разсмотрѣнныхъ. Такъ существовалъ во 1) актъ временнаго воспрещенія за несознаніе вины въ совершённомъ проступкѣ, возбранявшій осужденному ѣсть и пить и жительствовать вмѣстѣ съ санхой, о чемъ циркулярно сообщалось по всѣмъ округамъ [211]). Запрещеніе это влекло за собою послѣдствія, сходныя съ ранѣе описанными, вытекавшими изъ другихъ осужденій, съ нѣсколькими добавочными условіями, изъ которыхъ важнѣйшимъ было то, что исключенный изъ общины лишался права причисляться какъ къ мірянамъ (что разрѣшалось даже впавшимъ въ смертные грѣхи), такъ и къ послѣдователямъ иныхъ духовныхъ сообществъ или иныхъ учителей мудрости, помимо буддійскихъ [212]). Такимъ образомъ создавалось тяжелое состояніе безпріютности и полной отчужденности отъ какой бы то ни было корпоративной жизни; получался особый варіантъ паріи, парія въ духовномъ мірѣ. Такому изгнаннику, куда бы онъ ни забрелъ, монахи не оказывали почтенія, даже не видались съ нимъ, не давали ему ни пищи, ни крова [213]).

Другимъ варіантомъ было временное запрещеніе «за неотреченіе отъ ошибочнаго пониманія ученія»,—мѣра, оказавшаяся, повидимому, небезопасною при примѣненіи, судя по тому, что она сталкивалась съ общимъ принципомъ самостоятельно добиваться пониманія истины и располагала къ полному разрыву съ общиною, во избѣжаніе чего предпочитали, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ, отмѣнять этотъ тяжелый актъ, даже не дожидаясь отреченія заблуждавшагося отъ его ошибочныхъ воззрѣній [214]).

[211]) Id. I, 25, 1. [212]) I, 27. [213]) I, 28. [214]) I, 32—34.

Описавши акты экстраординарные, сопряженные съ полнымъ изгнаніемъ изъ санхи или временнымъ отлученіемъ отъ нея или же съ отдачею провинившагося подъ дисциплинарный надзоръ, мы теперь переходимъ къ обозрѣнію того обширнаго и разнообразнаго отдѣла «грѣховъ отпускаемыхъ» и «отбрасываемыхъ», которые вели за собою менѣе строгія наказанія. Съ нѣкоторыми изъ этихъ проступковъ мы уже встрѣчались при разсмотрѣніи актовъ экстраординарныхъ; полный же перечень мелкихъ грѣховъ составляетъ главное содержаніе Пратимокши, гдѣ они раздѣлены по группамъ на основаніи соображеній, не всегда теперь понятныхъ, да, кажется, и въ старину не выдерживавшихся строго, судя по отступленіямъ отъ классификаціи палійской Патимокки въ китайскихъ, тибетанскихъ и иныхъ редакціяхъ [215]) этого древнѣйшаго изъ буддійскихъ «служебниковъ», какъ его называетъ Минаевъ, хотя названіе «судебника» несравненно болѣе приличествуетъ этому унылому сборнику обвиненій и репрессій.

Всѣ грѣхи распредѣлены въ немъ на восемь отдѣловъ. Первый, уже разсмотрѣнный нами, параджика, понималъ собою грѣхи смертные, каравшіеся изгнаніемъ изъ общины; 2-й, сангхадисеса; изъ этихъ грѣховъ 10-й, 11-й и 12-й (возбужденіе распрей и раздоровъ и проявленіе неуваженія къ ученію) уже извѣстны намъ по акту отворженія, а 13-й (причиненіе вреда монахамъ) по акту примиренія. Изъ девяти остающихся пять первыхъ—грѣхи сладострастія [216]), 6-й и 7-й—устройство себѣ жилища въ неподобающемъ мѣстѣ, не по правиламъ относительно положенія и размѣровъ и безъ предписаннаго освященія его; 8-й грѣхъ—оклеветаніе собрата въ смертномъ грѣхѣ. Всѣ эти проступки для суда надъ ними требовали созыва полнаго собранія, а приговоры относительно большинства изъ нихъ постепенно выработались, какъ было указано, въ особые акты осужденія, тогда какъ даже болѣе важные грѣхи («смертные») перваго отдѣла судились общимъ порядкомъ въ обыкновеннымъ собраніи въ дни упосатъ [217]). Третій разрядъ

[215]) Это можно заключить изъ колебанія числа титлъ въ разныхъ редакціяхъ Пратимокши: въ палійской ихъ 227; въ китайской 250, въ тибетанской 253, въ редакціи Магавьютпатти—259. Kern. Manual. 74—75.

[216]) А именно: онанизмъ; чувственныя соприкосновенія съ женщиною; соблазнительныя рѣчи къ женщинамъ; восхваленіе плотской похоти, какъ „высшаго изъ служеній"; сводничество. Пратимокша, стр. 31—32.

[217]) Vinaya Texts. Vol. I, p. 7. Note 1.

анія, «неопредѣленыхъ дѣйствій», включаетъ въ себя только два проступка: пребываніе съ женщиною «въ мѣстѣ нескрытомъ, неудобномъ для любодѣянія, но подходящемъ для грѣховнаго разговора» и «пребываніе съ нею въ мѣстѣ скрытомъ, удобномъ для любодѣянія», причемъ ходъ обвиненію по этому пункту дается вслѣдствіе жалобы «достойной довѣрія мірянки» [218]).

Значительно разнообразнѣе 4-й отдѣлъ «тридцати отбрасываемыхъ (отпускаемыхъ) проступковъ (ниссаджія-пачиттія): въ него входитъ группа 10 погрѣшностей противъ правилъ объ одеждахъ, пяти противъ правилъ о постилкахъ, трехъ—о присвоеніи себѣ шерсти, золота или серебра и проступки занятія мѣною драгоцѣнныхъ металловъ или какою-либо куплею-продажею. Далѣе слѣдуютъ нарушенія предписаній относительно нищенской чаши, врачебныхъ средствъ, еще разъ—относительно одеждъ и распредѣленія ихъ и касательно присвоенія себѣ дара, предназначавшагося для всей общины [219]).

Пятый отдѣлъ отпускаемыхъ грѣховъ, пачиттія, самый обширный: въ немъ сопоставлены 92 проступка, но безъ опредѣленной системы и съ совпаденіемъ иногда съ грѣхами, уже осужденными предшествующими отдѣлами. Въ виду того, что покаяніе въ этихъ, наиболѣе часто встрѣчавшихся грѣхахъ составляло, можно сказать, центральный пунктъ скуднаго первоначальнаго буддійскаго культоваго ритуала, а также и потому, что въ этомъ спискѣ наглядно отражается картина быта ранней буддійской общины и уровень нравственныхъ требованій, предъявлявшихся къ ея членамъ, мы считаемъ полезнымъ ввести въ наше изложеніе это перечисленіе «грѣховъ отпускаемыхъ», сгруппировавши ихъ, для болѣе опредѣленнаго впечатлѣнія, сообразно съ ихъ содержаніемъ. Даже и въ такомъ упорядоченномъ видѣ этотъ буддійскій Confessionale отличается большою пестротою; въ подлинномъ же видѣ онъ прямо поражаетъ своею безпорядочностью: важное и мелочное, духовное и тѣлесное, внутренне-противонравственное и внѣшне-противоуставное, естественныя требованія праведности и педантическая точность въ соблюденіи искусственныхъ и условныхъ нормъ,—все перемѣшано безъ послѣдовательности, какъ попало, иногда съ повтореніями уже указаннаго, еще чаще—съ пропусками того, что не должно бы

[218]) Пратимокша, стр. 35—36.

[219]) Тамъ же, 36 и слл.

отсутствовать въ дѣйствительно тщательномъ анализѣ грѣховной совѣсти. Объяснить эту путаницу едва ли можно простою неряшливостью или неспособностью, либо нежеланіемъ дѣлать расцѣнку между существеннымъ и второстепеннымъ: ни того, ни другого допустить нельзя, зная какъ тѣшился буддизмъ педантическою вознею со всякими опредѣленіями и различеніями вообще и съ исповѣдальною казуистикой въ частности. Вѣрнѣе будетъ смотрѣть на текстъ этого списка, какъ на запись правилъ, постепенно составлявшихся и входившихъ въ силу, въ отвѣтъ на отдѣльные случаи, выдвигавшіеся самою жизнью съ ея также, сплошь и рядомъ. нестройнымъ ходомъ, особенно въ области проявленій грѣховной стороны человѣческой природы. Мы видимъ, что въ Магаваггѣ и Чуллаваггѣ формулировкѣ каждаго уставнаго правила предшествуетъ описаніе именно такихъ частныхъ случаевъ, подавшихъ поводъ къ установленію того или другого предписанія. Тоже самое, надо думать, имѣло мѣсто и съ порядкомъ или. вѣрнѣе, съ безпорядкомъ составленія Патимокки: и здѣсь тотъ или иной casus conscientiae приводилъ къ установленію соотвѣтствующаго правила; введенное въ уставъ зарегистровывалось въ той же пестрой чередѣ, въ какой возникало, а затѣмъ такъ и застывало въ сборникѣ правилъ, съ опущеніемъ описанія частныхъ случаевъ, вызвавшихъ то или иное добавленіе въ спискѣ проступковъ.

Начиная съ болѣе важнаго, мы поставимъ въ этомъ перечнѣ на первомъ мѣстѣ группу проступковъ противъ правилъ о почитаніи ученія, обрядовъ и духовнаго сана. Таково, напримѣръ, выраженіе сомнѣнія въ правильности пониманія и изложенія Закона Буддою: «если духовный скажетъ: «такъ я понимаю законъ, преподанный Благословеннымъ: поступки, которые Благословенный назвалъ гибельными, будучи свершены, не ведутъ къ гибели»,—ему должны духовные такъ сказать: «не говори этого, достопочтенный, не приписывай этого (ложнаго) Благословенному; слово его прекрасно; не такъ говорилъ Благословенный; разнообразно, о достопочтенный, излагалъ онъ гибельные поступки; свершеніе ихъ дѣйствительно ведетъ къ гибели». Если послѣ этихъ словъ онъ будетъ упорствовать, духовные должны увѣщать его до трехъ разъ оставить (такое мнѣніе); если послѣ третьяго увѣщанія онъ оставитъ это мнѣніе, то хорошо, если же нѣтъ, это—паччитія» (правило 68-е). Добавленіе къ нему—69-е: пребываніе съ такимъ упорствующимъ, ѣда съ нимъ или совмѣстное свершеніе обрядовъ; тотъ же грѣхъ правиломъ 70-мъ вмѣняется и самаперѣ (ученику). Сходно и правило 71-е: «если духовный, научаемый духовными дхаммѣ, скажетъ: «до тѣхъ поръ не стану заучивать этого правила, пока не спрошу другого опытнаго знатока Винаи», — это пачиттія». Сюда же пріурочивается сомнѣніе въ необходимости соблюдать уставъ [220]) и преждевременная, скороспѣлая увѣренность въ достаточномъ усвоеніи его (правило 73).

Далѣе идутъ проступки, обнаруживающіе недостаточное уваженіе къ священнымъ дѣйствіямъ и къ ученію: сообщеніе непосвященному въ высшій санъ о сверхъестественныхъ духовныхъ дарахъ, своихъ или таковыхъ же у другого монаха (правило 8); завѣдомое посвященіе недостигшаго 20 лѣтъ (прав. 65); объясненіе непосвященному Закона «въ связномъ изложеніи» (прав. 4); сообщеніе непосвященному о грѣхахъ другого монаха безъ разрѣшенія на то собранія (прав. 9); увѣщаніе «послѣ захода солнца» инокомъ. не избраннымъ на то въ собраніи (прав. 22) Общій смыслъ этихъ правилъ:—блюсти достоинство ученія, устава и братіи, не расточать бисеръ дхаммы и Патимокки передъ «внѣшними» и не вредить репутаціи санхи. Съ другой стороны, однако, вмѣнено во грѣхъ сокрытіе отъ санхи завѣдомо извѣстнаго, отпускаемаго грѣха ея сочлена (прав. 64), и въ то же время предупреждается опрометчивость въ этомъ отношеніи (прав. 76) и «смущеніе совѣсти другого возбужденіемъ въ немъ раскаянія ради причиненія ему непріятности, хотя бы на единую минуту» (прав. 77). Далѣе слѣдуетъ группа проступковъ, выражающихъ неуваженіе къ авторитету собраній и рѣшеній, имъ постановленныхъ (правила 63, 79, 80). Родственны съ этими послѣдними проступками грѣхи самоувѣренности въ истинѣ своихъ мнѣній, наклонности къ спорамъ, распрямъ, раздѣленіямъ; но такъ какъ эти грѣхи, по своей злокачественности, скоро были выдѣлены въ особый актъ, то въ Патимоккѣ признакомъ осужденія ихъ осталось одно 77-е правило, карающее даже простое прислушиваніе къ крикамъ. спорамъ

[220]) Правило 72: „если духовный при чтеніи Патимокки скажетъ: „на что мнѣ изложеніе этихъ мелкихъ и мельчайшихъ правилъ? они существуютъ для огорченія, для путаницы и смущенія“,—въ такомъ хуленіи правилъ заключается пачиттія“.

и ссорамъ духовныхъ лицъ. Наконецъ, послѣ запрещенія въ общихъ выраженіяхъ пренебрежительнаго отношенія къ духовнымъ особамъ (прав. 3), идутъ карательныя статьи за проявленіе высокомѣрія отдѣльнаго монаха передъ собраніемъ (прав. 16 и 17).

Перечисленными пунктами ограничивается списокъ проступковъ противъ ученія, общины и ея членовъ; далѣе идутъ уже грѣхи личные, имѣющіе значеніе субъективное. Это, въ сущности, проступки противъ четырехъ иноческихъ обѣтовъ, но менѣе важные, чѣмъ указанные въ группѣ параджика (смертныхъ грѣховъ). Тамъ, напримѣръ, осуждается и наказуется самый фактъ любодѣянія; здѣсь же предусматриваются и караются менѣе важныя нарушенія цѣломудрія, приводящія или содѣйствующія впаденію въ любодѣяніе. Обиліе этихъ правилъ и самая редакція нѣкоторыхъ изъ нихъ доказываютъ заботливость, съ которою ранняя община оберегала эту сторону своихъ нравовъ; но тотъ же фактъ свидѣтельствуетъ, можетъ быть, и о преимущественной наклонности нарушать цѣломудріе. Вотъ опредѣленія этихъ грѣховъ: если монахъ болѣе двухъ или трехъ ночей проведетъ въ одномъ мѣстѣ съ непосвященнымъ въ высшій санъ (прав. 5), или ляжетъ съ женщиною (прав. 6), или станетъ объяснять ей законъ болѣе, нежели пятью, шестью фразами и не въ присутствіи человѣка свѣдущаго (прав. 7); если, войдя въ жилище монахинь, станетъ не во время увѣщавать ихъ (прав. 23 ср. прав. 24); если дастъ монахинѣ-неродственницѣ одежду или заставитъ таковую шить (прав. 25 и 26); если, условившись съ духовною сестрою, пойдетъ съ нею по одной дорогѣ (прав. 27 и 67), или сядетъ съ нею въ лодку не для переправы (прав. 28), или станетъ ѣсть испрошенное монахинею подаяніе (прав. 29), или сядетъ съ нею въ уединеніи, въ тайномъ или скрытомъ мѣстѣ или въ опочивальнѣ (прав. 30, 43, 44, 45), если будетъ кого-либо щекотать (прав. 52), или играть въ водѣ при купаньи (прав. 53), или если, «не будучи возвѣщенъ, перейдетъ за порогъ женской половины, въ домѣ царя, помазаннаго кшатрія, когда оттуда не вышли ни царь, ни жена его» (прав. 83). Труднѣе уяснить себѣ, почему въ пачиттія-дхамму, въ списокъ грѣховъ «отпускаемыхъ» попало правило 61-е: «если духовный умышленно лишитъ жизни живое существо, это—грѣхъ отпускаемый», тогда какъ въ третьемъ правилѣ перваго отдѣла той же Пачимокки это дѣяніе отнесено къ грѣхамъ смертнымъ. Понятнѣе причисленіе къ разряду поступковъ отпускаемыхъ: 1) питье воды съ живыми, находящимися въ ней существами (прав. 62),—поступокъ извинительный въ случаѣ крайней степени жажды, съ точки зрѣнія буддистовъ, не раздѣлявшихъ въ этомъ отношеніи строгости джайнъ, предписывавшихъ въ подобныхъ случаяхъ предпочитать смерть нарушенію правила о неприкосновенности всего живущаго; 2) поливаніе травы или кирпичей водою съ живыми существами (прав. 20) и 3) уничтоженіе растительности (прав. 11).

Что касается проступковъ, вытекающихъ изъ корыстолюбія, то здѣсь опять соблюдается, какъ и относительно грѣховъ противъ цѣломудрія, правильное соотношеніе между разрядами грѣховъ смертныхъ и отпускаемыхъ. Къ первому отнесено опредѣленное, преднамѣренное воровство, къ послѣднему—болѣе легкія проявленія не столько алчности [220a]), сколько склонности къ излишествамъ и прихотямъ: по отношенію къ благоустройству жилищъ (прав. 19, объ устройствѣ вихаръ; 87-е—мягкая постель или сидѣнье вышиною болѣе, чѣмъ въ палецъ; ср. правила 88, 89 и 18), къ количеству или къ нарядности одежды (прав. 58, 91. 92, 81) и въ особенности относительно полученія и вкушенія пищи (правила 31—41, 46, 51, коимъ воспрещаются хмельные напитки). Если ко всему перечисленному присоединить нѣсколько правилъ противъ удобствъ, имѣющихъ санитарное значеніе [221]) противъ нарушенія порядка въ вихарахъ (прав. 14, 15 и 18), противъ отлучекъ изъ общежитія и противъ праздныхъ зрѣлищъ [222]) и шутокъ [223]), противъ лжи (прав. 1-е), презрительной рѣчи (прав. 2), проявленій гнѣва (прав. 12. 13. 74, 75) и, наконецъ, странно звучащее правило 10-е:

[220a]) См. однако правило 82: умышленная передача одному члену санхи дара, предназначеннаго для всей общины. Ср. прав 66: „условиться съ воромъ идти одною дорогою“.

[221]) Правило 47: не брать лѣкарства болѣе, какъ на 4 мѣсяца; пр. 90; покровъ на рану соображать съ законными размѣрами; 56-е: не разводить огня для того, чтобы испотѣть (не больному); 57: купаться въ неуказанное время.

[222]) Правила 48, 49, 50, 85.

[223]) „Если духовный чашу, чивару (рясу), сѣдалище, игольникъ или поясъ (чужіе) спрячетъ или заставитъ спрятать, хотя бы съ цѣлью пошутить“... Пр. 60, „если испугаетъ другого“... Пр. 55.

«если духовный станетъ рыть или заставитъ рыть землю, это—грѣхъ отпускаемый [224]),—мы исчерпаемъ все содержаніе пачиттія-дхаммы, ученія о 92 грѣхахъ отпускаемыхъ, составляющихъ пятый отдѣлъ Патимокки.

Шестой отдѣлъ (патидесанія-дхамма) предусматриваетъ четыре грѣха, искупаемыхъ простымъ принесеніемъ покаянія: 1) нельзя принимать пищу изъ рукъ монахини-неродственницы и ѣсть такую пищу; 2) нельзя во время трапезы монашеской въ какой-либо семьѣ (по приглашенію) допускать участія монахинь въ той же трапезѣ; 3) нельзя, безъ приглашенія и не будучи больнымъ, вкушать пищу «въ такомъ семействѣ, гдѣ вѣра растетъ, а имущество уменьшается»; 4) нельзя, «живя въ лѣсу, исполненномъ страха и опасности, не предваривъ объ опасностяхъ, принимать, не будучи больнымъ, на открытомъ воздухѣ пищу».

Въ седьмомъ отдѣлѣ (секхія-дхамма) сгруппированы мелкіе проступки, не столько грѣхи, сколько нарушенія правилъ внѣшняго благочинія и благопристойности въ извѣстныхъ манерахъ и пріемахъ дѣйствій. Ихъ 75 въ палійской Патимоккѣ, 100—въ китайской, 106—въ Віютпатти [225]). Было бы слишкомъ утомительно выписывать всѣ эти правила; однако, привести нѣкоторыя изъ нихъ будетъ не лишнимъ, не только для того, чтобы ознакомиться съ буддійскимъ «хорошимъ тономъ», но и чтобы во-очію убѣдиться, до какой комично-мелочной регуляціи доходила въ монашеской средѣ искусственная, каждый пустякъ особо формулировавшая, судившая и каравшая, педантическая внѣшняя выправка. Вотъ образцы этихъ «оцѣживаній комара»: «нижнее платье надѣну кругло, прикроюсь кругло; хорошо прикрывшись, пойду и сяду среди домовъ», опустивъ глаза, не держа рукъ въ бокахъ, безъ смѣха, не размахивая руками и головой; не пойду между домовъ на корточкахъ; не сяду въ домѣ, закинувъ руки назадъ; смотря въ чашу, приму чашу подаянія; стану ѣсть со взорами, обращенными въ чашу; не стану, ради улучшенія вкуса, поливать

[224]) Правило это объясняется отвращеніемъ буддистовъ къ земледѣлію, какъ вредящему организмамъ, живущимъ въ землѣ, о чемъ уже было сказано выше.

[225]) См. Mahâvyutpatti изданную Миналевымъ въ его Буддизмѣ. Спб. 1887. Китайскія добавленія (пункты 60—85) касаются правилъ чиннаго отношенія къ священнымъ зданіямъ: Kern. Manual. 86.

приправы похлебкою, ни ѣсть крупными, ни круглыми кусками; не взявъ куска, не раскрою рта; вкушая, не засуну въ ротъ руки; не стану говорить съ кускомъ во рту, ни ѣсть, набивъ щеки, ни дуя на руки, ни облизываясь, ни чавкая; не возьмусь за сосудъ замаранною рукою, не вылью помои въ домѣ; не стану, не-больной, испражняться стоя, или на траву, или въ воду; не стану проповѣдывать небольному съ зонтикомъ, съ палкою, съ топоромъ; ни проповѣдывать небольному, обутому въ туфли, сидящему на телѣгѣ, бокомъ сидящему, съ покрытою головою или сидя на низкомъ мѣстѣ, ни сидящему на высокомъ мѣстѣ человѣку здоровому и т. д. и т. д. [226]). Положимъ, эти правила озаглавлены скромнымъ терминомъ «наставленій»; но все же къ нимъ прибавлена оговорка: «они должны быть соблюдаемы».

Въ связи съ изложенною системою опредѣленій проступковъ и наказаній стояли дисциплинарныя мѣры покаянія и испытанія. Покаяніе въ содѣянномъ грѣхѣ вообще считалось основнымъ требованіемъ желанія исправиться и получить прощеніе. Возможность покаянія публичнаго была открыта каждому въ дни упосатъ, при чтеніи Патимокки, каждый отдѣлъ которой заканчивался приглашеніемъ читавшаго въ слѣдующей формѣ: «достопочтенные! такіе-то грѣхи изложены; теперь я спрашиваю: «достопочтенные, чисты ли вы? Вы чисты, достопочтенные, ибо молчите. Такъ я это понимаю». «Нечистый» долженъ былъ исповѣдывать свою вину передъ собраніемъ, послѣ чего слѣдовало разсмотрѣніе случая, сужденіе о немъ и постановленіе рѣшенія вышеописанными способами. Такова была исповѣдь регулярная, рядовая для всѣхъ и публичная. Но мы видѣли, что иногда мѣра наказанія устанавливалась пропорціональная продолжительности сокрытія грѣха, и потому, хотя форменное покаяніе и должно было совершиться передъ лицомъ «полнаго» собранія, однако, первоначальное признаніе во грѣхѣ надо было, чтобы не отягчать послѣдняго, принести, не дожидаясь дня упосаты, немедленно по сознаніи вины; и вотъ эту-то предварительную исповѣдь можно было приносить любому изъ старшихъ иноковъ, какъ это и понынѣ дѣлается на Цейлонѣ и въ Бирманіи [227]).

[226]) Пратимокша (Мин.) стр. 54—57.

[227]) Hardy. Manual. 145. Bigandet. Notice sur les phongies ou moines boudhistes, присоединенная къ Vie de Gaudama. Paris, 1878, p. 496; нѣкоторые исповѣдуются ежедневно и даже дважды въ день!

Другимъ, не всегда обязательнымъ условіемъ отпущенія вины было «испытаніе», искусъ, какъ бы епитимія, налагавшаяся на прегрѣшившаго. Испытаніе, помимо того особаго, которое несли вновь принимаемые и бывшіе иновѣрцы (о чемъ было уже сказано), было двоякое: париваса, въ трехъ варіантахъ [228]), и манатта. Оно являлось слѣдствіемъ проступковъ изъ разряда сангхадисеса, согласно правилу Патимокки: «впавшій въ одинъ изъ этихъ грѣховъ монахъ долженъ быть отлученъ на столько дней, сколько дней онъ скрывалъ свой грѣхъ; затѣмъ долженъ подвергнуться обряду манатты и, по истеченіи срока, въ собраніи не менѣе 20 членовъ,—обряду аббханы, возвращенія въ среду братіи». Париваса состояла въ отчужденіи отъ житія съ братіей на 5 или на 10 дней, а точнѣе—ночей, такъ какъ сроки исчислялись по ночамъ. Подвергшійся паривасѣ продолжалъ оказывать остальнымъ всѣ обязательные знаки почтенія, но ему таковыхъ не оказывали: онъ сохранялъ право присутствовать на церемоніяхъ упосаты, павараны, распредѣленія одеждъ, пищи и имущества санхи, но самъ не смѣлъ совершать посвященія упасампады и вообще подвергался всѣмъ тѣмъ ограниченіямъ въ правахъ, которыя были изложены въ «актѣ отверженія»; во всемъ долженъ онъ былъ уступать первенство другимъ, неопороченнымъ инокамъ, довольствоваться худшимъ мѣстомъ и сидѣньемъ, худшею постелью, худшею кельей; не смѣлъ обращаться за вещественною помощью къ мірянамъ, а съ другой стороны ему воспрещалось удаляться и въ пустынножительство, въ лѣсъ, или мѣнять обитель; при вступленіи же въ чужой округъ онъ былъ обязанъ объявлять о своемъ состояніи подъ искусомъ; не могъ имѣть онъ пріюта подъ однимъ кровомъ съ нештрафнымъ монахомъ; долженъ былъ вставать при приближеніи такового, уступать ему сидѣнье, сидѣть ниже его или стоять, если тотъ сидѣлъ на землѣ; не смѣлъ ходить въ его присутствіи, если тотъ прохаживался [229]). Манатта была формою дисциплинарнаго испытанія и состояла въ томъ, что самъ виновный, послѣ покаянія, просилъ назначить ее ему; срокъ ея былъ шестидневный [230]). По добросовѣстномъ отбытіи срока епитеміи, собраніе возстановляло испытуемаго въ правахъ [231]). Наоборотъ, за каждый день сокрытія грѣха длина манатты увеличивалась также на

[228]) Paṭicchanna-parivâsâ; saddhanta-parivâsa; samodâna-parivâsa.
[229]) Civ. II, 1, 1—4. [230]) Id. III, 1—3. [231]) Id. III, 2.

соотвѣтствующее число дней [232]). Перерывы въ исправительномъ періодѣ допускались лишь по уважительнымъ причинамъ и съ соблюденіемъ установленныхъ на то формальностей [233]).

Само собою понятно, что совершеніе какого-либо новаго проступка во время дней испытанія или по окончаніи ихъ, но до наступленія момента реабилитаціи, отягчало положеніе, а именно возвращало испытуемаго къ началу испытанія [234]). Если сокрыто было нѣсколько грѣховъ съ разною продолжительностью сокрытія, предѣльнымъ срокомъ испытанія считался срокъ равный наиболѣе продолжительному изъ сокрытій [235]). За неумышленное же сокрытіе считалось достаточнымъ наложеніе простой манатты [236]). Наконецъ, за многочисленные проступки, степени важности и времени совершенія коихъ виновный не могъ сознательно установить, возлагалось «испытаніе полнаго очищенія», то-есть на столько дней, сколько минуло со дня посвященія кающагося (это и есть суддханапариваса) [237]). Случалось такъ, что подвергавшійся испытанію не выдерживалъ его и выходилъ изъ состава общины, а затѣмъ, надумавшись или раскаявшись, возвращался и просилъ о повомъ посвященіи; въ таковомъ ему не отказывали, но заставляли все же предварительно отбыть испытаніе въ прежнемъ его составѣ [238]).

Вся эта и безъ того уже сложная классификація степеней исправительной дисциплины могла еще оболѣе осложняться встрѣчными обстоятельствами, возникавшими въ тотъ или иной моментъ искуса, напримѣръ, сумасшествіемъ, неправильнымъ зачисленіемъ въ ученики (саманеры) вышедшаго изъ общины во время исправительнаго періода и т. д. Въ итогѣ получалось огромное количество варіантовъ въ опредѣленіяхъ вины и наказаній: такъ одинъ 27-й отдѣлъ третьей кандаки Чуллавагги даетъ ихъ 40, 28-й создаетъ 36 казусовъ, а 30-й—цѣлую сотню случаевъ, при коихъ можетъ быть налагаема манатта «послѣ измѣненія въ положеніи виновнаго» [239]).

Неизбѣжнымъ слѣдствіемъ такой внѣшней, формальной расцѣнки грѣховъ была исповѣдальная казуистика, имѣвшая под-

[232]) Id. III, 2—6. [233]) Id, II, 2 и 3. [234]) Id. III, 7—11; 15-19.
[235]) Id. III, 20 sq. и Note 1, p. 409 Vinaya Texts. Vol. II.
[236]) Id. III, 23. [237]) Id. III, 26. [238]) Id. III. 27.
[239]) Таблица этой печальной классификаціи дана въ Vinaya Texts. Vol. III, p. 423. Note 2.

кладкою пробабилизмъ мнѣній, на столько вѣковъ опередившій католическій. Къ счастію, онъ удержался отъ гнусностей пробабилизма іезуитскаго,—такъ какъ, къ чести своей, буддійская казуистика старалась не о покрытіи грѣха и не о потворствѣ слабостямъ, а о педантической справедливости въ юридическомъ духѣ; тѣмъ не менѣе, и она все же создала предосудительную виртуозность канонистовъ въ формалистически-бездушномъ обращеніи съ нравственными понятіями.

Буддизму не совсѣмъ чуждо было сознаніе различенія цѣнности рѣшеній церковныхъ вопросовъ по буквѣ и по духу. Оно опредѣленно выразилось въ постановленіяхъ о такихъ важныхъ проступкахъ, какъ возбужденіе раскола въ санхѣ, ибо въ Магавaггѣ [240]) мы по этому поводу читаемъ: «согласіе можетъ быть возстановлено или по буквѣ, но не по духу, или же и по буквѣ, и по духу; если санха объявитъ о возстановленіи согласія безъ разслѣдованія вопроса и не вошедши въ самую глубину его, это будетъ возстановленіемъ согласія только по буквѣ, а не по духу»; если же предшествуетъ разсмотрѣніе дѣла по существу, «въ самой глубинѣ его», это будетъ возстановленіемъ согласія и по буквѣ, и по духу». Хотя между строкъ въ этомъ текстѣ можно съ основаніемъ усматривать подразумѣваемое предпочтеніе духа буквѣ, однако это первенство не подчеркнуто, какъ было бы желательно; буква съ формальной точки зрѣнія постановлена рядомъ съ духомъ въ процессѣ выраженій церковнаго единодушія; констатирована возможность рѣшенія и по одной буквѣ, но ничего не сказано о возможности рѣшенія въ обратномъ смыслѣ, по одному духу, не обращая вниманія на форму. Въ общемъ, нельзя не чувствовать, какъ далеко отъ такой формулировки нравственныхъ положеній и дѣйствій до той, неизмѣримо болѣе глубокой, христіанской, что вдохновлялась словами: «духъ животворитъ; плоть не пользуетъ ни мало!» Если пристрастіе къ буквѣ такимъ образомъ чувствуется даже примѣнительно къ важнымъ общецерковнымъ фактамъ жизни буддійской санхи, то въ расцѣнкѣ нравственныхъ поступковъ отдѣльныхъ членовъ общины эта формалистическая склонность рѣшительно беретъ верхъ надъ болѣе вдумчивымъ отношеніемъ къ нравственнымъ задачамъ, надъ духовною проницательностью, достаточно сильною своею способностью прозрѣвать сокровенные тайники души,

[240]) Mhv. X, 6, 2.

чтобы слишкомъ долго останавливаться на нескончаемыхъ видоизмѣненіяхъ внѣшнихъ условій акта и факта или чтобы запутываться въ дебряхъ мелочныхъ, искусственно создаваемыхъ ихъ опредѣленій и расцѣнокъ.

Вотъ отчего, вмѣсто умилительныхъ по простотѣ, но и по глубинѣ, сценъ задушевныхъ покаянныхъ, исповѣдальныхъ бесѣдъ впавшаго во грѣхъ христіанскаго инока съ его духовнымъ отцомъ, сценъ, столь часто озаряющихъ цвѣтами чистой красоты «духовные луга» памятниковъ древне-христіанской аскетики, мы здѣсь, въ трудно проходимыхъ джунглахъ буддійскаго каноническаго права, наталкиваемся только на хладнокровное, педантическое оцѣживаніе такихъ вопросовъ, рѣшающихъ возникающую нравственную проблему, какъ, напримѣръ, «въ какую стражу ночи, въ первую ли, или вторую, или въ третью, и до восхода ли солнца состоялось сокрытіе грѣха?» или «какъ поступить съ двумя иноками, совершившими грѣхъ изъ разряда сангхадисесы и отправившимися въ путь съ цѣлью покаяться въ немъ предъ санхою, если во время пути у одного изъ нихъ явилось желаніе скрыть вину и солнце успѣло взойти въ продолженіе такого настроенія?» или еще: «какъ быть, если два инока, сознающихъ свой грѣхъ, окажутся во временномъ умопомраченіи, а по выздоровленіи одинъ не скрываетъ вину, а другой скрываетъ?» и т. д., въ томъ же родѣ [241]); или, наконецъ: какъ судить свершеніе однимъ и тѣмъ же лицомъ проступковъ опредѣленныхъ и неопредѣленныхъ, одного наименованія и разныхъ, схожихъ и несхожихъ, связанныхъ и несвязанныхъ другъ съ другомъ? и какъ,—если во время наложеннаго за нихъ испытанія дѣло осложнится новыми грѣхами, опять опредѣленными и неопредѣленными, сходными и несходными и т. д. «da capo!..» [242]). Сознавалъ ли Будда, подвергавшій такой суровой критикѣ «браминскую сѣть» философскихъ опредѣленій и различеній [243]), что онъ самъ и его продолжатели создаютъ не менѣе путанную и не менѣе опасную сѣть нравственной казуистики, способной не только затуманивать умы ученыхъ канонистовъ, но и сбивать съ толку здравый нравственный смыслъ простодушныхъ? Ясна ли была этимъ далекимъ предшественникамъ средневѣковыхъ и

[241]) Clv. III, 34, 2. [242]) Id. 35—36.
[243]) 1-я рѣчь Дигха-Никая, Брахмаджала-суттанта.

послѣ-реформаціонныхъ «Суммъ казусовъ совѣсти» непосильность и безплодность труда рѣшать ихъ путемъ подгонянія неуловимой, текущей, измѣнчивой реальности живыхъ нравственныхъ процессовъ и ихъ субъективныхъ феноменовъ подъ мертвенныя схемы не столько моральныхъ, сколько юридическихъ опредѣленій? Ужели эти изощрившіеся въ тонкостяхъ умозрѣнія наставники мудрости, такъ усердно твердившіе въ своихъ философскихъ бесѣдахъ о реальности только духа и о призрачности всего матеріальнаго и всякой формы, ужели они были слѣпы къ той истинѣ, что именно въ вопросахъ совѣсти болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, «духъ животворитъ», плоть же, то-есть форма и уставная формула, пользуютъ мало или «не пользуютъ ни мало»?.. Не диво, что, запутываясь въ сѣтяхъ моральной казуистики, эти по-своему благонамѣренные и добросовѣстные поборники строжайшей, безпристрастной справедливости внѣшняго закона, принуждены были прибѣгать, какъ и ихъ будущіе продолжатели, казуисты западные, къ палліативной помощи пробабилизма сужденій объ оцѣнкѣ грѣховъ. Дѣйствительно, самый терминъ расцѣнки проступковъ «по мнѣнію» постоянно встрѣчается на соотвѣтствующихъ страницахъ памятниковъ буддійскаго каноническаго права: нерѣдко читаемъ мы тамъ, что тотъ-то или такой-то «держится мнѣнія», что совершенъ проступокъ, относящійся къ такому-то, а не къ иному разряду [244]); читаемъ и о томъ, что сложные или трудные случаи требуютъ разрѣшенія «мнѣніемъ лица опытнаго въ преданіи, знакомаго съ преданіемъ, «хранителя Дхаммы, Винаи и «Матикъ» (синоптическихъ таблицъ, дающихъ обзоръ всевозможныхъ случаевъ правилъ Винаи или догматическихъ положеній) [245]), и что такой «умный, мудрый, скромный, чувствительный» знатокъ изгибовъ казуистики «готовъ научить» менѣе опытныхъ въ нихъ [246]). На мнѣніе подобныхъ разрѣшителей нравственныхъ недоумѣній должны были полагаться «невѣжественные, неученые монахи. не знающіе ни упосаты, ни формы службъ ея и Патимокки»; они обязаны были почтительно принимать этого знатока вопросовъ совѣсти, если онъ являлся къ нимъ и даже нарочито

[244]) Напримѣръ, Clv. III, 34, 1 etc.

[245]) На таблицахъ Матикъ основано большинство книгъ Абхидхаммапитаки.

[246]) Clv. III, 23, 5; другой примѣръ Mhv. X,1, 1—2.

посылать за нимъ, или даже въ полномъ составѣ мѣстной общины идти просить его пожаловать къ нимъ въ обитель на помощь и наученіе [247]). причемъ неиспользованіе этой мѣры вмѣнялось само во грѣхъ.

Такъ выработался постепенно типъ начетчика-законовѣда, пунктуальнаго и остроумнаго законоистолкователя, образцомъ каковаго типа и былъ Упали [248]). Трудами этихъ авторитетныхъ канонистовъ создались объемистые комментаріи къ закону, всѣ эти Матики, Сутта-Вибханги и иныя, оказавшія неоцѣнимыя услуги не однимъ буддистамъ, но и современнымъ индіологамъ въ ихъ трудныхъ блужданіяхъ по дебрямъ буддійскаго каноническаго права и процесса. Все это, однако, не въ силахъ было возмѣстить тѣневую сторону формалистически казуистическаго направленія, изначала принятаго буддизмомъ въ постановкѣ нравственныхъ проблемъ въ быту его общины: недоумѣнія и споры о «законномъ и незаконномъ» возрождались, какъ неумертвимая гидра, и послѣ всѣхъ хитроумныхъ рѣшеній знатоковъ; и на второмъ, Весалійскомъ соборѣ старѣйшины, послѣ долгихъ совѣщаній, опять принуждены были сознаться, что «вопросы о законѣ трудны и субтильны», и возопили простодушно: «откуда взять намъ опору, чтобы имѣть бо́льшую силу (компетентную власть) для разрѣшенія ихъ?» [249]). Они не нашли, однако, никакого лучшаго исхода, какъ обратиться опять къ законовѣду, къ Ревата. Но помощь и этого великаго авторитета не избавила сангу отъ «неприводившаго къ цѣли многословія, причемъ смыслъ ни одной изъ рѣчей не былъ достаточно ясенъ» [250]).

Иначе не могло и быть! Смыслъ духовной истины былъ бы навѣрное яснѣе не для однихъ отцовъ раджагахскихъ и весалійскихъ, но и для буддизма въ его совокупности, если бы въ области нравственныхъ сужденій онъ ставилъ себѣ образцомъ не многоученыхъ знатоковъ формулъ внѣшняго закона, какими были Упали и Ревата, а того скромнаго, малоизвѣстнаго праведника Саббаками, «старѣйшаго изъ старѣйшинъ, жившаго 120 лѣтъ послѣ своего посвященія», который отцамъ второго собора, дивившимся его живучести, на вопросъ: «какимъ родомъ жизни, возлюбленный, прожилъ ты столько

[247]) Mhv. II, 21, 1—4.

[248]) О его роли на 1-мъ соборѣ—Clv. XI, 1, 7.

[249]) Clv. XII, 1, 9. [250]) Id. XII, 2, 7.

лѣтъ?»—отвѣтилъ: «непрерывностью пребыванія въ чувствѣ любви, достопочтенные друзья, прожилъ я столько лѣтъ», ибо «жизнь, во-истину, легка, если она протекаетъ въ любви» [251]),— святая истина, къ несчастью, непонятая «Учителемъ яснаго разумѣнія», считавшимъ одно это ясное разумѣніе достаточнымъ для спасенія и дерзнувшимъ поэтому сказать: «не любите ничего и никого, ибо любовь порождаетъ скорбь».

14.

Сужденіе о духовномъ устроеніи буддизма для европейца— задача не только въ высшей степени трудная, но, пожалуй, даже и неразрѣшимая въ ея строгой точности. Отъ подлиннаго усвоенія этой задачи насъ отдѣляетъ съ одной стороны крайняя противоположность западно-европейскаго жизнепониманія индусскому вообще и буддійскому въ частности, а съ другой — недостатокъ въ нашей религіозно-философской терминологіи выраженій, которыя достаточно вѣрно и точно могли бы передать многія, и, въ томъ числѣ, нѣкоторыя основныя, существенныя начала, положенія и опредѣленія буддійской психологіи и аскетики.

Такимъ образомъ при самомъ приступѣ къ уразумѣнію смысла процесса буддійскаго духовнаго устроенія создается двоякое препятствіе къ успѣшному его усвоенію: во-1, препятствіе внутреннее, то есть то существенное различіе двухъ типовъ жизневоззрѣнія, которое дѣлаетъ типъ буддійскій настолько противоположнымъ нашему, что сродниться съ нимъ дѣйствительно глубоко, органическимъ сліяніемъ, хотя бы только временно, намъ не подъ силу, а слѣдовательно и воспринять его конгеніально невозможно. Мы можемъ постигать его до нѣкоторой степени разсудочно; можемъ, въ еще меньшей мѣрѣ, искусственно создавать его въ проекціи воображенія; но воспринимать его непосредственнымъ порывомъ чувства, льнуть къ нему активнымъ влеченіемъ воли европейскому нормальному сознанію (за рѣдкими исключеніями у немногочисленныхъ прирожденно-пессимистическихъ темпераментовъ) не дано. Сначала жизнерадостная эллинская культура, а затѣмъ, въ иномъ и высшемъ смыслѣ, христіанство такъ прочно привили европейскому сознанію любовь къ

[251]) Id. XII, 2, 5.

жизни и уваженіе къ ея достоинству, что для этого сознанія радикальная переоцѣнка цѣнностей въ буддійскомъ смыслѣ. то есть перенесеніе симпатій съ бытія на небытіе, съ жизни временной (язычески-воспринимаемой) и вѣчной (христіански-воспринимаемой) на нирвану стало невозможно, какъ невозможнымъ является и превознесеніе отрицательной, разрушительной тенденціи мышленія надъ положительною, созидательною въ области научно-философской, такъ же, какъ невозможенъ и перевѣсъ пассивнаго настроенія надъ активнымъ въ области нравственной. Тогда какъ крайнее пессимистическое и пассивное настроеніе духа и такое же направленіе думы и жизни являлось до сихъ поръ въ западной культурѣ теченіемъ второстепеннымъ и, по большей мѣрѣ, временнымъ, смѣнявшимся побѣдоноснымъ противодѣйствіемъ активной, жизнерадостной волны,—въ буддизмѣ первое направленіе пребывало неизмѣнно преобладающимъ, и то, на что западъ привыкъ смотрѣть какъ на явленіе болѣзненное. то считалось тамъ, на дальнемъ юго-востокѣ, явленіемъ нормальнымъ. И если мы подчасъ готовы мириться съ крайнимъ пессимизмомъ, доходящимъ до отвращенія къ жизни, и не дерзаемъ судить строго утратившихъ ея смыслъ и цѣнность, то намъ все же претитъ поощрять такое настроеніе и уже совсѣмъ неразумнымъ представляется возводить его въ долженствующее быть и въ желательное. Наоборотъ, тамъ, въ мірѣ буддійскомъ, оно изначала оправдано и возведено въ идеалъ мудрости настолько, что лишь оно одно—законно, согласно съ истиною и праведностью. тогда какъ всякое отступленіе отъ этого отрицательнаго идеала терпится только какъ слабость, какъ недомысліе или непослѣдовательность. Для ознакомившагося съ буддизмомъ не по фальсификатамъ необуддійской тенденціозной пропаганды и не по неточнымъ сближеніямъ и передѣлкамъ теософической литературы, а по подлиннымъ памятникамъ древне-буддійской думы, вовсе не трудно установить наличность вышеизложеннаго факта. Но намъ непосильно трудно перевести этотъ фактъ чуждаго намъ сознанія въ свое собственное, внутреннее воспріятіе, опознать его. хотя бы временно, какъ актъ нашего личнаго духовнаго процесса, какъ нѣчто такое, что можетъ стать намъ не только разсудочно-понятнымъ, но и близкимъ. симпатичнымъ по чувству, да притомъ въ такой степени. чтобы именно этимъ настроеніемъ можно было жить, на немъ отдыхать среди волнъ

житейскаго моря и въ немъ видѣть необуреваемую пристань съ яснымъ выходомъ къ цѣли жизненнаго подвига, къ «единому на потребу».

Вотъ эта-то органическая противоположность двухъ міро- и жизневоззрѣній и заставляетъ даже самыхъ рьяныхъ поклонниковъ буддизма сознаваться, что буддійская мудрость не имѣетъ никакихъ вѣроятностей на широкое распространеніе и усвоеніе на западѣ, что «не тягостной, не досадной и не непроницаемой она способна казаться только немногимъ, только обособившимся отъ преобладающаго теченія, несообщительнымъ, настойчивымъ и спокойнымъ мыслителямъ, любителямъ утонченныхъ умозрѣній» [1]). Но даже и этихъ «спокойныхъ мыслителей, копающихся въ тонкостяхъ умозрѣнія», мы въ правѣ спросить: развѣ для подлиннаго усвоенія буддійской мудрости и святости достаточно одной этой разсудочной возни, одного рефлективнаго ознакомленія съ тѣмъ, что такое дхамма, просвѣтлѣніе (самбодхи), архатство (святость) и нирвана? Конечно, нѣтъ! Не говоритъ ли Будда вполнѣ опредѣленно о безплодности принятія дхаммы по наслышкѣ, по вѣрѣ въ преданіе и по довѣрію къ передающимъ? [2]). «Довольно колебаній, довольно сомнѣній!» взываетъ онъ «вѣрнымъ»: «направляйтесь не слухомъ, не преданіемъ, не догматическимъ утвержденіемъ, не указаніями священныхъ текстовъ, не логическими выводами, не методически построенными заключеніями, не выводомъ, основаннымъ на (будто бы) очевидной убѣдительности разсужденія, не изстари, по привычкѣ принятыми взглядами и представленіями, не авторитетомъ подвижниковъ и учителей; — руководствуйтесь *своимъ собственнымъ* познаваніемъ» [3]); ибо всякое знаніе, какое бы то ни было знаніе недостаточно («только добавочно») безъ лично выработаннаго и пережитого духовнаго устроенія [4]). Истинный мудрецъ и праведникъ долженъ поэтому самъ «достигнуть четырехъ созерцаній, сердцу интимно близкихъ, уже при жизни блаженство дарующихъ, испытать ихъ во всей полнотѣ и ширинѣ, тѣлесно, въ самомъ себѣ пережить эти священные, безформенные, надъ всѣми формами возвышающіеся (процессы) осво-

[1]) K. E. Neumann въ предисловіи къ III тому его перевода Маджхиманикаи. XI—XII.

[2]) Majjh.—nik. LXXVI, II, 293, Neum.

[3]) Anguttara—nik. III, 65, 3 и 8. [4]) Majjh.—nik. CII. III, 29.

божденія» и ощутить въ себѣ тѣ многообразныя «магическія силы дѣйствія» и ту «чудесную, сверхземную чуткость и всепроницательность», которыя являются слѣдствіями и спутниками полнаго угашенія суеты и освобожденнаго отъ нея духа мудрости [5]). Но если такъ, то спрашивается: возможны ли эти переживанія въ достаточной ихъ полнотѣ для духовныхъ организмовъ, родившихся и воспитавшихся на основахъ, какъ разъ противоположныхъ буддійской психологіи и аскетикѣ? и не присоединятся ли достаточно ознакомившіеся съ буддизмомъ къ приговору Уоррена: «чѣмъ больше изучаешь буддизмъ, тѣмъ больше поражаешься причудливостью его интеллектуальнаго кругозора: всѣ идеи, всѣ способы аргументаціи, даже всѣ постулаты, безъ доказательствъ (какъ очевидные) принимаемые, кажутся столь странными, столь отличными отъ чего-либо, намъ привычнаго, что чувствуешь себя все время какъ бы блуждающимъ въ какой-то волшебной странѣ»? [6]).

Затрудненія въ усиліяхъ усвоить содержаніе и процессъ развитія духовнаго устроенія буддизма увеличиваются, какъ было уже упомянуто, отсутствіемъ въ нашей рѣчи выраженій, точно соотвѣтствующихъ терминамъ буддійскимъ, сюда относящимся, и притомъ терминамъ существенно важнымъ. Чтобы составить себѣ понятіе о томъ, какъ велики эти неточности передачи буддійскихъ понятій и опредѣленій, достаточно сравнить различія въ истолкованіи терминовъ въ словаряхъ или въ переводахъ текстовъ наилучшими знатоками предмета. Такимъ, для европейца непереводимымъ понятіемъ является уже сама дхамма. По своему содержанію, значенію и примѣненію къ жизни, какъ и по своему вліянію на духовный строй буддійскаго міра, она не можетъ быть приравнена ни къ философскому ученію, ни къ религіи. Мы не въ правѣ считать философской доктриной такую, которая, хотя и вращается постоянно въ области философскихъ проблемъ, однако, самостоятельной и самодовлѣющей цѣнности за ними не только не признаетъ, но даже относится съ нескрываемымъ нерасположеніемъ къ спеціальнымъ занятіямъ ими на научный ладъ и рѣшительно сторонится отъ таковыхъ. Несмотря на то, что вся проповѣдь Готамы сводится на призывъ къ знанію и что вся неправедность приписывается имъ невѣдѣнію, которое, по

[5]) Id. VI, I, 49—52.

[6]) Warren. Buddhism in translations. Cambridge, 1906, 284.

его выраженію, есть «худшее изъ загрязненій духа», тѣмъ не менѣе подъ истиннымъ и необходимымъ знаніемъ у него разумѣется отнюдь не научное и не умозрительно-философское, а лишь то практическое, которое можно было бы сжато выразить въ словахъ: «въ началѣ было страданіе». «Какъ бы безгранично ни расширялся затѣмъ духовный горизонтъ буддизма», справедливо замѣчаетъ П. Дальке, «духовное око буддиста не усматриваетъ въ немъ ничего, кромѣ этого страданія... и все то, что не произрастаетъ изъ зерна всевластности страданія надъ жизнью, все это чуждо подлинному древу буддійскаго мышленія» [7]). Оттого-то и не цѣнитъ оно научно-философскаго знанія ради знанія, и въ стремленіи къ многознанію видитъ одно изъ четырехъ губительныхъ проявленій привязанности къ жизни, одно изъ существенныхъ препятствій къ освобожденію отъ бытія [8]). Съ саркастическимъ презрѣніемъ говоритъ Будда о «знатныхъ и благородныхъ ученыхъ, объ опытныхъ спорщикахъ, умѣющихъ разсѣкать пополамъ волосокъ и созидать цѣлыя системы изъ своего остроумія» [9]). Принципіально, по заранѣе твердо принятому правилу, отстраняется онъ отъ разрѣшенія всѣхъ научныхъ и философскихъ вопросовъ, не имѣющихъ прямого отношенія къ единственной, занимающей его проблемѣ, страданія и его угашенія [10]). «Ото всѣхъ остальныхъ (не имѣющихъ практическаго значенія) догматовъ онъ отрѣшился, покинулъ ихъ, выбросилъ ихъ прочь, освободился отъ нихъ, возвысился надъ ними», восторженно восклицаетъ Ангутарра-никая [11]). «Многочисленны глубокомысленные вопросы,... благородно глубокомысліе; хороша проницательность взгляда и мѣткость вопрошенія: но кто знающъ? кто одаренъ всепроницающею мудростью? Готъ, кто знаетъ, въ чемъ страданіе, кто мудро прозираетъ его смыслъ, кто знаетъ происхожденіе страданія, упраздненіе страданія и путь къ его упраздненію» [12]). Все остальное—*или* ненужное, праздное знаніе, или же—ложное знаніе, а такое, по-истинѣ,—величайшее изъ золъ» [13]). Можно ли, послѣ всего этого, отождествлять буддійскую дхамму съ философскимъ знаніемъ, съ философскимъ любомудріемъ?.

[7]) Dahlke. Aufsätze zum Verständniss des Buddhismus. I Theil. Berlin, 1903, 34.

[8]) Majjhima-nik. Рѣчь IX, I B. S. 76. Neum.

[9]) Тамъ же, XXVII: I, 287

[10]) Id. CII. B. III, 24 ff. Ср. Udana, ch. VII, pp. 96—97, Strong, и въ особенности сутту „Браминская сѣть“ въ Дикха-Никаѣ.

[11]) Angutt-nik. Catakka-Nipâto. Vierer-Buch., 38. S. 84.

[12]) Тамъ же, 186. S. 379—381.

Но еще менѣе подходитъ къ ней понятіе религіи. Говорить о религіи, не знающей Бога, иногда считаютъ возможнымъ; но, если мы не хотимъ играть словами или искажать ихъ общепринятый смыслъ, такія рѣчи не здравомысленны. Мы не можемъ не видѣть преувеличенія во мнѣніи, будто «буддизмъ есть единственная, вполнѣ атеистическая система въ мірѣ» [14]); но знакомому съ подлиннымъ, первоначальнымъ буддизмомъ несомнѣнно ясно, что онъ принципіально и рѣшительно обходится безъ Бога. Не разъ уже говоривши объ этомъ, мы здѣсь снова должны вернуться къ этому вопросу, какъ основному для уразумѣнія процесса духовнаго устроенія буддизма.

Присутствія Божественнаго въ мірѣ вообще Будда не отрицаетъ и противъ него не враждуетъ. Природнымъ индусомъ онъ остался настолько, чтобы свободно допускать многообразныя и многочисленныя проявленія Божественнаго Учителямъ и пропагандистамъ полнаго религіознаго невѣрія онъ, при случаѣ, противопоставлялъ невозможность доказать отсутствіе Бога, поставляя на видъ, что утверждать Его небытіе могъ бы только тотъ, кто зналъ бы космосъ во всей полнотѣ его содержанія и всѣ міровые процессы, дѣйствующіе и возможные, отъ самаго пуъ начала, что, очевидно, недоступно уму человѣческому [15]). Самъ же онъ, въ качествѣ одареннаго сверхчеловѣческимъ знаніемъ, утверждалъ: «боговъ много и я ихъ знаю» [16]); «я знаю, Сарипутта, боговъ и путь, ведущій къ міру боговъ; знаю и ведущее въ этотъ міръ поведеніе, выполненіемъ коего, при разложеніи тѣла послѣ смерти, достигаются обители небеснаго блаженства; этотъ путь извѣстенъ мнѣ» [17]). Мало того: Божественное извѣстно ему не въ его неопредѣленности, не въ его лишь общемъ, детально-неуловимомъ рѣяніи и вѣяніи въ волнахъ космической жизни; онъ знаетъ опредѣленныхъ боговъ индусскаго пантеона и сообщаетъ своимъ слушателямъ ихъ классификацію, отъ верховныхъ бо-

[13]) Angutt. nik. Eka-Nipâto, XVIII, 3.

[14]) Dahlke. I Thl, 83. [15]) Digha-nik. Brahma-Jâlasutta.

[16]) Majjh. nik. LXXIX. II, 351. [17]) Id. XII. I, 171

жествъ съ Брамою во главѣ [18]) до низшихъ, земныхъ [19]) боговъ и духовъ, до древесныхъ божковъ и богинь [20]) до демоновъ Мары и его чудовищныхъ спутниковъ включительно [21]). Онъ въ точности знакомъ съ ихъ свойствами, съ окраскою ихъ сіянія, съ длиною ихъ жизни [22]). Онъ былъ съ ними въ давнихъ сношеніяхъ во времена своихъ прежнихъ существованій, бесѣдовалъ, совѣщался съ ними [23]); онь и сейчасъ слышитъ нерѣдко ихъ голоса [24]). Еще бы ему не знать ихъ, когда они постоянно являются то привѣтствовать его при всѣхъ главныхъ событіяхъ его жизни, то поучаться у него [25]) и даже у учениковъ его [26]) съ такимъ успѣхомъ, что, выслушавши наставленіе, небожители въ умиленіи восклицали: «если таковъ въ своихъ рѣчахъ ученикъ, то каковъ же долженъ быть самъ Учитель!» [27]). Поэтому, когда люди, напримѣръ, раджа Пассенади, ставили ему въ упоръ вопросъ: «есть ли боги? есть ли Брама? и возрождаются ли они?», онъ, не колеблясь, отвѣчалъ: «конечно, есть: но возрождаются изъ нихъ только тѣ, которые жаждутъ жизни, и не возвращаются тѣ, которые не ищутъ возвращенія» [28]).

---

[18]) Id. XLIX I, 512; CXX. III, 218 ff „33 бога"; „тѣневые боги; блаженные боги; 1000-кратный Брама и т. д. до 100,000-кратнаго; возвышенные боги; наслаждающіеся безконечностью пространства боги; наслаждающіеся безконечностью сознанія боги; неслаждающіеся небытіемъ боги; XXI, I, 335 ff. тоже, съ нѣкоторыми варіантами въ опредѣленіяхъ, напр.: „боги неограниченнаго блаженства; боги, живущіе по ту сторону безграничнаго блаженства".

[19]) Id. XXI, I, 335.

[20]) За одну изъ такихъ богинь вступился Будда, когда срубили дерево, въ которомъ она обитала со своимъ маленькимъ сынкомъ, и указалъ ей другое, подходящее для житья: комментарій Буддагоша къ Дхаммападѣ, 222, у Warren, 430—431.

[21]) См. выше, при описаніи „ночи просвѣтлѣнія" и Majjh. nik. XXXI. I, 338,

[22]) Majjh. nik. CXXVII. III, 298 ff. [23]) Тамъ же. S. 304.

[24]) Id, XXXI. I, 335

[25]) Вотъ какъ, напримѣръ, Брама и боги его области отзываются о такихъ поученіяхъ: „сверхъестественны, по-истинѣ чудесны высшая сила и высшее могущество аскета Готамы! Никогда еще не видали и не слыхали мы столь высоко-мудраго, столь превыспренняго и сильнаго аскета, либо брахмана, какъ этотъ!" Majjh. nik. XLIX. I, 507 ff. и 515.

[26]) Напр., у Моггаллана поучались 33 бога Тушиты въ присутствіи царя боговъ, Сакко: Id. XXXVII, I, 399 ff.

[27]) Id., ibid. 403. [28]) Id. XC. II, 509 ff: C. II, 649—650.

Но боги, признаваемые Буддою, для него—не высшія, всесовершенныя и всемогущія существа. Даже самъ «стотысячекратный Брама» не всевѣдущъ, не всесиленъ и не вѣченъ: тѣмъ болѣе его младшіе сотоварищи и спутники. Что они не всевѣдущи, видно изъ ихъ обращеній за поученіемъ и разъясненіемъ разныхъ недоумѣній къ Готамѣ. Но они и не всемогущи: какъ могутъ они считаться за таковыхъ, когда всѣ они до нѣкоторой степени не чужды желаній, страстей и, прежде всего, жажды бытія? А если такъ,—они всѣ во власти Злого Начала, всѣ въ рукахъ Мары [29]). Основной космическій законъ безконечнаго круговорота создается не небесными богами, не богами міра Брамы; безъ нихъ, независимо отъ нихъ, сочетаются и движутся составныя части космоса, исходящія изъ матеріи и причины, согласно требованіямъ ненарушимой кармы [30]). Наконецъ, и не вѣчны боги: само различіе, существующее между разрядами ихъ, показываетъ несовершенство ихъ природы, отъ котораго не свободенъ и міръ самого Брамы, ибо и этотъ міръ—преходящій [31]). Въ рѣчахъ, приписываемыхъ самому Буддѣ, мы не находимъ опредѣленій длины жизни боговъ, опредѣленій, подобныхъ тѣмъ, которыя встрѣчаются въ позднѣйшихъ буддійскихъ писаніяхъ [32]); но, по совокупности его взглядовъ на боговъ, ничто не препятствуетъ допустить, что такого рода расчисленія и опредѣленія могли занимать въ часы досуга и его фантазію. Во всякомъ случаѣ онъ вполнѣ увѣренно высказываетъ, что основанное имъ самимъ «царство истины есть напвысшее изъ всѣхъ возможныхъ, и противостать ему или превзойти его не въ силахъ никакой богъ, никакой злой или святой духъ, ни кто бы

---

[29]) „Этотъ Брама, боги его области и эти сонмы и толпы ихъ, всѣ они въ твоихъ рукахъ, всѣ зависятъ отъ твоего произвола: я же не въ твоихъ рукахъ; я независимъ отъ твоего произвола"; говоритъ Будда Марѣ въ Majjh. nik. XLIX. I, 509—510.

[30]) Древнія стихотворныя гатты на эту тему—въ 29-й главѣ Виссудхи-Магга приведены у Warren, 249.

[31]) Majjh. nik. XCVII. II, 616.

[32]) Въ Abhidhammattha-Sangaha, v. 2—6 и 10 у Warren, 290; здѣсь продолжительность жизни даже невысокоразрядныхъ боговъ-спутниковъ четырехъ Міровыхъ Стражей опредѣлена въ 500 „божественныхъ" годовъ, то есть въ 9.000,000 годовъ человѣческихъ; для дальнѣйшихъ разрядовъ божествъ длина увеличивается, возрастая для „боговъ царства, гдѣ нѣтъ ни представленій (о чемъ либо), ни отсутствія ихъ", до 84000 міровыхъ циклонъ.

то ни было въ мірѣ» [33]). Не только самъ Будда, но и каждый достигшій полноты святости осуществленіемъ правильнаго ученія, каждый архатъ выше и могущественнѣе боговъ, ибо «даже вождь боговъ Сакка не свободенъ отъ рожденія, страсти, смерти, скорби, бѣдствій, отъ печали и отчаянія, тогда какъ святой, изъявшій (изъ себя) всякую неправедность, живши свято, свершившій подобающее, свергнувшій иго и достигшій высшаго блага, уничтожилъ всѣ узы, прикрѣплявшія его къ бытію и освободился совершеннымъ знаніемъ. Такой святой свободенъ ото всего выше сказаннаго и можетъ воскликнуть: «гдѣ человѣкъ, подобный мнѣ?» [34]).

Поставленный такъ, вопросъ объ отношеніи къ богамъ теряетъ всякое значеніе въ буддійской проблемѣ спасенія. Буддизмъ глубоко, радикально атеистиченъ не потому, чтобы онъ отрицалъ Божественное, Бога и боговъ, а потому, что, со своей точки зрѣнія на задачу спасенія, по смыслу и содержанію ея и по условіямъ рѣшенія, онъ вовсе не нуждается ни въ богахъ, ни въ Богѣ, ни даже въ божественномъ началѣ, отвлеченно и неопредѣленно мыслимомъ. Богъ живой, единый и личный, въ смыслѣ монотеистическихъ религій, ему совсѣмъ неизвѣстенъ, и противъ нѣкоторыхъ сторонъ такого воззрѣнія на Бога, какъ, напримѣръ, на творца міра, онъ прямо возстаетъ, доказывая его невозможность, недопустимость съ точки зрѣнія чистаго разума [35]); боговъ же пантеистическаго индусскаго пантеона онъ оставляетъ въ пренебрежительномъ покоѣ, не удостоивая ихъ, въ предѣлахъ собственнаго ученія, ни опроверженіями, ни, еще менѣе, проявленіями сочувствія къ нимъ. Мыслящимъ иначе, не вошедшимъ еще въ духъ его дхаммы, коснѣющимъ еще въ браманическихъ или иныхъ религіозныхъ представленіяхъ, онъ, безъ малѣйшаго протеста, предоставляетъ чтить этихъ боговъ, какъ угодно, а убѣжденнымъ богопоклонникамъ вмѣняетъ такое культовое усердіе даже въ заслугу.—опять-таки съ ихъ, а не со своей точки зрѣнія: «пусть вѣрующіе въ боговъ совершаютъ приношенія всѣмъ божествамъ данной мѣстности; будучи почтены, боги даруютъ почетъ и чтущимъ ихъ: будучи возчествованы, они и воздадутъ честью»; такъ, по его мнѣнію, долженъ поступать «благоразумный, осторожный человѣкъ» [36]), ведущій расчеты на милость боговъ. Для такого

[33]) Majjh. nik. CXLI. III, 457. [34]) Anguttara-nik. III, 37.
[35]) Возраженія противъ Ишвары (Творца) были уже приведены выше
[36]) Mahâvagga. VI, 28, 11.

«правдиваго и праведнаго гражданина» высшею цѣлью и конечнымъ упованіемъ въ будущемъ является надежда возродиться въ мірѣ тѣхъ или иныхъ божествъ; и благо ему будетъ! желающій и старающійся достигнуть этой цѣли можетъ быть покоенъ: онъ достигнетъ ея въ силу своей праведности [37]). Но только этого и достигнетъ онъ! а это, съ собственной точки зрѣнія Готамы и его мудрости, не есть блаженство въ абсолютномъ смыслѣ, а, напротивъ,—помѣха избавленію отъ скорби, «расчетъ на перевоплощеніе въ формѣ божества, расчетъ стать богомъ или божественнымъ существомъ, благодаря религіознымъ дѣйствіямъ, обѣтамъ, истязаніямъ или отрѣшенію ради достиженія святости жизни». Это и есть та, пятая по буддійскому счету, «цѣпь сердца», которая препятствуетъ конечному его освобожденію и которая мудрецомъ «должна быть перерѣзана» [38]).

Въ сознаніи этой необходимости порвать съ религіознымъ началомъ въ проблемѣ освобожденія и состоитъ, будто-бы, превосходство дхаммы надъ браманическими и иными «ритуальными, суевѣрными и торжественными обрядами» [39]). Проникнуть въ область боговъ, въ ней возродиться, стать самому божественнымъ существомъ, желать этого вольны невзыскательные міряне—домохозяева и «вожди слѣпцовъ, слѣпые брамины, довольствующіеся переходомъ къ участи лучшей, чѣмъ предыдущая, но не претендующіе на наилучшее [40]). Для мудреца же идеалъ—не въ міръ боговъ войти, а уйти даже изъ міра боговъ:

«Въ чемъ жизни цѣль для мудреца?
— Совсѣмъ угаснуть, до конца,
И безъ надеждъ на міръ земной,
Какъ и на міръ другой, иной,
Уйти изъ области людей;
Уйти изъ сферы всѣхъ боговъ;
Избавиться отъ всѣхъ бремянъ;
Ни міра низшаго не знать;
Ни къ міру высшему не льнуть;
Повсюду вытравить свой слѣдъ,
Чтобы ни духамъ, ни богамъ,

[37]) Majjh. nik. XLI. I, 457. [38]) Majjh. nik. XVI, I, 167.
[39]) Id. XXXVIII. I, 419. [40]) Id. CXX. III. 218 ff.

Ни людямъ не найти его
Ни въ настоящемъ, ни въ быломъ,
Ни въ будущемъ, нигдѣ, ни въ чемъ;
Ни наслаждаться, ни страдать;
Желанья бытія не знать:
Не знать ни радостей, ни бѣдъ—
Вотъ путь единый, путь побѣдъ,
Вотъ знанья мощь и благодать?» [41])

Съ гордостью заявляетъ Готама о себѣ самомъ, что онъ дѣйствительно до конца вытравилъ «суетное стремленіе стать богомъ» и на вопросъ: «кто же онъ такой?»: отвѣчаетъ «я не человѣкъ, не злое демоническое существо (якка), не геній и не богъ. Я—Будда» [42]). И никѣмъ инымъ онъ и быть не желаетъ, и притомъ столь рѣшительно, что объясненіе его подвиговъ желаніемъ возродиться въ видѣ божества онъ считаетъ за «удручающую мысль, за клевету, позорную и оскорбительную» и увѣренъ, что и ученики его «безъ сомнѣнія» держатся такого же взгляда [43]).

Изъ сказаннаго явствуетъ, что все духовное устроеніе буддизма проектируется и строится въ полной противоположности не только къ христіанскому, но и къ языческому плану спасенія, въ полной независимости и обособленности отъ религіознаго начала. Буддійское духовное устроеніе по самому существу своему, по цѣли и способамъ выполненія абсолютно безбожно, не потому, чтобы оно было противорелигіозно, а потому что оно безрелигіозно. Небытія боговъ и Бога Будда съ увѣренностью не утверждаетъ; но и въ бытіи ихъ нельзя быть увѣреннымъ тому, кто, подобно ему, принимаетъ загадку міросданія какъ необъяснимую, ибо ни начало, ни конецъ ея намъ неизвѣстны. Приписывавшагося ему всевѣдѣнія Готама не только не подтверждалъ, а, напротивъ того, говорилъ, что ему дано лишь троякое знаніе: во 1) своихъ прежнихъ существованій; во 2) закона всемірной измѣнчивости: рожденія, умиранія и возрожденія и въ 3) способа угашенія суеты и избавленія отъ нея [44]). Вотъ это онъ знаетъ; да только это одно и надо знать; всѣ же остальные вопросы, въ томъ числѣ

[41]) Гатты въ концѣ 98-й рѣчи Маджхиманикаи.
[42]) Anguttara-nikâya. IV, 36. [43]) Anguttara-nikâya. III, 18.
[44]) Majjh.-nik. LXXI. II, 234—236.

и вопросъ о Богѣ, онъ считаетъ праздными, «не ведущими къ назиданію и избавленію». Тѣмъ «любознательнымъ», которые условіемъ своего присоединенія къ его ученію ставили предварительное уясненіе вопросовъ о вѣчности или невѣчности міра, о Богѣ, о безсмертіи и т. д. (то есть о самыхъ коренныхъ началахъ духовнаго устроенія въ другихъ системахъ жизневоззрѣнія), онъ, не боясь скомпрометировать себя, отвѣчалъ: «такіе любознательные успѣютъ умереть прежде, чѣмъ Татагатѣ удастся разъяснить все это имъ» [45]). На такіе вопросы, напримѣръ, какъ «гдѣ и когда наступитъ конецъ дѣйствію четырехъ стихій?», онъ сразу признается, что «ему это неизвѣстно», но тотчасъ же и добавляетъ: «нечего и помимо его освѣдомляться объ этихъ вещахъ»; а ученикамъ своимъ такое блужданіе по разнымъ совопросникамъ онъ вмѣняетъ даже «во грѣхъ и въ преступленіе»: «совсѣмъ не надо ставить такъ этого вопроса»; для истиннаго послѣдователя дхаммы можно и должно толковать не о бытіи или небытіи стихій и Бога, а объ упраздненіи того желанія и созпанія, при наличности коихъ возникаютъ такіе «не ведущіе къ назиданію и къ освобожденію вопросы» [46]). «Освободиться же надо ото всѣхъ существующихъ узъ, какъ человѣческихъ, такъ и божественныхъ» [47]). Допустимъ, что наличность Божественнаго въ мірѣ возможна, даже вѣроятна! но дѣло-то въ томъ, что для буддійской цѣли она значенія не имѣетъ. Спасти можетъ не то, что лишь возможно, что не болѣе, какъ вѣроятно, а единственно то, что несомнѣнно. Гордая дхамма и претендуетъ зиждить себя исключительно на такихъ неоспоримыхъ основахъ; она утверждаетъ, что онѣ у нея есть. Чего же больше? для чего иное, слабѣйшее, стоящее подъ сомнѣніемъ и постороннее дѣлу, не нуждающемуся въ чужой помощи, чьей бы то ни было помощи, хотя бы и Божественной?.. Не міровая необходимость и не боги—творцы нашей настоящей и будущей судьбы, а карма, слѣдствіе нашихъ собственныхъ вожделѣній и дѣлъ. И только своей мыслью, своимъ знаніемъ, своею силою и волею можемъ мы стяжать освобожденіе [48]).

[45]) Id. LXIII. [46]) Digha-nikâya. XI. Dialogues of the Buddha. I, p. 282.
[47]) Sutta-Nipâta, 524.
[48]) „Однимъ своимъ лишь повѣденьемъ
И мудростью одной своею
Мудрецъ развяжетъ узелъ весь".
Visuddhi-Magga, I.

Если же для этого никакая сторонняя помощь, не исключая и помощи боговъ или Бога, не нужна, какъ немощная и не ведущая къ цѣли, то не нужна, съ буддійской точки зрѣнія, и религія. Не страхъ Божій и не любовь къ Богу начало премудрости по ученію дхаммы; начало премудрости— чистота поведенія; средина ея—«погруженіе», то есть сосредоточеніе на ученіи о ней, процессъ усвоенія ея. а вѣнецъ— обладаніе самою мудростью; «выше же мудрости ничего нѣтъ» [49]).

Не ограничиваясь этимъ общимъ соображеніемъ. Готама любилъ указывать своимъ ученикамъ и въ отдѣльныхъ случаяхъ на безполезность проявленій религіозной вѣры и религіознаго чувства. Не только внѣшняя, обрядовая сторона народнаго культа утратила значеніе въ его глазахъ, — даже и высшій священный авторитетъ индусскаго религіознаго сознанія, Веды, и тѣ оказываются у него развѣнчанными; ихъ богодуховенность изчезла: не богп, а священники-жрецы— авторы этихъ изреченій, этихъ «древнихъ притчей и поэмъ»: они ихъ возвѣстили: они ихъ пѣли и собрали въ цѣлое; они же продолжаютъ повторять и пѣть ихъ, учить по нимъ и распространять это ученіе. Они искони и понынѣ твердятъ: «вотъ истина, и все остальное—безсмыслица!» Но спросите любого изъ нихъ, можетъ ли онъ. по совѣсти, отвѣтить, что онъ лично, самъ, дѣйствительно провѣрилъ это. столь рѣшительно высказываемое утвержденіе и убѣдился самостоятельно въ его справедливости? Если онъ правдивъ. онъ не дастъ этого отвѣта, не можетъ его дать! онъ самъ принялъ этотъ авторитетъ па-вѣру, слѣпо. Вотъ почему брамины — вожди слѣпые, ведущіе за собою толпу слѣпцовъ же, бредущихъ за ними не по убѣжденію, а лишь изъ довѣрія къ нимъ, да по наслышкѣ отъ другихъ. Идущій же во слѣдъ истинѣ человѣкъ, мужъ разсудительный, не станетъ дѣлать односторонняго вывода: «здѣсь, и только здѣсь истина, все же остальное—нелѣпость» [50]).

Мы уже не разъ имѣли случай упомянуть, что Будда не былъ и не хотѣлъ быть реформаторомъ общественнаго строя и традиціоннаго бытового уклада индусской жизни и что, въ частности, онъ не требовалъ и отмѣны кастъ, не отрицалъ даже нѣкоторой основательности въ признаніи преимуществъ

[49]) Тамъ же. [50]) Majjh. nik. XCV. II, 586; XCIX. II, 634.

за высшими кастами. Не возставалъ онъ и противъ привилегированнаго общественнаго положенія браминовъ, какъ первой по рангу касты, въ силу установившагося соціальнаго распорядка. Но онъ съ величайшею смѣлостью и рѣшительностью протестовалъ противъ претензіи браминовъ на исключительное обладаніе знаніемъ религіозной и нравственной истины и на такое же монопольное право истолкованія ея и наученія ей. Не въ соціальномъ смыслѣ, а въ религіозно-моральномъ, надо поэтому принимать и оцѣнивать его рѣзкія, обличительныя рѣчи на тему «горе вамъ, книжники и фарисеи-лицемѣры!», рѣчи, которыя для своего времени и мѣста должны были казаться, пожалуй, столь же смѣлыми, какъ сходныя отчасти обвиненія. исходившія нѣсколькими вѣками позднѣе изъ устъ несравнимо высшаго Учителя. Вотъ образецъ этихъ пламенныхъ словъ Готамы: «брамины говорятъ такъ: одни они составляютъ высшую касту: презрѣнны всѣ остальныя касты: одни брамины — бѣлая каста, всѣ другія— черныя касты; одни брамины могутъ быть чистыми: не могутъ быть чистыми не-брамины: брамины—сыны Брамы, подлинно изъ устъ его рожденные, въ Брамѣ зачатые, въ Брамѣ возросшіе, наслѣдники Брамы». Но судить о томъ, таковы ли они въ дѣйствительности, надо «смотря по обстоятельствамъ». «примѣнительно къ фактическимъ ихъ свойствамъ» [51]). Браминомъ въ истинномъ смыслѣ слова бываютъ не по рожденію. а только по дѣламъ; священство даруется не знаніемъ Ведъ: знатоки Ведъ—только начётчики; священство даруется не положеніемъ выполнителя жертвъ: приносящій жертвы — только жрецъ, а не священникъ; священство дается и не властью: властвующій надъ людьми — царь, а не священникъ; не священникъ—и стремящійся къ власти. или къ чему-либо иному. Лишь тотъ, кто ни къ чему не стремится, ничего не вожделѣваетъ, ничего не пріемлетъ, — лишь этотъ есть воистину браминъ; только всѣ цѣпи, всѣ узы разорвавшій, непотерпѣнія и гнѣва не знающій. непоколебимый, мощный, непротивящійся, кротко проводящій свое послѣднее бытіе, овладѣвшій высшимъ благомъ, чуждый міру, чуждый братьямъ, ни къ единому человѣку не присоединяющійся, бездомовный и безотчизный, довольный, ничего не имѣющій и ничего не желающій, ни на что ни въ этомъ, ни въ иномъ мірѣ не на-

[51]) Id. LXXXIV. II, 420 ff.

дѣющійся. отрѣшившійся какъ отъ дурныхъ, такъ и отъ добрыхъ дѣлъ, избавившійся и отъ міра людей, и отъ міра боговъ, весь, безъ остатка угасшій,—только такой можетъ считаться за священника, за брамина [52]).

Внимая такимъ рѣчамъ, люди, выросшіе въ безпрекословномъ преклоненіи передъ авторитетомъ браминовъ, не могли не считать Готаму за дерзкаго бунтовщика противъ отеческихъ преданій, за оскорбителя святыни Ведъ и явнаго врага ихъ вѣковыхъ стражей. Толпу возмущало, что какой-то «аскетъ Готама не привѣтствуетъ посѣдѣлыхъ, преклонныхъ возрастомъ браминовъ почтительнымъ поклономъ, не встаетъ передъ ними, не предлагаетъ имъ предсѣдательства», да еще дерзаетъ говорить, что «и юноша, и старикъ выше и почтеннѣе ихъ, если, въ отличіе отъ нихъ, они разсуждаютъ сообразно съ фактами и со здравымъ смысломъ, согласно съ ученіемъ и правилами мудрости, и если рѣчи эти живы, образны, ясны, опредѣленны и къ должной цѣли направлены [53]). Однако Готама протестовалъ противъ точности такого обвиненія и разъяснялъ, что «онъ не врагъ всякаго брамина, какъ и не другъ всѣмъ имъ безъ разбора: «я не говорю будто каждому изъ нихъ надо служить: но не говорю я и что никому изъ нихъ служить не надо: разумѣется, не слѣдуетъ тому служить, черезъ служеніе которому служащіе становятся не лучше, а хуже... Но если черезъ служеніе кому-либо становятся не хуже, а лучше, таковому, говорю я, служить должно... Если отъ такого служенія растутъ добродѣтель, навыкъ и охота къ самопожертвованію и мудрость,—да будетъ, говорю я, такое служеніе!» [54]).

Но одно дѣло—носители сана священства, выполнители молитвъ, обрядовъ и жертвоприношеній; другое—сама святыня, самыя молитвы и жертвы. Не признавала ли праотеческая древность, что священный обрядъ, что жертва, должнымъ образомъ, безукоризненно, по правиламъ свершённая, дѣйствуетъ магически, независимо отъ свойствъ лица, ее выполняющаго, что сила и дѣйственность молитвы, обрядовъ и жертвъ присуща имъ самимъ? Однако Готама не побоялся усомниться и въ этомъ основномъ положеніи древней религіозности. Самостоятельную и самодовлѣющую силу и цѣнность обрядовъ и жертвъ онъ отринулъ точно такъ же, какъ и самодовлѣющее значеніе внѣшнихъ проявленій подвижничества: «ни рыбная или мясная пища, ни воздержаніе отъ нея, ни нагота, ни постригъ, ни длинноволосость, ни грязь, ни грубая одежда, ни культъ огня, ни многія, почти до самоумерщвленія доходящія самоистязанія, ни священные гимны, ни приношенія и жертвы, ни соблюденіе священныхъ сроковъ еще не очищаютъ (сами по себѣ) коснѣющаго въ сомнѣніяхъ смертнаго. Мудрецъ сторожитъ органы чувствъ своихъ, побѣждаетъ свои чувства, стойко держится дхаммы, радуется правдѣ и кротости, превозмогаетъ всѣ узы и оставляетъ позади себя всѣ скорби и не льнетъ ни къ чему видимому и слышимому», то есть къ внѣшнему, обрядовому [55]).

«Пристрастіе къ ритуализму» Готама причисляетъ къ пяти цѣпямъ низшаго разряда, приравнивая его даже къ такому грубому стремленію, какъ чувственная похоть [56]). Предоставляя стоящимъ на низшей, «мірской» точкѣ зрѣнія приносить жертвы богамъ въ расчетѣ на ихъ благоволеніе [57]), онъ болѣе «смысленнымъ» людямъ, желающимъ разузнать отъ него «объ успѣшности жертвъ съ ихъ 16 слѣдствіями», даетъ совсѣмъ иную расцѣнку жертвоприношеній въ одной изъ остроумнѣйшихъ своихъ притчъ. Жилъ-былъ царь «Широковластный», могучъ и богатъ онъ былъ: груды золота и серебра таили его подвалы; всякимъ добромъ полны были его хоромы, а житницы ломились отъ обилія хлѣба. И подумалъ царь: «много всякаго добра нажилъ я, обширныя области подчинилъ себѣ; не принести ли мнѣ великую жертву, которая надолго послужила бы мнѣ ко благу, обезпечила бы мнѣ благополучіе?» И

[52]) Majjh.-nik. XCVIII. II, 620—627. Ср. XCI. II, 530.
[53]) Anguttara-nik. Catukka-Nipâto, 22, 2.
[54]) Majjh.-nik. XCVI. II, 597 и 599.

[55]) Sutta-Nip. II. 2, 11 v. 248—249. Ср. тоже, въ болѣе сжатомъ видѣ, въ 141 стихѣ Дхаммапады и въ 7-й рѣчи Среднего Собранія:

„Что проку въ волнахъ Сундари
Или другихъ священныхъ водъ?
Преступнику позорныхъ дѣлъ
Волной священной не омыть!
Лишь для того, кто сердцемъ чистъ.
Цвѣтетъ безсмѣнная весна;
Желанья всѣ его сбылись
И свѣтлый праздникъ—жизнь его".

[56]) Anguttara-nik. X, 13.
[57]) Udana. III, 6.

сообщилъ онъ о желаніи своемъ старшему придворному брамину и просилъ его совѣта, какъ должнымъ образомъ свершить жертву? И отвѣчалъ тотъ: «царство твое, государь, въ нуждѣ: села нерѣдко подвергаются разграбленію, а подчасъ и погосты, да и по дорогамъ небезопасно: если бы при такихъ обстоятельствахъ ты захотѣлъ сложить съ народа налоги, ты не смогъ бы выполнить своихъ обязанностей. Но, быть можетъ, ты надѣешься положить скорый конецъ дѣяніямъ дурныхъ людей висѣлицами, тюрьмами, наказаніями или изгнаніемъ? Такъ знай же, что этими способами не искореняется зло: ускользнувшіе отъ кары будутъ продолжать разруху страны. Есть однако, средство положить конецъ безпорядку: тѣмъ, которые въ царствѣ твоемъ занимаются скотоводствомъ и земледѣліемъ, дай корму для скота и сѣмянъ на посѣвъ: торгующимъ дай денегъ; состоящимъ на государственной службѣ выдай жалованье и пропитаніе: и тогда эти люди, выполняя каждый свое дѣло, не станутъ болѣе вредить государству: царскіе доходы возрастутъ, и жители страны, довольные другъ другомъ и счастливые, нѣстуя дѣтей на рукахъ, будутъ жить съ незапертыми дверьми». Послушался раджа совѣта мудраго и сбылись надежды. Призвалъ снова жреца Широковластный и молвилъ: «конецъ безпорядкамъ! умирилась страна: хочу теперь совершить великое жертвоприношеніе: наставь же меня, достопочтенный, какъ выполнить его, ради благополучія моего на долгіе дни». И присовѣтовалъ придворный жрецъ царю свершить жертвоприношеніе съ вѣдома и согласія воиновъ и браминовъ и домовладыкъ. И собрались они всѣ съ радостью и усердіемъ, въ мирѣ, въ согласіи, въ любви другъ къ другу и къ царю, словомъ—«достойными сотрудниками жертвоприношенія при царѣ, одаренномъ восемью качествами, царю подобающими [58]), и при

[58]) Вотъ они, а вмѣстѣ съ ними—и идеальный типъ индусскаго правителя: „онъ былъ хорошо рождённымъ съ обѣихъ сторонъ, чистъ родомъ за семь поколѣній; былъ красивъ сложеніемъ, чертами лица, цвѣтомъ кожи, статенъ и бравый; былъ богатъ, могущественъ и искусенъ въ военномъ дѣлѣ; былъ вѣрующимъ, щедрымъ жертвователемъ, неизсякающимъ источникомъ даровъ для самановъ и браминовъ, для бѣдныхъ и странниковъ, для нищихъ и просителей; онъ былъ „дѣлец добрыхъ дѣлъ“; ученъ во всѣхъ родахъ знанія, способенъ изъяснять смыслъ рѣчей, разуменъ, опытенъ и мудръ въ думахъ о настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ“.

жрецъ, обладавшемъ требуемыми отъ него условіями [59]), при участіи людей, набранныхъ не кое-какъ, не дурныхъ и хорошихъ, а при участіи однихъ только доброкачественныхъ. Такъ оказались дѣйствительно выполненными 16 условій, правильно совершённаго жертвоприношенія. И «не было въ немъ ни воловъ, ни козловъ убитыхъ, ни птицъ и свиней откормленныхъ, ни какихъ-либо тварей умерщвляемыхъ; не срублены были ради него деревья, не скошена трава вокругъ мѣста жертвеннаго, и не влекли къ выполненію его рабовъ и рабочихъ, не гнали ихъ страхомъ и принужденіемъ, не отрывали ихъ, плачущихъ, отъ дѣлъ и занятій ихъ. Кто хотѣлъ помочь, тотъ работалъ; кто не хотѣлъ, не помогалъ; что каждый желалъ, то и дѣлалъ; чего не желали дѣлать, то оставалось не сдѣланнымъ. И однимъ саломъ, масломъ, молокомъ, медомъ да сахаромъ было выполнено жертвоприношеніе, въ благородномъ, непринужденномъ соревнованіи царя и людей всѣхъ сословій и положеній. «Вотъ что называется, брамины, жертвоприношеніемъ, должнымъ образомъ свершённымъ, троекратнымъ по роду (выполняющихъ) и 16-кратнымъ» (по условіямъ выполненія)—закончилъ Готама свою притчу, имѣющую цѣлью показать во-первыхъ, что благосостояніе личное и общественное достигается не чудесными силами, магически, путемъ жертвоприношеній вызываемыми, а простыми, естественными человѣческими усиліями и разумными условіями земного благоустройства, а во-вторыхъ, что даже и у признающихъ пользу жертвъ, смыслъ и сила ихъ таятся въ нравственныхъ качествахъ участниковъ, а не въ дарахъ приносимыхъ и не въ

[59]) Вотъ эта характеристика идеальнаго брамина по народнымъ воззрѣніямъ: „онъ былъ хорошо рожденнымъ, чистымъ по происхожденію въ семи поколѣніяхъ; былъ мастеръ въ знаніи трехъ Ведъ: умѣлъ наизусть повторять мистическіе стихи ихъ; зналъ тексты Ведъ и указатели къ нимъ, ритуалъ, фонологію (напѣвы и способъ декламаціи священныхъ стиховъ), экзегетику, священныя легенды, нарѣчія языка, грамматику и науку природы (lokâyata, „nature-lore“; объ этомъ темномъ выраженіи, понимаемомъ иногда какъ „система матеріалистическо-атеистической философіи“, см. разъясненія Рисъ-Дэвидса (во введеніи къ Kutadanta-sutta въ Dialogues of the Buddha, I, pp. 166—172), который видитъ въ локаятѣ собраніе мудрыхъ изреченій, загадокъ, стихотворныхъ поговорокъ и традиціонныхъ понятій о космологіи, астрономіи, физикѣ, анатоміи, минералогіи, зоологіи и ботаникѣ); онъ умѣлъ различать признаки великаго человѣка на тѣлѣ его: былъ добродѣтеленъ, разуменъ, опытенъ, мудръ“.

ритуалѣ обряда [60]). Въ другой суттѣ опять повторено «что не убіеніемъ животныхъ, а праведными, «правильными» воззрѣніями и настроеніями, правильною рѣчью, дѣяніемъ и поведеніемъ праведнымъ и должнымъ усиліемъ надъ самимъ собою пріобрѣтаетъ жертва высокую цѣну, становится высоко полезною и «широко сіяющею» [61]).

Такимъ образомъ Будда не только обезцѣниваетъ значеніе жертвоприношеній, онъ вовсе отмѣняетъ ихъ въ ихъ старинныхъ, кровавыхъ формахъ. Нельзя, говоритъ онъ, этими жестокими обрядами выражать благодареніе богамъ; но столь же безсмысленно думать и объ умилостивленіи ихъ этимъ способомъ; невозможно искупленіе грѣховъ и неправды казнью невинныхъ животныхъ: это значитъ только усугублять зло и бѣды: «эта несправедливость, это насиліе надъ неповинными существами переданы намъ старипою», но въ нихъ выражаются не благочестіе и мудрость, а «отпаденіе отъ дхаммы; этотъ древній, но низкій видъ благочестія порицается мудрыми» [62]). Путь жертвоприношеній несомнѣнно низменный, ибо посредствомъ его «нельзя переплыть черезъ потокъ страстей, рожденія и смерти»; нельзя этимъ кровавымъ путемъ перейти по ту сторону бытія въ край неизмѣнной нирваны [63]).

На мѣсто грубо вещественнаго и жестокаго жертвоприношенія надо поставить невинное, безобидное, нравственное: «жертвоприношеніе коня, человѣка, жертвоприношенія по обряду самманасы и ваджапейи не стоятъ и шестнадцатой доли сердца кроткаго и благовоспитаннаго» [64]). А если еще есть у кого потребность къ вещественнымъ жертвамъ съ благою цѣлью, таковымъ Будда указываетъ на «иную (чѣмъ традиціонная) жертву, менѣе трудную и хлопотливую, но болѣе плодотворную и выгодную, а именно: на дары мірянъ въ пользу добродѣтельныхъ отшельниковъ, на построеніе вихаръ для иноковъ и въ особенности на «довѣрчивый даръ сердца Буддѣ, Дхаммѣ и Сангѣ»: эта жертва лучше самыхъ щедрыхъ даровъ, лучше постоянныхъ милостынь, лучше созиданія пріютовъ для монаховъ. Высшею жертвою съ этой точки зрѣнія такимъ образомъ, становится иноческій буддійскій обѣтъ и

[60]) Kutadanta-sutta, то-есть 5-я рѣчь Дикха-никаи
[61]) Pâyâsi-sutta, 10-я рѣчь Дикха-никаи.
[62]) Sutta-Nipata, vv. 309—312. [63]) Id. vv. 1045—1047.
[64]) Iti-Vuttaka, § 27.

его выполненіе до конца, до полнаго самоотрѣшенія и самоугашенія [65]).

Не только отринуты Буддою жертвы,—отринута имъ и молитва. Да и могло ли быть иначе? Кому бы могъ молиться тотъ, кто процессомъ долгаго и труднаго философскаго анализа пришелъ къ выводу, что «все пусто», все, въ мірѣ, на землѣ, и на небѣ, и въ душѣ человѣка? Не богамъ же, ограниченнымъ временемъ и пространствомъ, рабамъ страстей и губительной жажды бытія, не богамъ, падшимъ будто бы къ нему же за поученіемъ и совѣтомъ, могъ бы молиться Готама, и ужъ, конечно, не генію человѣчества и человѣчности, толпы слѣпой въ пониманіи истины, мелочной и суетной въ поведеніи!.. Однако, по его ученію, благодаря этому ученію, люди (увѣрялъ онъ) могутъ стать святыми и «знающими», стать архатами, превосходящими совершенствомъ самихъ боговъ. Быть можетъ, къ нимъ должно обращаться въ молитвенномъ порывѣ благоговѣйныхъ чувствъ, и прежде всего—къ учителю и образцу ихъ, къ самому Буддѣ? Мы уже не разъ говорили, что позднѣйшій, популярный буддизмъ эволюціонировалъ какъ разъ въ эту сторону и въ этомъ смыслѣ, и притомъ столь энергично, что, благодаря именно этому стремленію, первоначальная безрелигіозная система дхаммы превратилась въ религію съ культомъ самого Будды, его предшественниковъ и преемниковъ, многочисленныхъ прошлыхъ буддъ и безчисленныхъ будущихъ, съ культомъ разныхъ боговъ, богинь и святыхъ на придачу. Но все это чуждо буддизму основному, подлинному. Послѣ приведеннаго уже нами выше запрета Будды считать его за бога и поклоняться ему, молитвенное обращеніе къ нему въ истинно-религіозномъ смыслѣ становилось невозможнымъ. Къ нему должно было прибѣгать за наученіемъ пути спасенія, за наставленіемъ какъ надо мыслить и жить; познавать же истину и осуществлять правду должно было самому мыслящему и дѣйствующему, и успѣшность какъ думы, такъ и подвига ни на іоту не зависѣла отъ какой-либо чудесной помощи Будды, отъ благодати, которая бы изъ него исходила. На мѣсто помощи свыше, на мѣсто дѣйствія благодати, этой жизненной атмосферы христіанскаго духовнаго устроенія, буддійская аскетика и мораль ставили самодостаточное личное сознаніе и усиліе

[65]) Kutadanta-sutta, l. c.

подвизающагося. «*Самъ* побуждай себя *самимъ собою; самъ* разслѣдуй себя посредствомъ *самого себя*: *въ самого себя* углубившись, *самимъ собою* охраняемый, достигнешь ты, монахъ, блаженства», ибо «владыка надъ собою *только ты самъ*, и прибѣжищемъ себѣ можешь быть *только ты же самъ*» [66]).

Свою роль въ процессѣ спасенія Будда сводитъ на помощь чисто-естественную, духовно-воспитательную. Онъ не хочетъ, да и не можетъ, самъ, своею собственною силою, спасать другихъ: онъ только указуетъ путь спасенія; его главная задача даже «не назидать, а лишь, пробуждать прозрѣніе» [67]). Нося самъ названіе «Пробужденнаго», онъ и по смыслу своей дѣятельности есть пробудитель, а не спаситель, наставникъ къ избавленію, а не непосредственный избавитель; спасаетъ, избавляетъ не онъ, а выполненіе его ученія. Для буддизма, не искаженнаго позднѣйшею религіонизаціей его, есть только самоспасеніе, и спасителемъ можетъ быть только самъ спасающійся.

При такихъ условіяхъ къ кому же могла бы направляться, къ кому должна бы относиться молитва, даже если бы въ ней и чувствовалась потребность у буддистовъ? Развѣ только къ самому себѣ у каждаго отдѣльнаго лица? и мы скоро увидимъ, что, если въ буддизмѣ имѣлось нѣкоторое подобіе молитвы въ видѣ благоговѣйнаго созерцанія, то оно выразилось именно въ процессѣ только самоуглубленія, погруженія въ нѣдра субъективнаго духа, да и то съ рѣшительною тенденціей къ упраздненію всего сознательнаго и волевого личнаго начала. Молитвенному же обращенію къ чему-либо объективному, внѣчеловѣческому здѣсь совсѣмъ не было мѣста. Именно за претензію на обладаніе такимъ объективнымъ началомъ, за вѣру въ возможность единенія субъективнаго духа съ объективнымъ космическимъ, всеобъемлющимъ началомъ Готама саркастически осуждалъ браминовъ, обнажая безсознательно при этомъ свою собственную, изумительную религіозную тупость. Какъ разъ въ противоположность христіанскому воззрѣнію на Божественное откровеніе того, чего естественное «око не видѣло», чего естественный слухъ не слышалъ, на откровеніе премудрости, «въ тайнѣ сокровенной» и «отъ вѣка утаенной»,—въ полномъ непостиженіи этого существеннаго свойства Божественнаго откровенія Готама со своей поверх-

[66]) Dhammapada, ch. 25, v. 379—380. [67]) Majjh.-nik. XXI, I, 208.

ностно-раціоналистической точки зрѣнія глумится надъ древними ведическими мудрецами и ихъ преемниками за то, что они «указываютъ прямой путь къ тому, кого они не знаютъ, кого они не видали, путь къ состоянію единенія съ Брамой». Совершенно не понимая, какое можетъ быть единеніе съ невидимымъ и невѣдомымъ Божествомъ, Готама развязно обзываетъ эти рѣчи «начетчиковъ въ трехъ Ведахъ», «глупою болтовнею». Претензія «слѣпцовъ, льнущихъ другъ къ другу, найти прямой путь, невѣдомый ни для передовыхъ (идущихъ по нему), ни для среднихъ, ни для плетущихся сзади», для него просто «смѣшна»; «это—одни слова, тщеславная, безсодержательная пустота» [68]), Вѣрить въ общеніе и единеніе съ Верховнымъ Брахманомъ, незримымъ и непостижимымъ, о которомъ неизвѣстно, гдѣ онъ, откуда взялся онъ и куда дѣвается, значитъ «вѣрить въ возможность для низшихъ существъ познавать несуществующее въ дѣйствительности»: это то же, что воздвигать на перекресткѣ четырехъ дорогъ лѣстницу для восхожденія въ зданіе, о которомъ неизвѣстно, въ какой изъ четырехъ сторонъ оно находится. Не ясно ли (семь разъ подъ-рядъ повторяетъ Готама), что «самыя рѣчи о ложномъ и правильномъ, спасительномъ пути къ Божеству и о состояніи единенія съ Брамою, котораго никто никогда лицомъ къ лицу не видѣлъ, суть рѣчи глупыя, дурацкія рѣчи!» [69]). Сравнивая эти пошлыя шутки съ величавыми выраженіями въ Упанишадахъ стремленій древне-индусской мысли къ невѣдомому и непредѣлимому Божеству, нельзя не удивляться духовной тупости творца буддизма къ мистическому воспріятію религіознаго начала. Прочитавши только что приведенную, мелко-раціоналистическую фанфаронаду, начинаешь вѣрить въ основательность заявленія Будды, что «онъ до конца вытравилъ въ себѣ стремленіе къ міру боговъ». Да и ученикамъ своимъ онъ внушаетъ: «у кого стремленіе къ благочестивой жизни вызвано желаніемъ сопричислиться въ будущемъ бытіи къ сонму небесныхъ существъ, у того духъ еще не склоненъ къ ревности о мудрости, къ упражненію и устойчивости въ ней и къ борьбѣ ради нея» [70]).

Оттого познавшихъ его собственный «превосходный путь» онъ предостерегаетъ отъ возврата на иные, прежніе пути,

[68]) Tevijja-sutta, I, 13—15. [69]) Id. I, 10 и 25.
[70]) Cetokhila-sutta, 12, въ Buddhist Suttas, p. 227.

«къ обѣтамъ, къ торжественнымъ, суевѣрнымъ обрядамъ обыкновенныхъ подвижниковъ и браминовъ» [71]). Онъ совѣтуетъ «выполнять правила созерцанія», «погружаться въ думы и размышленія, *но не молиться*», «не прилежать къ выполненію гимновъ Ведъ» [72]. Вмѣсто обращенія къ невѣдомому Божеству, вмѣняется въ обязанность думать и говорить «исключительно о томъ, что каждый самъ продумалъ, самъ позналъ и самъ уразумѣлъ» [73]). Не къ непостижимому и даже не къ таинственному и незримому зоветъ Будда, а «къ ясно видимому, къ очевидному ученію, понятному для каждаго разсудительнаго человѣка» [74]).

Изъ вышеизложеннаго ясно, что специфически-религіозное начало совершенно отсутствуетъ въ буддійской дхаммѣ, и если послѣдняя все же не обошлась безъ нѣкоторыхъ своеобразныхъ мистическихъ переживаній, то и въ нихъ она не даетъ мѣста процессамъ опредѣленно религіознымъ. Мистицизмъ ея носитъ характеръ психологическій и гносеологическій, но отнюдь не религіозный. Прежде, чѣмъ вдаваться въ разсмотрѣніе этой буддійской мистики, столь отличной не только отъ западной, но и отъ ближне-восточной, мы должны, однако, ознакомиться съ тѣмъ жалкимъ подобіемъ какого-нибудь-есть культа, который Готама былъ принужденъ все же ввести въ своей общинѣ.

При всемъ своемъ нерасположеніи къ тому, что Готама пренебрежительно называлъ «ритуализмомъ», онъ слишкомъ хорошо зналъ силу влеченія человѣческой души къ культу и потому не рѣшался оставить свою братію безъ какихъ бы то ни было благоговѣйныхъ обрядовъ. Какой-нибудь культъ все-таки нужно было придумать и ввести въ обиходъ слишкомъ однообразной и незаполненной дѣятельностью жизни санги. Но горе искусственно придумывающимъ то, что, въ своемъ чистомъ и животворящемъ видѣ, возможно лишь какъ искренній, непринужденный, естественный творческій порывъ благоговѣйнаго духа! Гдѣ взять объектъ даже для упрощеннаго культа тамъ, гдѣ и Божество было упразднено, и человѣчество не могло быть возвышено до значенія того «Великаго Фетиша», которымъ позднѣйшая европейская религія человѣкобожія дерзнула подмѣнять Бога истиннаго, Бога живого? Нельзя же было въ самомъ дѣлѣ поклоняться ни совокупности человѣчества, ни его единичнымъ, лучшимъ проявленіямъ, хотя бы въ лицѣ того же Будды, когда все человѣчество, а его мудрецы въ особенности, должны были поставить своею цѣлью и своимъ идеаломъ не развитіе, не ростъ человѣчности, а ея и свое конечное упраздненіе? Не могъ, далѣе, быть объектомъ буддійскаго культа и разумъ, какъ скоро дхамма проповѣдывала, что высшее усиліе состоитъ въ угашеніи сознанія. Не могло, наконецъ, обоготворяться и нравственное начало, ибо таковое находитъ свое дѣйственное, осязательное выраженіе въ добродѣяніи, въ дѣлахъ праведныхъ, а по ученію буддизма дѣла—препятствіе конечнаго избавленія, пособники кармы и круговорота возрожденій, уйти отъ котораго и есть задача мудрости. Такимъ образомъ, никакого объекта не то что для обоготворенія, но и для почитанія религіознаго буддизмъ найти не могъ, да, оставаясь вѣрнымъ себѣ, и не пытался искать. По подобіе культа, вѣрнѣе, его пародія на культъ, могла состоять не въ почитаніи какого-либо высшаго начала, не въ поклоненіи ему, не въ благодарственномъ или просительномъ молитвословіи къ нему и еще менѣе въ какихъ-либо сакраментальныхъ священнодѣйствіяхъ, выражающихъ общеніе съ нимъ. Буддійскій немощный, поддѣльный суррогатъ культа религіознаго могъ стать выраженіемъ только одного усилія: поддержать должное пониманіе ученія, да правилъ должнаго поведенія среди членовъ общины; осязательно же, видимо, этотъ культъ, по большей мѣрѣ, сводился на обряды, содѣйствовавшіе охранѣ устава санги и духа, завѣщаннаго ей ея основателемъ.

Но, прослѣдивши шагъ за шагомъ развитіе этого свода законовъ духовной жизни буддійской общины, мы имѣли уже достаточно случаевъ убѣдиться въ преобладаніи въ этомъ уставѣ узкаго, сухого формализма надъ стремленіемъ къ широкому и свободному самовоспитанію и взаимовоспитанію. Не удивительно поэтому, что и культъ или вѣрнѣе, ритуалъ, введенный Готамою въ бытъ учениковъ, отличался столь же блѣднымъ и монотоннымъ, формалистическимъ характеромъ. Единственнымъ, сколько-нибудь выдающимся по торжественности обрядомъ была упосата. Мы уже говорили о ея происхожденіи, о томъ, что она не была самостоятельнымъ нововведеніемъ Будды, а внушеннымъ міранами подражаніемъ

[71]) Majjh.-nik. XXXVIII. I. 419—420. Neum
[72]) Sutta-Nipâta, v. 921. [73]) Majjh.-nik. l. c
[74]) Тамъ же.

обычаю брамапическихъ аскетовъ собираться въ дни ново- и полнолуній для совершенія древнеиндусскихъ жертвъ, молитвенныхъ чтеній и назидательныхъ бесѣдъ [75]). Разрѣшивши празднество упосаты, Будда сначала дѣлалъ только уступку традиціонной потребности въ культѣ; добавочнымъ же побужденіемъ являлась надежда на пользу этой мѣры для пропаганды новаго ученія. Но вѣроятно вскорѣ Будда пришелъ къ убѣжденію, что если ужъ надо было вводить что-либо культовое въ жизнь санги, то именно въ формѣ торжества взаимоназиданія членовъ братства, согласно завѣту: «сами будьте творцами своего спасенія, сами будьте себѣ прибѣжищемъ и иного не ищите!».

Изъ упосаты поэтому выброшены были всѣ остатки древнеиндусскаго религіознаго священнодѣйствія, упразднены были жертвоприношенія и молитвы, и упосаты такимъ образомъ преобразились въ провѣрочный обрядъ чистоты духовнаго состоянія и настроенія у иноческаго братства, въ провѣрку двухъ существенныхъ для его преуспѣянія вопросовъ: «въ здравомъ ли вы, братія, ученіи?» и «въ здравомъ ли вы, братія, поведеніи?». Открытое передъ лицомъ всей общины разслѣдованіе этого, такое же явное наказаніе заблуждавшихся и, наконецъ, совокупное же засвидѣтельствованіе незыблемости правовѣрія и праведности должно было стать воспитательной силой для членовъ братства и, вмѣстѣ съ тѣмъ, средствомъ объединенія и взаимоукрѣпленія. Познакомимся же ближе съ обрядомъ упосаты.

Магавагга говоритъ, что, первоначально, когда Будда, по совѣту раджи Бимбисары и въ подражаніе другимъ религіознымъ корпораціямъ, торжественно собиравшимся дважды въ каждый полумѣсяцъ, ввелъ сходныя собранія и у своихъ учениковъ, эти собранія протекали въ молчаніи; присутствовавшіе же изъ народа, тщетно ждавшіе чего-либо поучительнаго, роптали, говоря: «что же это монахи сидятъ, точно нѣмые? или у нихъ нѣтъ ученія, которое они могли бы возвѣщать на собраніяхъ?» Признавши основательность упрека, Будда повелѣлъ прочитывать дхамму на полумѣсячныхъ собраніяхъ [76]).

[75]) См. выше и Bowden. The Uposatha and Upasampadâ Ceremonies въ Journ. of the R. As. Soc. 1893, 159 sqq. и Hardy, Eastern Monachism, 237 sqq.

[76]) Mhv. II, 12.

Но что же именно слѣдовало читать. Обдумавши вопросъ, Будда рѣшилъ предназначить для этого Патимокку, подъ которою онъ разумѣлъ «правила, имъ провозглашенныя для монаховъ» [77]). Изъ одного текста Чуллавагги [78]) можно было бы заключить даже, что первоначально онъ самъ читалъ Патимокку на собраніяхъ. Однако для ученой критики остается до сихъ поръ вопросомъ темнымъ, дѣйствительно ли самъ Готама редактировалъ текстъ Патимокки и самъ ли онъ ввелъ въ обычай ея чтеніе въ дни упосатъ. Несомнѣнно во всякомъ случаѣ то, что изъ сохранившихся сборниковъ правилъ или отрывковъ устава Патимокка принадлежитъ къ наидревнѣйшимъ и что чтеніе ея на упосатныхъ собраніяхъ ведетъ свое происхожденіе уже съ раннихъ дней существованія санги. Надо думать, что главное ядро уставныхъ правилъ должно быть приписано Готамѣ: добавлялись же правила потомъ постепенно, повидимому, редактируясь преимущественно трудами главнаго буддійскаго канониста Упали, которому однако было бы несновательно приписывать составленіе всей Патимокки въ ея канонической формѣ, какъ это пытается дѣлать поздшее, довольно легендарное преданіе о весалійскомъ соборѣ [79]). Сообразно съ этимъ, можно съ большою вѣроятностью допустить, что уже и при жизни Готамы на упосатныхъ собраніяхъ прочитывалась не вся Патимокка въ ея теперешнемъ составѣ, а лишь тѣ ея части, которыя входили въ первоначальный сборникъ правилъ, установленныхъ самимъ Буддою.

Обрадовавшись нововведенію, братія стала будто бы перечитывать Патимокку ежедневно; но Учитель, сообразивши, что это съ одной стороны было утомительно, а съ другой ослабляло торжественность обряда, предписалъ творить чтеніе лишь въ дни упосаты: но такъ какъ подъ послѣднею тогда разумѣли еще общеиндусскую упавасату, свершавшуюся трижды въ полумѣсяцъ, то и Патимокку стали читать столько же разъ (по 8-мъ, 14-мъ и 15-мъ днямъ). И вотъ введено было новое ограниченіе: велѣно читать Патимокку только по одному разу въ каждый полумѣсяцъ, въ 14-е дни мѣсяцевъ

[77]) Id. II, , 1. [78]) Civ. IX, 2, 1.

О происхожденіи и редактированіи Патимокки см. замѣчанія Ольденберга и Рисъ-Дэвидса въ Introduction къ Vinaya Texts. I, pp. XI—XIII, а также предисловіе Минаева къ его изданію и переводу Пратимокши; ср. Winternitz. Gesch. d. buddh. Litteratur, Leipzig, 1913, 18.

«укороченныхъ» и въ 15-е «удлиненныхъ» [80]). Этимъ предписаніемъ опредѣлились и сроки буддійскихъ упосатъ, повидимому, однако, не безъ колебаній и не съ повсемѣстнымъ единообразіемъ [81]), судя по разнорѣчіямъ въ данныхъ источниковъ.

Послѣ противодѣйствія излишнему рвенію, пришлось въ скоромъ времени принять мѣры и противъ недостаточнаго усердія: данное разрѣшеніе читать Патимокку сокращенно, въ случаяхъ уважительныхъ помѣхъ къ полному прочтенію, пришлось отмѣнить, такъ какъ стали-было всегда прибѣгать къ сокращеніямъ [82]). Небрежное отношеніе къ обряду выразилось далѣе въ томъ, что нѣкоторые монахи вычитывали Патимокку не въ полныхъ собраніяхъ всей общины, а въ частныхъ сходкахъ по небольшимъ группамъ: запрещено было и это и установлено справлять собраніе въ составѣ всѣхъ иноковъ опредѣленнаго округа [83]), для чего велѣно собираться не по кельямъ, а въ вихару или, за неимѣніемъ таковой,—въ указанномъ заранѣе помѣщеніи, предназначенномъ для общаго пользованія [84]). Благодаря этому постановленію, собранія пріобрѣли болѣе торжественный характеръ, а мѣста ихъ, вихары, получили значеніе до нѣкоторой степени храмовое, насколько таковое было доступно буддійскому духовному быту. Приняты были затѣмъ мѣры къ тому, чтобы порядокъ упосатныхъ собраній не нарушался произволомъ участвующихъ: нельзя было совершать упосату безъ присутствія «старѣйшаго изъ старѣйшинъ», получившаго прозвище «хозяина Патимокки» [85]); первенство вступленія на собраніе и распорядокъ размѣщенія на немъ предоставленъ былъ также старѣйшинамъ [86]), а чтеніе текста—не любому изъ желающихъ, а старшему изъ старѣйшинъ или же лицамъ, имъ указаннымъ [87]): равнымъ образомъ, предлагать на собраніяхъ вопросы объ ученіи и отвѣчать на нихъ дозволялось лишь съ разрѣшенія старѣйшины [88]). Случалось, однако, что долженствовавшій быть «хозяиномъ Патимокки» и достойный этого назначенія по чистотѣ поведенія и по глубокому духовному опыту, оказывался монахомъ неученымъ, не знавшимъ твердо ни текста Патимокки, ни формъ обрядовъ упосаты. Въ такихъ случаяхъ Будда предписывалъ замѣнять его «ученымъ, компетентнымъ» братомъ, а тамъ, гдѣ такового нельзя было найти даже во всемъ данномъ округѣ, тамъ должно было пригласить изъ округа сосѣдняго подходящее лицо, знающее Патимокку сполна, а въ крайнемъ случаѣ хотя бы въ сокращенномъ видѣ [89]).

Такимъ образомъ, требованія относительно знанія устава приходилось понижать, въ силу очень невысокаго уровня образованности многихъ монаховъ, изъ которыхъ на первыхъ порахъ встрѣчалось не мало не умѣвшихъ самостоятельно вычислить дней полумѣсячій, а попадались и такіе, что не были въ состояніи пересчитать даже своихъ собратій,—обстоятельство, которое привело къ установленію обязательнаго подсчета и переписи членовъ общежитій и округовъ [90]). Ради такихъ простецовъ приказано было заранѣе, черезъ старѣйшину, оповѣщать о днѣ ближайшаго собранія. Мѣра эта стала необходимою, какъ скоро присутствіе на упосатѣ вмѣнено было въ непремѣнную обязанность каждому монаху. Воспрещено было поэтому отлучаться въ дни упосаты изъ мѣстъ, гдѣ она могла состояться [91]); даже пустынножительствующіе обязаны были являться на эти собранія, и когда прославленный святостью, достигшій высшей степени архатства Мага-каппина колебался—зачѣмъ еще ходить на эти покаянныя бесѣды ему, уже осуществившему подвигъ высшей чистоты?—ему чудесно явился Будда и сказалъ: «если такіе брахманы, какъ ты, не будутъ относиться съ почтеніемъ и благоговѣніемъ къ упосатѣ, то кто же будетъ чтить ее? не пренебрегай же посѣщеніемъ упосаты и священнодѣйствіями общины!» [92]). Даже болѣзнь не избавляла отъ отбытія этого дисциплинарнаго долга: больной, не имѣвшій силъ прійти на собраніе, обязанъ былъ предварительно заявить о чистотѣ своего поведенія (парисудди) другому иноку, чтобы онъ могъ провозгласить это заявленіе на собраніи передъ лицомъ цѣлой общины, или же больного должны были принести на одрѣ въ залу собраній; но (добавляетъ уставъ) «ни въ какомъ случаѣ не должна справляться упосата въ собраніи неполномъ» [93]).

[80]) Mhv. II. 4.

[81]) О разницѣ въ вычисленіяхъ 14-го и 15-го дня у осѣдлыхъ (мѣстныхъ) и приходящихъ издалека монаховъ—Mhv. II. 34. 1 sqq. Поводъ къ разномнѣніямъ относительно дней упосатъ поданъ былъ неясностью самихъ текстовъ правилъ о нихъ.

[82]) Mhv. II, 15. [83]) Id. II, 5. [84]) Id. II, 4.

[85]) Id. II, 16, 9. [86]) II. 16, 10. [87]) II, 15. 5.

[88]) II, 15, 6—11

[89]) II, 17, 4—5. [90]) II, 18. [91]) Id. II, 35. [92]) II, 5.

[93]) II, 22, 1—2; 23, 1.

Неполнымъ же, а потому и незаконнымъ почиталось оно даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда нѣкоторые члены общежитія не могли явиться вслѣдствіе задержанія ихъ властями или частными лицами, вслѣдствіе плѣненія разбойниками и т. п. [94]) и если безъ этихъ отсутствующихъ не могъ составиться законный кворумъ собранія, опредѣлявшійся, по меньшей мѣрѣ, въ пять человѣкъ. Какъ ни скромны были эти количественныя требованія, однако и ихъ не всегда оказывалось возможнымъ выполнить въ глухихъ или еще мало просвѣщенныхъ дхаммою мѣстностяхъ. Въ качествѣ компенсаціи, для монаховъ, поставленныхъ въ столь затруднительныя условія, Будда разрѣшилъ, при наличности четверыхъ, прочитывать межъ собою Патимокку, не справляя полнаго обряда упосаты: при тропхъ же или двоихъ ограничивались т. н. парисудди-упосатою, то-есть простымъ взаимнымъ заявленіемъ о чистотѣ каждаго: наконецъ, пребывающему въ полномъ одиночествѣ въ день собранія предписано было убрать по уставу мѣсто своего пребыванія, разставить сидѣнья на случай прихода кого-либо изъ странствующей братіи, а если никого не явится, «сосредоточить свой умъ на такой мысли: сегодня—день моей упосаты» [95]).

Не всѣ имѣли право участвовать въ упосатѣ: лишены его были психически-больные [96]), ученики, еще не получившіе посвященія, и монахини-послушницы, міряне, евнухи, гермафродиты, лица, обманно вступившія въ общину, и монахи осужденные, либо наказуемые ею и провинившіеся, еще не подвергшіеся суду, но уже сознавшіе свой проступокъ [97]). Послѣднее правило привело опять къ развитію казуистическихъ вопросовъ и къ тѣмъ хитроумнымъ ихъ разрѣшеніямъ, склонность къ которымъ въ буддизмѣ была нами указана и раньше. Первоначально, повидимому, безусловно воспрещалось читать Патимокку передъ собраніемъ «нечистыхъ» (изъ присутствующихъ), а также и слушать ее тѣмъ, кто совершилъ какой-либо проступокъ. Участіе такого монаха въ упосатѣ вмѣнялось ему даже во грѣхъ [98]): оттого, передъ началомъ церемоніи, всѣ присутствующіе должны были заявлять, что они

[94]) II, 24. [95]) II, 26.

[96]) II, 16, 4: впрочемъ, запрещеніе отпадало въ періодъ возвращенія яснаго сознанія.

[97]) Mhv. II, 36: ср. Clv. IX, 3 и Минаевъ. Пратимокша, стр. 26. Всего насчитывалось до 21 разряда „исключаемыхъ".

[98]) Clv. IX, 2, 1.

чисты. Однако сама нравственная добросовѣстность внушала сомнѣнія относительно столь рѣшительнаго самоодобренія, и потому пришлось признать необходимость покаянія не только до упосаты, но и во время совершенія ея. И вотъ здѣсь-то снова обнаружилась потребность въ исповѣдальной казуистикѣ. Рядъ мелкихъ правилъ рѣшалъ, могутъ ли или не могутъ участвовать въ упосатѣ провинившіеся въ самый день ея, въ отдѣльности или въ сообществѣ съ другими? какъ быть, если монахъ припомнитъ свою вину уже во время чтенія Патимокки? передъ кѣмъ должна каяться цѣлая помѣстная община, сознавшая, что она въ полномъ составѣ впала въ одинъ и тотъ же проступокъ? и т. д. [99]). Не довольствуясь разрѣшеніемъ этихъ моральныхъ казусовъ, уставъ заботливо трудится еще надъ классификаціей и разрѣшеніемъ другой, болѣе обширной группы недоумѣній, вытекающихъ изъ нарушенія формальной стороны обряда упосаты, напримѣръ: какъ быть, если во время отправленія его прибудутъ на собраніе новые желающіе участвовать въ немъ, въ количествѣ меньшемъ, или большемъ, или равномъ составу уже засѣдающаго собранія? Добросовѣстность или, вѣрнѣе, болѣзненный педантизмъ создавалъ и здѣсь всевозможные варіанты допустимыхъ и недопускаемыхъ обстоятельствъ и условій, варіанты, разросшіеся до нѣсколькихъ сотъ случаевъ (до «семисотъ тріадъ»!) [100]).

Такая заботливость о правильности состава упосатныхъ собраній вызвана была желаніемъ основателя ихъ придать имъ особо важное значеніе въ организаціи общины: участіе въ нихъ должно было олицетворять полноту правъ каждаго члена братства, а совмѣстное и согласное дѣйствіе понималось какъ воплощеніе духовнаго порыва и мощности всей санги, выступавшей въ этомъ актѣ какъ единый, стройный организмъ; а такъ какъ средоточіемъ упосаты, ея единственнымъ, какимъ бы то ни было догматическимъ содержаніемъ являлась Патимокка, то она такимъ образомъ и становилась краеугольнымъ камнемъ всего учрежденія, жизненнымъ центромъ отправленій всего этого жалкаго подобія церкви въ буддизмѣ. Какіе возвышенные взгляды на весь обрядъ пред-

[99]) Въ послѣднемъ случаѣ надо было принести покаяніе передъ какимъ-нибудь безгрѣшнымъ членомъ сосѣдней общины. Mhv. II, 28 6 sqq.

[100]) Id. II, 28—33.

носились въ этомъ смыслѣ предъ Буддою, видно изъ разъясненій, приписываемыхъ ему и, можетъ быть, дѣйствительно отъ него исходившихъ, къ термину «Патимокка»: «она есть начало, лицо (mukham), она—главное (pamukham) всѣхъ добрыхъ качествъ: потому то и нарицается она «патимокка»:.. чтеніе же ея въ собраніи братства есть выраженіе дружественности и почтительности, благоговѣйнаго отношенія и настроенія [101]). Древнѣйшій комментарій къ Патимоккѣ, Сутта-Вибханга, также называетъ ее «главою всѣхъ благихъ ученій», да и по толкованію Буддагоши она обозначаетъ «наипервѣйшее, наилучшее, наивысочайшее» [102]). Вотъ почему есть достаточное основаніе полагать, что чтенію ея на упосатныхъ собраніяхъ съ самаго начала придавалось не просто назидательное, а священнослужебное, литургическое значеніе: и во всякомъ случаѣ, если въ буддійской словесности вообще существовалъ какой-либо литургическій текстъ, то таковымъ могъ быть только текстъ Патимокки, такъ какъ помимо ея во всей этой области не встрѣчается даже малѣйшихъ слѣдовъ какихъ-либо другихъ писаній литургическаго характера [103]).

И однако, если послѣ такой повышенной аттестаціи мы обратимся къ самой Патимоккѣ и къ описанію обряда чтенія ея въ дни упосатъ, насъ ждетъ глубокое разочарованіе. При ознакомленіи съ тѣмъ и другимъ получается впечатлѣніе не сакраментальнаго акта, не священнодѣйствія, а какого-то

[101]) Mhv. II, 3, 4.

[102]) Минаевъ. Прatимокша; предисловіе, стр. I. По Васильеву „пратимокша“ означаетъ „спасеніе“ и это самое (по его мнѣнію) „показываетъ древность начала этой книги, когда думали, что достаточно одного соблюденія чистоты нравственной или, что—тоже, обѣтовъ, и что это можетъ доставить вѣрное исхожденіе изъ сансары или спасеніе“. (Тамъ же). Кернъ, Manual, p. 74 Note, думаетъ, что терминъ этотъ означалъ не „разбремененіе“ или „освобожденіе“, а напротивъ „нѣчто подобное духовнымъ латамъ“ (something serving as a (spiritual) cuirass“), то есть нѣчто такое, что, облекая духъ въ броню, непроницаемую для гибельныхъ пожеланій, тѣмъ самымъ освобождаетъ его отъ ихъ бремени. Ольденбергъ, Buddha, 428, N., 5 Aufl., не соглашаясь съ этимъ толкованіемъ, предлагалъ, вмѣсто него, сначала „Entlastung“, а позднѣе „was sich auf das Anhaften bezieht“. Винтернитцъ. Gesch. d. buddh. Litteratur, 18. N., возвращается къ истолкованію термина словами „Freisprechung, Absolution“. Рисъ-Дэвидсъ (въ Introd. to Vin. Texts. Vol. I и въ Buddhism, p. 162—3, 14-th edit), высказывался за переводъ словомъ „разбремененіе“ (disburdenment).

[103]) Vinaya Texts Introduction. Vol. I, pp. XV, XII.

нравственнаго допроса и разслѣдованія, въ сухой, юридической формѣ. Столь возвеличенная буддистами Патимокка предстаетъ предъ нами не какъ служебникъ, а какъ судебникъ, сравнительно съ жесткимъ, совершенно безжизненнымъ, безчувственнымъ тономъ коего даже не религіозные сами по себѣ, а только этическіе сборники размышленій и афоризмовъ китайскихъ мудрецовъ покажутся значительно болѣе благоговѣйными, не только по содержанію, то есть по своему обращенію къ глубокимъ сторонамъ души человѣческой, но и по тону и способу выраженія, возбуждающимъ подъемъ положительныхъ нравственныхъ началъ, а не ограничивающихся, какъ въ Патимоккѣ, одною отрицательною, подслѣдственною провѣркою предосудительныхъ состояній и поступковъ.

Правда, Патимокка есть книга покаянная, но лишь въ очень низменномъ, юридическомъ смыслѣ. Это не умилительно - смиренная исповѣдь грѣшной души передъ ея Создателемъ, передъ Искупителемъ грѣха, передъ Спасителемъ отъ беззаконія, вины и гибели. Это и не то очистительное самообвиненіе грѣшника, которое съ такою безпощадностью къ самому себѣ звучитъ въ канонѣ покаянномъ преподобнаго Андрея Критскаго. Это не проникающія до глубочайшихъ тайниковъ и сокровеннѣйшихъ изгибовъ человѣческаго духа самоанализъ кающагося, какой мы встрѣчаемъ въ соотвѣтствующихъ твореніяхъ христіанской аскетики. Здѣсь, въ буддійской «всеобщей исповѣди», претендующей быть «наилучшимъ» и «наивысшимъ», нѣтъ не только ничего сакраментальнаго, ничего молитвеннаго, но даже и ничего художественно-лирическаго, ничего обличающаго волненіе чувства, смятеніе и удрученность духа, вину свою ощущающаго: тутъ нѣтъ ни сокрушенія о грѣхѣ при упованіи на силу высшую, ни мольбы о помощи, если не къ Богу, то хотя бы къ лучшему началу человѣческой природы. Вмѣсто всего этого—одинъ сухой, безпорядочно нагроможденный перечень проступковъ, со столь же безчувственно, механически-монотонно повторяемымъ призывомъ къ покаянію и по одному и тому же шаблону формулированнымъ приговоромъ нераскаяннаго къ наказанію. Съ предметнымъ содержаніемъ этого духовнаго устава о наказаніяхъ мы уже ознакомились; а чтобы освоиться съ его обрядовой инсценировкой и чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ получить понятіе о ритуа-

альномъ характерѣ упосаты. мы приведемъ здѣсь выдержки изъ введенія и заключенія Патимокки [104]).

«Предварительными дѣлами всеобщей исповѣди (упосаты) называются метѣніе (мѣста собранія), зажженіе свѣтильниковъ и приготовленіе сѣдалищъ для присутствующихъ и воды для освѣженія питьемъ. Первымъ дѣломъ всеобщей исповѣди называется изъявленіе во-1) согласія, во-2) чистоты; въ 3) времясчисленіе; въ 4) счетъ братіи и въ 5) увѣщаніе. Наступленіемъ времени называются: день всеобщей исповѣди, извѣстное число духовныхъ, способныхъ совершать обрядъ, отсутствіе одного и того же проступка за собраніемъ и отсутствіе лицъ, не долженствующихъ быть при совершеніи обряда.—Дни всеобщей исповѣди—14-й и 15-й каждаго полумѣсяца. Извѣстное число духовныхъ, способныхъ совершать обрядъ:=столько-то духовныхъ, къ совершенію обряда всеобщей исповѣди способныхъ, приличествующихъ, числомъ по крайней мѣрѣ четверо, находящихся въ границахъ, первоначально проведенныхъ сходкою духовныхъ, не отступившихъ отъ нея (отъ границы) ни на одинъ локоть.—Отсутствіе одного и того же проступка за цѣлымъ собраніемъ: (это значитъ) нѣтъ за цѣлымъ собраніемъ проступковъ противъ обѣта, напримѣръ, ѣсть не вовремя и т. д.—Отсутствіе лицъ отверженныхъ: то-есть, здѣсь нѣтъ домохозяевъ (мірянъ, непосвященныхъ), евнуховъ и прочихъ отверженныхъ двадцати одного разряда, долженствующихъ находиться внѣ собранія на разстояніи одного локтя. Все это (выше перечисленное) называется наступленіемъ времени для совершенія всеобщей исповѣди.—Наступленіе времени изложено.—Совершивъ предварительныя и первыя дѣла, съ разрѣшенія собранія, соединившагося и исповѣдовавшаго свои проступки, да воздамъ почтеніе, достопочтенные, дабы читать Патимокку. Поклоненіе Владыкѣ, архату, высочайшему Буддѣ»!

«Да благоугодно будетъ, достопочтенные, собранію выслушать меня. Сегодня священный день (полнолунія или новолунія), 15-й день полумѣсяца. Если собранію угодно, да совершитъ оно упосату, да читаетъ оно Патимокку!».

«Какое первое дѣло собранія? Возвѣстите, достопочтенные, свою чистоту: я же стану читать Патимокку».

[104]) Начало введенія, заканчивающееся формулою поклоненія Буддѣ, не входило въ древнѣйшія редакціи Патимокки; оно переведено у Минаева, l. c., исключено въ Vinaya Texts. Vol. I, 1, и Note 1 на p. 1 „Предварительныя дѣйствія" однако описаны въ Магаваггѣ.

«(Собраніе): Мы всѣ, здѣсь присутствующіе, рады внимательно слушать и соображать».

«(Старѣйшина): За кѣмъ есть проступокъ, тотъ да исповѣдуетъ его: за кѣмъ нѣтъ его, тотъ да молчитъ. По молчанію я буду заключать, что вы, достопочтенные, чисты. По каждому вопросу будетъ объясненіе, а также каждый вопросъ повторится въ этомъ собраніи до трехъ разъ. Тотъ духовный который, по третьему провозглашенію, помня свой проступокъ, не исповѣдуетъ его, тотъ впадетъ въ умышленную ложь. Умышленная же ложь, по словамъ Владыки, ведетъ къ гибели: а потому помнящій свой проступокъ духовный, желающій очищенія, да исповѣдуетъ проступокъ; и да будетъ онъ въ благополучіи послѣ исповѣди!».

«Достопочтенные, введеніе прочтено. Вопрошаю достопочтенныхъ: чисты ли вы? Во второй разъ вопрошаю: чисты ли вы? Въ третій разъ вопрошаю: чисты ли вы? Вы чисты, достопочтенные, а потому и молчите. Такъ я это понимаю. Конецъ введенія» [105]).

Затѣмъ слѣдуетъ уже извѣстное намъ перечисленіе четырехъ смертныхъ грѣховъ и проступковъ другихъ разрядовъ и наставленія о благопристойномъ поведеніи, а также изложеніе «средствъ къ устраненію возникающихъ спорныхъ пунктовъ». И все это, утомительно монотонное и сухо изложенное перечисленіе заканчивается столь же безцвѣтнымъ финаломъ: «достопочтенные! введеніе изложено; изложены четыре смертныхъ грѣха, 13 отпускаемыхъ грѣховъ, 2 неопредѣленныхъ дѣйствія, 30 отбрасываемыхъ проступковъ, 92 проступка, 4 грѣха искупаемыхъ покаяніемъ; изложены наставленія и 7 средствъ къ прекращенію спорныхъ пунктовъ» [106]).

Таково (по выраженію заключительной приписки къ тексту Патимокки) «наставленіе Владыки, взятое изъ сутръ и содержащееся въ сутрахъ, каждое полумѣсяца излагаемое» и которое «всѣ счастливые, единые тѣломъ и духомъ, должны безъ раздоровъ изучать»: таково «наилучшее, наипервѣйшее, наивысшее», по расцѣнкѣ буддизма: таковъ во всякомъ случаѣ единственный, будто бы литургическій текстъ, положенный въ основу не только важнѣйшаго священнаго обряда братской иноческой общины, но и всѣхъ правъ и обязанностей ея чле-

) Минаевъ. Пратимокша, стр. 25—29.

[106]) Тамъ же, стр. 57—58.

новъ. Трудно представить себѣ что-либо болѣе безчувственное и безжизненное по содержанію и тону. Отсутствіе сакраментальнаго и молитвеннаго элемента въ обрядѣ превращаетъ здѣсь задушевное таинство покаянія въ хладнокровный юридическій допросъ, а требованіе, чтобы одни «чистые» приступали къ слушанію Патимокки и выполненію упасаты, превращаетъ эту послѣднюю изъ «всеобщей исповѣди», каковою ее величали, въ мертвенную формальность. Ибо въ чемъ же было каяться предъ всѣми и со всѣми, если къ этому торжеству могли и должны были приступать только уже сдѣлавшіе предварительное заявленіе о своей чистотѣ, или уже покаявшіеся раньше, каждый порознь? Выходило такъ, что предлагаемая «всеобщая» исповѣдь фактически была приложима лишь къ тѣмъ, сравнительно рѣдкимъ случаямъ, когда проступокъ имѣлъ мѣсто въ самый день упосаты и такимъ образомъ некогда было покаяться до начала ея, или же, если грѣхъ припоминался во время уже чтенія Патимокки. Для большинства же обрядъ «всеобщаго» покаянія превращался въ самосвидѣтельство о своей чистотѣ, въ церемонію болѣе полезную для репутаціи санги въ ея совокупности, какъ торжественное удостовѣреніе духовной доблести ея состава, чѣмъ для духовнаго смиренія ея отдѣльныхъ членовъ.

И однако, несмотря на эту внутреннюю несостоятельность главнаго ритуальнаго буддійскаго торжества, было бы ошибочно думать, что оно справлялось и воспринималось большинствомъ лишь какъ формальность. Правда, худшая часть братіи (опять, конечно, чаббаджійцы!) именно такъ относилась къ упосатѣ, не слѣдя за выполненіемъ правилъ о законномъ составѣ собраній, нерадиво, кое-какъ вычитывая и слушая текстъ Патимокки [107]). Но все же то было исключеніе, злоупотребленіе со стороны несомнѣннаго меньшинства; большинство же, какъ есть основаніе думать, относилось къ упосатѣ благоговѣйно и вѣроятно не въ силу одной боязни скомпрометировать себя воспрещеніемъ участія въ этомъ торжествѣ по недостоинству: преобладалъ не страхъ быть публично пристыженнымъ; преобладало искреннее убѣжденіе въ важности и назидательности самого обряда. Здѣсь, въ частности, могла въ благопріятномъ смыслѣ проявляться своеобразная, отличная отъ западной, особенность буддійской психологіи: способность развивать благоговѣйное настроеніе въ душахъ независимо отъ религіознаго импульса, путемъ одного нравственнаго анализа и исключительно моральнаго же подъема. Можетъ статься, что для отрѣшившихся принципіально отъ созданія своего «избавленія» на религіозной основѣ, тѣмъ необходимѣе было ревниво радѣть о той «чистотѣ», которая опредѣлялась сухими правилами Патимокки? За эту чистоту, какъ за послѣдній рессурсъ, должны были въ особенности цѣпляться тѣ, которымъ, по причинѣ ихъ малаго умственнаго развитія, ихъ «неучености», было не подъ силу проторить себѣ путь къ «избавленію» черезъ область одного знанія, при которомъ поведеніе, «дѣла» играли лишь добавочную роль. Вѣдь знаніе, по слову самого «Всезнающаго», было лишь для немногихъ; чистоту же осуществить могъ всякій, даже и неученый, не мудрствуя хитроумно, простымъ путемъ строгаго согласованія съ данными правилами. Для такихъ простецовъ, неумѣвшихъ иногда, какъ мы видѣли, читать и заучивать точно текста Патимокки, тѣмъ необходимѣе было внимать ей и провѣрять свою чистоту по ней въ собраніяхъ упосаты. Буддистамъ первыхъ поколѣній, далеко неизбалованнымъ внѣшними, культовыми проявленіями благоговѣйнаго настроенія, даже эти блѣдныя въ ритуальномъ отношеніи собранія должны были казаться какимъ-то торжествомъ, и, по-своему, величавымъ, гдѣ полнозвучнымъ аккордомъ единодушно запечатлѣвалась любовь цѣлой общины къ своему уставу и вѣрность ему.

Труднѣе понять, какъ могли эти собранія развивать другую, естественную сторону благоговѣйнаго настроенія души,— умилительную,—при той сухости, которою отличался весь обрядъ. Однако зачатки даже умиленія могли, при выше оговоренныхъ особенностяхъ буддійскаго духовнаго устроенія, содержаться и развиваться хотя бы въ томъ личномъ смиреніи, которое заставляло исповѣдывать свою слабость и грѣховность предъ всею братіею, открыто и съ готовностью на безпрекословное принятіе епитиміи или иной, болѣе суровой кары. Какъ бы то ни было, нѣтъ поводовъ сомнѣваться въ фактической обоснованности позднѣйшихъ отзывовъ о томъ, что иноки первой поры отличались великимъ усердіемъ къ собраніямъ и спѣшили на нихъ въ соревнованіи другъ передъ другомъ, такъ, что каждый старался прійти раньше остальныхъ [108]).

[107]) Mhv. II, 5, 1; II, 7, 2 и 13, 1—2; 15, 4—6 и 8—11 и 16.

[108]) „Древніе старцы“ говоритъ Буддагоша, „любили проповѣдь: услыхавъ звонъ, на первый призывъ выходили, говоря: „я первый, я

Добавочное углубленіе духовнаго смысла упосаты могло происходить въ вѣрующихъ скрытно, уклоненіемъ ихъ въ сторону религіонизаціи обрядовъ, религіонизаціи, хотя принципіально и осужденной Буддою, но тѣмъ не менѣе неудержимо развивавшейся въ благочестивыхъ кругахъ. Несмотря на свой первоначальный, чисто-свѣтскій характеръ, дни упосатныхъ собраній стали настоящимъ праздникомъ, съ нѣкоторою священною окраскою въ воспріятіи какъ монаховъ, такъ и мірянъ. Это были во 1) дни поста [109]), съ которыми у индусовъ искони соединялось понятіе чего-то священнаго, богоугоднаго, а во 2) то были дни отдыха, во время коихъ торговля и другія дѣла прекращались, равно какъ и охота и рыбная ловля [110]), а школы и суды были закрыты [111]). Міряне должны были чтить эти дни не только облеченіемъ себя въ чистыя одежды, но и сохраненіемъ чистоты нравственной, то есть соблюденіемъ заповѣдей добродѣтельнаго поведенія [112]). Впослѣдствіи къ этому прибавился обычай слушать въ эти дни поученія въ видѣ отрывковъ изъ священныхъ текстовъ, которые прежде прочитывались только монахами, а теперь, на Цейлонѣ и въ Непалѣ, читаются и мірянами-добровольцами, переходящими съ этою цѣлью изъ дома въ домъ [113]). Преобразить дни первоначальной, только нравственной, дисциплинарной провѣрки членовъ общины въ религіозное торжество народу было не трудно уже потому, что эти дни совпадали съ древне-языческими празднествами ново- и полнолуній, справлять которыя предписывали сборники священныхъ законовъ [114]), а въ буддійскомъ мірѣ сходное предписаніе праздновать дни упосатъ нашло себѣ вліятельное выраженіе въ эдиктахъ Ашоки (Делійскій 5-й эдиктъ).

Тотъ же процессъ постепенной, полусознательной, непреднамѣренной религіонизаціи совершался примѣнительно къ періоду такъ называемой вассы, то есть совмѣстнаго житія мо-

первый". Минаевъ. Пратимокша, XVII. Мы уже упоминали о запрещеніи младшимъ монахамъ входить на собранія упосаты раньше старѣйшинъ.

[109]) Hardy. Eastern Monachism, 257; Bowden, The Uposatha, p. 159.

[110]) 5-й Делійскій эдиктъ Ашоки.

[111]) Çatapatha-Brâhmana, 9, 5, 1, 6.

[112]) Hardy. East. Monachism, 237 sqq. [113]) Id., 232.

[114]) Âpastamba, I, 3, 9, 28; Gautama, XVI, 36: Manu, IV, 113 и 128: Yajñavalkya. I, 146.

наховъ въ дождливую пору года. Выше было описано, какъ изъ чисто-физической необходимости дать пріютъ монахамъ въ непогожую пору постепенно выросли учрежденія буддійскихъ общежитій и какое вліяніе они оказали на внѣшній укладъ иноческой жизни. Теперь, въ добавленіе къ сказанному, должно отмѣтить, что установленіе неотлучнаго пребыванія въ монастырѣ во время вассы, то есть въ теченіе цѣлыхъ четырехъ мѣсяцевъ, оказало существенное вліяніе и на развитіе духовнаго строя буддизма. Еще разъ и въ данномъ случаѣ предрасположеніе къ религіонизаціи первоначальныхъ только бытовыхъ правилъ явственно проявилось вслѣдствіе совпаденія сроковъ вассы съ древнеиндусскими религіозными торжествами. Старый, традиціонный ритуалистическій календарь дѣлился на три времена года, по четыре мѣсяца каждое: лѣтнее, дождливое и зимнее. Наступленіе каждаго періода ознаменовывалось жертвоприношеніями въ дни полнолуній мѣсяцевъ Пальгуны, Ашади и Картики или, по другому вычисленію (мѣсяцемъ позже), мѣсяцевъ Чайтры, Сравапы и Маргасирши [114a]). Какъ и въ другихъ случаяхъ, буддизмъ пріурочилъ и свой календарь къ тѣмъ же срокамъ [115]), а начало вассы опредѣлилъ отнести къ полнолунію Ашади (іюнь—іюль) или же къ слѣдующему затѣмъ полнолунію (іюль—августъ) [116]), причемъ продолжительность вассы равнялась тремъ мѣсяцамъ [117]). Буддою не было введено ника-

[114a]) О ведическомъ времясчисленіи и календарѣ см. въ Grundriss d. Indo-ar. Philol. u. Alterthumsk. III B. 9 Hft. Thibaut. Astronomie. Astrologie und Mathematik, Strassburg, 1899, 7 sqq.

[115]) О буддійскомъ календарѣ „по священному ученію Татагаты" см. Hiuen-Tsang. Records. Book. II, 4. Vol. I, pp. 72—73, Beal. Въ сингалезскомъ календарѣ лѣто начинается въ полнолуніе Пальгуны, дождливый періодъ въ полнолуніе Ашади, а зима въ полнолуніе Картики. Kern. Manual, 100. Это дѣленіе не совпадаетъ съ указаніями Гіуэнтсанга.—О тибетскомъ календарѣ—Waddell, Lamaism, p. 502 sqq.

[116]) „Въ древнія времена", повѣствуетъ Гіуэн-тсангъ, l. c. p. 73, „монашеское братство, ссылаясь на священное ученіе Будды, держалось двойного срока пребыванія (въ монастырѣ) въ дожливую пору, а именно, или болѣе ранняхъ, или болѣе позднихъ трехъ мѣсяцевъ, то есть или отъ 16-го дня 5-го мѣсяца до 15-го дня 9-го мѣсяца, или же отъ 16-го 6-го мѣсяца до 15-го девятаго мѣсяца". По Васильеву (Минаевъ. Пратимокша, стр. XXIX. примѣч. 75-е) „лѣтованіе" (васса) начиналось раннее—въ средней, а позднее въ послѣдней лѣтней лунѣ, съ 16-го числа.

[117]) Минаевъ, l. c., стр. XXX. Тибетцы довольствуются нынѣ половиннымъ, то есть полуторамѣсячнымъ срокомъ: въ Пекинѣ только одинъ монастырь справляетъ „лѣтованіе"—тамъ же.

кихъ ритуальныхъ правилъ, обязательныхъ для выполненія во время вассы; однако, уже одно ея совпаденіе съ тѣмъ древнеиндусскомъ періодомъ года, которое преимущественно посвящалось изученію Ведъ [118]) и благочестивымъ бесѣдамъ и размышленіямъ, предрасполагало и буддистовъ относиться къ этой порѣ съ особымъ благоговѣніемъ. Содѣйствовали тому же и чисто бытовыя обстоятельства: монахи оказывались на цѣлыхъ три мѣсяца прикрѣпленными къ неотлучному пребыванію въ одномъ и томъ же мѣстѣ, обезпечивавшемъ имъ полную беззаботность и досугъ, а это вызывало потребность заполнить послѣдній чѣмъ-нибудь назидательнымъ. И вотъ, за неимѣніемъ культа, за отсутствіемъ молитвы, замѣною ихъ стали тѣ упражненія въ созерцаніи, о которыхъ мы будемъ говорить ниже, и предаваться которымъ вошло въ обычай преимущественно во время вассы, не даромъ носившей и названіе «уединенія, удаленія» отъ всего мірского.

Но созерцаніе касалось лишь каждаго въ немъ упражнявшагося въ отдѣльности или, по бо̀льшей мѣрѣ, могло вліять на другихъ только какъ молчаливый примѣръ благочестиваго, сосредоточеннаго настроенія. Для болѣе широкаго и разнообразнаго назиданія требовалось еще ученіе братіи другъ другомъ, а также нужна была проповѣдь дхаммы и объясненіе послѣдней мірянамъ, усиленно притекавшимъ въ обители для поученія именно въ періодъ вассы и нерѣдко просившимъ даже нарочито монаховъ проводить вассу у нихъ, мірянъ, въ отводимыхъ для того помѣщеніяхъ [119]). Въ эту-то пору произносилось большинство рѣчей и происходили тѣ собесѣдованія по поводу нихъ, которыя впослѣдствіи вошли въ составъ сборниковъ суттъ. Во время этихъ бесѣдъ могли, разумѣется, обнаруживаться разномнѣнія между братіей, а въ связи съ этимъ даже и обостренія ихъ взаимныхъ отношеній. Однако, какъ ни боялся организаторъ санги внутреннихъ раздоровъ въ ея средѣ, онъ все же не рѣшался изъ за этой опасности отказываться отъ обычая взаимопоученія, и когда узналъ, что нѣкоторые монахи, во избѣжаніе размолвокъ и обидъ, возмож-

[118]) Минаевъ, стр. XXIX.

[119]) Такъ, напримѣръ, достопочтенный Упананда обѣщалъ косальскому раджѣ Пасенади провести часть вассы у него: Mhv. III, 14; изъ этого разсказа видно, что по этому поводу возникала цѣлая конкуренція между желавшими пригласить къ себѣ монаховъ на „лѣтозаліе".

ныхъ при бесѣдахъ, давали обѣтъ полнаго молчанія на все время вассы, онъ призналъ такой способъ охраны единства и согласія несостоятельнымъ и «глупымъ» и воспретилъ обѣтъ молчанія, заимствованный у титтхійскихъ подвижниковъ [120]); а для исправленія проступковъ, которые могли возникать подъ вліяніемъ разномнѣній, да и вообще случавшихся во время вассы, онъ, будто бы, предписалъ заканчивать этотъ періодъ особымъ обрядомъ, сроднымъ упосатѣ, и, какъ и она, получившимъ нѣкоторое ритуальное значеніе и подобіе, если не прямо религіознаго, то все же благоговѣйнаго, священнаго обряда. Это было собраніе, носившее названіе пававараны или павараны.

Въ основѣ павараны, какъ и упосаты, лежалъ актъ покаянія, и состояла она въ томъ, что каждый монахъ, начиная со старшаго по возрасту, спрашивалъ всѣхъ остальныхъ, одного за другимъ, не провинился ли онъ въ чемъ-либо передъ ними, не знаютъ ли они какой вины за нимъ, или не слышалъ ли кто о томъ отъ другого, или не въ подозрѣніи ли спрашивающій относительно «чистоты» (нравственной)? Онъ просилъ затѣмъ обнаружить предполагаемый или доказанный проступокъ, дабы можно было исправить его принесеніемъ покаянія; просьба эта повторялась трижды и произносить ее должно было въ описанной раньше почтительной позѣ умоляющаго. Очевидно, смыслъ павараны состоялъ въ томъ, чтобы, съ одной стороны, достойно закончить періодъ совмѣстнаго пребыванія въ монастырѣ возстановленіемъ безупречныхъ взаимныхъ отношеній между монахами въ моментъ, предшествовавшій ихъ разставанію, а съ другой, чтобы вступить въ періодъ кочевого и, у многихъ, отшельническаго житія въ состояніи всѣми засвидѣтельствованной духовной чистоты. Приписывая учрежденіе и этого обряда самому Буддѣ, Магавагга сообщаетъ и его приговоръ о значеніи павараны: «изъ нея будетъ явствовать, что вы, монахи, живете въ согласіи другъ съ другомъ, что вы искупаете содѣянные вами проступки и храните передъ очами своими правила дисциплины» [121]).

Паварана должна была справляться въ теченіе двухъ дней, 14-го и 15-го послѣдняго полумѣсяца вассы [122]), въ составѣ

[120]) Mhv. IV, 1, 11—13.

[121]) Id. IV, 1, 13—14

[122]) Id. IV, 3, 1—2.

не менѣе пяти присутствующихъ; тамъ же, гдѣ нельзя было собраться въ такомъ числѣ, дозволялось приносить взаимопокаяніе и въ меньшемъ составѣ, а пустынножительствующимъ или случайно оказавшимся въ одиночествѣ, разрѣшалось совершать паварану мысленно, испрашиваніемъ прощенія у отсутствующихъ [123]). Паварана такимъ образомъ напоминаетъ собою тотъ «прощальный день» который былъ въ обычаѣ и въ христіанскомъ монашествѣ, но передъ вступленіемъ въ постъ, тогда какъ у буддистовъ онъ заканчивалъ собою соотвѣтствующій посту періодъ. Лежавшая въ основѣ павараны, сама по себѣ превосходная потребность взаимопрощенія, къ сожалѣнію, опять не убереглась отъ вырожденія въ казуистическія формальности: какъ и по поводу другихъ «дѣяній», имѣвшихъ мѣсто среди братіи, возникли и здѣсь недоумѣнія о томъ, кто можетъ и не можетъ участвовать въ паварапѣ, и почему не можетъ? А такъ какъ рѣчь шла здѣсь о покаяніи тайномъ, передъ отдѣльными лицами, которымъ предоставлялось право признать или отринуть вину, то здѣсь, при свойственной буддистамъ щепетильности въ подобныхъ случаяхъ, вопросы о правильномъ или ошибочномъ обвиненіи и о справедливой расцѣнкѣ проступка рисковали получить еще болѣе острую форму выраженія, чѣмъ при всеобщей исповѣди. Поэтому опасенія впасть въ несправедливое обвиненіе возрастали, и для ихъ устраненія творцы уставовъ не сумѣли придумать ничего лучшаго, какъ все ту же громоздкую и скользкую казуистику примѣнительно къ отдѣльнымъ обстоятельствамъ и условіямъ сомнительнаго, неопредѣленнаго или двусмысленнаго свойства [124]). Въ связи же съ этимъ разрослась еще менѣе нужная казуистика варіантовъ правильныхъ и неправильныхъ условій выполненія собраній павараны [125]).

Послѣднимъ торжествомъ, прерывавшимъ монотонную жизнь санги, было такъ называемое собраніе ради катины. Катиною обозначали грубую суконную ткань для монашескихъ рясъ, въ изобиліи доставлявшуюся мірянами въ видѣ дара общинѣ. Матеріалъ этотъ хранился въ складахъ общежитій до дня слѣдующаго за павараной, когда санга, передъ началомъ кочевого періода, собиралась въ полномъ составѣ для снабженія

[123]) Id. IV, 5.
[124]) Случаи перечислены въ Магаваггѣ IV, 6 и 16
[125]) Id. IV, 7—15 и 17—18.

необходимою одеждою тѣхъ изъ монаховъ, которые нуждались въ ея обновленіи. Всѣ члены общежитія обязаны были принять участіе въ кройкѣ, шитьѣ и окраскѣ одеждъ въ желтый цвѣтъ, причемъ вся эта работа должна была непремѣнно окончиться не позже, какъ въ двадцатичетырехчасовой срокъ, включая въ него и распредѣленіе изготовленныхъ рясъ. Въ этомъ обрядѣ, не говоря уже о его ничтожнѣйшемъ содержаніи вообще, опять поражаетъ педантическая мелочность предписаній, его регулирующихъ: предусмотрѣны и оговорены 24 случая, когда катина можетъ оказаться «незаконно выполненной»; предусмотрѣно и формулировано кто, какъ и на чемъ долженъ разглаживать сукно, какъ кроить его и мыть, въ какой послѣдовательности распредѣлять одежды, въ какихъ случаяхъ лишать права на полученіе ихъ и т. д., и т. д.! [126]). Читая описанія этихъ мелочей, легко прійти къ убѣжденію, что основатель буддизма, столь принижавшій значеніе добрыхъ дѣлъ для спасенія, оказывался тѣмъ не менѣе самъ «великимъ человѣкомъ на малыя дѣла», дѣла даже не заслуживающія и названія дѣла. Но вотъ что уже совсѣмъ трудно понять не-буддійскому настроенію: какъ можно было такую низменно-прозаическую процедуру, какъ распредѣленіе одеждъ, возводить въ какое-то праздничное торжество съ нѣкіемъ ритуальнымъ значеніемъ? Если даже такія хозяйственныя собранія и такія убогія торжества могли возводиться во что-то культовое (въ смыслѣ праздника съ идейнымъ значеніемъ). — то насколько же пуста должна была быть сама душа участвовавшихъ въ этой церемоніи, насколько она была лишена потребности въ дѣйствительно священнослужебномъ, литургическомъ, сакраментальномъ!...

Не диво, что такое настроеніе у большинства не могло продержаться долго; не диво, что съ раннихъ поръ среди учениковъ того, «кто совершенно освободился отъ стремленія къ міру боговъ», пробудилась реакція въ эту, отвергнутую имъ сторону, и сталъ тотчасъ же зарождаться культъ новаго

[126]) Описаніе торжества катины въ Mhv. VII, 1—3 и 13; короче—въ Палимоккѣ, у Минаева, стр. 75—76 и выписка (тамъ же, 76—77) изъ Gogerley, J. As. R. S. XIX, 478. Въ Бирманіи и на Цейлонѣ обрядъ этотъ, не будучи общеобязательнымъ (такъ какъ полученіе одеждъ дозволено и отдѣльнымъ монахамъ въ качествѣ личнаго имъ дара), не вымеръ и понынѣ: Sp. Hardy. East. Mon. 121 sqq. Ср. Bigandet, p. 495 ed. franc.

божественнаго существа, самого Будды. Въ концѣ перваго тома (стр. 613—623) я указалъ въ бѣглыхъ чертахъ на эти зачатки и на то, какимъ образомъ самъ Готама подалъ поводъ къ ихъ возникновенію и росту. Воспоминанія о немъ, почтительное отношеніе къ его рѣчамъ и дѣяніямъ, къ мѣстамъ, связаннымъ съ важными событіями изъ его жизни, къ мощамъ его и изображеніямъ, а затѣмъ—молитвенныя обращенія къ нему, хвалебнаго, благодарственнаго и просительнаго свойства, и, наконецъ, принесеніе ему «невинныхъ» жертвъ, цвѣтовъ, плодовъ, риса, благовоній,—все, вмѣстѣ взятое, постепенно сформировалось въ настоящій культъ Будды и умножило обряды, празднества и торжества въ духовномъ быту послѣдователей. Какъ явленіе поры позднѣйшей, несвойственное буддизму первоначальному и даже противорѣчащее ему, эта эволюція буддійскаго культа лежитъ внѣ предѣловъ нашего изслѣдованія и по отношенію къ ней приходится ограничиться только замѣчаніемъ, что влеченіе въ ритуальную сторону сказалось неравномѣрно въ разныхъ школахъ и странахъ. Области, примкнувшія къ системѣ Магаяны, были затронуты склонностью къ ритуализму значительно сильнѣе [127]), чѣмъ страны южныя, оставшіяся болѣе вѣрными первоначальной простотѣ обряда. Здѣсь, помимо упосатъ, паваранъ и катины, вошло въ повсемѣстный обычай празднованіе дней рожденія и кончины Будды [128]). О томъ религіозномъ значе-

[127]) О культѣ китайскихъ буддистовъ—Edkins. Chinese Buddhism. 2 ed. London, 1893, 205 sqq. и 239—272; особенно интересно сочетаніе буддійскаго ученія о перевоплощеніи съ характерными чертами общекитайскаго благочестія, т.е. съ культомъ предковъ и умершихъ (Edkins, p. 268 sqq.); результатомъ этого сочетанія явилась вѣра въ рай и адъ и въ возможность искупленія душъ изъ области наказаній молитвами и жертвами за нихъ; о происхожденіи и значеніи этихъ „заупокойныхъ" службъ, съ подробнымъ ихъ описаніемъ, см. работу De Groot. Buddhist Masses for the Dead at Amoy (1885); о сходныхъ службахъ у ламаитовъ—Koeppen. Die lamaische Hierarchie und Kirche, 324.—О буддійскомъ культѣ въ Тибетѣ подробныя свѣдѣнія у Waddell, Lamaism и въ его же Lhasa and its Mysteries. London, s. an. (1905) и Koeppen. Lamaische Hierarchie und Kirche.—О культѣ монгольскихъ буддистовъ—Koeppen и Позднѣевъ. Очерки быта буддійскихъ монастырей и будд. духовенства въ Монголіи. Спб. 1887; краткія замѣчанія еще у Подгорбунскаго. Буддизмъ. Вып. I. Иркутскъ, 1900 и у Іером. Меѳодія. Буддійское міровоззрѣніе или шаманизмъ. Изд. 2. Спб. 1902, 111 и слл. (описаніе калмыцкихъ хуруловъ).

[128]) О празднованіи дня рожденія Будды на Цейлонѣ упоминаютъ Дипавамса, XXI. 28; XXII. 60 pp. 214 и 220 перевода Ольденберга, Lon-

ніи, которое получило среди вѣрующихъ воспоминаніе о «ночи просвѣтлѣнія», мы уже говорили раньше [129]). Въ добавленіе можно указать, что на Цейлонѣ и въ Сіамѣ установился еще одинъ весенній праздникъ (Авурады у сингалезцевъ, Сонкранъ—у сіамцевъ) въ память объ «уничтоженіи Мары Буддою», то есть о побѣдѣ Готамы надъ духомъ зла,—торжество, повидимому, заимствованное изъ древнеиндусскаго весенняго праздника Холаки или Камадаханы [130]). Многочисленны были еще помѣстные дни почитанія мощей Будды, такъ какъ, судя по описаніямъ китайскихъ паломниковъ, очень многія мѣстности приписывали себѣ счастіе обладать такими мощами [131]), не очень-то строго придерживаясь того древняго преданія, по коему, тотчасъ же послѣ похоронъ Будды, его мощи были раздѣлены на три части: одну—для боговъ (дэвъ), другую—для демоническихъ существъ, наговъ, а третью для восьми царствъ, повелители которыхъ затѣяли споръ изъ-за обладанія мощами, споръ едва не окончившійся кровавымъ рѣшеніемъ [132]). Уже не восемь княжествъ въ Индіи, а, кажется, всѣ области, постепенно обратившіяся въ буддизмъ, претендовали на обладаніе частицами мощей Татагаты, и во множествѣ наиболѣе извѣстныхъ монастырей высились ступы, хранившія эти святыни, сіявшія будто бы сверхъестественнымъ свѣтомъ и про-

don, и Магавамса, pp. 212: 222. Торжество это совпадало съ полнолуніемъ мѣсяца Вайшаки, что еще разъ указываетъ на связь буддійскаго культа съ древне-индусскимъ ритуаломъ. Въ Гайѣ день нирваны Будды праздновался съ особенною торжественностью: сюда, говоритъ Гіуэнтсангъ, „собирались изъ разныхъ странъ раджи и толпы народы тысячами и десятками тысячъ, при звукахъ музыки, разбрасывая цвѣты, возливая ароматы, принося благочестивые дары и продолжая, послѣ заката солнца, торжество при свѣтѣ факеловъ". Records. II, p. 117. Beal.—О путаницѣ въ опредѣленіяхъ дней зачатія, рожденія, „исхода" (изъ дома), просвѣтлѣнія и нирваны Будды въ различныхъ мѣстностяхъ—тамъ же, I, p. 73. Гіуэн-тсангъ объясняетъ эти расхожденія недостаточнымъ пониманіемъ „порубежными", необразованными племенами языка „срединнаго царства" (Индіи) при переводѣ текстовъ преданій о жизни Будды.

[129]) Томъ I, стр. 617 и сл. [130]) Kern, Manual. 101.

[131]) Многочисленные факты—въ путешествіяхъ Фа-Гіена и Гіуэнтсанга.

[132]) Первоначальная повѣсть о раздѣлѣ мощей—въ Магапариниббана-суттѣ, въ концѣ ея; ср. Hiuen-Tsang въ Records. II. 41 и Fo-shoshing-tsan-king, Varga 28, vv. 2218 sqq.

изводившія различныя чудесныя явленія [132]). Но особенною торжественностью отличалось на Цейлонѣ празднество въ честь зуба Будды [134]). Не ограничиваясь чествованіемъ частей тѣла Будды [134a]), распространяли поклоненіе на его одежды, на посохъ [135]), щетку и на другіе, принадлежавшіе ему предметы [136]): на отпечатокъ его ноги, на надписи, имъ будто бы начертанныя, и даже на тѣнь его, видимую для экзальтированныхъ созерцателей въ пещерѣ Гопалы! [137]).

Особый характеръ носило распространенное во времена процвѣтанія буддизма во многихъ мѣстностяхъ и будто бы паремъ Ашокою введенное [138]) торжество Панчаваршики или

[132]) О нихъ любитъ упоминать Гіуэн-тсангъ, давно оговариваясь что не всегда и не всѣмъ дано быть свидѣтелями этихъ чудесъ.

[134]) Описаніе у Фа-Гіэна, ch. 38 въ Records. I. p. LXXV sqq. За 10 дней до праздника, послѣ торжественнаго объявленія о немъ, предписывалось привести въ порядокъ и украсить дороги для предстоявшей процессіи: 500 изображеній Будды въ разныя его перевоплощенія разставлялись по обѣ стороны пути, „превосходно написанныя разноцвѣтными красками и точно живыя по виду“; разбрасывались по дорогѣ цвѣты; обильно дымились благовонныя куренія. Въ день самаго праздника (черезъ 10 дней послѣ памяти нирваны Будды) зубъ торжественно выносили изъ храма и несли по дорогѣ; по пути народъ встрѣчалъ процессію щедрыми приношеніями. Дошедши до Абхайской вихары, святыню возлагали на жертвенникъ въ залѣ Будды, гдѣ духовенство и міряне, собравшись въ огромномъ количествѣ, жгли благовонія, возжигили свѣтильники и справляли всякія религіозныя церемоніи днемъ и ночью, безостановочно. По истеченіи 90 дней процессія возвращалась обратно въ первую вихару, гдѣ, въ особой часовнѣ, святынѣ можно было поклоняться во всѣ дни постовъ. Ср. Hiuen-Tsang въ Records. II, 249.—Подробная исторія зуба Будды—въ произведеніи старѣйшины Дхаммакитти (умершаго въ 1197 г.) The Dathávansa; or the History of the Tooth-Relic of Gotama Buddha. Pali Text and Translation by Mutu Coomara Swámy. London, 1874; ср. Gerson da Cuñha. Histoire de la dent, relique de Ceylan въ Annales du Musée Guimet. T. VII. p. 469. О празднествѣ этомъ въ настоящее время — Dathavansa, p. X и Hardy. Eastern Monachism, pp. 224 sqq. Во многихъ другихъ мѣстахъ также поклонялись зубамъ Будды: Hiuen-Tsang въ Records. I, 45; 67; 160.

[134a]) Кости и части тѣла Будды: Records. I. 66; челюсть его и волосы—67 и I, p. CVII,

[135]) Travels of Sung-Yun въ Records. I, p. CVII.

[136]) Hiuen-Tsang въ Records. I, 45—46.

[137]) Sung-Yun. Records. I. p. CVII—CVIII.

[138]) Такъ полагалъ Stanisl. Julien. тогда какъ Кернъ, Manual, p. 101 n., думаетъ, что упоминаемая въ 3-мъ эдиктѣ Ашоки анусамьяна была не торжественнымъ праздничнымъ собраніемъ, а днемъ провѣрочнаго по-

Панчаваршапаришада (а по другой терминологіи—Магамокшапаришада). Справлялось оно черезъ пять лѣтъ и въ немъ участвовали какъ монахи, такъ и міряне, причемъ первые выполняли обрядъ, сходный, кажется, съ павараной, а вторые приносили въ этотъ день особо щедрые дары въ пользу сангхи, въ такомъ составѣ и въ такихъ размѣрахъ, которые были совершенно немыслимы въ ранніе дни буддизма и, конечно, не были бы разрѣшены его основателемъ. Для того, чтобы показать, какъ далеко отклонился буддизмъ позднѣйшій отъ своего первоначальнаго обѣта «ничего-не-имѣнія», приведемъ описаніе Гіуен-тсангомъ этого «великаго пятилѣтняго собранія» [139]). «Царь страны въ эту пору сзываетъ къ себѣ шрамановъ со всѣхъ четырехъ частей свѣта и они, подобно облакамъ, собираются сюда толпою: когда же соберутся, онъ украшаетъ мѣсто засѣданія, разставляетъ шелковые флаги и кушетки, развѣшиваетъ золотые и серебряные лотосы и шелковые занавѣсы позади тропа и устанавливаетъ сидѣнья для монаховъ. Затѣмъ царь и министры его приносятъ дары свои, послѣ чего царь произноситъ обѣщаніе отдать сангхѣ своего коня съ сѣдломъ и упряжью и съ разными дорогими тканями и драгоцѣнными камнями и иными вещами, потребными для шрамановъ, что̀ и исполняется; а затѣмъ эти дары, за извѣстную цѣну, выкупаются обратно [140]), тогда какъ въ другихъ мѣстахъ жертва разростается до отдачи царемъ «всѣхъ его владѣній, съ женою и дѣтьми и сокровищами страны, да и со своимъ тѣломъ въ придачу»: министры же и низшіе чиновники просятъ монаховъ вернуть эти дары за щедрый выкупъ [141]). Очевидно, обрядъ этотъ является отраженіемъ такого же неосторожнаго дара, будто бы совершеннаго по обѣту царемъ Ашокою, впавшимъ въ безуміе [142]), и предназначенъ былъ служить символическимъ выраженіемъ готовности правовѣрнаго буддиста принести въ жертву все сангхѣ, какъ хранительницѣ высшаго блага, дхаммы.

сѣщенія очаговъ буддійскаго ученія знатоками его, дхаммамагамаграми, чрезъ каждые 5 лѣтъ.

[139]) Records. II, 298 и Note 46.

[140]) Records. I, p. XXVIII. См. объ этомъ празднествѣ еще Divyavadana, 405; 398; 403; 419; 429.

[141]) Records. I, 21, I, 51—52.

[142]) Дарапата. Исторія буддизма, перев. Васильева, Спб. 1869, 41.

Такимъ образомъ даже позднѣйшій южный буддизмъ лишь въ малой степени расширилъ культовую сторону духовной жизни, да и то, какъ мы видѣли, въ проявленіяхъ малосодержательныхъ по сущности и блѣдныхъ по формамъ выраженія. Естественно возникалъ поэтому вопросъ: чѣмъ же замѣнить остававшуюся неудовлетворенной потребность души въ благоговѣйномъ настроеніи и въ его проявленіяхъ? Въ отвѣтъ на этотъ запросъ Будда, на мѣсто молитвы и богослуженія, выдвинулъ бавану (бхавану) благоговѣйное размышленіе и созерцаніе [143]). Призывъ къ нимъ многократно повторяется въ его рѣчахъ: «я показалъ вамъ способъ разбремененія, способъ освобожденія сердца, способъ преуспѣванія, способъ достиженія высшей сущности, способъ полнаго угашенія суеты: то, въ чемъ наставникъ, движимый любовью, участіемъ и жалостью, является должникомъ передъ своими учениками, это вы отъ меня получили; теперь васъ зовутъ къ себѣ дубровы пустыни и отшельническія кельи; предайтесь же созерцанію, дабы не быть праздными и не раскаяться впослѣдствіи, блюдите эту заповѣдь мою!» [144]). Доброкачественный монахъ не только не долженъ противиться созерцанію, но, наоборотъ, долженъ «горячо желать достигнуть во всей полнотѣ и широтѣ четырехъ степеней созерцанія, въ глубину сердца проникающихъ, уже при жизни блаженство дарующихъ» [145]). Что же такое эти благоговѣйныя размышленія («медитаціи»), эти созерцанія?

Отмѣченная выше трудность усвоенія европейскимъ пониманіемъ буддійской психологіи и аскетики съ особенною яркостью обнаруживается примѣнительно къ баванамъ, развившимся постепенно въ сложную и объемистую систему, глубоко продуманную и послѣдовательно проведенную, но не легко проницаемую усиліями одного объективнаго анализа безъ тѣхъ индивидуальныхъ переживаній, на которыхъ прежде всего зиждется ея убѣдительность и привлекательность. «Самыя разнородныя дѣйствія», говоритъ Зейденштюккеръ, «входятъ въ область этой духовной тренировки, проникнутой чисто-индусскимъ духомъ: тутъ и размышленія о конкретныхъ и отвлеченныхъ предметахъ, тутъ и упражненія вниманія примѣненіемъ то механическихъ, то психическихъ средствъ: тутъ и постепенно возрастающія экстатическія состоянія («углубленія»), съ которыми связаны процессы интенсивнаго созерцанія: тутъ и устраненіе внутреннихъ къ тому препятствій, пробужденіе духовныхъ силъ, способностей и познаній, да и еще многое другое!» [146]). Сами буддисты сознавали трудность опредѣленія бавань, ихъ неуловимость точными разсудочными формулами: на вопросъ: «что такое сосредоточеніе?» Висуддп-Магга замѣчаетъ: «сосредоточеніе многообразно и различно, и попытка дать исчерпывающій отвѣтъ не достигла бы цѣли, а только причинила бы еще бо́льшую путаницу; поэтому, ограничиваясь однимъ смысломъ всего, сюда входящаго, мы скажемъ: сосредоточеніе есть интенсивность достойныхъ (заслугу устанавливающихъ) мыслей» [147]).

Разнообразіе и неопредѣленность содержанія системы бавань однако не даютъ основаній думать, что входящее въ нее принято безъ разбора и оставлено въ хаотической смѣси. «Не всякое созерцаніе восхвалялъ Возвышенный», поясняетъ одна изъ суттъ [148]), «и не всякое отметалъ онъ. Какое же одобрялось имъ?—Если инокъ пребываетъ вдали отъ желаній, вдали отъ вещей неспасительныхъ, въ сосредоточенно-разсудительной, спокойно-блаженной радости, въ священномъ состояніи перваго созерцанія; если, по окончаніи думъ и размышленій, онъ достигнетъ внутренней морской тишины, единства духа, достигнетъ свободной отъ чувствъ и мыслей, въ самоуглубленіи зараждающейся, священной радости, то есть достигнетъ второго существеннаго созерцанія; если радостно-спокойнымъ пребудетъ онъ въ ненарушимомъ, духовномъ равновѣсіи, прозорливымъ, ясно сознающимъ, и еще пребывая въ тѣлѣ, ощутитъ то счастіе, о коемъ праведными сказано: «прозорливый, въ духѣ непоколебимый живетъ блаженно», и этимъ осуществляетъ святыню третьяго созерцанія; если, наконецъ, отбросивши радости и страданія, уничтоживши прежнее веселье и

[143]) „Тѣ внутреннія усилія, упражненія, видѣнія и переживанія, которыя обобщаются подъ терминомъ бавань (Meditationen, Kontemplationen), въ качествѣ источниковъ внутренняго пробужденія и очищенія, замѣняютъ въ не-теистическомъ буддизмѣ молитву теистическихъ религій", говоритъ Зейденштюккеръ въ Pali-Buddhismus in Uebersetzungen. Breslau, 1911, 173.

[144]) Majjhim. Nik. VIII и XIX. B. I, S. 68 и 196 Neum.

[145]) Idem. VI. B. I, 48—49.

[146]) Pali-Buddhismus, 339.

[147]) Visuddhi-Magga, ch. III, у Warren, p. 288.

[148]) Majjh.-nik. CVIII. B. III. S. 94.

былую печаль, онъ осуществляетъ священіе безмучительной и безрадостной, непарушимо-проницательной, совершенной чистоты, то есть, выполняетъ четвертое созерцаніе,—то такое именно созерцаніе и восхвалялъ Возвышенный» [149]).

Эта формула «четырехъ созерцаній» повторяется, можно сказать, безчисленное количество разъ въ суттахъ [150]), которыя столь же щедры и на похвалы этого рода духовнымъ упражненіямъ. Необходимыми условіями и признаками «цѣннаго, одобреннаго» созерцанія являлись нѣкоторыя опредѣленно выраженныя требованія: во-1)—нравственное: необходимость пребыванія въ состояніи нравственной чистоты: во-2)—интеллектуальное: необходимость сосредоточенія вниманія, размышленія и разсужденія «на мысляхъ достойныхъ, заслугу сообщающихъ», по выраженію Висудди-Магги. Какое бы преимущество ни отдавалъ Будда знанію передъ добродѣтелью и совершенству познанія передъ праведностью поведенія, онъ тѣмъ не менѣе никогда не рѣшался говорить о ненадобности или безразличіи нравственнаго начала: не даромъ такого рода доктрину, исходившую изъ устъ вольнодумца Макхали Госалы, онъ заклеймилъ названіемъ «худшей философіи». Подвигъ мудреца, съ его собственной точки зрѣнія, — не въ дѣлахъ, не въ добродѣяніи, а въ овладѣніи истиной: но эта задача неосуществима безъ добродѣтели, хотя бы пассивно понимаемой, въ смыслѣ одного храненія нравственной чистоты. Подвигъ не исчерпывается ни одною добродѣтелью, ни однимъ знаніемъ: «подвигъ есть и знаніе, и добродѣтель», а нравственность есть «высшая жизнь» въ смыслѣ необходимой предпосылки къ овладѣнію знаніемъ» [151]). Созерцаніе, безъ этого предшествующаго условія своей успѣшности, окажется недостаточнымъ для достиженія конечной цѣли. Трогательное разъясненіе этого убѣжденія мы находимъ въ слѣдующемъ превосходномъ наставленіи Готамы: «повѣдую вамъ, Чундо, какъ должны вы осуществлять освобожденіе («разбремененіе» отъ препятствій къ освобожденію): другіе будутъ впадать въ ярость, а мы—нѣтъ; вотъ какъ надо осуществлять освобожде-

[149]) Idem. S. 95—96.

[150]) Особенно часто въ Среднемъ Собраніи, напр., XXII. I B. S. 230. LI. B. II. S. 15. f., CI. B. III, S. 19 и многіе другіе тексты; ср. Anguttara-nikâya. Catukka Nipâta übers. v. Bhikkhu Nyânatiloka. S. 90—92 444 ff., 490. Digha-nik. XVIII, 26. XXII. 21. XVII, 218 sq.

[151]) Samyutta-nik. I. 1, 5, 8 и II, 2, 10.

ніе: другіе будутъ отнимать жизнь, а мы — нѣтъ: другіе будутъ брать не дарованное имъ, будутъ жить нецѣломудренно, будутъ болтливы въ рѣчахъ и грубы, себялюбивы, полны ненависти, будутъ злобны, лѣнивы, хитры, тщеславны, несдержанны, а мы — нѣтъ; другіе будутъ друзьями зла, мы же—друзьями добра: вотъ какъ надо осуществлять освобожденіе. Ибо, говорю вамъ, Чундо, рѣшеніе сердца и его наклонность къ добру есть нѣчто важное, такъ какъ все дурное приводитъ къ низменному, а все хорошее къ возвышенному» [152]).

Сообразно съ этими руководящими началами, въ системѣ буддійскихъ размышленій и созерцаній, распадающейся на тройную воспитательную выправку (сикка, секка) [152a]), а именно: нравственную (адисила), мыслительную, интеллектуальную (адичитта) и на дисциплину «высшей мудрости» (адипанна), тренировка нравственная, какъ видимъ, составляетъ хотя не первую по значенію, но первую по порядку усвоенія степень духовнаго устроенія: она—предварительное условіе дальнѣйшаго духовнаго роста и подъема. Не касаясь пока активной стороны нравственной дисциплины, стороны притомъ сравнительно слабо развитой въ буддизмѣ, замѣтимъ, что и въ ней рефлективный, разсудочный элементъ преобладалъ надъ сенситивнымъ и волевымъ. Даже въ области моральной, гдѣ приходится имѣть дѣло преимущественно съ порывами чувствъ и желаній и съ волевыми стремленіями, главное вниманіе буддійской духовной педагогики обращалось все-таки не на непосредственную выправку чувствъ и воли, а на укрѣпленіе яснаго сознанія, примѣняющагося къ нимъ, на развитіе способности разбираться правильно въ побужденіяхъ и цѣляхъ, дабы одолѣвать дурное не прямымъ воспитаніемъ чувствъ, не закаломъ воли, а силою рефлекціи, господствующей надъ всѣмъ этическимъ матеріаломъ. Ясное сознаніе и правильное разсужденіе (такъ казалось этимъ моралистамъ) не преминетъ съ успѣхомъ разоблачить несостоятельность безправственнаго,

[152]) Majjh. nik. VIII, 1, 63- 66.

[152a]) На вопросъ: „Какія состоянія относятся къ ученичеству (sekkhâ)“? Dhamma-Sangani. Кн. III, ч. 1, гл. 2, § 1015, отвѣчаетъ: „четыре пути „невключенныхъ“ и три низшихъ плода жизни отшельнической“; объ этихъ „плодахъ“ см. Digha-nik. Sâmaññaphala-Sutta. Въ противоположность секкъ или ученичеству, асекка была состояніемъ, приложимымъ уже къ архату, уже къ прошедшему всю нужную дисциплину.

обличить его обманчивую привлекательность и внутреннюю безсодержательность и такимъ образомъ навѣрное парализуетъ влеченіе чувствъ, желаній и воли ко злу. Буддисту, съ его непониманіемъ сущности грѣха, а потому и съ ослабленнымъ пониманіемъ нравственнаго долга, осталось непонятнымъ не только христіанское «не еже бо хощу доброе творю, но еже не хощу злое, сіе содѣваю» (Римл. 7, 19) но и языческое «video meliora proboque, deteriora sequor». Отрицая бытіе разума Божественнаго, буддизмъ не зналъ ничего высшаго, ничего болѣе мощнаго, чѣмъ разумъ человѣческій, а потому и въ области нравственной переоцѣнивалъ его силу и дѣйственность. На вопросъ: «кѣмъ правится міръ, чьей власти подчиненъ онъ, съ чьимъ бытіемъ связанъ онъ?» Будда отвѣчалъ: «*сознаніемъ* правится міръ; съ *сознаніемъ* связана судьба міра, могуществу *сознанія* подчиненъ міръ» [153]). Поэтому и «пять высшихъ силъ борьбы» (сека-балани) Буддою признаваемыхъ, — всецѣло силы интеллектуальныя: довѣріе (къ ученію, основанному на ясномъ сознаніи), энергія мышленія, вдумчивость, созерцательная сосредоточенность и прозорливость [154]). Буддійское отрицательное «освобожденіе», замѣняющее христіанское положительное спасеніе, утверждается не на чистотѣ поведенія и аскетическихъ подвигахъ [155]), а на знаніи: «*разумѣніе* даруетъ подлинное освобожденіе отъ разрушенія, причиняемаго узами бытія»; только «полнотою *знанія* («вполнѣ знаніемъ», апариння) духъ достигаетъ несравненнаго состоянія покоя» [156]). Отсутствіе себялюбія есть путь добродѣтели; благожелательность—путь добродѣтели; правильное настроеніе (чувствъ)—путь добродѣтели; наконецъ, правильное углубленіе (пониманія, знанія)—благороднѣйшій и старшій изъ путей добродѣтели, древнѣй-

[153]) Angutt. nik. Vierer-Buch, S. 339.

[154]) Idem. S. 320. Angutt. nik. V, рѣчь 2, Majjh. nik. LXXXV. B. II. S. 460: здѣсь „силы борьбы" опредѣляются какъ 1) довѣріе къ Совершенному; 2) бодрость и энергія въ борьбѣ съ заблужденіемъ; 3) честность и искренность въ постѣдованіи истинѣ, преподаваемой верховнымъ учителемъ или опытнымъ братомъ-инокомъ 4) мужество и сила въ сопротивленіи губительному и въ достиженіи спасительнаго, 5) острота ума въ разслѣдованіи мудрости. Ср. рѣчь 90-ю, B. II, S. 507. Позднѣе 1-ю „силу" распространили въ смыслѣ „довѣрія или вѣры" въ Будду, на дхамму и сангу. Dhamma-Sangani, p. 14. Note 4.

[155]) Vierer-Buch. Angutt. nik. IV), 426 ff.

[156]) Iti Vuttaka. §§ 62, 63.

шій, неразрушимый, непреходящій путь» [157]): и хотя мудрость и правильность не обходитъ ни одного изъ этихъ четырехъ путей, однако по степени важности послѣднему отдано очевидное предпочтеніе. «Впереди, о монахи, шествуетъ правильное познаваніе... Оно—двоякое: одно—выгодное, пособляющее, но не лишенное суеты, другое—святое, чуждое суеты, сверхмірное, то, которое можно найти на («благородномъ») пути. Въ чемъ же состоитъ первое?—«милостыня, снисхожденіе къ должникамъ, дары (неимущимъ)—не безсмыслица; есть посѣвъ добрыхъ и злыхъ дѣлъ: есть и жатва за нихъ: есть посюсторонній и потусторонній міръ: есть родители (земные): есть и духовное рожденіе: есть на свѣтѣ священныя особы и подвижники, совершенные и законченные, уяснившіе себѣ сущность того и другого міра, ясно себѣ ихъ представляющіе и объясняющіе. Вотъ въ чемъ, монахи, правильное познаваніе, обильное помощью, полезное, но отъ суеты и заблужденія (все-таки) не избавленное. А каково же знаніе святое, чуждое заблужденій, сверхмірное, на (правомъ) пути обрѣтаемое: Это *знаніе*, возникающее въ святомъ сердцѣ (напомнимъ, что, по буддизму, сердце—центръ не чувствованія, а мышленія), въ сердцѣ, чуждомъ заблужденія, находящемся на святомъ пути и доводящемъ этотъ путь до конца: это—*мудрость*, полная способностей и пособій: это разслѣдованіе истины до самой глубины, той истины, что ведетъ къ пробужденію; это—та мудрость, что обрѣтается на (благородномъ, то есть восьмиричномъ) пути» [158]). «*Невѣжество—глава (зла)*: помните это!» внушаетъ Сутта-Нипата; «знаніе очищаетъ главу вмѣстѣ съ вѣрою, вдумчивостью, съ созерцаніемъ, рѣшительностью и силою»; «*освобожденіе совершается знаніемъ*, очищеннымъ справедливостью и вдумчивостью и предшествуемымъ разсужденіемъ объ ученіи (о дхаммѣ)» [159]). «Загрязненіе сердца нечистыми шлаками происходитъ отъ паденія чувствъ надъ разсужденіемъ; оттого и очищеніе сердца можетъ быть достигнуто только сосредоточенностью мысли на разсужденіи, свободномъ отъ участія чувствъ» [160]).

Соотвѣтственно этимъ общимъ началамъ, въ этической дидактикѣ буддизма логическій элементъ преобладаетъ надъ цен-

Angutt. nik. Vierer-Buch. S. 62—63.

Majjh. nik. CXVII. III, 182—

Sutta-Nipata, v.v. 1026 и 1106.

[160]) Majjh. nik. CXXVIII. III, 322—3.

хологическимъ. Особенности нравственной личности, различія характеровъ и темпераментовъ, своеобразности настроеній, связанныхъ съ поломъ, возрастомъ, выясненіе нормальнаго, здороваго и болѣзненнаго или уродливаго.—все это отходитъ здѣсь на второй планъ и возбуждаетъ лишь слабый интересъ; впередъ же постоянно выдвигаются разсудочныя соображенія общаго свойства, анализъ и критика нравственныхъ явленій съ точки зрѣнія основныхъ положеній дхаммы, проведенныхъ въ немногихъ, коренныхъ чертахъ, повторяющихся множество разъ съ непреклонной настойчивостью, но и съ утомительнымъ однообразіемъ.

Въ этомъ же смыслѣ и въ этомъ направленіи и должны были складываться размышленія упражнявшихся въ нравственной тренировкѣ (адисила). Форма, разумѣется, предоставлялась благоусмотрѣнію личному: однако образцы такихъ «медитацій» преподаны были въ изобиліи самимъ Буддою и его ближайшими сотрудниками. Болѣе чѣмъ вѣроятно, что многое, сюда относящееся, перешло потомъ въ тѣ изъ суттъ, которыя носятъ преимущественно этически-назидательный характеръ, какъ-то въ Дхаммападу, Сутта-Нипату, 42-членную сутту и т. п. Но въ произведеніяхъ этого рода нравственныя размышленія облекаются въ форму афористическую и образную, богатую иногда поэтически выраженными сравненіями и съ проблесками лиризма, кажется, въ наибольшей для буддизма доступной степени. Но другія, болѣе многочисленныя размышленія на этическія темы вошли въ составъ сборниковъ иного рода, въ обширныя собранія рѣчей и бесѣдъ, приписываемыхъ Буддѣ, въ Большое и Среднее Собраніе, въ Ангутарру—и Самютту-никаи, и застыли здѣсь, особенно въ двухъ первыхъ сводахъ, въ типично-буддійской формѣ пространнаго, педантически-точно проведеннаго разсужденія, съ безчисленными повтореніями, соотвѣтствовавшими индусскому риторическому вкусу, а также и педагогической потребности точнаго заучиванія текстовъ. Изъ этихъ двухъ формъ вторая, тяжеловѣсная, была, несомнѣнно, наиболѣе древнею: по всему вѣроятію, изъ нея постепенно выработались болѣе краткія поученія въ афористическомъ стилѣ, въ видѣ извлеченій, приспособленныхъ къ пониманію болѣе широкаго круга слушателей, затруднявшихся усвоеніемъ медленно развивающагося разсужденія въ первоначальныхъ поученіяхъ. Мы видимъ различіе въ этихъ двухъ видахъ нравственныхъ размышленій не по существу содержанія, и уже никакъ не можемъ придавать краткимъ изреченіямъ значенія «созерцаній на темы религіозныя», какъ произвольно дѣлаетъ Зейденштюккеръ [161]). Содержаніе, какъ сейчасъ увидимъ, тутъ и тамъ одинаковое: все однѣ и тѣ же основныя, пессимистическія темы буддійской дхаммы, темы чисто-нравственнаго характера, безъ какихъ-либо религіозныхъ мотивовъ, за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда, мимоходомъ, въ обращеніяхъ къ мірянамъ, приспособительно къ ихъ еще несовершенному міровоззрѣнію, упоминается изрѣдка о богахъ и о небесныхъ радостяхъ. Но не слѣдуетъ забывать, что въ этическихъ сборникахъ именно такіе тексты являются, очевидно, назидательными поученіями практическаго свойства, а не темами для «углубленій» въ сущность ученія: это указанія для нравственнаго поведенія, но не темы для философскихъ этическихъ думъ.

Въ качествѣ наглядная подтвержденія сказаннаго, а также и для непосредственнаго ознакомленія съ содержаніемъ, духомъ и стилемъ, описываемыхъ произведеній буддійской аскетики, приводимъ образцы обоихъ родовъ ихъ. Вотъ, для начала, одна изъ главъ Дхаммапады о нечистотѣ, редактированная въ томъ элегическомъ тонѣ, который сталъ преобладающимъ въ памятникахъ лирической словесности. «Ты сталъ подобенъ листу увядшему; вѣстники смерти приблизились къ тебѣ; стоишь ты у порога исхода твоего, и нѣтъ у тебя запасовъ (сплъ) для пути предстоящаго. Создай себѣ островъ (спасенія); усердно потрудись, будь мудрымъ! Когда нечистота твоя будетъ сметена прочь и станешь ты свободнымъ отъ вины, тогда внидешь ты въ міръ избранныхъ (черта народнаго жизневоззрѣнія, отмѣченная уже выше). Жизнь твоя приходитъ къ концу; близокъ ты къ смерти; нѣтъ тебѣ мѣста отдыха на пути, и нѣтъ силъ для свершенія его. Создай же себѣ островъ спасенія: усердно потрудись и будь мудрымъ! И когда нечистота твоя сметется прочь и станешь ты свободнымъ отъ вины, тогда не внидешь ты сызнова въ кругъ рожденій и смертей (черта подлиннаго буддійскаго ученія, безъ приспособленія къ популярнымъ взглядамъ). Пусть праведный, подобно ювелиру, отметающему шлаки серебра, сметаетъ прочь нечистоты свои, одну за другой, постепенно. Пятно (изъянъ) молитвъ—неповтореніе ихъ: пятно жилищъ—невмѣстительность ихъ: пятно тѣла—вялость: пятно стража—беззаботность; дурное поведеніе

пятнаетъ женщину; скупость пятнаетъ благотворителя; запятнаны, загрязнены всѣ пути зла въ здѣшнемъ мірѣ и въ будущемъ. Но есть пятно худшее всѣхъ другихъ: это—невѣдѣніе, пятно величайшее изъ всѣхъ. Сбросьте же съ себя это пятно и станьте незапятненными! (подчеркиваніе основной тенденціи дхаммы—первенства знанія сравнительно съ праведностью)... Уничтожающій жизнь, неправду глаголющій, недаренное пріемлющій, къ чужой женѣ устремляющійся, хмелю предающійся (перечень основныхъ запретительныхъ правилъ монашеского обѣта) почкапываетъ уже и въ этомъ мірѣ свои корни... Тотъ же, въ комъ эти чувства убиты и вырваны до основанія, тотъ обрящетъ покой днемъ и ночью... Нѣтъ путей по воздуху, и не становятся саманомъ посредствомъ однихъ внѣшнихъ пріемовъ (протестъ противъ популярнаго ритуализма). Міръ тѣшится суетою: татагаты же (будды) свободны отъ суеты. Нѣтъ путей по воздуху, и не становятся саманами извнѣ. Никакія существа не вѣчны: пробужденные же (будды) пребываютъ непоколебимыми во-вѣкъ» [160a]).

Мы отмѣтили въ этомъ общедоступномъ лирическомъ поученіи, носящемъ форму буддійскаго псалма, свободное сочетаніе основныхъ положеній буддійскаго подлиннаго ученія съ чертами популярныхъ вѣрованій и общедоступной морали. Взглянемъ теперь на сходную тему о нечистотѣ тѣла, повторенную въ Сутта-Нипатѣ, съ большею выдержанностью строго-доктринальнаго тона и, вмѣстѣ съ тѣмъ, очень типичную, какъ образецъ для «нравственнаго созерцанія». «Тѣло, связанное костями и жилами, облеченное надкостницею и мясомъ и прикрытое кожею, съ виду кажется не тѣмъ, что оно есть. Внутри его вмѣщаются кишки, желудокъ, печень, абдоменъ, сердце, легкія, почки, селезенка, вмѣстѣ со слизью, слюною, потомъ, лимфою, кровью, подсуставною жидкостью, желчью и жиромъ. Девятью путями непрестанно вытекаютъ нечистоты изъ тѣла: выдѣленія глазныя—изъ глазъ, ушныя—изъ уха, слизь—изъ носа, мокрота и желчь—изо рта, а потъ и грязь—черезъ всѣ тѣло... И вотъ безумецъ, водимый невѣжествомъ, мнитъ, будто составленное изо всего этого есть нѣчто прекрасное! Когда же это тѣло лежитъ передъ нами мертвымъ, вздутымъ и побѣднѣвшимъ, когда уносятъ его на кладбище, тогда даже ближніе не дорожатъ имъ: псы и шакалы, волки и черви пожираютъ его; вороны, коршуны и всякая иная тварь поглощаютъ его. Но инокъ, одаренный разумѣніемъ, внимавшій словамъ Будды, этотъ достовѣрно и вполнѣ знаетъ, что такое тѣло, ибо онъ созерцаетъ его такимъ, каково оно въ дѣйствительности есть. Каково тѣло мертвое, таковое же оно и живое; такимъ же и живое станетъ! Отбросьте же вожделѣніе тѣлеснаго, вожделѣніе къ внутренности и внѣшности тѣла!.. Это, всего на какихъ-то два фута простирающееся тѣло люди любятъ, несмотря на его нечистоту, зловоніе, переполненность разнородными тлѣющими веществами и уже при жизни смердящее. Тотъ, кто, будучи въ такомъ-то тѣлѣ, еще превозносится или презираетъ другихъ,—что онъ такое, какъ не слѣпецъ, и что это, какъ не самослѣпленіе!» [160b]).

Приблизительно тѣ же темы мы встрѣчаемъ и въ большихъ сборникахъ рѣчей, приписываемыхъ Буддѣ, но тамъ—уже въ формѣ пространной, изложенными съ соблюденіемъ всѣхъ обычныхъ пріемовъ правильной назидательной бесѣды. Такова, напримѣръ, въ Ангуттара-никаѣ характеристика человѣка «дурного и худшаго, чѣмъ дурной» и ихъ противоположностей—«человѣка хорошаго и лучшаго, чѣмъ хорошій». «Кто такой дурной человѣкъ, о монахи?»—«Это—разрушитель жизни: это тотъ, кто беретъ вещи, ему не предоставленныя, кто ведетъ дурной образъ жизни въ чувственныхъ похотяхъ, произноситъ слова лживыя, клеветническія, грубыя слова, болтаетъ безполезное; тотъ, кто похотливъ, пастроенъ зложелательно, кто преданъ ошибочнымъ воззрѣніямъ... А кто еще хуже, чѣмъ дурной человѣкъ? Это тотъ, кто, самъ разрушая жизнь, приводитъ и другихъ къ разрушенію жизни», и такъ далѣе,—по всѣмъ пунктамъ предыдущаго перечня злыхъ качествъ, послѣ чего слѣдуютъ, буквально тѣми же самыми словами повторяемыя, описанія противоположныхъ типовъ «добраго и болѣе, чѣмъ добраго человѣка» [160b]). Наконецъ, въ Маджхима-никаѣ тѣ же характеристики повторяются въ еще болѣе пространной формѣ, съ добавочными, мелочными поясненіями по каждому пункту, вслѣдствіе чего первоначальная тема, общая всѣмъ редакціямъ приведенныхъ поученій и сводящаяся въ сущности къ правиламъ буддійскаго иноческого обѣта, разростается въ подробной обработкѣ въ длин-

[160a]) Dhammapada ch. 18, vv. 235 sqq.

[160b]) Sutta-Nipâta, I, 11, vv. 193 sqq.

[160b]) Anguttara-nikâya, IV, 204.

ное разсужденіе о «троякой неправедной и праведной жизни въ дѣлахъ, четверной—въ словахъ и опять тройной—въ мыслях» [160г]).

Какъ бы высоко ни цѣнили сами буддисты такую педантическую разработку этическихъ темъ, безспорно, несравненно выше такихъ благонамѣренныхъ словоизверженій надо поставить отрывистыя, иногда пестро и безпорядочно нанизанныя другъ за другомъ, краткія моральныя изреченія Дхаммапады, облекающіяся порою въ поэтическіе образы и пропитанныя своеобразнымъ, умильно-тихимъ лиризмомъ. Вотъ нѣсколько, наугадъ взятыхъ, примѣровъ этого рода поученій. «Ни въ небѣ, ни въ глубинахъ моря, ни въ нѣдрахъ горъ нѣтъ въ цѣломъ мірѣ мѣста, гдѣ могъ бы человѣкъ освободиться хотя бы отъ единаго, совершеннаго имъ дѣла. Ни въ небѣ, ни въ глубинѣ моря, ни въ нѣдрахъ горъ нѣтъ въ цѣломъ мірѣ мѣста, гдѣ смерть не застигла бы смертнаго» [160д]). Или: «если человѣкъ другъ самому себѣ, пусть онъ бережно слѣдитъ за собою; по меньшей мѣрѣ, пусть хотя бы въ одну изъ стражъ ночныхъ сторожитъ онъ себя. Да направляетъ каждый себя сперва къ тому, что его самого касается, и лишь потомъ уже до поучаетъ другихъ: такъ избѣжитъ мудрый страданія. Если себя самого сдѣлаетъ человѣкъ такимъ, какимъ быть наставляетъ онъ другихъ, тогда, будучи хорошо самоподчиненнымъ, онъ подчинитъ себѣ и другихъ; ибо трудно себя подчинить. Только Самъ—владыка самого себя, и кто иной могъ бы стать его повелителемъ? Самого себя покоривши, человѣкъ обрѣтаетъ такого владыку, равнаго коему по достоинству можно найти лишь среди немногихъ. Зло, въ себѣ самомъ человѣкомъ свершенное, въ себѣ зачатое, въ себѣ возращенное, сокрушаетъ, дробитъ безумнаго, какъ алмазъ дробитъ другіе драгоцѣнные камни. Злообильный же объятъ уже врагомъ, какъ дерево обвито узами плюща... Самимъ человѣкомъ творится зло, на себя самого обращаетъ зло страданіе; самимъ же собою и очищается человѣкъ отъ зла. Само по себѣ взлыкается и ниспадаетъ чистое и нечистое, и никто не можетъ очистить другого. Ради обязанности передъ другимъ, какъ бы велика ни была она, не забывай обязанности передъ самимъ собою и, признавши послѣднюю, непрестанно будь бдителенъ

[160г]) Majjhima-nikâya. XLI. [160д]) Dhammapada, ch. 9. vv. 127—128.

къ ней» [160е]). Или еще: «не слѣдуйте закону зла! не живите легкомысленно! не слѣдуйте ученію лживому! не будьте друзьями міра! Воспряни, не предавайся лѣни! Иди во слѣдъ закону добродѣтели! Добродѣтельный благоденствуетъ и въ здѣшнемъ мірѣ, и въ будущемъ. Взирай на міръ, какъ на дождевой пузырь, какъ на марево взирай на него: Царь смерти не узритъ того, кто такъ смотритъ на міръ. Взглянн на этотъ міръ, сверкающій подобно царственной колесницѣ: безумны тонутъ въ немъ, мудрые же не прикасаются къ нему. Бывшій безпутнымъ и ставшій трезвымъ сіяетъ въ мірѣ, какъ мѣсяцъ, выплывающій изъ облаковъ. Тотъ, чьи злыя дѣла покрыты добрыми, сіяетъ, какъ мѣсяцъ, выплывающій изъ облаковъ. Міръ мраченъ: малочисленны въ немъ зрячіе, малочисленны устремляющіеся къ небу, подобно птицамъ, вырвавшимся изъ сѣти. Лебеди мчатся путемъ солнца, чудеснымъ путемъ парятъ они черезъ эѳиръ: мудрецы влекутся прочь отъ міра, побѣдивши Мару и спутниковъ его. Но лучше царствованія на землѣ, лучше переселенія на небо, лучше владычества надъ всѣми мірами награда Сотапатти, первый шагъ по пути святости» [160ж]).

Обиліе нравственныхъ темъ, въ сборникахъ назидательныхъ афоризмовъ, даетъ основаніе думать, что этого рода темы очень часто предлагались для усвоенія и напоминанія какъ мірянамъ, такъ и монахамъ, особенно новопачальнымъ: по крайней мѣрѣ многіе изъ относящихся сюда текстовъ сохранили обращенія къ тѣмъ и другимъ. Весьма вѣроятно, что такія общедоступныя темы регулярно включались въ будто бы самимъ Готамою рекомендованныя, ежедневныя размышленія, утреннія, полуденныя и вечернія [160з]). Тѣмъ не менѣе, какъ уже я имѣлъ случай замѣтить, въ системѣ баванъ созерцанія нравственныя составляли лишь первую, низшую ступень духовнаго подъема. Болѣе возвышенною по достоинству и болѣе глубокою по проникновенію въ святилище истины считались дисциплина «высшаго размышленія», адичитта [161])

[160е]) Idem, ch. 12, vv. 157 sqq. [160ж]) Id., ch. 13, vv. 167 sqq.

[160з]) Majjh. nik. XXXII. I, 343. Въ наставленіи сыну своему Будда многократно твердитъ: „ты долженъ упражняться, Рахула, любвеобильно, радостно, въ равновѣсіи духовномъ пребывая, упражняться". Id. Рѣчь LXII.

[161]) Cittam принадлежитъ къ числу многозначащихъ терминовъ въ буддійской условной психологической терминологіи: если въ общеин

и дисциплина «высшей мудрости», адипанна [161а]). Каждая изъ

дусскомъ духовномъ обиходѣ читта могла означать то вниманіе, то мышленіе и представленіе, то намѣреніе и волю, то духъ (и его органъ—сердце), разумъ, интеллигенцію (см. С.-Петерб. Словарь s. v.). то въ буддійской системѣ духовной тренировки читта понималась трояко: то какъ сила мыслительная, т. е. какъ разумъ. то какъ органъ ея- область духа или, по-буддійски,—сердце, то, наконецъ, какъ продуктъ дѣятельности этой силы—мысль, познаніе. Вотъ почему „учебникъ буддійской психологіи" Дхамма-Сангани (кн. I, ч. I, гл. 1, , 6) даетъ такое ея опредѣленіе: „читта есть мысль, разумъ. сердце: это то, что ясно; это идея въ области духа; это способность духа—интеллектъ, это сканди интеллектуальности, это элементъ, приспособленный для процесса представленія чего либо интеллектомъ". Сходно съ терминомъ „читта" понимается и примѣняется, хотя самостоятельно отъ него опредѣляется, понятіе cetana": „мышленіе, размышленіе, рефлекція. рождаемая изъ соприкосновенія (контакта) съ элементомъ, приспособленнымъ для представленія (чего либо)"

[161а]) К. Рисъ-Дэвидсъ (Dhamma-Sangani, p. 17. Note 2) говоритъ: „найти для термина „paññā" равнозначащее европейское выраженіе есть одно изъ тяжкихъ испытаній въ буддійской философіи. Пробовали передавать терминъ словами „разумъ, интеллектъ, прозрѣніе. наука. разумѣніе и знаніе"... и каждое изъ этихъ понятій можетъ, въ томъ или иномъ данномъ примѣненіи. означать „paññā". Главная трудность выбора состоитъ въ опредѣленіи: означала ли для буддистовъ paññā функцію разума, или же аггрегатный продуктъ извѣстной функціи разума, или же, наконецъ, то и другое? Въ Majjh. nik. I, p. 292 (=XLIII рѣчь, I, 460 перев. Неймана) имѣющимъ панню называется тотъ, кто, въ силу ея. понимаетъ природу страданія. Въ Digha nik. I, 124 (=IV. 23. Dial. of t. Buddha. I, d. 156) самъ Будда говоритъ, что paññā состоитъ въ извѣстныхъ интеллектуальныхъ достиженіяхъ, какъ-то. джанахъ, въ прозрѣніи въ измѣняемость сущаго, въ полученіи ментальнаго образа самого себя, въ силахъ (магическихъ) иддхи, въ обладаніи космическимъ зрѣніемъ и слухомъ, въ прозрѣваніи состоянія духа другихъ людей. въ памяти о своихъ прежнихъ бытіяхъ и въ устраненіи всѣхъ порочныхъ наклонностей. Буддагоша въ Visuddhi—Magga, ch. XIV. отличаетъ паннію. отъ санни и виннаны, приписывая ей не только различеніе того же, что доступно и имъ, то есть чувственныхъ объектовъ, а также измѣнчивости, страданія и несубстанціальности. но и знаніе „Пути". Для него это „интеллектъ, въ смыслѣ высшей силы". Да и въ отвѣтѣ Готамы всѣ эти достиженія описываются какъ силы интеллектуальныя. Тѣмъ не менѣе ясно, что терминъ не означалъ простого умственнаго процесса, доведеннаго до извѣстной степени сложности, а что онъ понимался въ смыслѣ интеллектуальнаго процесса, вырабатывавшагося въ согласіи съ извѣстною системою понятій, имѣвшихъ объективную цѣнность для всѣхъ послѣдователей буддизма. Вотъ почему (при уясненіи паннѣ) лучше будетъ отбросить такіе термины, какъ „разумъ, интеллектъ" или „пониманіе" и предпочесть „мудрость, или знаніе, или науку, или философію" въ ихъ усвоеніи и примѣненіи разумомъ данная субъекта". Въ

нихъ имѣла свое особое предназначеніе и руководствовалась особыми методами [161б]).

Въ основѣ той и другой лежали процессы интеллектуальные, частію—разсудочно-мыслительные. частію—мистически-интуитивные, различные притомъ по интенсивности воспріятія и воздѣйствія. Результатомъ адичитты. выправки высшаго размышленія, является самато, покой [162]), то-есть временное успокоеніе духа посредствомъ временнаго же устраненія препятствій къ нему. Плодомъ же адипанни были випассана [162а]), то-есть глубочайшее прозрѣніе въ основныя истины (три существенныхъ свойства бытія и такъ называемыя четыре благородныхъ истины), овладѣніе ими и сліяніе съ ними. Самато есть такимъ образомъ состояніе, еще связанное съ настоящимъ міромъ (локія) [162б]), тогда какъ випассана въ своемъ конечномъ пунктѣ

этомъ же смыслѣ и мы обозначаемъ адипанню терминомъ „высшей мудрости" съ условной, буддійской точки зрѣнія. О ñâna и saññâ ср. замѣчанія Р. Дэвидса въ Dial. of the Buddha. I, p. 252. Note 1.

[161б]) Объ этихъ процессахъ см. Angutt. nik. III, 81; III. 83.

[162]) Samatha (по Петерб. Словарю Gemüthsruhe, Seelenruhe) въ Дхамма-Сангани, кн. I, ч. I, гл. 1, § 54 и тамъ же § 11, опредѣляется какъ покой и самососредоточенность, при устойчивости и неразвлекаемости мысли: это „способность и сила правильнаго сосредоточенія", но и „миръ (покой) въ области великаго идеала": (locutaram cittam): гл. 5, 358. По биккху Нянатилока (Anm. 13 къ Einer Buch. (Angutt. nik. I.) самато есть „посредствомъ „углубленій" (джанъ) пріобрѣтенное непоколебимое спокойствіе".

[162а]) Vipassanâ (по Петерб. Слов. „bei den Buddhisten richtiges Erkennen" по Рисъ-Дэвидсу — „ясновидѣніе или интуиція") по Дхаммѣ-Сангани, l. c. §§ 55 и 16. есть „мудрость", подъ которою подразумѣваются. „пониманіе, поиски. и разслѣдованіе истины (а именно „4-ной истины"), различеніе, отграниченіе, эрудиція, обширность и острота знанія; критическая способность, рефлекція, анализъ, широта взгляда, „догадливость. способность руководить (ходомъ мысли). прозорливость (ясновидѣніе), понятливость, возбужлаемость (къ разслѣдованію истины): это—мудрость, какъ способность, мудрость, какъ сила. мудрость. какъ мечъ (для усѣкновенія пороковъ), мудрость, какъ возвышенное. мудрость какъ свѣтъ, мудрость, какъ слава, мудрость, какъ блескъ. мудрость, какъ камень многоцѣнный; отсутствіе тупости, жажда истины, правильныя воззрѣнія,—вотъ что такое эта мудрость".

[162б]) Lokiyâ (по К. Рисъ—Дэвидсъ=„связанное съ кругомъ бытія, составляющее часть его"; по Дхамма-Сангани кн. 3, ч. I, гл. 3, § 1093, это „мірскія (свѣтскія) состоянія. хорошія, дурныя и неопредѣленныя, относящіяся къ мірамъ чувствъ и формъ и къ (области) безформенности.

есть уже нѣчто трансцендентальное (локуттара) [162в]). Первое осуществимо усиліями даже и такихъ лицъ, которыя еще не вступили на путь высшаго знанія и праведности; но зато эта степень духовнаго развитія еще не завершительная, не открывающая еще доступа въ высшую область мудрости и въ нирвану [162г]). Ею даруется, какъ сказано, только временное успокоеніе и какъ бы предвкушеніе дальнѣйшаго духовнаго прогресса. Этотъ же послѣдній достижимъ лишь при овладѣніи випассаною, которая открываетъ послѣдній путь, къ нирванѣ, использованіе коего возможно только для законченнаго праведника, арьи, архата.

Духовное настроеніе, образующее почву, необходимую какъ для адичитты, такъ и для адипанни, есть самади, то своеобразное психическое состояніе, дать опредѣленіе коего европейскою терминологіей очень затруднительно [162д]) и которое,

[162в]) Lokuttaro—„то, что въ мірѣ, но не отъ міра“ (внѣ свойствъ его и внѣ зависимости отъ него). По Дхамма-Сангани, кн. 1 ч. 1 гл. 5, § p. 82, мысль, обращенная къ локуттарѣ, занята „высшимъ идеаломъ“; (ср. § 504 sqq. „преслѣдованіе высшаго идеала“: по Буддагошѣ это „путь къ идеальному“ (lokuttara—mago).—Тамъ же, p. 92. Note.

[162г]) Многократно повторенныя параллели между саматою и випассаною даны въ IV книгѣ Ангуттара-никаи: Vierer Buch. S. 195; 196—7; 198—200; 333—338; приводимъ первое сравненіе: „четыре рода людей, оратія, встрѣчаются на свѣтѣ: какіе же четыре? Одинъ пріобрѣтаетъ внутренній, душевный покой (самату), но не пріобрѣтаетъ прозрѣнія въ высшее знаніе (випассану); у другого есть прозрѣніе въ высшее знаніе, но нѣтъ внутренняго, душевнаго покоя; у третьяго нѣтъ ни того ни другого, а у четвертаго имѣется то и другое“.—Отсюда ясно, что оба состоянія считались независимыми другъ отъ друга, и высшее, второе, не обезпечивало обладанія низшимъ, первымъ.

[162д]) По Петербургскому Словарю samâdhi (въ наиболѣе подходящемъ здѣсь смыслѣ) есть „Vertiefung; die auf das Höchste gerichtete Aufmerksamkeit, tiefe Andacht“; но также и „Zusammensetzung, Verbindung, in Ordnung-bringen, das Bringen in Harmonie, in Uebereinstimmung“, а въ третьемъ смыслѣ—„Rechtfertigung einer Behauptung, Beweis“. По Speyer. Die indische Theosophie, Leipzig, 1914, 246, „der Ausdruck Samâdhi heisst soviel wie das deutsche „Andacht“; er bedeutet nicht nur Aufmerksamkeit, sondern auch die ehrfurchtsvolle Stimmung der Verehrung, mit welcher man sich im Geiste dem Höheren nähert“. По Oltramare. L'Histoire des idees théosophiques dans l'Inde. T. I. Paris, 1907, pp. 332—333, самади есть „une concentration intense et absolue de l'ésprit“, въ которой „sujet et objet ne font plus qu'un“, или, по выраженію Yoga-Sutra I, 41: „у того, чьи интеллектуальныя функціи подавлены (изъяты), у того происходитъ сосредоточеніе и сосуществованіе (со-бытіе, консубстанціація) субъекта

за неимѣніемъ въ буддизмѣ подлинной религіозности, приходится приблизительно обозначать, какъ благоговѣйное настроеніе, отданное думамъ о важнѣйшихъ, священныхъ истинахъ, созерцанію ихъ и мистическому сліянію съ ними. По степени

воспринимающаго, объекта воспринимаемаго и акта воспріятія“.—Такъ же точно (примѣнительно къ іогѣ) толкуетъ самади Гарбе. Sâmkhya und Yoga, 44: „Zustand in welchem das Denken mit seinem Objekt vollständig in eins zusammenfliesst“; онъ же въ Die Sâmkhya-Philosophie, 277: eine bis zur Bewusstlosigkeit gesteigerte Versenkung Сходно—Deussen. Gesch. d. Philos. I. 1, 62: „eine in der Hemmung der Gedankengeschäftigkeit bestehende Versenkung“.—Виды самади по ученію іоги изложены у М. Мюллера (Шесть системъ индѣйской философіи, 246 и сл.), замѣчающаго, что „всѣ запутанныя подраздѣленія этихъ родовъ созерцанія не особенно ясны“. О зависимости буддійскихъ понятій о самади отъ іоги—Sénart. Bouddhisme et Yoga въ Revue de l'histoire des religions. XLII, 345 ss. Сенаръ и Ольденбергъ. Buddha, 82, 4 Aufl., находятъ, что входящія въ составъ самади четыре „углубленія“ или джаны „тѣснѣйше соприкасаются даже въ частностяхъ спеціальной терминологіи съ объясненіями этихъ четырехъ состояній доктриною іоги“. Несомнѣнно, что и въ самихъ буддійскихъ текстахъ, напримѣръ, въ Дикха-никаѣ, I (Brahma-jâla-sutta), 24, о четвертой джанѣ упоминаются какъ о духовномъ опытѣ, извѣстномъ уже до-буддійскимъ подвижникамъ. Но во 1) самади не исчерпывается однѣми джанами и не вполнѣ съ ними совпадаетъ: джаны—временныя, прерывающіяся экстатическія состоянія; самади же—постоянный, упрочившійся навыкъ или способность духа; а въ 2) самый терминъ „Samâdhi“ не находится ни въ одномъ изъ индусскихъ произведеній болѣе раннихъ, чѣмъ буддійскія Питаки (древнѣйшій изъ санскритскихъ текстовъ, гдѣ онъ встрѣчается, есть Мантра-Упанишадъ): Rh. Davids въ Introduction къ Subha-sutta въ Dialogues of the Buddha. I, 265—266. Въ Питакахъ, говоритъ Рисъ-Дэвидсъ, этотъ терминъ всегда обозначаетъ только извѣстное общее, духовное состояніе и не имѣетъ конкретнаго примѣненія, которое ему, подъ именемъ джанъ, придавалось, кажется, раньше. Когда и какъ буддистами „или ихъ непосредственными духовными предшественниками“ было установлено и введено новое, расширенное обозначеніе самади, какъ „самососредоточенія“; какъ, постепенно, при такой замѣнѣ, физическія состоянія (джанъ) отошли, по расцѣнкѣ, на задній планъ сравнительно съ духовными состояніемъ, обозначаемымъ терминомъ самади,—это вопросы не рѣшенные, по мнѣнію Рисъ-Дэвидса, который даетъ нѣкоторыя разъясненія о нихъ въ своемъ Yogâvacara Manual. 1896, pp. XIV—XXVIII. Въ сравнительно позднѣйшемъ источникѣ, Dhamma-Sangani (p. 13, Note, англ. перевода Каролины Рисъ-Дэвидсъ) находимъ слѣдующее описаніе самади: „она называется самососредоточеніемъ и своею отличительною чертою имѣетъ отсутствіе блужданій, развлеченій (вниманія), своею сущностью—сочетаніе во-едино состояній духа, изъ нея происходящихъ, а слѣдствіемъ—спокойствіе или мудрость, ибо сказано: „пребывающій въ мірѣ понимаетъ: онъ видитъ вещи такими, каковы онѣ есть“.

интенсивности различали двоякую самади: полную (аппана-самади), вращавшуюся еще въ области. доступной для рефлекціи и разсужденія, и упачара-самади. уже переходившую за предѣлы разсудочнаго и «сосѣднюю», «порубежную» съ самой непосредственно открывающейся, высшей истиной. Для процессовъ, относящихся къ адичиттѣ и для порождаемыхъ ими слѣдствій, потребна была первая, полная степень самади; для процессовъ же адипанни и для ея продукта випассаны— вторая. Чтобы уяснить себѣ это. на первый взглядъ не совсѣмъ понятное распредѣленіе степеней самади. слѣдуетъ принять во вниманіе, что какъ бы высоко ни ставилъ буддизмъ интеллектуальную силу разсужденія и рефлектирующаго сознанія, тѣмъ не менѣе онъ и ея функціи считалъ помѣхою своей верховной задачѣ, освобожденію отъ субъективнаго бытія. Онъ видѣлъ въ нихъ послѣдній оплотъ обособленнаго существованія личности: пусть вымерло въ мудрецѣ чувство: пусть замерли въ немъ желанія и воля: пусть прервались дѣла, родители кармы и возродители пакибытія!—все это еще не конецъ! Пока еще шевелится разсужденіе, пока не убито всякое сознаніе, Я еще живо, а съ нимъ и возможность возрожденія на почвѣ слѣдствій прежде свершенныхъ дѣлъ. Поэтому на вершинной степени мудрости—долой и сознаніе! только съ его упраздненіемъ отверзается дверь въ неопредѣлимую безграничность и вѣчность пирваны. Подготовкою этого послѣдняго шага мудрости и является полное напряженіе умственныхъ силъ, та «полная» самади. которая требуется и даруется дисциплиною адичитты. Адипанна же идетъ уже по новымъ, инымъ путямъ; порождаемое ею состояніе випассаны уже переходитъ за предѣлы и рессурсы процессовъ разсудочнаго сознанія. Это не та длинная. постепенно развертывающаяся. но всегда ограниченная и потому всегда условная цѣпь наведеній, сравненій и умозаключеній, которою орудуютъ научное и философское мышленіе. Випассана есть непосредственное. внутреннее созерцаніе и переживаніе созерцаемыхъ высшихъ истинъ, являющихся здѣсь не идеально, въ качествѣ отвлеченныхъ выводовъ и умозрительныхъ обобщеній. а реально. въ качествѣ актовъ-фактовъ абсолютно объективныхъ, независимыхъ ни отъ чего субъективнаго; и наоборотъ. за упраздненіемъ всего личнаго, духъ, достигшій тѣмъ самымъ освобожденія отъ условнаго, предѣльнаго, невѣчнаго, объединяется здѣсь съ высшею, абсолютною, всеобъемлющею, и потому неопредѣлимою и (разсудочно) непостижимою объективностью и реальностью. При такихъ свойствахъ випассаны ясно, что ей не нужны и даже препятственны рессурсы и методы, которыми пользуется предшествующая область духовной дисциплины; излишни здѣсь процессы «высшаго мышленія», необходимые для адичитты и потому требующіе «полной» самади. Здѣсь же, въ адипаннѣ. самади пріобрѣтаетъ иной характеръ, не объемлющій «*полноту*» подготовительныхъ средствъ. а «*приближающійся*» къ непосредственному овладѣнію искомою цѣлью, вслѣдствіе чего эта, высшая самади и именуется вводящимъ на первый взглядъ въ недоумѣніе терминомъ «*приближающагося*» благоговѣйнаго созерцанія [162e]).

По той же причинѣ не являются здѣсь непремѣнно нужными (хотя оказываются и допустимыми) тѣ различныя экстатическія состоянія, которыя въ области адичитты обыкновенно слѣдовали за особенно напряженными усиліями сосредоточеннаго «высшаго мышленія». Конечно, и вторая самади была состояніемъ экстатическимъ, но по существу, какъ и по формамъ проявленія, инороднымъ, чѣмъ экстазы и трансы предыдущихъ степеней духовнаго подъема; она была возвышеннопроще и спокойнѣе въ силу своего приближенія къ царству безусловнаго; ни въ чемъ положительномъ, а потому и ни въ чувственномъ, ни въ мыслительномъ, какъ ограничивающемъ абсолютное, она себя уже не проявляла.

Въ строгомъ смыслѣ высшая самади и порождаемое ею состояніе випассаны были неопредѣлимы и неописуемы: они были не доказуемы, а лишь показуемы; ихъ можно было только пережить; научиться же имъ при помощи какихъ-либо сторонныхъ пособій и внѣшнихъ средствъ считалось невозможнымъ. Они являлись плодомъ, завершавшимъ долгій путь предшествующей духовной дисциплины. Но зато въ предыдущей. во второй области этой дисциплины. въ адичиттѣ. вращавшейся еще въ сферѣ «высшаго мышленія», наученіе ея задачамъ и тренировка въ способахъ ихъ рѣшенія была, наоборотъ, соотвѣтственно сложнѣе. Это, несомнѣнно,—самая запутанная. хотя и наиболѣе разработанная изъ областей тройной системы духовной дисциплины (сикки). Здѣсь—таинственная.

[162e]) О запутанныхъ и въ различномъ смыслѣ примѣнявшихся понятіяхъ упачары и аппанни см. Rhys Davids. Yogâvacara-Manual pp. XI, съ истолкованіемъ котораго я въ данномъ случаѣ расхожусь.

мистическая сфера такъ называемыхъ джанъ (джханъ—jhâna), «углубленій» «погруженіи», освоиться съ которыми по однимъ ихъ блѣднымъ и неопредѣленнымъ описаніямъ для ума, чуждаго этимъ своеобразнымъ переживаніямъ, не только крайне трудно, но даже одва ли возможно [163]).

Самади есть сосредоточеніе мысли на одномъ опредѣленномъ объектѣ, доводимое постепенно до такой интенсивности, что мысль о чемъ-либо иномъ становится совершенно исключенною. Въ своемъ законченномъ видѣ такое состояніе уподобляется «полному морскому затишью, штилю», какъ сим-

[163]) Чтобы въ этомъ убѣдиться, достаточно прочесть столько разъ повторяющееся въ Среднемъ Сооранін описаніе „четырехъ созерцаній" (джанъ), которое не даетъ даже приблизительнаго понятія объ этомъ мистическомъ состояніи. Болѣе удовлетворительное описаніе въ Dighanik. IX, Potṭha-pâda-sutta, въ Dial. of the Buddha. I, pp. 248—251; ср. Anguṭṭ. nik. I. 20, 62 и Vierer-Buch. S. 394. Наиболѣе удачное, и притомъ краткое, описаніе, пожалуй, дано въ 22-й суттѣ Дикха-никаи: „монахъ, освободившійся отъ чувственныхъ вожделѣній и дурныхъ мыслей, вступаетъ въ 1-ю джану и пребываетъ въ ней, вмѣшающей въ себя думу и разсужденіе, рожденныя въ уединеніи и полныя радости и довольства. Подавивши ихъ, онъ вступаетъ во 2-ю джану, само-вызванную, рождаемую отъ сосредоточенія, полную радости и довольства; въ ней духъ, свободный отъ думъ и разсужденій, возрастаетъ въ спокойствіи и увѣренности относительно пребыванія въ области возвышеннаго. Далѣе же, разочаровавшись въ радости, онъ пребываетъ въ спокойномъ созерцаніи и бдительномъ самообладаніи, ощущая въ тѣлѣ своемъ то довольство, о которомъ арьи говорятъ: „спокойно и бдительно созерцательный живетъ въ довольствѣ". Такъ вступаетъ онъ въ обитель 3-й джаны. А далѣе, отложивши и довольство, и недовольство, отрѣшившись и отъ счастія, и отъ унынія, прежде ощущавшихся, онъ вступаетъ въ 4-ю джану, въ восхищеніе (экстазъ) полной чистоты, бдительности и ненарушимости (душевнаго равновѣсія), не чувствуя ни довольства, ни блаженства, ни страданія. Это и есть то, что называется правильнымъ экстазомъ". Въ Дхамма-Сангани, кн. I, ч. 1, гл. 2, §§ 160—166, изложена четверная система джанъ (обычная), а въ §§ 167—175—пятерная, сравнительно рѣдко встрѣчающаяся; она получается отъ раздѣльнаго, неединовременнаго упраздненія витакки и викары (vitakko K. Рисъ-Дэвидсъ переводитъ „conception", а Majjh. nik., рѣчи XIX и XXI, разумѣетъ подъ ними идеи, понятія, мысли; викара же есть „дискурсивное мышленіе"; викара, сравнительно съ витаккою, должна была выражать движеніе и удержаніе (усвоеніе) содержанія, добровольно влагаемаго субъектомъ въ свое мышленіе, въ отличіе отъ непроизвольныхъ, первичныхъ воспріятій витакки. Dh. Sang. pp. 10—11. Note. Выборъ между 4-ою и 5-ою системами джанъ предоставлялся на усмотрѣніе педагога, приспособлявшагося къ частнымъ свойствамъ учениковъ или къ спеціальной цѣли производившагося наставленія.

волу всеобъемлющаго единства знанія, не нарушаемаго никакими частными опредѣленіями и различеніями. Это и есть то, къ чему призываетъ Будда во многихъ своихъ рѣчахъ:— «погрузиться духомъ въ глубь, достигнуть успокоенія сердца, водворить штиль», «осуществить внутреннюю тишину» [164]). Состояніе это достигается постепенными «углубленіями», переходами отъ одной степени благоговѣйнаго созерцанія къ другой.

Первое «углубленіе» уже свободно отъ желаній и отъ дурного и отличается «вдумчивою, спокойно-блаженною бодростью» [165]). Но настроеніе это еще связано съ мышленіемъ и ощущеніемъ. Слѣдующія три степени «углубленія» свободны отъ того и другого въ смыслѣ необходимой подчиненности имъ, въ смыслѣ неизбѣжной зависимости отъ *опредѣленныхъ* чувственныхъ впечатлѣній и отъ *опредѣленныхъ* же мыслительныхъ объектовъ. Къ огорченію для изучающаго, различеніе этихъ грехъ степеней другъ отъ друга затруднено крайне смутнымъ описаніемъ ихъ. Вторая степень изображается такъ: «по устраненіи чувствованія и размышленія, (упражняющійся) достигаетъ тишины внутренняго моря, достигаетъ единства духа, свободы отъ ощущеній и мыслей, въ блаженной, въ самоуглубленіи рождающейся радости». Еще туманнѣе описаніе третьей степени, въ которой новымъ элементомъ является, повидимому, физическое, «тѣлесное» опознаніе и усвоеніе достигнутаго раньше блаженства: «въ радостномъ покоѣ пребываетъ онъ, въ равновѣсіи духовномъ, проницательно, ясно сознательно испытываетъ онъ въ тѣлѣ то счастіе [165a]), о ко-

[164]) Majjh. nik. CVI. III. 70—71 Neum; I. 484. [165]) Тамъ-же

[165a]) Эта радость (pîti, въ отличіе отъ sukham) не носитъ характера чувственнаго удовольствія; она даже не входитъ въ сканду чувствъ, а относится буддійской психологіей въ сканду санкары: это „сложное психическое состояніе, „центрально психологическаго происхожденія"; оно возникаетъ изъ воспріятія не ощущеній, а идей; но воспріятіи же, проникаетъ собою весь организмъ, но въ видѣ не чувственнаго, а духовнаго восторга, испытываемаго однако и всею физическою стороною организма. Dhamma-Sangani, p. 11—12. Note; ср. Visuddhi-Magga. ch. 4 и Rhys-Davids. Yogâvacara-Manual, ch 7. Позднѣе (у Буддагоши) пытались дать понятіе объ этомъ состояніи расчлененіемъ его на пять варіантовъ: восторженная дрожь радости, вызывавшая замираніе тѣла; вспышка радости, молніи подобная; волна радости, подобная ощущенію утопавшаго, выброшеннаго на берегъ; экстазъ, въ которомъ объятый имъ какъ бы паритъ по воздуху, и, наконецъ,—все заливающая, все проникающая радость.

торомъ праведными сказано: «непоколебимый въ духѣ, прозорливый живетъ блаженно». Наконецъ, четвертая степень характеризуется «упраздненіемъ какъ радости, такъ и страданія, отпаденіемъ прежняго веселья и прежней печали и вступленіемъ въ область безстраднаго и безрадостнаго, немѣняющагося, духовно-ясновидящаго и вполнѣ чистаго состоянія» [166]).

Въ добавочныхъ разъясненіяхъ всѣмъ четыремъ степенямъ приписывается еще опознаніе своей независимости отъ другихъ существъ и отъ самого себя [167]). Первой степени свойственны пять отрицательныхъ и пять положительныхъ качествъ [167a]): свобода отъ желаній, отъ ненависти, отъ разслабляющей усталости, отъ недовольства, отъ колеблющейся неувѣренности (шаткости вѣры), а съ другой стороны—присутствіе радостной бодрости, блаженства и единства (цѣльности) настроенія духа при сохраненіи въ дѣйствіи процессовъ чувствованія и мышленія [168]). Но чувства и мысли здѣсь уже не вовлекаютъ въ пучину гибельныхъ вожделѣній: «видитъ ли мудрецъ формы, доступныя зрѣнію, слышитъ ли тоны, обоняетъ ли запахи, ощущаетъ ли вкусовыя воспріятія, осязаетъ ли осязуемое, мысленно ли познаетъ что-либо,—онъ ни къ чему изъ этого не ощущаетъ склонности, ни съ чѣмъ не

[166]) Majjh. nik. XLV. B. I, 484; ср. Id. XIX. I, 192- 3; XXXVIII, I, 426. LXXIX. II B. 353 ff. и др.

[167]) Id. XIII. I, 139—140.

[167a]) Пять „препятствій или помѣхъ, называемыхъ также цѣпями и покрывалами, скрывающими отъ духовнаго взора истинныя свойства вещей и дѣлъ (Digha-nik. XIII, 30. Dial. of. t. Buddha), очень часто упоминаются въ большихъ сборникахъ суттъ, особенно въ Среднемъ Собраніи, напр., рѣчи 6, 22, 68, 112. 151 и др.; лучшее описаніе освобожденія отъ этихъ цѣпей—въ Digha-nik. II, 68—74. Число „цѣпей“ однако часто показуется различно: нерѣдко упоминается только о трехъ цѣпяхъ (такъ въ первыхъ изъ указанныхъ суттъ Средняго Собранія; тоже въ Dhamma-Sangani § 1002 sqq., но тогда разумѣется иное, чѣмъ въ „о цѣпяхъ“, а именно: признаніе ученія о личности (о субстанціальности человѣческаго Я), сомнѣніе относительно Будды, дхаммы и санги и „зараза обрядностью и внѣшними правилами“. Насчитываютъ иногда и 10 цѣпей (чувственность, отвращеніе, самомнѣніе одурманиваніе себя умозрительными мнѣніями, сомнѣніе, увлеченіе внѣшними правилами и обрядностью, желаніе повторнаго бытія, зависть, алчность (въ разныхъ проявленіяхъ ея), невѣжество Dhamma-Sangani, § 1113.

[168]) Majjh. nim. XLIII. I, 464.

связываетъ какихъ-либо умысловъ. Но такъ какъ похоть, зложеланіе и дурныя мысли быстро овладѣваютъ тѣмъ, кто не бдительно относится къ своимъ мыслямъ, то онъ, наоборотъ, усердно ревнуетъ о бдительности, оберегаетъ свое мышленіе, ревнивымъ дозоромъ ограждаетъ свою мысль. И вотъ въ этомъ-то праведномъ обузданіи чувствъ онъ и испытываетъ внутреннее, непоколебимое счастіе» [169]).

Какъ видимъ, тренировка чувствъ на этой первой ступени адичитты ввѣрена разсудительности. Иначе не могло и быть: система духовнаго устроенія, отказывавшаяся заранѣе отъ стремленія къ высшему реальному благу, къ Богу, не могла, конечно, противодѣйствовать влеченіямъ любви, низменно, къ земному и матеріальному настроенной, силою любви къ высшему, къ божественному; чувство, даже въ своемъ наилучшемъ смыслѣ, въ смыслѣ любви божественной, оказывалось такимъ образомъ исключеннымъ уже на первой степени самади, и все духовное водительство было сосредоточено въ силахъ одного разсужденія. Здѣсь, болѣе, чѣмъ гдѣ-либо въ продѣлахъ буддійскихъ горизонтовъ,—царство «яснаго сознанія», сообразно съ формулою, считавшеюся классической: «ясно сознательно входитъ и уходитъ мудрецъ; ясно сознательно взираетъ и отворачивается онъ; ясно сознательно движется: ясно сознательно носитъ рясу и чашу: ясно сознательно ѣстъ и пьетъ, жуетъ и смакуетъ, ясно сознательно опорожняется; ясно сознательно ходитъ, стоитъ, сидитъ, спитъ и бодрствуетъ, говоритъ и молчитъ онъ» [170]). Этимъ путемъ «очищаются шлаки духа, причиняющіе хромоту его».

Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, здѣсь же раскрывается и недостаточность первой степени духовнаго подъема: «вѣдь и это первое созерцаніе—составное, изъ разнаго сочетанное; а все составное, все соединяемое подвержено колебаніямъ, измѣненіямъ и должно прейти» [171]). И вотъ, все, что здѣсь еще есть облекающагося въ форму, все чувствами воспринимаемое, мыслью различаемое и осознаваемое, все это предстаетъ теперь предъ мудрецомъ какъ измѣняющееся, скорбное, немощное, растерзуемое, больное, разрушимое, безсильное, падучее, суетное, ничтожное. И отъ всего этого очищаетъ онъ сердце свое, направляя его туда, гдѣ есть покой, гдѣ цѣль, гдѣ поворотъ къ раство-

[169]) Id. LI, II. 14.

[170]) Тамъ же.

[171]) Id. LII, II 20.

ренію, къ угашенію. И такимъ образомъ обрѣтаетъ онъ упраздненіе призрачнаго и переходитъ во вторую степень углубленія, которая, къ сожалѣнію, такъ же, какъ и третья, не вызвали настолько же детальныхъ поясненій, какъ только что изложенная характеристика первой степени. Замѣчается такимъ образомъ не только неравномѣрность въ выработкѣ опредѣленій стадій духовнаго подъема, но иногда и спутанность въ распредѣленіи отличительныхъ ихъ чертъ. Такъ состояніе тѣлеснаго блаженства, сопровождающаго ростъ духовный, обыкновенно возводимое въ признакъ третьей степени, въ нѣкоторыхъ текстахъ [172]) приписывается не ей одной, а всѣмъ четыремъ, въ совершенно одинаковой формулировкѣ: «это тѣло пронизаетъ, напояетъ, наполняетъ и насыщаетъ онъ спокойно-рожденною, блаженною радостью, такъ, что ни единой, даже малѣйшей частицы тѣла не остается ненасыщенной ею».

Зато четвертая степень описана опять болѣе подробно: мы узнаемъ здѣсь, что «духъ, ставшій вдумчивымъ, очищеннымъ, выправленнымъ, гибкимъ, крѣпкимъ, неподатливымъ на заблужденія, направляется въ сторону воспоминательнаго познаванія прежнихъ формъ своего бытія [172a]). Онъ припоминаетъ прежнюю жизнь, другую, третью, двадцатую, сотую, тысячную, стотысячную; припоминаетъ времена многихъ зачатій міровъ и концовъ ихъ и всѣ подробности своего пребыванія и участія въ бытіи ихъ: и наученый этими безчисленными перемѣнами и превратностями бытія, онъ направляетъ свой духъ далѣе, на опознаніе изчезнувшаго во всѣхъ существахъ, имѣвшихъ начало. Небеснымъ, просвѣтленнымъ, сверхземнымъ взоромъ видитъ онъ, какъ минуютъ и возвращаются существа, заурядныя и благородныя, прекрасныя и безобразныя, счастливыя и несчастныя, и познаётъ, что всѣ они появляются вновь, сообразно съ дѣлами своими: «творившія злое дѣломъ, словомъ или мыслію, по разложеніи тѣла, послѣ смерти, попадаютъ на недобрый путь, въ гибель, въ адскій міръ, а творившія благое—на путь блаженный, въ міръ небесный». Еще же далѣе направляетъ онъ духъ свой на опознаніе и угашеніе обмана (заблужденія); въ согласіи съ истиною познаетъ онъ: «вотъ въ чемъ страданіе: вотъ его происхожденіе: вотъ его уничтоженіе и вотъ путь, къ его уничтоженію ведущій». И въ этомъ созпаніи его собственный духъ освобождается отъ оковъ заблужденія, иллюзіи и суеты, отъ суеты бытія, отъ призраковъ заблужденія. И восходитъ предъ нимъ истина: «въ освобожденномъ—освобожденіе; изсякла жизнь; свершена святость; выполненъ подвигъ; міръ сей болѣе не существуетъ» [173]).

Какъ видимъ, конечный результатъ долгаго и труднаго процесса буддійскаго духовнаго воспитанія въ тройственной системѣ сикки совпадаетъ, въ только что приведенной формулѣ, вполнѣ, и даже дословно, съ тѣмъ, что нѣкогда пережилъ самъ Будда и чему училъ онъ уже въ Бенаресской проповѣди, да и во всѣхъ послѣдующихъ своихъ рѣчахъ и бесѣдахъ.

То, что дхамма преподавала теоретически чрезъ первоначальнаго учителя, а потомъ черезъ священные тексты, это самое каждый вѣрующій, стремившійся къ архатству (къ состоянію высшей праведности), долженъ былъ пережить самъ, на своемъ личномъ, внутреннемъ опытѣ: средствомъ же къ тому и являлась система духовной тренировки, въ особенности во второй своей части, обнимавшей такъ называемое высшее мышленіе. Цѣлью относившихся къ ней «углубленій» было, какъ мы уже говорили, такое сосредоточеніе думы на избранной для созерцанія темѣ, что все вниманіе и всѣ другія силы духа оказались бы отданными ей одной, съ упраздненіемъ (временнымъ) всего остальнаго. Но люди зрѣлаго духовнаго опыта хорошо знали, что преодолѣть разсѣянность ума и оградить отъ развлекающихъ соблазновъ мыслительную сторону человѣка не легче, а, пожалуй, даже труднѣе, чѣмъ чувственную [174]). Часто приходилось наблюдать, какъ лица, уже достигшія высокихъ степеней духовнаго подъема, уже успѣшно погружавшіяся въ процессъ благоговѣйнаго созерцанія, затѣмъ или утрачивали эту способность, вслѣдствіе впаденія въ грѣхъ [175]), или же и безъ такой вины испытывали

[173]) Id. LXXVII. II, 325- 327; CXIX. III, 207 ff.

[172a]) Образцомъ для этого „воспоминательнаго познаванія" послужилъ, вѣроятно, разсказъ Будды о своихъ переживаніяхъ, сюда относящихся: Majjh. nik. IV. I B, 33 ff.; ср. съ этимъ разсказомъ Digha-nik. I, 31 sq. и въ II, 93 въ Dial. of. t. Buddha. I, pp. 27—28; 90—91.

[173]) Majjh. nik. LI. B. II, 16—18.

[174]) Samyutta-nikâya. II, XII, 62: даже невѣжественный свѣтскій человѣкъ можетъ пресытиться тѣломъ; но не можетъ онъ пресытиться духомъ, созпаніемъ, утратить усладу ими и освободиться отъ нихъ".

[175]) Случаи этого рода не разъ указываются въ джатакахъ, напримѣръ, въ 360-й джатакѣ и въ другихъ варіантахъ повѣсти о Гаритъ

неустойчивость созерцательной способности. Такъ. напримѣръ, даже тѣ анурудцйцы. которыхъ Будда ставилъ другимъ въ образецъ истинныхъ монаховъ, и тѣ жаловались, что, «хотя имъ удается порою достигать различенія отблеска и лика очертаній [176]) основныхъ понятій, однако то и другое тотчасъ же снова скрывается отъ нихъ» [177]). Противодѣйствовать этой-то неустойчивости и призвана была методическая тренировка духовныхъ силъ съ помощью, между прочимъ, и нѣкоторыхъ искусственныхъ пріемовъ. А какова была цѣль того и другого. разъясняетъ намъ самъ Будда, и притомъ на основаніи собственнаго опыта: «и я (говоритъ онъ анурудцйцамъ), когда былъ еще не вполнѣ пробужденнымъ, еще только стремившимся, страдалъ такою же неустойчивостью; но, вопросивши себя о причинахъ ея. пришелъ къ заключенію, что таковыми были колебаніе, невнимательность, вялость, ужасъ передъ тѣмъ. что пришлось узрѣть, а съ другой стороны— восхищеніе, нарушавшее сосредоточенность духа: эта послѣдняя нарушалась еще либо тяжеловѣсностью настроенія (лѣнью духовною), либо слишкомъ слабымъ или же, наоборотъ, чрезмѣрнымъ напряженіемъ духа; помѣхою успѣшному созерцанію были, наконецъ. самоодобреніе и неправильные пріемы воспріятія: то расплывчатость вниманія на слишкомъ многомъ, то черезчуръ рѣзкое обособленіе и ограниченіе объекта созерцанія». Опредѣливши такимъ образомъ причины неустойчивости своихъ духовныхъ силъ, говоритъ далѣе Будда. я занялся устраненіемъ всѣхъ перечисленныхъ помѣхъ и постарался очистить сердце отъ всѣхъ этихъ загрязненій и, какъ скоро это было выполнено, явилась возможность уже безпрепятственно достигать устойчивости духа, а именно: 1) при наличности ощущеній и думъ. 2) безъ ощущеній, однимъ размышленіемъ, и, наконецъ. 3) безъ всякихъ ощущеній и думъ. Только тогда получилась законченная сосредоточенность духа, тогда явилась сосредоточенность радостная, ясная, ободряющая и непоколебимая. И тогда лицомъ къ лицу сталъ я къ познанію конечной истины: «навѣки я освобожденъ;

описывается, какъ аскетъ, впавшій въ грѣхъ чувственности, „лишился способности экстаза“, („озаренія“), которая вернулась къ нему послѣ раскаянія и исправленія.

[176]) rûpam=εἶδος. образъ, форма. абрисъ

[177]) Majjh. nik. CXXVIII, III, 313.

послѣдняя здѣсь жизнь моя, и возрожденью впредь не быть!» [178]).

Тотъ процессъ самоочищенія и укрѣпленія духа. который въ этомъ признаніи изображенъ въ формѣ личныхъ переживаній. былъ систематизированъ въ общую теорію духовной тренировки во второмъ отдѣлѣ системы буддійской дисциплины, въ адичиттѣ. Это и есть наставленіе къ достиженію прочнаго созерцательнаго настроенія, наставленіе, детально разработанное примѣнительно къ способамъ и пріемамъ, сюда относящимся. «Въ этой доктринѣ», говоритъ Чулла-ваггa [179]), тренировка постепенная: актъ слѣдуетъ за актомъ, шагъ за шагомъ, и не существуетъ внезапнаго достиженія прозрѣнія (архатства)». Вотъ почему и для чего «эта доктрина и дисциплина полны сокровищъ разнаго рода, а именно здѣсь заключаются: 4 сосредоточенныхъ созерцанія, четверная великая борьба: 4 пути къ ядди; 5 нравственныхъ силъ; 5 нравственныхъ чувствъ; 7 родовъ мудрости и восьмиричный благородный путь».

Мы видимъ, что Чуллаваггa перечисляетъ эти различныя пособія къ дисциплинѣ духа какъ нѣчто общеизвѣстное. безъ дальнѣйшаго описанія ихъ. Позднѣйшіе экзегетическіе трактаты. Висудди-Магга и Абидхамматта-Сангаха, даютъ болѣе подробное перечисленіе ихъ съ достаточными поясненіями. Здѣсь выясняется составъ, такъ сказать. полнаго курса духовной выправки, входившей въ предѣлы адичитты. Вотъ эта своеобразная программа: «10 упражненій такъ называемой касины [180]); 10 воспріятій нечистоты; 10 созерцаній: 4 неизмѣримости (безграничности); 4 состоянія пребыванія въ области безформеннаго; еще одно воспріятіе нечистоты. а именно заключающейся въ пищѣ, и. наконецъ, одинъ анализъ (тѣла въ его четырехъ субстанціяхъ) [181]). Порядокъ располо-

[178]) Тамъ же, III. 314—323.

[179]) Cullavagga. IX, I, 4.

[180]) Иногда упоминается еще 11-я касина, aloka-kasina, но въ Санджити-суттѣ Дикха-никаи, какъ и въ 77 рѣчи Средняго Собранія и въ 3-й главѣ Висудди-Магга, ея нѣтъ. Цейлонское преданіе также начисляетъ 10 касинъ, „но включаетъ въ это число еще одну quasi-касину, а именно bhûta-kasina, объемлющую заразъ всѣ четыре стихіи послѣ ихъ отдѣльнаго созерцанія. Rh. Davids. Yogâvacara-Manual. 1896, pp. 48—52. Порядокъ расположенія касинъ не всегда одинаковый въ источникахъ и на практикѣ.

[181]) Visuddhi-Magga, ch. III, переводъ у Warren, pp. 291—292.

женія этихъ сорока упражненій необязательный и не единственный возможный; въ только что приведенной послѣдовательности это—распредѣленіе «по именамъ», то есть по родамъ упражненій: но возможны и иныя классификаціи, напримѣръ, по связи упражненій съ экстатическими состояніями или по отсутствію таковой, или же по отношенію отдѣльныхъ видовъ упражненій къ отдѣльнымъ видамъ экстаза. Къ сожалѣнію, мы не освѣдомлены о томъ, что для насъ важнѣе этой мистической систематики, а именно о той педагогической послѣдовательности, въ какой располагались эти 40 упражненій. По отрывочнымъ даннымъ источниковъ мы вправѣ думать только, что такая послѣдовательность выдерживалась не на пространствѣ всего ряда упражненій, что нѣкоторыя изъ нихъ были связаны другъ съ другомъ или практиковались одновременно, параллельно, и что вообще выборъ упражненій и ихъ сочетанія соображались съ частными свойствами отдѣльныхъ лицъ, причемъ колебанія между продолжительностью прохожденія этого курса аскетическо-мистической дисциплины, какъ дальше увидимъ, выражались въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, отъ нѣсколькихъ лѣтъ до немногихъ часовъ, и архатства, съ одинаковымъ успѣхомъ, могли достигать и посѣдѣвшіе въ трудныхъ подвигахъ старцы, и юноши, недавно обратившіеся на «благородный путь», иногда даже—отроки, почти дѣти.

Конечно, то были отклоненія отъ нормальнаго хода духовнаго развитія, и правильный курсъ 40 упражненій долженъ былъ, въ большинствѣ случаевъ, проходиться въ опредѣленной послѣдовательности; но, повторяемъ, возстановить ея планъ въ полнотѣ и точности нѣтъ возможности, тѣмъ болѣе, что судя по нѣкоторымъ текстамъ, можно думать, что упражняющимся предоставлялась широкая свобода выбора между упражненіями [182]). Мы знаемъ затѣмъ, что порождающими высшій родъ самади, а потому и относящимися къ области «высшей мудрости» (адипанни) считались слѣдующія десять упражненій: созерцанія о Буддѣ, о Законѣ, о сангѣ, о нравственности, о щедрости, о божествахъ, о смерти, о мірѣ; затѣмъ—представленіе о нечистотѣ пищи и анализъ

[182]) Напр., по главнѣйшему, въ Anguttara-nik. I, 29, гдѣ перечень упражненій изложенъ съ постояннымъ прибавленіемъ словъ: „или онъ (упражняющійся) погружается въ такое-то, или въ такое-то упражненіе“

тѣла въ его четырехъ субстанціяхъ. Остальныя 30 упражненій порождали будто бы «полное благоговѣйное созерцаніе» и относились къ области высшаго мышленія (къ абичиттѣ). Такъ, десять воспріятій нечистоты и созерцаніе тѣла будто бы способствовали осуществленію перваго «углубленія»; разсмотрѣніе трехъ безпредѣльностей содѣйствовало развитію трехъ первыхъ углубленій, а десять упражненій касины съ прибавленіемъ созерцанія четвертой безпредѣльности и контроля надъ вдыханіемъ и выдыханіемъ благопріятствовали совершенію всѣхъ четырехъ углубленій, тогда какъ наоборотъ, созерцаніе четырехъ состояній безформенности становилось доступнымъ лишь послѣ вступленія въ область четвертаго углубленія.

Нѣкоторыя упражненія примѣнялись въ обѣихъ дисциплинахъ, какъ въ абичиттѣ, такъ и въ адипаннѣ, напримѣръ, четыре высшихъ джаны или четыре основы правильнаго мышленія, считавшіяся наиважнѣйшими изъ всѣхъ упражненій во вдумчивости. Другія причитствовали одной адипаннѣ: то были главнымъ образомъ размышленія на наиболѣе общія и отвлеченныя темы, клонившіяся къ разрушенію жажды жизни, къ аналитическо-гносеологическому разложенію вѣры въ объективную реальность человѣческаго Я и окружающихъ его видоизмѣненій, феноменовъ космическаго процесса. Вотъ эти темы: созерцаніе недостаточности (несамодовлѣющей цѣнности) всего міра; созерцаніе измѣнчивости всего сущаго; созерцаніе страданія, отсюда проистекающаго; разсмотрѣніе несубстанціональности (объективной безсодержательности) самого страданія (вслѣдствіе отсутствія реальной, объективной и неизмѣняемой индивидуальности, то есть своего Я); размышленія изъ области такъ называемаго «глубокаго прозрѣнія», включающія въ себя группу, именуемую «37 началами просвѣтлѣнія» (бодхипаккія-дхамма) [183]). Общее содержаніе этихъ думъ—все тѣ же излюбленныя темы о круговоротѣ рожденія и увяданія, о перемѣнчивости всего сущаго, объ универсальномъ законѣ страданія и о необходимости избавленія отъ него отрѣшеніемъ отъ міра и стремленіемъ къ освобожденію отъ собственнаго личнаго бытія въ обычно-буддійскомъ смыслѣ.

Но, помимо этого, адипанна включаетъ въ кругъ своихъ

[183]) Они изложены въ Самютта-никаѣ, IV, XLIII, 34, и будутъ перечислены ниже.

созерцаній и темы, соприкасающіяся съ этическими, хотя разсматриваетъ и расцѣниваетъ она ихъ, разумѣется, въ отвлеченно-принципіальномъ смыслѣ, безъ тѣхъ практическихъ тенденцій, которыя еще связываются съ ними въ адичиттѣ. Съ абстрактной, высшей точки зрѣнія происходитъ здѣсь раскрытіе вопросовъ о семи образахъ чистоты (висудди), а именно: 1) о чистотѣ нравственной (силависудди) [183a]), 2) о чистотѣ воззрѣній (диттивисудди) [184]), 3) о чистотѣ духа (читтависудди), 4) о чистотѣ, состоящей въ преодолѣніи колебаній (канкавитаранависудди), 5) о чистотѣ созерцательнаго познанія «пути» и его противоположностей (магганянадассакависудди), 6) о чистотѣ созерцанія познанія и духовнаго роста (патипаданадассанависсуди) и 7) о чистотѣ созерцательнаго познаванія вообще (нянадассанависудди) [184a]).

[183a]) Dhamma-Sangani, § 1365, такъ объясняетъ visuddhi-sîl'y: „это „отсутствіе изъянщества въ дѣлѣ и словѣ".

[184]) Оговариваемся, что въ данномъ случаѣ, какъ и въ большинствѣ случаевъ, буддійская терминологія различныхъ духовныхъ процессовъ, состояній и пріемовъ духовной дисциплины и тренировки опредѣляется *условно установленнымъ* пріуроченіемъ термина къ этимъ процессамъ и пріемамъ, а не общепринятымъ значеніемъ терминовъ, взятыхъ независимо отъ такого искусственнаго ихъ примѣненія; вотъ почему одно буквальное, только-филологическое истолкованіе терминовъ въ подобныхъ случаяхъ совершенно недостаточно и даже, порою, можетъ вести къ грубымъ недоразумѣніямъ. Такъ, ditthi въ буддійской терминологіи будетъ означать не Anweisung, Vorschrifft или glückliche Fügung (СПБ. Словарь. s. v.), а то „теорію", то „умозрѣніе", то „взгляды", то „мнѣнія", касающіяся спекулятивныхъ воззрѣній (Dh. Sang. p. 257. Note 2); и дитти-висудди есть (по Dhamma-Sangani, 1366) въ положительномъ смыслѣ—знаніе природы, кармы и другихъ истинъ „въ должномъ порядкѣ", „знаніе того, кто держится правильнаго пути и того, кто владѣетъ плодами его": въ отрицательномъ же смыслѣ это—незапятненность увлеченіемъ ложными спекулятивными мнѣніями (они во множествѣ перечислены тамъ же, § 1215), непричастность „къ дебрямъ (ученыхъ) мнѣній, къ маріонеточной выставкѣ мнѣній популярныхъ", „къ окольнымъ тропамъ и ложнымъ путямъ убѣжденій".

[184a]) Это неопредѣленное состояніе Рисъ-Дэвидсъ пытается пояснить слѣдующими словами: „ñâna" зависитъ отъ „saññâ; это та сумма знаній, та степень прозрѣнія, та сила сужденій, которыя зависятъ отъ идей, возникающихъ въ состояніяхъ (усовершенствованнаго) сознанія; причемъ, хотя „онѣ и вызваны вліяніемъ внѣшняго міра на органы чувствъ человѣка, однако являются настолько подчиненными его собственной регуляціи, что онъ, по желанію, можетъ устранять любыя изъ этихъ идей и вызывать, вмѣсто нихъ, другія". Dialogues of the Buddha. I, 252. Note 1.

При такомъ обиліи темъ для разсудочнаго обсужденія и для непосредственнаго мистическаго воспріятія не только начинающіе, но и уже обладавшіе нѣкоторымъ духовнымъ опытомъ, могли затрудняться въ выборѣ и сочетаніи этихъ матеріаловъ и пріемовъ ихъ усвоенія. Вотъ почему считали нужнымъ преподавать образцы такого рода сочетаній и программъ, каковые мы нерѣдко и встрѣчаемъ въ разныхъ суттахъ. Съ одной стороны такія дидактическія схемы [185]), конечно, облегчаютъ пониманіе системы созерцательныхъ упражненій, давая руководящую нить для проникновенія въ лабиринтъ буддійской мистики; но съ другой стороны здѣсь же мы встрѣчаемся и съ трудно поддающимися учету разнообразными комбинаціями составныхъ частей системы, и съ ихъ недовыясненными по своей цѣли перестановками въ порядкѣ послѣдовательности.

Приблизительно, теоретическая группировка всѣхъ этихъ упражненій вырисовывается въ слѣдующихъ главныхъ чертахъ. Для прошедшаго этическую подготовку (адисилы) и вступившаго въ область дисциплины высшаго мышленія (адичитты) первою потребностью являлось усвоеніе способности и привычки къ сосредоточенію вниманія на темѣ, избранной для обдумыванія и созерцанія. Здѣсь на помощь преподавалось два рода средствъ: во-1) пособія механическія, во-2) пособія психическія. Въ качествѣ первыхъ рекомендовалось точное и настоичивое, частое и продолжительное упражненіе въ такъ называемыхъ касинахъ, десять видовъ коихъ были перечислены раньше. Цѣлью ихъ было достиженіе «полной» самади и, чрезъ нее, открытіе доступа въ экстатическія состоянія. Пособіе къ тому было чисто внѣшнее—сосредоточеніе зрительнаго вниманія въ такъ называемыхъ «цвѣтныхъ касинахъ» на окрашенномъ въ опредѣленный цвѣтъ предметѣ, въ «земляной» касинѣ—на опредѣленномъ пространствѣ земли, въ «водяной»—на замкнутой извѣстными предѣлами и не слишкомъ отдаленной водной поверхности, въ «пространственной» касинѣ—на кругломъ отверстіи въ крышѣ, черезъ которое видно было небо, а въ «свѣтовой»—на лучѣ свѣта, пробивавшемся чрезъ ключевое отверстіе въ двери или сквозь щель въ темное помѣщеніе. Сосредоточеніе зрѣнія и вниманія на избранномъ

[185]) Примѣры—Anguttara nik. X, 12, схема „10 признаковъ освобожденнаго"; въ Samyutta nik. IV, XLIII, 34 схема „пути, ведущаго къ ниббанъ", и множество другихъ.

пунктѣ должно длиться до тѣхъ поръ, пока у производящаго упражненіе не получится воспріятія лунообразнаго рефлекса, видимаго какъ при открытыхъ, такъ и при закрытыхъ глазахъ и неотлучнаго даже при перемѣщеніи и удаленіи отъ объекта созерцанія. Продолжая сосредоточеніе на этомъ, такъ называемомъ «воспринятомъ рефлексѣ» (угга-нимитта), стараются добиться появленія второго. «внутренняго» рефлекса (патибага-нимитта), подобнаго звѣздѣ или «лунѣ, выходящей изъ облаковъ». но обезцвѣченной и неопредѣленной въ очертаніяхъ. Этотъ второй рефлексъ есть «болѣе одухотворенное» отраженіе перваго. Одновременно съ появленіемъ его исчезаютъ «пять препятствій (пять нивараиъ) [186]). окутывающихъ. опеленывающихъ духъ»: чувственная похоть, зложеланіе, лѣнь, внутреннее безпокойство и неустойчивость убѣжденій и настроеній (сомнѣніе). Такимъ образомъ достигается «пограничное» благоговѣйное сосредоточеніе и прозрѣніе (упачара-самадди). пограничное въ смыслѣ приближенія къ области уже непосредственнаго созерцанія высшей истины мистическимъ. сверхразсудочнымъ воспріятіемъ или. по терминологіи христіанской аскетики. «умнымъ свѣтомъ».

Упражненія касины являются такимъ образомъ точкою отправленія по пути какъ къ адичиттѣ. такъ и къ адипаннѣ. Это дѣлаетъ ихъ общеобязательною частью системы буддійской духовной тренировки. Вмѣстѣ съ тѣмъ выясняется, до какой степени въ послѣдней была многозначительна роль внѣшней, искусственно осуществляемой выправки. Напряженность и углубленность духа являются здѣсь не спутницею праведности, не плодомъ благоговѣнія и молитвы. а результатомъ искусственно придуманныхъ механическихъ пріемовъ. Не сила и глубина религіозныхъ или нравственныхъ убѣжденій, не пламенная вѣра, не чуткая совѣсть ограждаютъ здѣсь отъ уклоненій въ область суетнаго и грѣховнаго и сосредоточиваютъ духъ на благородномъ и возвышенномъ, а внѣшніе процессы гипнотическаго свойства на почвѣ физіологическаго. ненормальнаго напряженія.

—

[186]) О нивараиахъ—Angut. nik. I. 1 и Digha-nik. XIII. Tevijja-sutta, 30: также (въ видѣ притчей) въ II, 71—74. Sâmañña-phala-sutta. Angutt. nik. III, 63. Samyut. nik. V, 60, 94—98: тексты изъ Средняго Собранія многочисленны и были уже отчасти указаны. Въ Дхамма-Сангани, кн. 3, ч. I. гл. 9, §§ 1152 слд. нивараиъ насчитано не 5, а 6, вслѣдствіе добавленія къ обычнымъ пяти еще невѣдѣнія, авиджи.

Для того, чтобы живѣе представить отличіе такой, чисто-внѣшней выправки духа отъ той, истинно-подвижнической. которая преподается въ аскетикѣ христіанской, мы приводимъ здѣсь взятое изъ Висудди-магги описаніе процедуры одной изъ касинъ. «земляной», описаніе, наглядно изображающее намъ механическіе пріемы «достиженія святости», по выраженію самого этого авторитетнаго текста. «Лицо достойное (по заслугамъ прежнихъ своихъ существованій) и способное къ обращенію» можетъ получить ментальный рефлексъ почти внезапно, «созерцая даже не приготовленную спеціально землю, а пашню, или токъ на гумнѣ, какъ это случилось, напримѣръ. со старѣйшиной Маллакою: преданіе говоритъ, что этотъ достопочтенный смотрѣлъ однажды на вспаханную полосу и получилъ ментальный рефлексъ объемомъ съ нее; обобщивши же его и получивши пять трансовъ, онъ обрѣлъ основное прозрѣніе и достигъ святости»,—результатъ съ утилитарной точки зрѣнія, быть можетъ, и завидный по быстротѣ и легкости, но не многимъ доступный. И вотъ (продолжаетъ нашъ источникъ), «тотъ, у кого нѣтъ такого предрасположенія. тотъ долженъ справлять свою касину сообразно съ наставленіями учителя, задающаго ему темы для созерцанія». «Избирающій земляную касину можетъ получить ментальный рефлексъ чрезъ посредство земли. нарочито для того подготовленной или простой. но съ опредѣленными границами, не безъ нихъ. съ порубежными чертами. не безъ нихъ, размѣромъ съ небольшой винный боченокъ или съ блюдо. Этотъ ментальный рефлексъ онъ долженъ прочно воспринять, тщательно обслѣдовать и опредѣлить, и тогда онъ узритъ благодѣянія, которыя могутъ быть извлечены изъ него, и поймета. какая это цѣнная вещь. Проникнувшись высшимъ почтеніемъ и усердно прилежа къ ней, онъ закрѣпитъ свой духъ прочно на этомъ объектѣ, помышляя: «во истину. этимъ процессомъ я буду освобожденъ отъ страстей и отъ смерти». И такимъ образомъ, «обособившп себя отъ чувственныхъ удовольствій и отъ недостойныхъ устремленій. непрестанно упражняя разсужденіе и рефлекцію. онъ вступитъ въ первый трансъ, производимый изоляціей и характеризуемый радостью и счастіемъ».

Любопытно ознакомиться съ условіями. обезпечивающими столь поразительные результаты; они записаны съ обычною буддійскою педантическою обстоятельностью. Прежде всего предписывается избѣгать «четырехъ несовершенствъ», паралп-

зующихъ успѣшность «земляной» касины, а именно: присутствія въ ея матеріалѣ темно-синяго, желтаго, багроваго и бѣлаго цвѣтовъ; надо, слѣдовательно, избѣгать почвы этихъ окрасокъ и брать для упражненій лучше всего блѣдно-красноватый илъ, подобный встрѣчающемуся на днѣ Ганга. Самое же упражненіе должно производить не въ центрѣ монастыря, гдѣ то и дѣло проходятъ мимо новоначальные монахи и другія лица, а гдѣ-нибудь на задворкахъ обители, въ потаенномъ мѣстѣ, въ погребѣ или шалашѣ, гдѣ слѣдуетъ приготовить подвижную или неподвижную раму. Подвижная дѣлается изъ куска сукна или изъ кожи, либо цыновки, натянутыхъ на четырехъ палкахъ, съ оставленнымъ посерединѣ кругомъ вышеупомянутаго размѣра, каковой и заполняется хорошо просѣянною землею, изъ которой выбраны корни, травы и гравій. Такую раму надо положить на-земь и взирать на нее. Для неподвижной рамы укладываютъ въ грунтъ палки такъ, чтобы очертанія ихъ образовали фигуру вѣнчика лотоса, а затѣмъ связываютъ ихъ вмѣстѣ плетьми виноградныхъ лозъ. Насыпанную въ кругъ землю надо смочить, дабы поверхность ея стала совершенно гладкой; но смачивать должно непремѣнно родниковою водою, чтобы не измѣнить окраски земли какою-либо постороннею примѣсью. Затѣмъ упражняющійся долженъ вымести мѣсто, выкупаться и усѣсться на прочно сдѣланное сидѣнье опредѣленной высоты и на опредѣленномъ же разстояніи отъ круга касины, такъ какъ всѣ эти условія обезпечиваютъ правильное созерцаніе ея при минимально утомительной позѣ. Усѣвшись, упражняющійся долженъ прежде всего думать о ничтожествѣ чувственныхъ удовольствій, мысленно повторяя такія фразы, какъ «чувственныя наслажденія лишены вкуса» и т. д. Достигнувши такимъ образомъ желанія стать къ нимъ равнодушнымъ, дабы этимъ путемъ избавиться отъ нихъ и обрѣсти средства перейти за предѣлы страданія, онъ долженъ затѣмъ возбуждать въ себѣ радость размышленіями о Буддѣ, дхаммѣ и сангѣ, и, исполнившись величайшимъ почтеніемъ къ этому процессу, какъ методу, употреблявшемуся всѣми буддами и благородными учениками ихъ для овладѣнія равнодушіемъ къ чувственнымъ удовольствіямъ, онъ долженъ сдѣлать надъ собою устойчивое усиліе и молвить: «во-истину, этимъ способомъ я стану участникомъ въ сладостной благодати обособленія (изоляціи)». Дѣйствуя такъ, постарается онъ уловить и развить ментальный рефлексъ при равномѣрно и лишь

отчасти открытыхъ глазахъ, ибо, если глаза будутъ слишкомъ широко открыты, они будутъ болѣть и кругъ будетъ виденъ слишкомъ явственно, ментальнаго же рефлекса не получится; а если глаза будутъ слишкомъ мало открыты, кругъ будетъ слишкомъ неясенъ и мысли станутъ вялы, дремотны, и опять не получится рефлекса. Наблюдающій же рефлексъ не долженъ разсматривать цвѣта его, ни его особенностей; не различая его окраски отъ цвѣта подлинника, онъ долженъ закрѣплять свою мысль на одной преобладающей, характерной чертѣ и ее одну внимательно созерцать. Онъ долженъ притомъ многократно повторять какое-нибудь названіе или какой-либо эпитетъ земли, соотвѣтствующіе впечатлѣнію о ней, напримѣръ: «широкая, объемистая, плодородная», или же: «это—почва; это—источникъ благоденствія, вмѣстилище богатства» и т. п.; но лучше всего, въ виду общеизвѣстности термина, повторять слово «широкая, широкая, широкая!»—Созерцать кругъ должно то съ открытыми, то съ закрытыми глазами, сотни, тысячи разъ и даже болѣе, пока не обезпечится воспріятіе ментальнаго рефлекса. Когда онъ станетъ одинаково ясно видимымъ, при открытыхъ ли или при закрытыхъ глазахъ, это признакъ, что ментальный рефлексъ обезпеченъ. И какъ скоро это случится, упражняющійся не долженъ болѣе сидѣть на своемъ мѣстѣ, а долженъ вернуться въ свое обычное мѣстопребываніе и тамъ продолжать созерцаніе. Если же его еще не окрѣпшее сосредоточеніе нарушится чѣмъ-либо непредвидѣннымъ, онъ долженъ немедленно вернуться на прежнее время для внѣдренія рефлекса въ свою душу. И пока онъ будетъ занятъ этимъ, препятствія исчезнутъ, изъяны сгладятся, умъ сосредоточится, благодаря концентраціи сосѣднихъ (къ объекту созерцанія) предѣловъ, и тогда получится (второй) ментальный рефлексъ, подражательный. И вотъ различіе между процессами этого рефлекса и перваго: въ процессѣ обезпеченія перваго, ментальнаго рефлекса каждое несовершенство круга касины остается замѣчаемымъ; подражательный же рефлексъ, подобно зеркалу или полированной поверхности раковины или диску мѣсяца, изъ облаковъ выходящаго, или же подобно журавлямъ, летящимъ въ облакахъ, слѣдуетъ за обезпеченнымъ первымъ ментальнымъ рефлексомъ и является въ видѣ во сто, въ тысячу разъ болѣе яснымъ; но опредѣленнаго цвѣта и опредѣленной формы этотъ рефлексъ не имѣетъ: если бы таковые у него были, онъ оказался бы грубымъ и раз-

личимымъ для зрѣнія внѣшняго, протяженнымъ и обладающимъ тремя отличительными свойствами (тѣлъ); а этого въ немъ нѣтъ: это—рефлексъ, существующій только въ перцепціи лица упражняющагося въ сосредоточеніи мысли. И вотъ съ этого-то момента, повидимому, препятствія оказываются подавленными, изъяны изглаженными и умъ достигаетъ концентраціи черезъ сосредоточеніе сосѣдней области. Ибо сосредоточеніе двояко: приближающееся, «пограничное» и полное, «достигнутое»: и есть двѣ степени сосредоточенія ума: одно, гдѣ онъ находится по сосѣдству, по близости съ трансами (экстатическими состояніями), и другое, гдѣ онъ уже вполнѣ въ ихъ области» [187]).

Прежде, чѣмъ переходить къ дальнѣйшимъ ступенямъ духовнаго подъема, надо напомнить, что механическіе пріемы касины не единственная подготовка къ нимъ; рядомъ указываются и предписываются пріемы сосредоточенія психологическіе, выражаясь согласно съ индусскими воззрѣніями, хотя съ иной точки зрѣнія ихъ можно было бы назвать физіологическими: разумѣемъ контроль надъ вдыханіемъ и выдыханіемъ. Эта спеціальная и широко примѣнявшаяся дисциплина (анапанасати), знакомая уже намъ по своему обще-индусскому использованію и о которои поэтому здѣсь мы не станемъ распространяться, сводилась на сосредоточеніе упражняющимся всего его вниманія на вдыханіи и выдыханіи, какъ на существеннѣйшемъ и самомъ интимномъ процессѣ организма. Сообразно со взглядомъ на него, какъ на жертвенный актъ, и притомъ какъ на жертву наиболѣе цѣннаго для личности, обусловливающаго ея бытіе, какъ таковой, этотъ процессъ становится какъ бы изъятіемъ субъекта изъ собственнаго тѣла и сосредоточеніемъ его на наиболѣе духовной изъ жизненныхъ силъ, на дыханіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ, это является и средствомъ глубочайшаго, интимнѣйшаго проникновенія въ жизненный процессъ въ его цѣлокупности, средствомъ тончайшаго опознанія его смысла, результатомъ чего оказывается овладѣніе истиною анатты, то-есть органическимъ, внутреннимъ, цѣлостно-непосредственнымъ осознаніемъ несущественности и нереальности собственнаго Я, какъ самодовлѣющей, обособленной, опредѣленной и устойчивой самости, и разложеніе понятія этой призрачной будто бы-субстанціи въ измѣнчивую волну непрерывно возникающихъ и исчезающихъ ощущеній, впечатлѣній, мыслей, желаній и дѣйствій. Будда, оставившій намъ подробное описаніе своихъ собственныхъ упражненій надъ болѣзненнымъ процессомъ задерживанія дыханія, «ради бездыханной утраты самого себя», и пришедшій къ убѣжденію въ недостаточности одного этого средства для «выковыванія духа» [188]), тѣмъ не менѣе усердно рекомендовалъ примѣненіе тренировки праны своимъ ученикамъ, начиная съ собственнаго сына: «осмотрительно и обдуманно упражняйся, Рахула (говорилъ онъ), во вдыханіи и выдыханіи, ибо осмотрительное и усердное упражненіе въ немъ приноситъ высокую награду, бываетъ въ высшей степени полезно» [189]). Во-первыхъ, это надежное противодѣйствіе непроизвольно возвращающимся «дурнымъ, недостойнымъ помысламъ и образамъ алчности, ненависти и ослѣпленія», которые должно «подавлять, сгибать, принижать мученіемъ духа», посредствомъ тренировки дыханія, «при сжатыхъ зубахъ и приподнятомъ къ небу языкѣ» [190]). Во-вторыхъ это—средство духовнаго подъема въ область утонченнаго сознанія. Для успѣшнаго упражненія въ этой дисциплинѣ Будда рекомендуетъ удаляться въ глубь лѣса или въ пустую келью, усѣсться со скрещенными ногами, выпрямивши станъ, и предаться созерцанію. «Сознательно надо вдыхать и выдыхать, проникаясь такимъ сознаніемъ: «вотъ я вздохну глубоко, а вотъ—коротко; вотъ стану вдыхать и выдыхать съ ощущеніемъ этого процесса всѣмъ тѣломъ; а вотъ стану дѣлать это, ослабляя ощущеніе связи частей тѣла другъ съ другомъ». И такимъ образомъ погружается онъ въ процессѣ дозора внутренняго тѣла надъ внѣшнимъ; снаружи и извнутри бдитъ онъ надъ тѣломъ: наблюдаетъ, какъ возникаетъ и какъ проходитъ оно, и осознаетъ фактъ: «вотъ что оно такое, это тѣло!» и это прозрѣніе становится ему опорою (въ дальнѣйшемъ духовномъ ростѣ), ибо оно образумляетъ и научаетъ жить независимо (отъ гнета всего матеріальнаго) и не желать ничего въ мірѣ [191]). А далѣе—«ощущая блаженство, буду ды-

[187]) Visuddhi-Magga, ch. IV; переводъ у Warren, 293–296. Изъ каноническихъ текстовъ о касинахъ упоминаютъ Majjh. nik. LXXVII, B. II, S. 325 Neum.; Angutt. nik. I, 41 и Vol. V, pp. 46 sqq.; Dhamma-Sangani. ch. II, pp. 43, 57—58 перев. Каролины Рисъ-Дэвидсъ, гдѣ однако упомянуто только о восьми касинахъ (исключены касины „интеллектуальная" и „пространственная"). Описаніе касинъ—у Sp. Hardy, Eastern Monachism. 252 sqq.

[188]) Majjh. nik. XXXVI, I, 386—389. [189]) Id. LXII, II, 137
[190]) Id. XX, I. 200 [191]) Id. X, I, 56.

шать я; ощущая связь мыслей, буду вдыхать и выдыхать я; воспринимая измѣнчивость и непривлекательность: воспринимая и осознавая устроеніе (соединеніе) и отчужденіе (распаденіе), буду вдыхать и выдыхать я» [122]).

Какъ видимъ, съ такою тренировкою праны соединено усвоеніе цѣлаго ряда существенныхъ положеній буддійской дхаммы, но перенесено оно изъ области чистаго разсужденія въ область физіологическаго процесса, превращаемаго здѣсь въ психологическій и гносеологическій. Это — своеобразно осуществимое самонаблюденіе надъ существенною, жизненною функціей человѣческой личности; это анализъ и осознаніе этой функціи съ различныхъ сторонъ ея дѣйствующихъ и потенціальныхъ силъ, одолѣніе непроизвольныхъ ихъ стремленій волею и сознаніемъ и достиженіе такимъ образомъ двоякаго результата: во 1) интимнѣйшаго ознакомленія съ природой внутренней организаціи, а во 2) сознательнаго управленія стихійнымъ біологическимъ процессомъ. А это въ свою очередь ведетъ къ новому результату, къ одухотворенію самого себя, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ самоосвобожденію нашего духовнаго начала отъ насилія и обмана со стороны всего матеріальнаго и непроизвольнаго.

Въ частности, тренировка дыханія признавалась высоко полезнымъ средствомъ для сосредоточенія вниманія и мышленія. Эти оригинальные пріемы самогипноза, по мѣткому выраженію Уоррена, имѣли цѣлью «разложить въ разрѣженномъ обобщеніи не только концепціи ума, но и эмоціи и чувствованія сердца». Постепенно сводя все реальное, конкретное, частное, субъективное на отвлеченное, идеально-объективное: устраняя изъ всего сущаго, шагъ за шагомъ, всѣ индивидуальныя черты и поглощая такимъ образомъ въ области субъективныхъ представленій все субстанціально-реальное; разлагая вѣчное въ феноменальное, измѣнчивое и преходящее, и разрушая въ концѣ-концовъ самобытность и устойчивость самого воспринимающаго субъекта, то есть превращая реальное и субстанціальное Я въ смѣну ощущеній и представленій, — буддійское созерцаніе, поднявшееся на такую мертвящую высоту, въ этомъ обезличивающемъ, убивающемъ живую дѣйствительность процессѣ погружается уже въ ту неопредѣлимую и потому лишь отрицательно мыслимую всеобъемлемость, гдѣ исчезаетъ все частное, все конкретное, все положительное и остается одно универсальное Ничто.

Воспріятіе этого нигилистическаго Всеединаго становится такимъ образомъ возможнымъ только путемъ угашенія ощущенія и мышленія, конкретнаго и субъективнаго, путемъ отказа отъ всякаго опредѣленія и утвержденія. Угашеніе желанія, воли, ощущенія, мышленія, сознанія, самоощущенія и самосознанія отверзаетъ врата въ міръ зачарованной нѣтовщины — нирваны. Вѣчное пребываніе въ ней есть удѣлъ архата, вѣнчающій весь его подвигъ постепеннаго жизнеразложенія. Временнымъ же, аналогичнымъ этому переживаніемъ является экстатическій трансъ, пріостанавливающій, хотя бы на нѣкоторый срокъ, волевыя, чувственныя и мыслительныя функціи организма и этимъ какъ бы прерывающій само бытіе субъекта, парализующій временно его Я. Но, въ отличіе отъ мистическаго экстаза религіознаго, въ которомъ аналогичный процессъ замиранія индивидуальности является условіемъ сліянія души вѣрующаго съ величайшею положительною реальностью, съ Богомъ, буддійскій экстазъ (за отсутствіемъ Бога, а съ нимъ и абсолютной реальности и жизненности) оказывается устремленіемъ въ абсолютную пустоту нирваны. Вотъ почему и самое состояніе экстаза, вмѣсто высшаго, непосредственнаго «умнаго» вѣдѣнія, превращается въ «достиженіе прекращенія» (нирода амапатти) или въ «прекращеніе воспріятій и ощущеній» (санняведайитанирода). Въ этомъ состояніи буддизмъ находитъ, слѣдовательно, для него фактически-доказанное, видимое и осязательное подтвержденіе возможности преодолѣвать соблазнъ личнаго бытія, ведущій къ нежелательнымъ перевоплощеніямъ. Здѣсь засвидѣтельствована будто бы возможность конечнаго угашенія личнаго сознанія, а съ нимъ и страданія. Догматъ возможнаго конечнаго избавленія такимъ образомъ изъ обѣтованія становится наглядною вѣроятностью, и «трансъ прекращенія» возвышается до значенія реальнаго, фактическаго доказательства четвертой, заключительной истины буддійскаго символа вѣры, а именно: доказательства пути къ прекращенію страданія. Важностью этого результата объясняется широко распространенная и рано, еще съ дней Будды установившаяся вѣра въ цѣнность и дѣйственность экстаза.

Въ эту туманную область входили такъ называемыя джаны (дхіаны) или 8 погруженій, 9 достиженій (самапатти) и 8 осво-

[122]) Id. LXII, II, 142—3; CXVIII, III, 195-198.

божденій (вимокка), причемъ нѣкоторыя изъ этихъ состояніи, какъ сейчасъ увидимъ, оказываются тождественными другъ съ другомъ по содержанію и различающимися лишь порядкомъ ихъ классификаціи. Въ первую группу входятъ четыре погруженія въ область формъ (рупадджана) и четыре погруженія въ міръ безформенности (арупадджана). Уже на первой изъ этихъ двухъ степеней духовнаго подъема и очищенія царитъ благоговѣйное настроеніе, соединенное съ интенсивнымъ размышленіемъ и глубокою вдумчивостью, сопровождаемыми ощущеніемъ блаженства. На второй ступени замираютъ мышленіе и вдумчивость, но радостное настроеніе остается. На третьей ступени изчезаетъ и радость, смѣняясь благоговѣйно-блаженнымъ равнодушіемъ, а на послѣдней (4-й) отпадаетъ и это спокойное воспріятіе блаженства, такъ, что царитъ уже одно только равнодушное благоговѣніе, одинъ, никакими эмоціями непарушаемый, благоговѣйный покой [193]).

Одна изъ суттъ Дикха-никаи, Мага-Сатипаттана-суттанта, сохранила намъ описаніе идейнаго содержанія этихъ экстазовъ, состоящихъ въ преодолѣніи соблазновъ міра явленій, облекающихся въ тѣ или иныя формы. «Тѣлесныя формы», читаемъ мы здѣсь, «тоны, запахи, вкусы, осязаемости,—всѣ эти явленія въ мірѣ пріятны и привлекательны; но именно въ этой-то области зачинается и рождается похоть чувственныхъ желаній, похоть бытія, похоть расширенія и захвата. Воспріятіе тѣлесныхъ формъ, размышленія надъ ними, вожделѣніе ихъ, помыслы и думы о нихъ—все это въ мірѣ является удовольствіемъ и прелестью, все это влечетъ къ себѣ, и тѣмъ самымъ зачинаетъ и рождаетъ похоть чувственности. похоть бытія, ненасытной погони для захвата и умноженія наслажденій. Но это и есть первоисточникъ страданія, ибо все пріемлющее форму, а слѣдовательно, и возникающее, есть поэтому самому и преходящее, умирающее; утрата же привлекательнаго и желательнаго неизбѣжно родитъ скорбь. Такимъ образомъ угашеніе страданія возможно только чрезъ побѣду духа надъ міромъ формъ. Она и достигается въ области сознательной—принципіальнымъ усвоеніемъ четвертой «благородной истины» (упраздненія страданія), а въ области экстатической—переживаніемъ той же истины на самомъ себѣ въ процессѣ четырехъ углубленій въ міръ формъ. То. что въ

[193]) Anguttara-nikâya. I, 20 и III, 88.

мірѣ суеты и иллюзіи кажется привлекательнымъ и пріятнымъ, разоблачается здѣсь въ своемъ ничтожествѣ и обезцѣнивается; то, что въ мірѣ похоти казалось прелестью въ смыслѣ прекраснаго, это же самое въ мірѣ чистоты и строгости духовной оказывается «прелестью» въ смыслѣ призрачнаго и пагубнаго соблазна; то, что тамъ влекло почти непреодолимо, то здѣсь изчезаетъ, минуетъ [194]).

Таковы смыслъ и цѣнность экстаза рупадджаны; назначеніе его—даровать духу ощущеніе не только счастія, но и животрепещущей радости, возникающей независимо отъ вліяній и воспріятій міра формъ и даже вопреки имъ, благодаря отрѣшенію отъ вожделѣній къ этому міру. Ощущеніе, свойственное экстазу рупадджаны, обусловлено еще доводами разсудка; оно—только переходъ къ настоящему «восхищенію» въ сферу сверхразсудочную, каковая открывается на второй ступени духовнаго подъема. Удержаніе аффекта радости, хотя бы и рожденной не изъ похоти къ чему-либо внѣшнему («форму имѣющему»). есть все-таки нѣкій остатокъ связи духа съ тѣмъ міромъ, гдѣ аффекты царятъ въ полномъ разгулѣ своихъ грубыхъ проявленій. И вотъ, третья джана устраняетъ ощущеніе даже радости, довольствуясь состояніемъ спокойно-блаженнаго равновѣсія. На четвертой же степени изглаживается воспріятіе и самого блаженства; здѣсь водворяется одинъ благоговѣйно-серіозный, непоколебимый въ своемъ равновѣсіи покой. Получающееся такимъ образомъ безстрастіе открываетъ возможность послѣдовательнаго экстатическаго переживанія всѣхъ существенныхъ выводовъ изъ третьей и четвертой «благородной истины», то-есть изъ догматовъ происхожденія и преодолѣнія страданія. Для способныхъ къ такого рода переживаніямъ и для наблюдавшихъ за послѣдними здѣсь получалось наглядное доказательство реальности и выполнимости самой важной части программы буддійскаго духовнаго устроенія, клонившейся къ «избавленію» отъ оковъ личнаго бытія. Здѣсь раскрывалось уже нѣкое, хотя и смутное, хотя лишь отдален-

[194]) Digha-nik. XXII, 20. Систематическая обработка ученія о формахъ (rûpakandam) дана въ Dhamma-Sangani. II, § 583 sqq. и Ch. III, § 1091—1092; цѣнное разъясненіе къ этимъ текстамъ—въ введеніи переводчицы, К. Рисъ-Дэвидсъ, pp. XLI sqq. Изъ древнѣйшихъ источниковъ укажемъ на разсужденія о „восьми ступеняхъ преодолѣнія“ (иллюзій, рождаемыхъ кажущимся постоянствомъ внѣшнихъ вещей) въ Mahâ-parinibbâna-sutta. III, 24 sqq.

ное подобіе той загадочной нирваны. которая должна была смущать многихъ именно своею неопредѣленностью и отрицательнымъ характеромъ своей, едва-едва возможной формулировки: на многіе вѣка предваряя заключительный «мистическій хоръ» «Фауста». старые индусскіе мистики примѣнительно къ своимъ «трансамъ прекращенія» могли восклицать: «недопустимое здѣсь совершается; необъяснимое въ фактъ воплощается», —въ фактъ хотя бы ослабленнаго, хотя бы кратковременнаго предвкушенія нирваны.

Что касается второй группы джанъ. то-есть «углубленій въ міръ безформеннаго», то это было естественнымъ продолженіемъ предыдущихъ переживаній, а вмѣстѣ съ тѣмъ и осязательнымъ отвѣтомъ на тонко продуманную проблему разложенія субъективнаго бытія въ той области. которая лежитъ за предѣлами міра внѣшностей и конкретностей (по-буддійски — «міра формъ»). Четыре степени арупадджаны должны были вмѣщать въ себя экстатическія переживанія «во 1) въ неограниченности пространства, во 2) въ неограниченной области знанія, въ 3) въ области небытія и въ 4) въ области воспріятія и вмѣстѣ съ тѣмъ невоспріятія», то-есть въ сферѣ соприкосновенія одного съ другимъ. Ангуттара-никая даетъ нѣкоторыя поясненія къ этой программѣ: «вслѣдствіе полнаго самоподъема надъ (иллюзорными) воспріятіями тѣлесныхъ формъ: вслѣдствіе (должнаго) устроенія реальныхъ воспріятій и въ силу того, что созерцатель уже не имѣетъ въ себѣ въ настоящей (окружающей его) дѣйствительности воспріятій множественности вещей, онъ. въ процессѣ усвоенія положенія «пространство безгранично» достигаетъ и самъ безграничной области пространства. Возвысившись же и надъ этою областью, онъ въ представленіи «безгранично сознаніе» подъемлется въ неограниченную область сознанія; въ силу же полнаго самоподъема надъ нею онъ. въ итогѣ этого процесса (выражающемся положеніемъ «нѣтъ ничего»). вступаетъ въ область небытія; поднявшись же и надъ нею. достигаетъ области тождества воспріятія (различенія. опредѣленія) и невоспріятія (неразличенія) или же безразличія сущаго и не-сущаго (по отношенію къ находящемуся въ данномъ состояніи),—что и составляетъ послѣднюю, восьмую джану или наибольшее, «глубочайшее углубленіе» [195].

[195]) Anguttara-nik. I, 20, 55—62.

Какъ видимъ, процессъ аналитическаго разложенія живой дѣйствительности, начатый первою группою джанъ въ мірѣ вещественномъ, вторая группа экстатическихъ состояній переноситъ дальше, въ міръ крайнихъ идеальныхъ обобщеній: разрушивши цѣнность міра формъ, экстазъ въ пятой джанѣ вращается уже въ опустошенной, уже безсодержательной области, которую можно назвать идеальнымъ вмѣстилищемъ всѣхъ исчезнувшихъ формъ; это и есть «безграничное пространство», понимаемое какъ пространственная пустота, потенціально способная обнимать собою и давать въ себѣ мѣсто всѣмъ иллюзіямъ міра формъ, но теперь, для экстатика, отъ всѣхъ нихъ очищенная. Однако и эта пустота. въ силу своей потенціальной содержаніе-способности въ идеальномъ смыслѣ, подлежитъ также упраздненію, какъ послѣднее, до нѣкоторой степени еще чувственно-мыслимое условіе возможности возврата къ чему-либо вещественному. Упраздненіе это и происходитъ въ пятой джанѣ, въ пятой степени экстаза, гдѣ. послѣ разрушенія даже лишь идеально мыслимаго пространства, для вступившаго въ шестую область остается только міръ чистаго мышленія. исключительно интеллектуально - сущаго. Но въ седьмой джанѣ свершается крушеніе и этого міра, кажущагося «безграничнаго міра знанія»; здѣсь угашается и вымираетъ всякая мысль и, съ тѣмъ вмѣстѣ, раскрываются врата въ зіяющую бездну не-бытія, которое можетъ быть воспринято, конечно, не реалистически, а лишь отвлеченно и отрицательно, путемъ исключенія какихъ-либо опредѣленій и утвержденій. Вотъ почему эта, седьмая джана, какъ и пятая (безграничнаго пространства), считаются состояніями только воображаемыми, ибо дѣйствительное усвоеніе ихъ возможно лишь по окончаніи всего процесса освобожденія, при подлинномъ уже вступленіи въ нирвану навсегда. Реальнымъ же возмѣщеніемъ этого воображаемаго состоянія оказывается восьмая джана, выражающаяся въ упраздненіи различія между воспріятіемъ и невоспріятіемъ чего бы то ни было, между положительнымъ и отрицательнымъ, между бытіемъ и небытіемъ.

Это конечное примиреніе противоположностей есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, упраздненіе и послѣдней, еще остававшейся въ дѣйствіи силы субъективнаго Я. Прошедшій всѣ восемь джанъ— уже на порогѣ полнаго освобожденія; оттого восемь джанъ и

называются «восемью достиженіями» (самапатти) [196]). Совокупный результатъ ихъ усилій и есть разрушеніе желающей, чувствующей и сознающей личности. Этотъ нигилистическій итогъ обозначается въ системѣ медитацій терминомъ заключительной, всеобъемлющей, девятой самапатти, нирода-самапатти, осуществленности прекращенія, а по другой терминологіи, прекращенія какъ мысленнаго воспріятія, такъ и ощущенія (санна-ведайитинирода) [197]): «вслѣдствіе полнаго самоподъема надъ областью сознательнаго воспріятія, а также и невоспріятія, достигаетъ (мудрецъ) прекращенія какъ сознанія, такъ и ощущенія». Эта девятая степень экстаза, наблюдаемая со стороны, представлялась въ видѣ каталептическаго, безсознательнаго состоянія, подобнаго глубокому сну, длившемуся иногда до семи дней, съ прекращеніемъ, какъ полагали, всѣхъ тѣлесныхъ и духовныхъ отправленій и съ приближеніемъ къ смерти, отъ которой это состояніе отличалось сохраненіемъ нѣкоторой внутренней теплоты и возможностью возврата къ обычному функціонированію организма [198]).

---

[196]) Cp. Dhamma-Sangani. III, 2, p. 346. Девятою самапатти считалась нирода-самапатти; въ Majjh. nik. XLIV. Vol. I. p. 301 подлинника (ср. LIX 395—400) пятая (послѣдняя) вимокка описана также въ качествѣ самапатти.

[197]) Anguttara-nik. I, 20, 62. Древнѣйшее описаніе этого транса—въ Patthapâda-sutta Дикха-никаи IX, 17 въ Dial. of the Buddha. I, p. 251.

[198]) По 23-й главѣ Висудди-Магги разница между мертвецомъ и находящимся въ „трансѣ прекращенія“ состоитъ въ томъ, что у второго „хотя и прекратились карма тѣлесная, голосовая и ментальная (мыслительная), но жизненность еще не вполнѣ истощена, естественная теплота еще не совсѣмъ подавлена и чувства еще не прервались“. Живое описаніе этого транса встрѣчаемъ въ Majjh. nik. Ê, B. I. S. 519—520: одинъ ученикъ достопочтеннаго Какусанды, жившій въ лѣсу, легко впадалъ въ „уничтоженіе сознанія“. Однажды онъ погрузился въ него, сидя подъ деревомъ. И вотъ увидали его пастухи и поселяне въ этомъ состояніи и воскликнули въ удивленіи и ужасѣ: „смотрите, что за чудо! сидя, померъ этотъ аскетъ! похоронимъ его!“ И набрали они соломы и хвороста и сухого навоза, покрыли ими тѣло достопочтеннаго, подложили огонь и удалились. На слѣдующее утро достопочтенный воспрянулъ отъ своего „углубленія“, поднялся, встряхнулъ одежду, взялъ рясу и посохъ и побрелъ въ деревню за сборомъ пищи. Когда же узрѣли тѣ пастухи и поселяне, какъ онъ переходилъ отъ дома къ дому, они въ ужасѣ закричали: „глядите-ка, глядите! аскетъ, сидя умершій, ожилъ!“ И вотъ поэтому-то постепенно и прозвали достопочтеннаго „жизневладыкою“ овладѣвшимъ жизнью.

Что касается включенной въ систему экстатическихъ состояній группы «восьми освобожденій (вимоккъ)», то эти послѣднія были только варіантомъ сейчасъ изложенной классификаціи джанъ. Вотъ какъ описываются въ Ангутарра-никаѣ эти шаги къ освобожденію: еще пребывая въ мірѣ формъ, созерцатель постигаетъ ихъ какъ формы вещей (а не какъ ихъ сущности): это—первое «освобожденіе»; уже не воспринимая формъ по отношенію къ самому себѣ (то есть уже навыкши мыслить себя стоящимъ внѣ связи съ ними), онъ усматриваетъ формы внѣ себя: это—второе освобожденіе; третье состоитъ во временномъ, цѣлостномъ поглощеніи духовнаго организма ощущеніемъ блаженства, освобождающимъ созерцателя отъ подчиненія мыслямъ и чувствамъ; четвертое, пятое, шестое и седьмое освобожденія совпадаютъ съ вышеизложенными экстатическими состояніями арупадджаны, а восьмое—съ девятымъ «достиженіемъ» (съ нирода самапатти) [199]).

Таковы виды буддійскаго экстаза. Какъ мы убѣдились, ихъ усилія все время направлены не къ обнаруженію положительной основы фактовъ и явленій жизненнаго процесса, не къ выясненію того, что есть «вещей истина а къ разоблаченію ихъ отрицательныхъ качествъ, къ выясненію призрачности и обманчивости вещей, дѣйствій и явленій, составляющихъ содержаніе жизни. Всюду въ этой сложной, полуфилософской, полумистической работѣ пробивается непрерывное стремленіе не къ величайшей реальности, не къ абсолютному бытію (къ Богу), а къ уменьшенію интенсивности бытія, къ вытравленію жизни, къ сліянію саморазлагающагося и искусственно разлагаемаго, живущаго существа съ абсолютнымъ небытіемъ, съ ниббаною. Это не ростъ духа, составляющій цѣль христіанской аскетики и мистики; это, выражаясь подлинными словами буддизма, «прекращеніе духа». «Достиженіе» полагается здѣсь не въ умноженіи уже даннаго жизнью, а въ утратѣ его; задача,—опять въ полную противоположность христіанству,—здѣсь не въ очищеніи и обоженіи чувствъ, желаній и мыслей, а въ полномъ «угашеніи» ихъ. Аффекты мірскіе не смѣняются жаждою небеснаго, вѣчнаго, божественнаго; любовь земная не перерождается въ любовь божественную, и личность,

---

[199]) О вимоккахъ—Dhamma-Sangani I. 1. Ch. 2, § 248, ch. 3. §§ 265—268; восьмая вимокка здѣсь не упомянута. Ср. Angut. nik. IV, 306 и Mahâ-parinibbâna-sutta. III, 33—42; здѣсь—всѣ восемь.

подвизающаяся по стези мудрости и праведности, въ концѣ концовъ, сливается не съ Богомъ, «наполняющимъ всяческое во всемъ», а со всепоглащающимъ Ничто.

Сообразно съ этой основной тенденціей буддійскаго экстаза, отъ него вѣетъ леденящимъ холодомъ, настоящимъ дыханіемъ смерти. Здѣсь нѣтъ пылкости мистики католической, столь склонной къ сентиментальному млѣнію, и граничащей нерѣдко съ чувственностью [200]). Нѣтъ здѣсь и здоровой теплоты того

[200]) Духовная чувственность этого рода, обезвреживаемая до нѣкоторой степени своею откровенною наивностью, очень ярко выступаетъ у Мехтильды Магдебургской († между 1281 и 1301 г.г.). Чуть не на каждой страницѣ ея мистической книги Das fliessende Licht der Gottheit встрѣчаемся съ такими выраженіями какъ: „Süsser Gott, feurig innen, blühend aussen, minniglich schön und kraftvoll"; „Liebe! sage meinem Geliebten, dass sein Bette bereit ist und dass ich minnesiech nach ihm bin". 2; 3. „O, du giessender Gott in dem Glaube! O, du fliessender Gott in der Minne! O, du brennender Gott in der Begehrung! O, du hinschmelzender Gott in der Einigung mit dem Leib! O, du ruhender Gott an meinen Brüsten! Ohne dich kann ich nicht sein!" 17. Или: (Gott liebkoset mit der Seele)". Du bist mein Lagerkissen, mein minniglichen Bette, du bist die Lust meiner Gottheit, der Trost meiner Menschheit, ein Bach meiner Gluht." 19. „Je enger das Minnebett wird, je näher geht das Umhalsen, je süsser das Mundküssen schmeckt, je minniglicher sehen sie sich an." 22. Deutsche Mystiker. B. II. Mechthild von Magdeburg. Kempten. 1911.—У Генриха Сейзе сходные порывы облагорожены романтически-рыцарскимъ духомъ; вся мистическая лирика этого „миннезенгера-монаха" преображаетъ средневѣковое „служеніе любви" (Minnedienst) въ своеобразное духовное рыцарство; не даромъ на груди своей вырѣзываетъ онъ монограмму Христа, въ качествѣ „знака вѣчной любви къ единственному страстному желанію своего сердца, къ Богу". Lebensbeschreibung, Kap. IV. Deut. Mystiker. I Band. 32—33.—У Франциска Ассизскаго прорывы въ сторону духовной эротики достигаютъ интенсивной пылкости въ его гимнахъ: „души, влюбленной до безумія въ Бога": Cantico II: „In foco amor mi mise" и Cantico III, напримѣръ: „Amor, che tanto bramo, | Fa me morir d'amore! | Per te, amor, me consumo languendo etc.". Впрочемъ, тутъ же—сознаніе опасности этого „безумія" любви и необходимости „упорядоченія ея": „Ordena questo amore: Non è virtù senz' ordine trovata". Francisci Assisiatis Opera omnia. Coloniae, 1849. p 188. Сдержанное св. Катерина Сіенская: „l'amore và dietro all' intelletto, e quanto più conosce, più ama, e quanto più ama, più conosce". Dialogo della Divina Providentia, cap. 85. Venetiis, 1579, p. 269; однако и она, порою, говоритъ объ „опьяненіи души любовью къ Богу" (ibid. c. 19, p. 96) и отдается жгучимъ мечтамъ о блаженствѣ невѣсты (души) „на ложѣ огня и крови, на ложѣ безпредѣльной любви", „тонущей въ благоухающей сосковой язвѣ Іисуса сладчайшаго, Іисуса—Любви". Lettera 223 a fra Raimondo da Capua въ Lettere di S-ta Caterina da Siena. Firenze, 1860. IV. 5 sqq.—Образцы „духовныхъ стиховъ" послѣдующей поры итальянскаго Возрожденія съ уклоненіями въ область мистической эротики можно найти въ богатомъ сборникѣ Laude spirituali di Feo Belcari e d'altri. In Firenze. 1863.—О мистической средѣ, создававшей эти настроенія, кромѣ Ozanam, Les poetes franciscains, Gebhardt, L'Italie mystique и литературы о Францискѣ Ассизскомъ, см. Roure. Figures franciscaines. P. 1913: Misciattelli. Mistici senesi. Siena, 1913. Canay. Les bienheureuses dominicaines. 2 ed. P. 1913.—Не свободенъ отъ мистическихъ „замираній" любви (pâmoisons d'amour) и Рюисброкъ: De la vie contemplative, ch. 7 et 8; ср. Діалогъ 12 мудрыхъ дѣвъ, предпосланный этому трактату и въ Le Royaume des amans de Dieu, ch. 34: Христосъ—„le plus grand et le premier des amants", ch. 35, p. 235 éd. Paris, 1912; „cet amour immense pénètre, et embrase tous les sens dans la fournaise de l'unité, ce qui fait presque que l'homme, dans les délires de la jouissance, est inondé, submerge, liquifié (d'amour) ch. 36, p. 239.—У болѣе сдержанной св. Терезы о „сладостяхъ и очарованіяхъ" той же любви см. Las Moradas. 4 Morada, p. 93, Madrid, 1910 и Mor. 5, p. 138: объ „огневомъ" характерѣ ея собственныхъ экстазовъ („a manera de un fuego ardiendo") см. La vida de la s-ta madre Teresa de Jesus c. 18, 20, 28 въ ея Obras. En Anveres. 1630. I Parte.—Систематическую разработку католическая мистика любви нашла въ классическомъ произведеніи св. Франциска Салійскаго, Traité de l'amour de Dieu, сравнительно уравновѣшенномъ по тону, однако, мѣстами, также не чуждомъ чувственнаго рдѣнія (напримѣръ: L. VII, ch. 8: „je le tiendrai, je ne le quitteray jamais, je mourray avec luy et brusleray dedans les flammes de son amour. Mon Jésus est tout mien, et je suis toute sienne... je vivrai et mourray sur la poitrine... Ainsi doncq se fait la sainte exstase du vray amour"; ср. L. VII, ch. 10 о „langueures et ravissiments du feu qui devore et consume la vie des amants sacrés".—О связи этой стороны мистики Франциска Салійскаго съ сентиментально-романтическими литературными теченіями его времени—Tessier. Le sentiment de l'amour d'après St. François de Sales. P. (1913) и Strowski. St. François de Sales. P. 1908.—О наличности эротическаго элемента въ квіэтистической мистикѣ—Molinos. Guida spirituale. Roma, 1675, L. III, c. 16, p. 235, c. 12, p. 263, c. 13, p. 268 (о „внутреннемъ уединеніи въ любовномъ, интимномъ покоѣ, въ объятіяхъ Божественнаго Супруга"). Ср. Les Torrents M-me Guyon, а объ ея личныхъ переживаніяхъ этого рода—Vie de M-me Guyon, Cologne, 1720. I P. ch. 11, p. 101, ch. 12, p. 116, ch. 19, p. 185 (брачный договоръ съ младенцемъ Іисусомъ, „qu'il me serait un époux de sang."). Ср. Heppe. Geschichte der quietistischen Mystik.; о всей же этой тенденціи католической мистики—G. Dumas. Comment aiment les mystiques chrétiens. Révue des deux mondes. 15 Sept. 1906 и Leuba. Les tendences religieuses des mystiques chrétiens въ Révue philosophique. Juillet et Novembre, 1902.

«умнаго свѣта», что озаряетъ горнія выси аскетики восточно-православной [200a]). Это не паренiе духа, окрыляемаго любовью;

[200a]) Сравненіе христіанской аскетики съ буддійскою, въ силу сложности темы, приходится отложить до второй части настоящей работы, излагающей ученіе буддизма.

это хладнокровный самоанализъ духа, безжалостная вивисекція его, напряженная работа «яснаго сознанія» вплоть до самоумерщвленія даже и сознанія. И во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ, вдумываніяхъ, «углубленіяхъ» и «достиженіяхъ»—ни разу ни единаго воспоминанія, ни единаго слова о любви! Но зато сколько заботъ, думъ и грезъ объ «угашеніи», о «прекращеніи»!.. Одолѣть роковую карму единственнымъ возможнымъ путемъ—уходомъ изъ подъ мертвой петли причиняемыхъ ею перевоплощеній—вотъ конечная цѣль системы экстатическихъ переживаній. Это ясно изъ словъ самого Будды: «я научилъ васъ постепенному прекращенію кармы». говоритъ онъ въ Самютта-никаѣ [201]) и затѣмъ поясняетъ путь, къ тому ведущій, причемъ путь этотъ какъ разъ совпадаетъ съ описаннымъ нами послѣдовательнымъ разрушеніемъ познавательныхъ силъ и способностей, заканчиваясь «трансомъ прекращенія» или «остановкою всѣхъ духовныхъ процессовъ».

Уваженіе къ этому завершительному моменту аскетической дисциплины духа было въ буддійской средѣ высокое: «святые», читаемъ мы въ гаттахъ Висудди-Магги. «искони цѣнили, этотъ трансъ. всегда почитали его какъ бы за нирвану, испытываемую уже въ настоящей жизни. и потому способность достигать этого состоянія. даруемая въ награду за мудрость, обрѣтаемую на путяхъ праведности, именуется благословеніемъ. стяжаемымъ на оныхъ путяхъ» [202]). Немногимъ выпадала на долю эта «благодать», немногимъ даже изъ архатовъ, такъ, что и знатоки въ области духовнаго опыта затруднялись рѣшить: обусловлено ли было чѣмъ-либо овладѣніе ею или нѣтъ, такъ какъ «этому состоянію не-бытія невозможно было приписать никакой положительной реальности» [203]). Во всякомъ случаѣ, непремѣннымъ, обязательнымъ признакомъ абсолютной праведности даже и это высшее изъ «достиженій» не могло считаться, ибо и оно было лишь временнымъ состояніемъ, не приводившимъ неизбѣжно къ немедленному переходу въ нирвану, который могъ успѣшно совершаться и безъ него. Эта девятая самапатти знаменовала только «наклонность духа къ нирванѣ», однако все еще не неизмѣнную, все еще нарушимую. ибо и послѣ нироdасамапатти возможно было па-

[201]) Samyutta-nik. XXXVII, 11.
[202]) Visuddhi-Magga. ch. XXIII.
[203]) Тамъ же.

деніе, возможенъ регрессъ въ сторону суеты, заблужденія и даже дурного поведенія.

Это обстоятельство существенно важно: оно свидѣтельствуетъ о томъ, что, какъ бы высоко ни цѣнилъ буддизмъ роль экстаза въ процессѣ духовнаго устроенія. онъ все же не рѣшался видѣть въ немъ наиболѣе дѣйствительное и общеобязательное средство для достиженія своей конечной цѣли. Даже и здѣсь буддизмъ остался вѣренъ своему предпочтенію «ясно-сознательнаго» надъ мистическимъ и эмоціональнымъ. Въ своей духовной педагогикѣ онъ отвелъ широкое мѣсто внѣшнимъ. искусственнымъ пріемамъ сосредоточенія вниманія и думы и тѣмъ экстатическимъ явленіямъ, которыя возникали на почвѣ этого самовнушенія и самогипноза; но онъ не отважился поставить во главѣ путей къ освобожденію, въ качествѣ общеобязательнаго, такой способъ мистическаго вѣдѣнія. которымъ могли успѣшно, въ размѣрѣ всѣхъ восьми джанъ, пользоваться не только и міряне, не свершавшіе даже начальнаго иноческаго обѣта, но и люди порочнаго настроенія и дурного поведенія [204]).

Вотъ почему въ послѣдней и высшей части духовной тренировки, въ адипаннѣ, трансы считались необязательными: можно было обойтись и безъ нихъ; а потому и такъ называемаго «послѣдняго углубленія» здѣсь не требовалось; вмѣсто него довольствовались здѣсь «углубленіемъ пограничнымъ» съ непосредственнымъ сліяніемъ съ сущностью самой истины или самого смысла бытія и небытія. Центръ тяжести этого мистическаго процесса полагался не въ «полномъ» углубленіи, состоявшемъ въ экстатическомъ «прекращеніи» всякаго ощущенія и всякаго мышленія. Здѣсь, даже и для пережившаго временный «трансъ прекращенія» духовный дальнѣйшій ростъ выражался опять въ утонченнѣйшемъ прозрѣніи или ясновидѣніи, однако не путемъ разсудочныхъ умозаключеній, развивающихся по правиламъ научнаго мышленія. а путемъ внутренняго. мистическаго, «умнаго» прозрѣванія и духовнаго переживанія. Лично Буддѣ, до болѣзненныхъ крайностей испытавшему на себѣ вліяніе трансовъ экстаза и не нашедшему ихъ однако, достаточными для полнаго «подчиненія духа». казалось, что высшее, «довлѣющее и наиболѣе святое» изъ

[204]) См. примѣчаніе бикху Ньянатилока къ его переводѣ первой книги Ангуттара-никаи: Einer-Buch. S. 82, Anmerk. 133.

средствъ спасенія есть «выработка того воззрѣнія, которое *мыслителю* (а не экстатику) оказывается достаточнымъ для полнаго уничтоженія страданія». Изъ шести вещей «незабываемыхъ, возвышенныхъ и сильныхъ, ведущихъ ко всеобщему спасенію, къ миру, къ единенію,—лучшее изъ всѣхъ и есть именно это воззрѣніе: оно—вершина башни, оно—средоточіе, все въ себѣ содержащее». Это—«первая изъ наукъ, наука святая, сверхмірная и съ обычными понятіями несоединимая» [205]). Сообразно съ этимъ, такъ называемый «знаніемъ освобожденный святой» или «съ обѣихъ сторонъ освобожденный», по истолкованію Будды въ одной изъ рѣчей Самютта-никаи, достигаетъ архатства (святости) не овладѣніемъ тѣми силами и способностями, которыя раскрываются въ области экстатическаго созерцанія, а исключительно «чистымъ вѣдѣніемъ» основныхъ истинъ, а именно: знаніемъ преходимости всего, знаніемъ страданія, несущественности (несубстанціальности) пяти аспектовъ бытія и знаніемъ условности возникновенія [206]). Въ Пуггала-Паннятти или «Книгѣ характеровъ» (одномъ изъ болѣе поздпихъ произведеній Абидхаммы, третьей части буддійскаго канона) «освобожденный знаніемъ» опредѣляется въ томъ же смыслѣ, какъ «человѣкъ, хотя и не испытавшій тѣлесно восьми освобожденій (джанъ, экстатическихъ состояній), но угасившій въ себѣ обманъ заблужденія мудрымъ познаніемъ» [207]). Еще яснѣе выступаетъ то же убѣжденіе въ сравнительной расцѣнкѣ, которую дѣлаетъ Висудди-Магга между поведеніемъ, «сосредоточеніемъ» и «высшею мудростью». «Поведеніе есть начало благородной дхаммы,... оно благородно потому, что избавляетъ отъ угрызеній совѣсти и другихъ, тому подобныхъ золъ. Сосредоточеніе (область созерцанія и экстаза) есть благородная средина дхаммы,... оно благородно потому, что даруетъ магическія силы и другіе благодатные дары. Мудрость же есть благородный конецъ, завершеніе дхаммы; выше мудрости ничего нѣтъ... Добродѣтельнымъ поведеніемъ пріобрѣтается тройное знаніе, но не болѣе того; сосредоточеніемъ (созерцаніемъ) пріобрѣтаются шесть высокихъ силъ, но не свыше того; мудростью же пріобрѣтаются четыре аналитическихъ знанія (науки), иными путями не пріобрѣтаемыя». А вотъ далѣе и сравнительная, практическая расцѣнка поведенія, экстатическаго созерцанія и высшаго чистаго знанія: «поведеніемъ достигается устраненіе чувственнаго самоуслажденія; созерцаніемъ—устраненіе самоистязанія; мудростію же усвояется срединный путь поведенія. Далѣе: поведеніемъ опредѣляются средства избавленія отъ низшихъ состояній бытія: созерцаніемъ—средства избавленія отъ царства чувственныхъ наслажденій: мудростію—средства избавленія отъ всякой формы существованія. Далѣе: поведеніемъ осуществляется прекращеніе пороковъ (извращеній) путемъ возвращенія противоположныхъ имъ добродѣтелей: созерцаніемъ—прекращеніе пороковъ путемъ уклоненія отъ нихъ: мудростію—прекращеніе ихъ путемъ искорененія ихъ. Поведеніе враждуетъ съ нечистыми («извращенными») дѣйствіями: созерцаніе—съ нечистыми чувствами; мудрость—съ извращенными наклонностями. Поведеніе очищаетъ отъ дурныхъ дѣяній: созерцаніе—отъ дурныхъ пожеланій; мудрость очищаетъ отъ заблужденій неправовѣрія (ложнаго убѣжденія, ереси). И, наконецъ: поведеніемъ достигается обращеніе (къ дхаммѣ), но съ возможностью возвращенія (къ новой жизни, къ перевоплощенію); созерцаніемъ достигается безвозвратность; мудростію же достигается святость (архатство)». причемъ эта послѣдняя тутъ же опредѣляется не какъ совершенство въ добродѣтели и праведности, не какъ совершенство въ благочестіи, благоговѣніи и религіозности, а какъ «совершенство въ мудрости» [207a]) «Правильное воззрѣніе», рѣшительно говоритъ Будда, «идетъ впереди правильнаго жизненнаго поведенія, святого, свободнаго отъ грѣха,.. ибо у одареннаго правильнымъ воззрѣніемъ исчезли ложные взгляды, и тогда разнообразное дурное и неправедное, зависящее отъ ложныхъ взглядовъ, также исчезаетъ, а спасительное, стоящее въ зависимости отъ правильныхъ взглядовъ, пробуждается и достигаетъ совершеннаго осуществленія» [207б]).

Несмотря на столь рѣшительно выраженное предпочтеніе интеллектуалистическаго мистическому и этическому, Будда и продолжатели его дѣла, руководствуясь убѣжденіемъ, что уче-

[205]) Majjh. nik. XLVIII. I, 501—502.

[206]) Saṃyutta-nikâya. XII. 7. Ср. Puggala-Paññatti. I, 30. Majjh. nik., рѣчь 77-я и Aṅgutt. nik. IX, 44.

[207]) Puggala Paññatti. I, 31. S. 14 нѣмецкаго перевода Bhikkhu Nyâṇatiloka.

[207a]) Visuddhi Magga, ch. I; переводъ у Warren, pp. 285—287.

[207б]) Majjh.-nik. CXVII.

ніе во всей полнотѣ и чистотѣ по силамъ лишь немногимъ [208]), охотно шли на уступки и компромиссы, охотно признавали пригодность и менѣе радикальныхъ путей и способовъ освобожденія, на условіи включенія въ нихъ основныхъ «благородныхъ истинъ». Въ этомъ смыслѣ высоко цѣнили они мистическій экстазъ и усердно рекомендовали пользоваться имъ натурамъ, обнаруживавшимъ къ нему предрасположеніе.

Въ итогѣ выходило такъ, что хотя «путь» былъ «единый, и» иного, внѣ его правилъ, гдѣ-либо, у иныхъ аскетовъ и браманов совершенно невозможно было найти»» [209]), однако частные пріемы духовной дисциплины и тренировки на этомъ единственномъ пути дозволялись и практиковались разнообразные. Архатства можно было достигнуть и посредствомъ дисциплины эмоціональной, экстатической въ адичиттѣ, и посредствомъ дисциплины интеллектуалистической въ адипаннѣ, причемъ воспитавшійся на второй носилъ характерное прозваніе «обладающаго сухимъ (чёрствымъ) прозрѣніемъ» (суккавипассака), въ отличіе отъ достигшаго того же путемъ экстаза, уснащавшаго духовное развитіе болѣе живыми, болѣе осязательными и утонченными, несознаваемо-чувственными переживаніями (этотъ типъ назывался саматаяника). У обоихъ варіантовъ имѣлись свои преимущества: саматаяники достигали цѣли способами болѣе эффектными, болѣе внушительными для посторонних наблюдателей, въ особенности для народной массы; на ихъ долю доставалось будто бы овладѣніе различными магическими силами, столь цѣнными съ точки зрѣнія толпы, но далеко не въ такой же мѣрѣ одобрявшимися Буддою; на сторонѣ суккавипассакъ было преимущество безупречнаго безстрастія, большей глубокомысленности и возможности достиженія нирваны, минуя таинственныя и скользкія тропинки экстаза.

Стараясь использовать и согласовать эти различія, позднѣйшая пора, любившая все приводить въ систему, выработала подробную классификацію многочисленныхъ варіантовъ праведности и мудрости, достигаемыхъ разными путями и

[208]) Недаромъ, какъ разъ въ приведенномъ текстѣ. Висудди-Магга оправдываетъ свои пространныя разъясненія опасеніями, что иначе „слишкомъ сжатое изложеніе пути чистоты можетъ оказаться неспособнымъ облагодѣтельствовать многихъ“.

[209]) Majjh. nik. XLVIII, I, 503 и Samyutta-nik. V, XLVIII, 53.

подъемомъ на ихъ различныя ступени, отъ подготовительныхъ до высшихъ. Вотъ эта своеобразная классификація, уясняющая намъ стадіи духовнаго устроенія съ точки зрѣнія самихъ буддистовъ. Въ отличіе отъ путудджаны, свѣтски настроеннаго, міряніна, арія. благородный. святой. или аріясáвака, святой ученикъ, или аріяпуггала, святой человѣкъ, есть тотъ, который вступилъ на «благородный, святой или сверхсвѣтскій путь» (локуттара). Градаціи этого пути и квалификаціи подвизающихся на немъ слѣдующія: 1) сотáпатти, вступленіе въ потокъ (въ рѣку), вслѣдствіе чего находящійся на этой степени духовнаго подъема именуется «въ потокъ вступившимъ» (сотапанно); 2) сакадагáмита, состояніе, сопряженное съ возвращеніемъ еще разъ къ жизни (къ перевоплощенію) для находящагося на этой ступени, то-есть для сакадагами, для имѣющаго еще разъ возвратиться въ міръ вожделѣній (кама-лока); 3) анагáмита, состояніе не-возвращенія, почему испытавшій его называется «болѣе не возвращающимся» (анагáми) и 4) арахатта, состояніе архатства, учительства (овладѣнія), свойственное арахѣ, архату, учителю, «превозмогшему». Каждое изъ названныхъ состояній имѣетъ въ свою очередь двѣ степени, изъ коихъ первая именуется «путемъ» этого состоянія, а вторая—«плодомъ его», чему соотвѣтствуютъ опять два варіанта праведности или мудрости: первый—«идущаго по пути извѣстнаго состоянія», второй—«находящагося въ обладаніи плодомъ этого состоянія». Такъ, напримѣръ, въ четвертомъ разрядѣ различали арахаттамаггатту, то-есть подвизающагося на пути архатства, отъ арахаттапалатты или находящагося уже въ обладаніи плодомъ архатства; второй человѣкъ назывался еще асекою, то есть освобожденнымъ, «уже не стремящимся», въ отличіе отъ принадлежавшихъ ко всѣмъ семи предшествующимъ степенямъ «еще стремящихся». Въ качествѣ поощренія этихъ устремленій, выработана была позднѣйшею порою, на основаніи однако болѣе раннихъ намековъ, и роспись наградъ, вѣнчавшихъ различныя степени духовнаго подъема: «вступившій въ потокъ» ученія обезпеченъ отъ возрожденій въ дурныхъ состояніяхъ (въ аду, въ звѣриномъ лонѣ, въ царствѣ тѣней (привидѣній) и въ области демоновъ; но въ мірѣ вожделѣній (въ камалокѣ), ему предстоятъ еще цѣлыхъ семь возрожденій; наоборотъ, сакадагамиту остается свершить только одно еще перевоплощеніе; анагамитъ же, возродившись въ послѣдній разъ въ одномъ изъ высшихъ свѣтовыхъ міровъ, переходитъ оттуда

уже прямо въ нирвану. Одинъ только архатъ совсѣмъ не подлежитъ возрожденію; онъ—навсегда и вполнѣ освобожденный (паринибутто) отъ міра перемѣнъ, отъ сансары; онъ уже здѣсь предвкушаетъ нирвану [210]).

Столь сложная классификація видовъ и степеней мудрости и праведности была вызвана, надо полагать, не одною склонностью индусскаго ума къ педантичнымъ опредѣленіямъ и различеніямъ, но и практическими, педагогическими соображеніями: съ одной стороны—дать въ трудномъ подвигѣ опору для подвизающихся, въ видѣ ободряющей надежды на то, что и на низшихъ степеняхъ пути «стремящійся» не останется безъ награды; съ другой же стороны—поощрить подвизающагося къ дальнѣйшимъ усиліямъ, поощрить перспективою превосходства послѣдующихъ степеней духовнаго роста надъ первыми. Основатель ученія велъ себя и въ этомъ отношеніи проще своихъ продолжателей: равнодушный къ внѣшнимъ отличіямъ той духовной іерархіи, которая только что была изложена, и съ которою не замедлили соединять разсчеты земного свойства, на почетъ и авторитетъ и на преимущества въ дальнѣйшихъ перевоплощеніяхъ [211]), Будда, не отвергая ни того, ни

[210]) О „стремящемся“ („борцѣ“) и „достигшемъ“ („не стремящемся уже“)—Majjh.-nik. рѣчь 117-я, и Samyutta-nik. V, XLV, I, 13; V, LIV, 12. Itivuttaka, 84; о признакахъ „вступившаго въ потокъ“ — Samyutta-nik. II, XII, 41 и V, LV, 5, 5; объ „осуществленіи плода вступленія въ потокъ“—тамъ же, V, LV, 55; о свойствахъ „невозвращающагося“—Itivuttaka, 1—6; опредѣленіе архатства и „вполнѣ освобожденнаго“—Sam. nik. IV, XXXVIII, 4, 2, 3 и Itivuttaka, 84; десять признаковъ ихъ—Anguttara-nik. X, 111 и 112 и Sam. nik. V, XLVIII, 53; десять цѣпей, опредѣляющихъ количество и свойство возрожденій—Angut. nik. X, 13. Краткія характеристики всѣхъ варіантовъ типа „стремящихся“ и типа „достигшаго“ даны въ Puggala Paññatti. I, 11—50; въ этомъ источникѣ сжато, но удободопонятно и наглядно, сопоставлены относящіяся сюда опредѣленія и описанія, разсѣянныя и затерянныя въ объемистыхъ сборникахъ Маджимы-, Самютты—и Ангуттары-никай. По части систематической разработки тѣхъ же темъ см. Dhamma-Sangani. кн. III, ч. I. гл. 5, §§ 1113 sqq. „группа цѣпей“.

[211]) Вотъ состояніе трансовъ съ возрожденіями по Абидхамма-Санхагѣ, у Warren. 291: 1-й трансъ въ своей низшей степени даруетъ возрожденіе въ ряду приспужниковъ Брамы, въ средней—въ ряду жрецовъ его, въ высшей—въ ряду великихъ боговъ неба Брамы„. 2-й и 3-й трансы, опять въ трехъ послѣдовательныхъ степеняхъ, обезпечиваютъ возрожденіе въ качествѣ „боговъ ограниченнаго и неограниченнаго блеска“ и „боговъ, излучающихъ свѣтъ“; 4-й трансъ, въ слаоѣйшемъ проявленіи, ведетъ къ возрожденію „богомъ ограниченнаго сіянія“, въ среднемъ—„богомъ неизмѣримаго сіянія“, въ высшемъ—„богомъ, вполнѣ сіяющимъ“, а 5-й трансъ—однимъ изъ „богато награжденныхъ боговъ“, а „для тѣхъ, у кого этотъ трансъ сопровождается утратою перцепціи,—однимъ изъ боговъ, не имѣющихъ перцепціи“.

другого, однако строго предостерегалъ отъ превозношенія ученостью и глубокомысліемъ, а также магическими силами и способностями къ экстазу: что толку, говорилъ онъ, если прошедшій всѣ восемь степеней экстаза и достигшій до крайнихъ предѣловъ доступнаго человѣку сознанія, надмевается этимъ и презираетъ другихъ? Онъ этимъ только повторяетъ поведеніе дурныхъ людей и подтверждаетъ мнѣніе Татагаты, что и эти всѣ пріобрѣтенія еще не спасаютъ отъ неустойчивости въ должномъ, въ подобающемъ. Недостаточно достигнуть всѣхъ этихъ степеней; надо вмѣстѣ съ тѣмъ освободиться отъ суетности, стать хорошимъ человѣкомъ, не мнящемъ ни о себѣ, ни о комъ или о чемъ либо ничего неподобающаго [212]).

Не придавая такимъ образомъ исключительнаго значенія ни одному изъ двухъ путей духовнаго устроенія, ни дискурсивному, ни мистическому и экстатическому, буддійская система духовнаго воспитанія широко пользовалась рессурсами того и другого, да и не ими одними: даже чувство, вообще отодвигавшееся буддистами на задній планъ, нашло здѣсь себѣ примѣненіе, а именно въ группѣ бавнъ (бхаванъ), то-есть «возбужденій», въ тѣсномъ смыслѣ этого термина (ибо и всѣ другіе способы тренировки духа могли обозначаться имъ въ его расширенномъ смыслѣ). Стимулы, почерпаемые въ области чувства, входили въ составъ того созерцанія, которое именовалось «четырообразнымъ Брамопребываніемъ» (брахмавихаро) или же «четырьмя неизмѣримостями» (аппаманна). Онѣ состояли: 1) въ любви къ ближнему, (метта), 2) въ сожалѣніи (каруна), 3) въ сорадованіи (мудита) и 4) въ устойчивой безразличности настроенія (упекка) [212a]). Включеніемъ трехъ первыхъ благородныхъ чувствъ въ свою систему духов-

[212]) Majjh.-nik. CXIII, III, 144—150.

[212a]) Объ этихъ cattâri brahmavihârajhânâni см. Tevijja-sutta, III, 3: Mahâ-Sudassana-Sutta, II, 8 Majjh. nik, VII. I B. S. 57—58. Dhamma—Sangani, кн. I, ч. 2, гл. 2. § 250 и Note Visuddhi-Magga, ch. IX; ср. Hardy. Eastern Monachism, pp. 243 sqq.—О значеніи упекки—Dhamma—Sang. § 153 и Note. „Это—незаинтересованность, безкорыстіе, безпристрастіе, срединность (состояніе непоколебимаго равновѣсія духа)“; ср. §§ 1278—1279.

наго воспитанія буддизмъ мудро устанавливалъ для немногихъ избранныхъ, связь его высшихъ степеней. съ тѣмъ общедоступнымъ и общепонятнымъ побужденіемъ къ праведности и мудрости, которое играло столь важную роль въ дидактикѣ популярной, предназначавшейся для мірянъ. но отступавшей на задній планъ у искусившихся въ тонкостяхъ умозрѣній систематическаго ученія. Здѣсь, въ этомъ пунктѣ буддійская аскетика какъ будто пробуетъ исправить свое, слишкомъ суровое, почти пренебрежительное отношеніе къ чувству. Тутъ это послѣднее не только принято во вниманіе, въ качествѣ духовно-воспитательной силы, но и возстановлено въ своемъ величіи. Когда его проявленія называются здѣсь приближеніемъ къ богу Брамѣ, это еще можетъ быть понято, какъ указаніе на второразрядность чувства въ дѣлѣ духовнаго подъёма по той связи нравственнаго поведенія съ религіозными вѣрованіями, которую буддизмъ поощрялъ въ популярныхъ вѣрованіяхъ. но отвергалъ въ ученіи для избранныхъ. Но другое обозначеніе тѣхъ же бавань, наименованіе ихъ «четырьмя безпредѣльностями» свидѣтельствуетъ уже объ общепримѣнимомъ, высокомъ уваженіи къ этимъ проявленіямъ чувства. ибо почетное наименованіе имъ дано здѣсь на томъ основаніи, что, «проникаясь ими, упражняющійся проникаетъ самъ весь міръ, во всѣхъ направленіяхъ». Въ первомъ «возбужденіи» онъ сближается, сродняется со всѣмъ необозримымъ содержаніемъ живыхъ существъ въ мірозданіи, сострадая имъ во второмъ возбужденіи и сорадуясь съ ними въ третьемъ; и только четвертая бавана возвращаетъ отъ этихъ дозволенныхъ эмоцій въ область духовной устойчивости, которая, однако, въ силу предшествующихъ настроеній, не можетъ уже пониматься какъ чёрствое, безучастное равнодушіе, а становится отзывчивостью, не переходящею однако въ подвластность аффектамъ (хотя бы и добрымъ по тенденціи), которая нарушила бы уравновѣшенность и самообладаніе мудреца. Не забудемъ еще, что первыя три бавааны облегчаютъ доступъ въ три первыхъ углубленія, а послѣдняя—во всѣ четыре первой группы; этимъ, слѣдовательно, признаётся вліяніе эмоціональныхъ нравственныхъ настроеній на возбудимость экстатическихъ состояній. Вотъ описаніе этихъ переживаній: «благородный ученикъ, свободный отъ вожделѣній и зложенаній, не знающій смятенія духа, сосредоточенный, ясный духомъ, пребывающій въ настроеніи, преисполненномъ любовью, состраданіемъ, радостью и равновѣсіемъ душевнымъ, проникаетъ собою міръ по всѣмъ четыремъ сторонамъ неба. Все проникая своимъ любовью, состраданіемъ, радостью и духовнымъ равновѣсіемъ преисполненнымъ духомъ, живетъ онъ, отождествляя себя со всѣмъ, что есть въ мірѣ, кверху, книзу, вокругъ и во всѣ стороны, (со всѣмъ этимъ сливаясь) своимъ величавымъ, широкимъ, неизмѣримымъ духомъ, свободнымъ отъ (всякой) враждебности и зложеланія... И утѣшается онъ уже въ этомъ мірѣ видимыхъ явленій четырьмя утѣшеніями: «если есть иной міръ и иное состояніе, несущіе награду («плоды») за добрыя дѣла и возмездіе за злыя, то я, послѣ разложенія тѣла, послѣ смерти, явлюсь сызнова на блаженномъ пути небеснаго міра; если же нѣтъ этого, я все же въ этомъ мірѣ видимыхъ явленій сохраню свою личность существа свободнаго отъ враждебности и зложеланій, чуждого страданій, счастливаго, и это — второе утѣшеніе. Если злодѣю предстоитъ злая участь, то я ни противъ кого не буду имѣть даже злыхъ помысловъ, и откуда же мнѣ, не творящему злого, могло бы приключиться страданіе?— Это—третье утѣшеніе. Если же злодѣю я не грозитъ дурное, я всетаки въ обоихъ случаяхъ сохраню себя (сердце свое) въ чистотѣ и невинности: и это—четвертое утѣшеніе» [213]). Это состояніе другой памятникъ называетъ «спасеніемъ сердца и путемъ единенія съ высшимъ Богомъ» [214]). Не даромъ въ позднѣйшемъ буддизмѣ эти «четыре созерцанія высшихъ (горнихъ) обитателей», соединяемыя, ради контраста. съ пятымъ, съ «созерцаніемъ нечистоты», получили значеніе молитвенное, сохраняющееся за ними кое-гдѣ (напримѣръ, въ Сіамѣ) и понынѣ ([214a]).

Но если такимъ образомъ чувство не было исключено изъ системы духовнаго устроенія, все же преобладающее значеніе и главное мѣсто въ ней было отведено размышленію, «медитаціямъ», переходившимъ въ своей сосредоточенной напряженности («углубленности») въ нѣкое образное созерцаніе того, что сначала старались постигнуть путемъ чистаго обдумыванія. Медитація (обдумываніе, сати) совпадаетъ съ седьмымъ чле-

[213]) Anguttara-nik. III, 65, 15; тоже въ Digha-nik. (Tevijja-suttanta), XIII, 76.

[214]) Tevijja-sutta, 79.

[214a]) Rhys Davids. Buddhism. 1890. 170—171 Alabaster. Wheel of the Law. 168.

помъ «восьмиричнаго благороднаго пути», съ «правильнымъ и праведнымъ мышленіемъ» (саммасати). Правильное оно не въ просто логическомъ смыслѣ, не въ смыслѣ чисто мыслительнаго обслѣдованія избранной темы; это, въ то же время,— и благоговѣйное сліяніе размышляющаго съ нею, усвоеніе ея не однимъ разсудкомъ, какъ чего-то внѣшняго, а путемъ интимнаго переживанія содержанія темы, съ сознаніемъ важности и праведности этого процесса. Въ кругъ такихъ «медитацій» входили прежде всего четыре сатипаттаны, открывавшія будто бы «единственный путь къ чистотѣ, къ преодолѣнію печали, къ уничтоженію страданія и несчастія, къ овладѣнію праведнымъ поведеніемъ и къ осуществленію нирваны». Вотъ эти «четыре основы правильнаго = праведнаго мышленія: «монахъ, преодолѣвшій зло вожделѣнія, пребываетъ усердно, ясно-сознательно и обдуманно въ созерцаніи во 1) тѣла, во 2)—чувствъ, въ 3)—мыслей и въ 4)—явленій. Въ уединеніи, въ лѣсу или въ пустой кельѣ, въ должной позѣ, со скрещенными ногами и выпрямленнымъ станомъ, упражняясь въ сознательномъ вдыханіи и выдыханіи, давая себѣ ясный отчетъ въ каждомъ, заранѣе намѣченномъ видоизмѣненіи ихъ, погружается онъ въ созерцаніе своего или чужого тѣла, примѣнительно къ вопросу о его возникновеніи и прехожденіи, пока съ полнѣйшею ясностью и живостью не осознаетъ, что это— лишь тѣло и больше ничего» (а не самостоятельная сущность, не личность, не Я). Онъ продолжаетъ въ томъ же смыслѣ разслѣдованіе движеній и другихъ функцій тѣла и приходитъ къ тому же выводу. Затѣмъ ту же медитацію творитъ онъ относительно своихъ собственныхъ дѣйствій. Закончивши и этотъ обзоръ внутреннихъ функцій тѣла, онъ возвращается къ обслѣдованію его видимаго содержанія и находитъ его переполненнымъ всевозможными нечистотами... и опять приходитъ къ тому же выводу: «тѣло—все это, и только»! Въ дальнѣйшемъ вдумываніи убѣждается онъ, что все оно—сочетаніе стихій, образующееся и вновь распадающееся. И вотъ, для наглядnаго, живого усвоенія этого, онъ созерцаетъ тѣло, стараясь представить его себѣ въ томъ видѣ, какой оно имѣетъ чрезъ день, два или три дня послѣ смерти, вздутымъ, съ синѣющими, трупными пятнами, въ процессѣ начавшагося разложенія, и отсюда выводитъ заключеніе: «и мое тѣло также организовано», и переходитъ къ созерцанію тѣла, брошеннаго на кладбищѣ, терзаемаго воронами, орлами и грифами, разодран-

наго псами и шакалами, и повторяетъ: «и мое тѣло таково же, и оно—не исключеніе изъ общаго правила». И возбуждаетъ онъ далѣе въ себѣ образъ того же трупа уже въ видѣ ободраннаго, окровавленнаго скелета,... потомъ—уже распадающагося на отдѣльныя кости, разбросанныя тамъ и сямъ: здѣсь—рука, тамъ—бедро, тутъ—позвоночникъ, а здѣсь—черепъ; и опять повторяетъ: «и мое тѣло таково же; и я не исключеніе изъ общей участи». И настолько глубоко, живо и прочно проникается онъ этимъ сознаніемъ, что начинаетъ уже жить безъ привязанности къ своему тѣлу и къ чему бы то ни было въ мірѣ. А затѣмъ видитъ, какъ подъ властью мимобѣгущаго времени изсохли, пожелтѣли, вывѣтрились даже кости и обратились въ прахъ; и снова примѣняетъ этотъ исходъ къ себѣ и такимъ образомъ достойно и съ великою пользою заключаетъ созерцаніе на тему о тѣлѣ [215]).

Подобнымъ же образомъ проходитъ онъ и другія три созерцанія: объ ощущеніяхъ, о мысляхъ и о явленіяхъ; анализируя пріятныя и непріятныя ощущенія и мысли, какъ суетныя и гнусныя, такъ и возвышенныя и благоговѣйныя, а также всевозможныя настроенія и состоянія, активныя, пассивныя или колеблющіяся, неопредѣленныя и нерѣшительныя, онъ и это заключаетъ все развѣнчивающимъ, все разлагающимъ финаломъ: «все это мимолётно, эфемерно, несущественно; все это—лишь смѣна ощущеній, мыслей и настроеній»; «ничего субстаціальнаго, самосущаго, довлѣющаго, удовлетворяющаго! только однѣ мимобѣгущія тѣни»! [216]).

Другую группу созерцаній составляютъ слѣдующія десять (ануссати): о Буддѣ, о законѣ, о Сангѣ, о нравственности, о щедрости, о божествахъ, о регуляціи вдыханія и выдыханія, о смерти, о тѣлѣ (особая отъ раньше изложенной медитація о разложеніи тѣла на его 31 составную часть) и о покоѣ ниббаны [217]). Въ противоположность предшествующимъ, пессимистически настраивающимъ темамъ, эти медитаціи предназначены вліять оптимистически, ободрять и укрѣплять настроеніе упражняющагося во вдумчивости. Въ особенности присущими считались эти свойства созерцанію темы о Буддѣ: тотъ, кому во время другихъ размышленій, напримѣръ, о

---

[215]) Digha-nik. XXII. Mahâ-satipaṭṭhâna-Sutta, 1—10. Ср. Majjh. nik., рѣчи 10, 33 и въ особенности 119-я, созерцаніе тѣла и трупа.

[216]) Idem 11—13. [217]) Anguttr. nik. I, 20, 93—102 и I, 16.

смерти и мертвецѣ, не удается укротить духъ свой или приковать его непоколебимо къ избранной темѣ, тотъ пусть сначала займется медитаціей о мірскихъ и объ идеальныхъ качествахъ Будды; «этимъ возвыситъ онъ духъ свой и постепенно освободитъ его отъ окружающихъ помѣхъ и препятствій: это созерцаніе успокоитъ и обуздаетъ умъ и сдѣлаетъ его способнымъ вернуться успѣшно къ предыдущимъ темамъ. «На живомъ примѣрѣ великаго мудреца получитъ слабодушный или колеблющійся возможность фактически убѣдиться въ осуществимости всего того, что ему самому, немощному, кажется непосильнымъ, и этотъ примѣръ вольетъ силу и въ немощнаго. Такова первая польза, извлекаемая изъ созерцанія Будды: но есть въ этой медитаціи и другая сторона, общепросвѣтительная, направляющая къ овладѣнію випассанной, тѣмъ знаніемъ, которое преподавалось въ заключительной части духовной дисциплины, а именно: проникшійся созерцаніемъ Будды естественно долженъ спросить себя: кто же былъ дѣйствующимъ началомъ, агентомъ въ этомъ созерцаніи?—и приходитъ къ заключенію: никто иной, какъ мысли, связанныя съ этимъ созерцаніемъ; онѣ составляютъ жизненный аспектъ, аспектъ влеченія къ сознанію бытія; а бытіе, вмѣстѣ съ очищеніемъ съ нимъ связаннымъ, составляетъ аспектъ бытія чувства, каковое, въ свою очередь, связано съ воспріятіемъ и составляетъ аспектъ послѣдняго, тогда какъ воспріятіе, вмѣстѣ съ соединеннымъ съ нимъ опознаніемъ различій (опредѣленій), составляетъ аспектъ бытія всѣхъ субъективныхъ различеній (и опредѣленій). Но всѣ эти роды аспектовъ [217a]) имѣютъ своимъ источникомъ органъ мышленія (таковымъ буддизмъ признаетъ сердце): а онъ связанъ съ бытіемъ тѣла; тѣло же оказывается лишь сочетаніемъ четырехъ стихій и органовъ, приспособленныхъ для воспринимания ихъ дѣйствій. Разсматривая всѣ перечисленные пять аспектовъ бытія (матеріальность, чувство, воспріятіе, субъективное различеніе и сознаніе), созерцатель познаетъ ихъ неустойчивость, измѣняемость и ихъ прехожденіе, а также и страданіе, изъ этихъ перемѣнъ и утратъ происходящее. Познаётъ онъ далѣе остающееся и послѣ утратъ вождѣленіе бытія, танху, причиняющую возвраты его, и въ ней опознаётъ первопричину страданія, а въ уничтоженіи

[217a]). О пяти аспектахъ влеченія къ бытію—Angutt. nik. Vierer—Buch. S. 190 ff.

жажды бытія—средство преодолѣнія страданія, и, наконецъ, въ восьмиричномъ пути—единственный успѣшный исходъ къ освобожденію. Такимъ-то образомъ, углубляясь прозрѣніемъ въ связь явленій, духъ подъемлется со ступени на ступень до высшаго уровня, до архатства, приводящаго къ нирванѣ.

Въ томъ же смыслѣ признавались благотворными и девять другихъ, выше перечисленныхъ созерцаній, одни—для возбужденія экстатическихъ состояній, другія—для овладѣнія верховнымъ разумѣніемъ випассаны, причемъ какъ степени трудности ихъ усвоенія, такъ и случаи ихъ примѣненія бывали различны. Они не считались общедоступными: отъ педагогическаго опыта руководителей духовнаго воспитанія зависѣлъ выборъ темъ, пригодныхъ для того или иного лица. Вообще же наиболѣе широко примѣнимыми и излюбленными оставались созерцанія о Буддѣ, дхаммѣ и сангѣ; сжатыя до размѣровъ краткой формулы, они превратились въ подобіе молитвъ, которыя и нынѣ повторяются южными буддистами при принесеніи, въ видѣ благоговѣйнаго дара, цвѣтовъ въ храмъ. Вотъ эти, наиболѣе популярныя изъ баванъ, въ ихъ до нѣкоторой степени религіонизировавшейся формѣ. 1) Обращеніе къ Буддѣ: «вотъ Возвышенный, святой, вполнѣ-просвѣщенный! онъ полонъ мудрости и добродѣтели; онъ—желанный, прозрѣватель міровъ, несравненный, обуздатель необузданныхъ, учитель духовъ и людей, просвѣтленный, возвышенный!». 2) Обращеніе къ дхаммѣ: «хорошо возвѣщена Возвышеннымъ истина, дарующая непосредственные плоды, приглашающая на путь, по коему она ведетъ къ ниббанѣ, понятный однимъ понятливымъ». 3) Обращеніе къ сангѣ: «въ святости пребываютъ ученики Возвышеннаго; въ справедливости пребываютъ ученики Возвышеннаго; по правому пути идутъ ученики Возвышеннаго, а именно: четыре пары праведниковъ, то-есть восемь разрядовъ праведныхъ учениковъ (слѣдуетъ перечисленіе разрядовъ); и эти ученики Возвышеннаго достойны пожертвованій и радушія, достойны даровъ, достойны почтенія; они—наилучшая почва для посѣва заслугъ» [218]).

За простыми размышленіями, описанными до сихъ поръ, слѣдовалъ особый разрядъ темъ, называвшихся санна [218a]); нѣ-

[218]) Текстъ и переводъ въ Angutt. nik. Einer Buch: переводъ Ньянатилока. S. 57—58.

[218a]) Объ очень разнообразномъ значеніи термина sañña см. разъясненія К. Рисъ-Дэвидсъ въ Dhamma-Sangani, pp. 7—8 и Note 2 и pp. 17—18, Note 2.

которыя изъ нихъ совпадали съ предыдущими по содержанію, но отличались болѣе интенсивнымъ и образнымъ способомъ воспріятія, стараясь вліять усиленно на воображеніе. Этимъ путемъ надѣялись вызвать передъ духовнымъ окомъ, напримѣръ, образы нечистоты вообще и, въ частности,—нечистоты, содержащейся въ пищѣ, образы смерти, немощности всего живущаго, измѣнчивости и страданія, изъ нея вытекающаго, а затѣмъ и его безсущественности; далѣе—образъ полнаго освобожденія отъ скорби, образъ «прекращенія», образъ «мнимой самобытной сущности». Добившись нѣкоего образнаго воспроизведенія этой цѣпи основныхъ понятій буддійскаго ученія, отъ частнаго, конкретнаго къ общему, упражнялись въ томъ же процессѣ, повторяя его въ обратномъ порядкѣ, отъ общаго къ частному, и заканчивали все возможно болѣе точнымъ и колоритнымъ созерцаніемъ образа трупа во всѣхъ стадіяхъ разложенія, какъ бы смакуя шагъ за шагомъ послѣдовательную смѣну кадаверическихъ эффектовъ [219]).

Намъ остается упомянуть о послѣдней группѣ упражненій, включенной въ систему духовной тренировки подъ собирательнымъ названіемъ «37 началъ просвѣтлѣнія». Эти размышленія отчасти примыкаютъ къ предыдущему разряду, такъ какъ въ первый ихъ отдѣлъ включены были «четыре основныхъ начала правильнаго мышленія» (сатипатана) [220]), уже разсмотрѣнныхъ въ отдѣлѣ «медитацій». Второй разрядъ «четырехъ великихъ бореній» (саммаппаданани) [221]) совпадалъ съ шестою ступенью «благороднаго восьмиричнаго пути», именуемою въ немъ «правильнымъ бореніемъ», и состоялъ въ томъ, чтобы 1) усиліемъ воли не допускать возникновенія еще не появившихся злокачественныхъ явленій, сражаться противъ ихъ натиска, укрѣпляя духъ для успѣшнаго имъ противодѣйствія; 2) одолѣвать уже обнаружившееся дурное, а съ другой стороны вызывать настроенія доброкачественныя съ ихъ слѣдствіями и поддерживать, развивать и усиливать доброе тамъ, гдѣ оно уже выявило себя [222]). Если такимъ образомъ первая группа «элементовъ просвѣщенія» посвящена была дисциплинѣ основъ мышленія, а вторая выработкѣ волевыхъ силъ, то въ дальнѣйшихъ группахъ мы имѣемъ дѣло уже съ культурою силъ оккультныхъ, вѣру въ которыя, какъ въ спутницъ высшаго знанія, буддизмъ воспринялъ изъ общеиндусскаго образа мыслей. Такъ въ третью группу были включены «четыре основы магической силы» (оттого и отдѣлъ этотъ назывался иддипада) [223]), на полученіе коей могли претендовать лишь нѣкоторые изъ достигшихъ четвертой степени «углубленія». Таинственная «идди», какъ вѣрили, сообщала шесть [224]) сверхчувственныхъ, интуитивныхъ познаній (абинна) [225]), а именно: 1) разнообразно проявляющуюся магическую силу вообще; 2) спеціальныя проявленія ея въ области слуха: это было такъ называемое «божественное ухо», способность слышать даже слабѣйшіе звуки на безграничномъ разстояніи; 3) знаніе чужихъ мыслей; 4) знаніе (память) прежнихъ существованій; 5) «божественное око», способность не только видѣть далекое и сквозь непреодолимыя для обычнаго зрѣнія препятствія, но и видѣть даже «иной міръ», и, наконецъ, 6) знаніе, ведущее къ уничтоженію грѣховныхъ наклонностей и привязанностей [226]). Область абинни и присущихъ ей магическихъ силъ признавалась за «нѣчто непостижимое», «нѣчто такое, надъ чѣмъ нечего и раздумывать, ибо размышленія

[219]) Angutt. nik. I, 20, 73—92.

[220]) О ней Majjh. nik. рѣчи 10, 118, 125 и 151. Дхамма-Сангани (§ 358) понимаетъ сатипаттану какъ возрастаніе вдумчивости по отношенію къ высшей цѣли (къ идеалу).

[221]) Это —„система правильныхъ усилій, направленныхъ къ высшему идеалу". Dh.-Sangani, § 358; о нихъ Majjh. nik., рѣчи 77 и 78.

[222]) Digha-nik. XXII, 21.

[223]) Iddhi „въ свѣтскомъ смыслѣ" есть удача, благополучіе, благосостояніе (Спб. Слов. s. v.); въ этомъ смыслѣ, напримѣръ, царскими „идди" считались красота, долголѣтіе, здоровье и расположеніе народа: Mahâsudassana-sutta, 49—53. Въ Anguttara-nik., I, 145, подъ „свѣтскими идди" самого Будды разумѣются его сады, одежды, дворцы, музыка и изысканная пища. Отъ „свѣтской" идди рѣзко отличается идди духовная; это, по Дхамма-Сангани", § 358,—„мистическія силы, направленныя къ достиженію высшей цѣли или идеала", это—извѣстныя степени интеллектуальнаго совершенства, выражающіяся въ сверхъестественныхъ силахъ (ср. СПБ. Словарь. s. v.). Объ этой „идди"—Angutt. nik. III, 340, 341; Samyutta-nik. IV, 289, 290. По Mahâ-parinib. sutta, III, 3, это—„средства духовнаго (ментальнаго) прогресса и основа для назиданія" и, вмѣстѣ съ тѣмъ, одухотвореніе тѣла.

[224]) Позднѣе Буддагоша насчитывалъ девять видовъ идди.

[225]) Объ интуитивномъ характерѣ абинни—Dhamma-Sangani, pp. 53, 54. 193 и Angutt. nik. III. 277, 451; IV, 348. Это знаніе раздѣляли на 6, а иногда на 5 видовъ; въ Majjh. nik., въ 6-й рѣчи ихъ указано и описано шесть; тоже въ Ангуттарѣ-никаѣ, IV, 17—19.

[226]) Объ этихъ знаніяхъ и силахъ—Angutt.-nik. III, 99; Majjh.-nik. рѣчи 77, 119 etc. Digha-nik. II. Sâmañña-phala-sutta. Ср. Puggala-Paññatti. 27.

объ этомъ ведутъ только къ заблужденію и путаницѣ» [227]). И неудивительно! Чтобы получить понятіе о томъ колоссальномъ прорывѣ чудеснаго и суевѣрнаго, который по «путямъ идди» (иддипадою) вторгался въ разсудочно-холодный міръ буддійскихъ умозрѣній и производилъ въ нихъ широкій сдвигъ въ сторону, противоположную преобладавшему въ нихъ раціонализму, надо заглянуть въ картину, въ которой Самання-пхала-сутта [228]) пытается охватить «разновидности чудесныхъ даровъ». Приводимъ этотъ текстъ, какъ яркое доказательство того факта, что, несмотря на всю свою раціоналистическую разсудительность, даже первоначальный буддизмъ былъ все-таки очень воспріимчивъ къ общеиндусской вѣрѣ въ оккультныя, чудесныя силы, хотя, какъ увидимъ дальше, это не мѣшало ему радикально расходиться съ обычнымъ для западнаго пониманія воззрѣніемъ на чудо. Обладающій «чудеснымъ дарами идди», «оставаясь цѣлостною (единою) личностью, можетъ становиться множественнымъ (т. е. становиться нѣсколькими личностями единовременно) или же, ставши множественнымъ, снова становиться единоличнымъ; онъ можетъ быть видимымъ и невидимымъ; не чувствуя препятствія, онъ, какъ бы по воздуху, переходитъ по другую сторону стѣны, вала или холма (перемѣщаясь сквозь нихъ), онъ проникаетъ сверху внизъ чрезъ твердую почву, словно какъ чрезъ воду: ходитъ по водамъ, какъ по-суху, перемѣщается со скрещенными ногами по небу, какъ птицы; даже луну и солнце, столь сильныя, столь мощныя, онъ осязаетъ руками; не разставаясь съ тѣломъ, онъ подъемлется даже до неба Брамы... Явственнымъ, небеснымъ ухомъ, превосходящимъ человѣческій слухъ, онъ слышитъ людскіе и небесные звуки, близкіе и дальніе... Проницая своимъ сердцемъ сердца другихъ существъ, другихъ людей, онъ знаетъ ихъ, онъ различаетъ ихъ и ихъ свойства... Онъ возстановляетъ въ памяти свои прежнія временныя состоянія дней минувшихъ хотя бы до ста тысячъ прежнихъ рожденій, за многіе эоны диссолюціи и эволюціи,... во всѣхъ видахъ (бытія своего) и во всѣхъ подробностяхъ... Чистымъ небеснымъ окомъ видитъ онъ паденіе и возстаніе существъ, видитъ, какъ они переходятъ изъ одной формы бытія въ другую и воплощаются въ другой; узнаетъ низкихъ и благородныхъ, удачливыхъ и неудачливыхъ, счастливыхъ и несчастныхъ въ соотвѣтствіи ихъ дѣламъ (въ зависимости судьбы ихъ отъ дѣлъ)... Наконецъ, направляетъ онъ духъ свой къ знанію разрушенія, причиняемаго мертвящими потоками заблужденій или невѣдѣнія (асавами). Онъ знаетъ, что такое страданіе, знаетъ истинную причину его, знаетъ въ чемъ дѣйствительное прекращеніе страданія и каковъ путь къ прекращенію его... И въ немъ, это познавшемъ, это узрѣвшемъ, сердце освобождается отъ мертвящей похоти новаго бытія въ чувственномъ мірѣ (камасавы), отъ мертвящаго пятна бхавасавы, отъ желанія будущаго бытія въ областяхъ формъ и безформенности, отъ мертвящаго пятна невѣдѣнія (авиджасавы). И вотъ, въ немъ, освобожденномъ, возстаетъ сознаніе своего освобожденія, и вѣдомо ему становится: «возрожденіе уничтожено; высшая жизнь свершена: подобавшее выполнено; за предѣлами настоящей жизни ничего болѣе не будетъ!».

Четвертая группа «элементовъ просвѣщенія» обнимаетъ собою пять внутреннихъ чувствъ (индріяни) [229]), дающихъ возможность вѣдѣнія, независящаго отъ воспріятій, сообщаемыхъ внѣшними органами ощущенія. Пятая присоединяетъ къ этому внутреннему вѣдѣнію пять духовныхъ силъ (балани), ведущихъ къ непосредственному знанію по существу, минуя обычный ходъ разсужденій и умозаключеній [230]). Въ шестомъ отдѣлѣ преподаются указанія относительно семи свойствъ просвѣтлѣнія (самбоджанга) [231]), а послѣдній, седьмой отдѣлъ излагаетъ опять «восьмиричный путь», смыкая такимъ образомъ и таинственную область «магическихъ элементовъ просвѣщенія» съ основною схемою буддійской мудрости, сосредоточенною въ формулѣ «благороднаго восьмиричнаго пути».

[227]) Angutt.-nik. Vierer Buch. S. 166.

[228]) Sâmañña-phala-sutta, 87—97.

[229]) Indriya, одинъ изъ многозначащихъ индусскихъ терминовъ вообще (см. СПБ. Словарь, s. v.), фигурируетъ въ буддійской психологіи 1) въ общемъ смыслѣ „динамическихъ силъ и способностей дѣлать то именно, что дѣлается“, (Dhamma-Sangani, Introd. p. LVII), то въ смыслѣ опредѣленныхъ внѣшнихъ чувствъ (зрѣнія, слуха и т. д.), напр., въ Dh. Sangani, §§ 661, 709 sqq., 971—973, то, наконецъ, въ смыслѣ того условного опредѣленія, которое въ данномъ случаѣ указано примѣнительно къ внутреннему, внѣ-чувственному, непосредственному вѣдѣнію. Объ этомъ послѣднемъ понятіи индрій—Angutt. nik. V. 2.

[230]) Angutt. nik. Vierer-Buch. S. 320.

[231]) Вотъ они по Angutt. nik. I. 20, 2; ясность ума, глубокомысліе, радость, спокойствіе, сосредоточеніе и духовная, устойчивая уравновѣшенность (непоколебимость); ср. Vierer-Buch. S. 482.

Мы уже имѣли случай указать, что Будда, вѣря въ возможность и дѣйствительность магическихъ силъ, цѣнилъ ихъ, однако, не очень высоко и не поощрялъ необдуманнаго и безтактнаго примѣненія ихъ [232]). Въ раціоналистическомъ строѣ его убѣжденій, строго проведенныхъ, не должно было бы совсѣмъ быть мѣста чуду въ его подлинномъ, безусловномъ смыслѣ. Припомнимъ, что на космическій процессъ въ совокупности его физическихъ функцій Готама смотрѣлъ какъ на нѣчто роковое и необъяснимое, нѣчто такое, смысла чего доискиваться безполезно, въ виду съ одной стороны недоступности намъ знанія начала и причинъ этого процесса, а съ другой—его непреодолимости нами въ физическомъ отношеніи. Въ этомъ матеріалистически-механистическомъ строѣ міра чудо въ его абсолютномъ значеніи, въ смыслѣ нарушенія законовъ космическаго процесса, было, слѣдовательно, съ точки зрѣнія Готамы, невозможно. Но невозможнымъ оно было также и въ области нравственной, гдѣ царилъ не менѣе роковой законъ кармы, законъ неизбѣжнаго соотвѣтствія нравственныхъ слѣдствій нравственнымъ причинамъ. Если, несмотря на столь простое, логическое заключеніе, Будда и вѣрные его неискаженному ученію послѣдователи сохранили все таки широкую вѣру въ магическія силы и въ вызываемыя ими явленія, то это практическое расхожденіе съ общимъ принципіальнымъ убѣжденіемъ объясняется тѣмъ, что магическія силы и ихъ слѣдствія вращались въ области не подлинно-чудеснаго, а въ сферѣ только оккультнаго, таинственнаго, чудоподобнаго.

Признать обширную, богатую содержаніемъ область оккультнаго буддизмъ готовъ былъ охотно, и даже съ бо́льшимъ спокойствіемъ ума, чѣмъ предшествующій и современный ему браманизмъ. Какъ бы грубо суевѣрна и какъ бы далека отъ научнаго естествознанія ни была браманическая мудрость, она не наотрѣзъ отказывалась отъ какихъ нн-на-есть космогоническихъ мечтаній и космологическихъ объясненій, тогда какъ буддизмъ принципіально и упорно устами Будды отстранялъ ихъ всѣ прочь, какъ умозрѣнія, «не пользующія ни мало» для разрѣшенія единственной, для него важной задачи—угашенія страданія. Признавши эмпирически, что міръ во злѣ

[232]) Объ отношеніи Будды къ чуду есть краткая, но дѣльная статья у Dahlke. Aufsätze zum Verständniss des Buddhismus. II Heft. 77 ff. Статью De Lorenzo объ отношеніи Будды къ магическимъ силамъ, помѣщенную въ Flegrea. II. 2. 4. Napoli, 1900 мнѣ не удалось получить.

лежитъ, буддизмъ затѣмъ уже догматически утверждалъ невозможность преодолѣть это зло посредствомъ переустройства физической стороны міра, и единственное возможное избавленіе отъ зла полагалъ въ способахъ, не имѣвшихъ ничего общаго съ научнымъ мышленіемъ. Но именно потому, что буддизмъ безнадежно махнулъ рукою на физическій элементъ космическаго процесса и отказался отъ его разслѣдованія въ смыслѣ научномъ, онъ долженъ былъ въ большей даже степени, чѣмъ браманизмъ, признать наличность въ этомъ процессѣ массы необъясненнаго и необъяснимаго, остающагося таинственнымъ впредь до вскрытія загадочныхъ покрововъ, обволакивающихъ эти сокровенные факты трудно постижимой дѣйствительности. Отрицать однако возможность такого частичнаго разоблаченія оккультныхъ явленій Будда и его послѣдователи не имѣли права, въ силу того же своего отказа отъ какихъ бы то ни было догматическихъ утвержденій касательно частныхъ вопросовъ естествовѣдѣнія. Предумышленно пренебрегая послѣднимъ, они сохраняли достаточную добросовѣстность для того, чтобы не рѣшаться легкомысленно проводить гадательныя границы между возможнымъ и невозможнымъ въ этой туманной области, какъ не считали они возможнымъ а-пріорно опредѣлять и предѣлы воздѣйствія человѣческихъ силъ на природу. Сами они предпочитали держаться пассивнаго отношенія къ ней; но тамъ, гдѣ имъ случалось быть свидѣтелями активныхъ, побѣдоносныхъ прорывовъ человѣческаго духа въ область того, что обычно казалось лежащимъ внѣ человѣческой власти съ ея общедоступными рессурсами,—тамъ они безпрекословно признавали эти акты и явленія, какъ факты для нихъ необъяснимые, оккультные, слѣдовательно, по все же не чудесные, хотя и чудоподобные. Вотъ такія-то дѣйствія оккультныхъ силъ и ихъ слѣдствія они и называли магическими, «идди», разумѣя подъ ними нѣчто сверхобычно-человѣческое, богоподобное, или, точнѣе, демоническое, не исключая однако всего этого изъ предѣловъ возможнаго для естественнаго міропорядка, а лишь отодвигая все это въ таинственную область пока или навсегда непостижимаго для заурядныхъ нормъ мысли и воли.

Констатируя возможность и наличность такого рода дѣйствій и явленій, казавшихся пылкому индусскому воображенію фактами, будто бы подтверждавшимися вполнѣ убѣдительными данными опыта, Будда, однако, вполнѣ послѣдовательно со своей

точки зрѣнія, уклонялся отъ объясненія процесса магическаго воздѣйствія на природу. Одно только было ясно буддійскому сознанію, а именно: что обладаніе магическими силами не стояло въ непремѣнной зависимости отъ мудрости и святости. Положимъ, система духовной выправки, какъ мы видѣли, включала въ себя возможность овладѣнія этими силами и отводила этому процессу опредѣленное мѣсто въ лѣстницѣ духовнаго роста [233]). Желаніе получить эти силы считалось вполнѣ естественнымъ и подлежащимъ удовлетворенію [234]), если оно сопровождалось усиліемъ «выполнять совершенную добродѣтель, достигнуть душевнаго покоя и не сопротивляться созерцанію» [235]). Мы слышимъ даже, будто самъ «Благословенный» указалъ своимъ ученикамъ пути для овладѣнія многообразными магическими силами [236]), которыми онъ и лично обладалъ въ высокой степени [237]). Легенды позднѣйшихъ временъ, напримѣръ, въ Дивьяваданѣ и ея варіантахъ, приписываютъ ему безчисленныя чудеса всякаго рода, до самыхъ невѣроятныхъ включительно. Это, конечно,—преувеличенія, характерныя для произведеній поры, непрерывно стремившейся къ супранатурализаціи Будды. Однако и въ болѣе древнихъ текстахъ встрѣчаются разсказы этого рода, напримѣръ, въ Магаваггѣ [238]), гдѣ мы читаемъ о мгновенныхъ перелетахъ чрезъ Гангъ, или объ исцѣленіи однимъ взглядомъ раны благотворительницы нищихъ Суппіи, рѣшившейся вырѣзать у себя кусокъ тѣла для спасенія жизни какого-то изголодавшагося въ мѣстности, гдѣ было невозможно достать мяса. Тамъ же [239]) находимъ разсказъ о чудесномъ умноженіи Буддою сахара у мірянина, пожелавшаго преподнести каждому монаху по банкѣ сахара, который, по мѣрѣ надѣленія имъ, увеличивался въ количествѣ до такой степени, что оказалось возможнымъ раздавать его еще и толпѣ, доѣдавшей остатки братской трапезы.

Однако изо всего этого еще не слѣдуетъ, чтобы магическія силы считались непремѣнными спутниками мудрости и святости и создавались только ими. Такое сочетаніе, повидимому, признавалось нормальнымъ, но не обязательнымъ: указывались

[233]) Majjh. nik. CVIII. III, 91 Neum. [234]) Ibid. LXXIII. II, 253—254.
[235]) Ibid. VI. I, 50—51. [236]) Ibid. LXXVII, II. 329.
[237]) Ibid. XII, I, 109—110, гдѣ дано обычное ихъ перечисленіе. „Могущественными магическими силами“ называетъ Будду одинъ изъ пѣвцовъ Терагаты: Theragâthâ, 901.
[238]) Mahâv. VI, 28, 12–13; VI, 23, 1—7 [239]) Ibid. VI, 26.

великіе праведники и глубокомысленные мудрецы, которые ничѣмъ не проявили себя въ таинственной области чудодѣянія. Знаменательно и то, что изъ ближайшихъ учениковъ Будды всего какихъ-нибудь двое, Моггалланъ въ особенности [240]), отличались этого рода способностями. И наоборотъ: этими же силами оказывались нерѣдко богато надѣленными заурядные аскеты и даже женщины-монахини [241]). Самъ Будда признавалъ, что «исполненный такой силы аскетъ или браманъ можетъ однимъ своимъ гнѣвнымъ взглядомъ испепелить цѣлое поселеніе» или опустошить огромныя лѣсныя пространства [242]). Но въ то же время онъ допускалъ такія чудесныя слѣдствія «власти гнѣва» и у маговъ низкаго нравственнаго уровня [243]). Такъ двоюродный братъ самого Готамы, Девадатта, этотъ «Іуда буддизма», обладалъ «тѣмъ видомъ чудодѣйственной силы идди, которая достижима даже и не вступавшими на «благородный путь» [244]). Между прочимъ, онъ повергалъ присутствующихъ въ изумленіе способностью «сбрасывать съ себя одну тѣлесную форму и замѣнять ее другою, пока дерзновенное намѣреніе стать, вмѣсто Будды, главою общины не лишало его силы «идди» [245]). Но даже изъ этого наказанія не слѣдуетъ заключать, что чудотвореніе составляло преимущество только мудрыхъ, только святыхъ; тауматургическія способности могли, какъ сказано, проявляться даже и у не вступавшихъ на путь дхаммы. Такъ Магавагга подробно повѣствуетъ о мірянинѣ Мондакѣ («Козлѣ»), который не только самолично, но и чрезъ посредство жены, невѣстки и раба, творилъ на глазахъ у всѣхъ поразительныя чудеса, умноженіе хлѣба и другихъ пищевыхъ продуктовъ [246]). Вѣра въ возможность и даже въ обиліе проявленій чудесныхъ силъ была до того распространена не только въ общеиндусской средѣ [247]), но и въ спеціально-буддійской, что въ правила санги относительно законнаго состава собраній включено было воспрещеніе числить въ нихъ правоспособными

[240]) Онъ особенно отличался способностью становиться невидимымъ и перелетать на далекія разстоянія: примѣръ—Mahâv. VI, 20, 1—3.
[241]) Therigâthâ, 71; 228. [242]) Majjh. nik. LVI. II, 62—64.
[243]) Разсказъ о семи провидцахъ и объ Аситѣ-Девалѣ тамъ же, XCIII.
[244]) Cullavagga. VII, 1, 4. [245]) Тамъ же, VI, 2, 1.
[246]) Mahâvagga. VI, 34.
[247]) Напомнимъ сцену публичнаго призового состязанія въ магическихъ силахъ, разсказанную въ Чуллаваггѣ, V, 8.

непрошенныхъ гостей, являвшихся на засѣданіе и «возсѣдавшихъ въ воздухѣ посредствомъ магической силы» [248]).

Очевидно, вѣра эта была наслѣдіемъ того завѣщаннаго глубокою древностью убѣжденія въ возможности чудотворенія чарами и заклинаніями, которое дѣлало изъ нихъ существенную часть народной религіи ведическаго періода [249]), въ ритуальную сторону коей магическіе пріемы входили въ очень широкихъ размѣрахъ [250]). «Вся Индія», замѣчаетъ Блемфильдъ [251]) «сплошь проникнута чародѣйствомъ, на всемъ протяженіи отъ ведъ до періода тантрическаго». Не удивительно, слѣдовательно, что и буддизмъ зародился и возросъ въ средѣ, обильно насыщенной всевозможными суевѣріями, а длинный перечень ихъ, сообшаемый Готамою, показываетъ, какъ близко, какъ доточно былъ самъ онъ знакомъ съ тогдашнею практикой въ области «бѣлой» и «черной» магіи [252]). Но здѣсь же мы убѣждаемся, какъ энергично возставалъ онъ противъ этого неудержимаго потока суевѣрій, какъ рѣзко осуждалъ онъ тѣхъ лжеучителей, что дѣлали ихъ орудіемъ наживы и вліянія на довѣрчивыхъ людей. Не даромъ возглашаетъ онъ въ Сутта-Нипатѣ: «тотъ, для кого предзнаменованія, предсказанія, сны и примѣты не существуютъ, тотъ, кто разстался съ грѣхомъ чудодѣйствія [253]), тотъ будетъ идти правымъ путемъ». Подъ грѣхомъ же чудодѣянія онъ разумѣетъ здѣсь чудотвореніе суевѣрное, признавая, какъ мы видѣли, допустимость иного, чистаго, рождающагося изъ силъ «благородной идди» (ariyâ-iddhi) въ отличіе отъ «неблагород-

[248]) Mahâv. IX, 4, 2.

[249]) Cp. Winternitz. Witchcraft in Ancient India въ Indian Antiquary. March 1899, p. 72.

[250]) О суевѣріи и чародѣйствѣ: Jolly. Vedische Opfer und Zauber, 167 ff.: изъ источниковъ—преимущественно Атарваведа и Samavidhânabrahmana, edit. Burnell. London, 1873 о ней—Konow. Samavidhânabrahmana, ein altindisches Handbuch der Zauberei eingeleitet und übersetzt. Halle. 1893; кромѣ того: Bloomfield. Atharvaveda. Strassburg. 1899; Oldenberg. Religion des Veda, 476 ff; Weber. Indische Studien. IV. 395 ff; V. 195 ff. XIII, 129 ff. XVII, 177 ff. Caland. Altindische Zauberei.

[251]) Bloomfield. Atharvaveda. 66.

[252]) Digha-nik. Brahmana-jâlasutta I. 1. 21 sqq.

[253]) mangaladosavippahîno—„Sünde des Mirakel-Wesens“ по переводу Зейденштюккера въ Pali-Buddismus S. 448 (по Sutta-Nipâta. II, 13, v. 2=v. 359), на отвѣтственности котораго оставляю истолкованіе этого термина, опущеннаго въ переводѣ Фаусбёлля S. B. E. X, p. 59.

ной (anariyâ—iddhi) [254]). Но онъ рѣшительно возставалъ противъ профанаціи первой частымъ или не подобающимъ ея достоинству примѣненіемъ ради тщеславныхъ эффектовъ или воздѣйствія на толпу [255]).

Да и вообще душа его не лежала къ магіи и къ чуду. Когда раджа косальскій упрашивалъ его заставить монаховъ явить какое либо-чудо, онъ возразилъ: «учениковъ моихъ я научаю закону не приказаніемъ творить сверхъестественныя чудеса передъ браминами и домовладыками, а вотъ какимъ приказаніемъ: «живите, братія, скрывая ваши добрыя дѣла и обнаруживая ваши проступки» [256]). Вполнѣ опредѣленно высказалъ онъ свое отношеніе къ чуду и къ магіи въ бесѣдѣ съ Кеваттой (или Кеваддой), склонявшимъ его усилить свой престижъ въ народѣ обнаруженіемъ магическихъ силъ. «Я не привыкъ этимъ способомъ поучать людей», сказалъ онъ. «Есть три рода чудесъ, постигнутыхъ, осуществленныхъ и раскрытыхъ мною для другихъ, а именно: чудо магической силы, чудо обнаруженія (прозрѣнія) и чудо наставленія (ученія) [257]). Что же такое чудо магическое? [258]). Это обладаніе восемью чудесными способностями идди. Пусть владѣетъ ими братъ: пусть будутъ очевидны вѣрующимъ проявленія ихъ! И однако все это не можетъ помѣшать невѣрующему сказать: «есть извѣстное заклинаніе гандары [259]): его силою осуществляетъ братъ все это». И вотъ почему я усматриваю опасность въ практикѣ чудесъ магическихъ; вотъ почему они претятъ мнѣ: я чувствую отвращеніе къ нимъ и стыжусь ихъ [260]). А въ чемъ состоитъ чудо прозрѣнія? Пусть братъ обладаетъ способностью разоблачать сердца и чувства, разсужденія и мысли другихъ существъ!—все же очевидецъ этого, если онъ невѣрующій, можетъ сказать: «есть чары драгоцѣннаго камня [261]):

[254]) Digha-nik. XXIV. [255]) Cullav. V, 8, 2.

[256]) Dahlke. Aufsätze. II, 83.

[257]) О нихъ подробнѣе въ Sangârava-sutta въ A. N. I. 168—173.

[258]) Или „мистическое“ по переводу Рисъ-Дэвидса.

[259]) Оно употреблялось будто бы (см. Jâtaka. IV 495 499) для того, чтобы стать невидимымъ.

[260]) Смягчая тонъ выраженій, Нейманъ (Digha-nik. I, 267 нѣм. пер.) переводитъ: „ich empfinde das Wunder der Macht als ungehörig, unbekömmlich, unerquicklich“.

[261]) По Нейману—„зеркало“ для гаданія, для чего, впрочемъ, употреблялись и драгоцѣнные камни.

ими творитъ это братъ». И вотъ почему я вижу опасность въ практикѣ такого рода чудесъ. пренебрегаю ими, стыжусь ихъ. Что же такое, наконецъ. чудо воспитанія (наставленія)? Если братъ поучаетъ слѣдующимъ образомъ: «разсуждай такъ, а не иначе; принимай во вниманіе то-то и то-то. а не иное; освободись отъ такого-то настроенія: упражняйся вотъ въ чемъ; пребывай вотъ въ чемъ; если, далѣе, братъ будетъ излагать ученіе Будды, пробуждать слушателей, воспитывать и дисциплинировать самого себя въ дѣлѣ и словѣ, соблюдать правила нравственности; будетъ бдителенъ надъ чувствами, исполненъ самообладаніемъ, довольствованіемъ малымъ; если онъ освободитъ сердце свое отъ пяти помѣхъ къ міру; если онъ будетъ упражняться въ четырехъ экстазахъ, въ прозорливости, происходящей изъ знанія природы тѣла, его неустойчивости и связи съ послѣднею сознанія; если онъ осуществитъ четыре истины, разрушитъ чары силъ опьяняющихъ и достигнетъ окончательной увѣренности въ освобожденіи. ведущемъ къ архатству (къ святости)—вотъ это все я называю чудомъ наставленія, чудомъ воспитанія» [262]). Въ томъ же смыслѣ проводитъ Будда въ 24-й рѣчи Дикха-никайи параллель между «неблагородною (не-святою) идди» и «благородною», праведною. относя къ первой чудеса магическаго свойства, кажущіяся сверхъестественными, а ко второй чудеса овладѣнія самимъ собою и усвоенія полнаго равнодушія ко всему.

Безъ дальнѣйшихъ поясненій очевидно, что по личному убѣжденію Будды для конечной цѣли пригодны и цѣнны только чудеса мудрости, проявляющіяся въ убѣжденіяхъ и въ поведеніи. Если, тѣмъ не менѣе, онъ признаетъ реальность и двухъ другихъ родовъ чудесъ и упоминаетъ даже, что онъ самъ творилъ ихъ и посвящалъ въ нихъ другихъ людей, то это признаніе мы съ большою вѣроятностью можемъ считать вложеннымъ въ уста учителя позднѣйшими его почитателями, неспособными помириться съ тѣмъ, чтобы онъ, всезнающій и всесовершенный, не былъ одаренъ тѣми магическими силами, которыя, по тогдашнему всеобщему вѣрованію, были доступны менѣе мудрымъ и даже иногда еще и «не вступившимъ на путь». Если же въ ряду текстовъ біографическаго характера мы ограничимся одними древнѣйшими, то обнаружится, что Будда или вовсе не «практиковалъ» магическихъ чудесъ, или

[262]) Dîbba-nik. XI.

же, во всякомъ случаѣ, прибѣгалъ къ нимъ несравненно рѣже, чѣмъ его ученики. Когда, ради воздѣйствія на возросшую на суевѣріяхъ среду, встрѣчалась надобность въ проявленіяхъ силъ идди. онъ поручалъ выполненіе этой щекотливой функціи Моггалляну. и «Книга великой кончины» сохранила намъ живую бытовую картину. выясняющую, что именно поэтому толпа обращала болѣе вниманія на мага-ученика. чѣмъ на мудреца-учителя.

И все же воздѣйствіе среды передавалось до нѣкоторой степени и ему, упрямому раціоналисту! Повторяемъ, возможности магическихъ чудесъ и онъ въ принципѣ не отрицалъ; но онъ давалъ имъ совсѣмъ иное обоснованіе, нежели обычно приписываемое настоящему чуду:—не сверхъестественное, а натуральное. И въ этомъ отношеніи онъ одинаково расходился какъ съ теистическимъ, такъ и съ древне-индусскимъ суевѣрнымъ воззрѣніемъ на чудодѣйственную силу; расходился съ теистами, потому что на вопросъ: «какою силою творитъ чудеса мудрецъ»? онъ, не колеблясь, отвѣтилъ бы: «конечно, не силою Божіею», а суевѣрамъ, на вопросъ: «силою ли чаръ и заклинаній творятся чудеса?» онъ отвѣтилъ бы столь же рѣшительно: «нѣтъ, не чарами. а силою знанія». Идди была силою оккультною, но не чудесною, не сверхъестественною для мудреца, поднявшагося въ сферу высшей интуиціи и прозрѣнія въ таинственное, какъ не была она сверхъестественною и для не-мудреца, отъ природы одареннаго необходимыми для нея способностями. Не въ божественномъ произволѣ и не въ искусственномъ заклинаніи, а въ высшемъ прозрѣваніи тайнъ природы и въ соотвѣтствующемъ имъ, опять-таки естественномъ воздѣйствіи на обычные пути и процессы космическихъ силъ, дабы сообщить имъ дѣйствительность экстраординарную, сосредоточивалось магическое могущество по убѣжденію Будды. Общаго раціонализма его міровоззрѣнія это убѣжденіе, слѣдовательно, не нарушало, а какъ велика была у него боязнь такого нарушенія, видно изъ выше приведенныхъ словъ его объ опасностяхъ вступленія на скользкій путь этихъ, по его мнѣнію, нарядно-тщеславныхъ эффектовъ.

Если отъ отношенія къ чудотворенію мы перейдемъ къ отношенію буддизма къ тѣмъ естественнымъ актамъ, которые обычно почитаются нормальными и необходимыми въ системахъ моральныхъ и религіозныхъ, то-есть, если мы перейдемъ къ области добродѣянія, мы здѣсь опять встрѣтимся съ недоумѣ-

ніемъ и разочарованіемъ для общепринятыхъ европейскихъ убѣжденій. Съ точки зрѣнія этихъ послѣднихъ правильнымъ представлялось бы, чтобы ученіе, столь не расположенное къ религіозной вѣрѣ и къ религіознымъ подвигамъ, какъ буддизмъ, тѣмъ болѣе настаивало на необходимости добродѣянія въ предѣлахъ и рессурсахъ естественнаго распорядка земной жизни: иными словами: представлялось бы нормальнымъ, чтобы этическая активность буддизма была противоположна его религіозной пассивности. Именно такимъ и стремятся изобразить буддизмъ его современные пропагандисты-приспособители къ западнымъ вкусамъ: они особенно усердно, какъ похвальную со своей точки зрѣнія черту, подчеркиваютъ его религіозный индифферентизмъ, его равнодушіе къ «догматамъ». и вмѣстѣ съ тѣмъ его, будто бы выдающуюся энергію въ области нравственной дѣятельности. Между тѣмъ то и другое ложно. Конечно, отрицающій Бога буддизмъ чуждъ догматики богословской; но, поставивши на мѣсто религіознаго начала въ своемъ ученіи начала философскія, онъ этимъ, *философскимъ* догматамъ въ томъ *практическомъ примѣненіи,* которое онъ имъ давалъ, приписывалъ существенное значеніе, на нихъ сосредоточивалъ преимущественно свое вниманіе, разъясненіе и усвоеніе ихъ полагалъ во главу угла всей своей системы духовнаго устроенія. Наоборотъ, интересъ къ моральному, активному началу въ буддійской дхаммѣ рѣшительно отодвинутъ на второстепенный планъ. *Убѣжденія* для буддизма несравненно важнѣе *дѣлъ*; знаніе куда выше добродѣтели! Нравственность лишена самобытности и самостоятельности въ буддизмѣ: у нея нѣтъ, съ его точки зрѣнія, самородныхъ, основныхъ началъ, какъ нѣтъ и самодовлѣющей санкціи. ни самостоятельнаго. верховнаго авторитета. Вся нравственность—только постулатъ знанія или, въ обратномъ порядкѣ, вся безнравственность—плодъ невѣдѣнія. Эта зависимость этическаго начала отъ гносеологическаго ясно и рѣшительно выражена по поводу закона кармы, закона основного буддійской этики: «отъ невѣдѣнія зависитъ карма», читаемъ мы въ Самютта-никаѣ [262]); «при полномъ угашеніи и прекращеніи невѣдѣнія. прекращается и карма». Вотъ почему. хотя «безнравственность позорна, и является пятномъ въ этомъ мірѣ и въ иномъ», тѣмъ не ме-

[262]) Saṁyutta-nik. XXII, 90, 16

нѣе «есть пятно еще худшее. худшее изъ всѣхъ:—невѣдѣніе; вотъ тягчайшее изъ пятенъ» [264]).

Сообразно съ этимъ, во всѣхъ наставленіяхъ и проповѣдяхъ Будды добродѣтель выступаетъ не въ качествѣ самоцѣли, а въ качествѣ подготовительнаго, низшаго средства, переходнаго къ высшимъ степенямъ духовнаго устроенія. «Храните добродѣтель, монахи! храните чистоту въ дѣлахъ и въ поведеніи, и отъ заботы о малѣйшемъ проступкѣ шествуйте дальше, шагъ за шагомъ: отъ выполненія совершенной добродѣтели (переходите) къ борьбѣ за обладаніе внутреннимъ покоемъ духа, къ созерцанію, къ всепроникающему прозрѣнію. къ уединенію въ пустыхъ кельяхъ. къ переживанію святыхъ освобожденій. къ возвышенію надъ міромъ формъ, къ достиженію магическихъ силъ иддхи и, наконецъ, къ полному освобожденію». Такъ поучаетъ шестое слово Средняго Собранія рѣчей Будды, опредѣляя скромное положеніе нравственнаго совершенства въ іерархическомъ ряду буддійскихъ «достиженій».

И настолько энергично отмѣчалъ Будда эту ограниченную, эту лишь условную цѣнность добрыхъ дѣлъ. что недостаточно проникшіе въ смыслъ его ученія приписывали ему доктрину «недѣланія» и полнаго нравственнаго индифферентизма. безразличія добра и зла и отсутствія наградъ за добродѣтели и наказаній за пороки, приравнивая его такимъ образомъ къ вольнодумцамъ. чарвакамъ или локаямъ [265]). подобнымъ раньше нами

[264]) Dhammapâda V. v. 242—243.

[265]) О нихъ см. 1-ю главу Сарва-Даршана-Санграхи. pp. 2 sqq. ed. Cowell and Gough, гдѣ, p. 10. приведены слѣдующія изреченія Брхаспати, родоначальника этой школы матеріалистовъ-атеистовъ: „нѣтъ ни неба, ни конечнаго освобожденія, ни души въ иномъ мірѣ. Дѣла четырехъ кастъ и разрядовъ людей не имѣютъ никакихъ реальныхъ послѣдствій. Три веды, эти три жезла аскетовъ,—только средство для существованія людямъ, чуждымъ знанія и мужества.—Пока живы. будемъ жить счастливо и обжираться, хотя бы живя въ долгъ. на чужое! Когда же тѣло станетъ прахомъ. какъ возможенъ возвратъ для него (къ жизни)? И если умирающій переходитъ въ иной міръ, почему же не возвращается онъ утѣшить возлюбленныхъ своихъ, близкихъ?.. Авторы трехъ ведъ были, слѣдовательно, обманщики, мошенники, демоны“.—Сходное описаніе современныхъ ему вольнодумцевъ этого грубаго типа даетъ самъ Готама: „вотъ, Сандако. что утверждаетъ ихъ учитель: „милостыня, состраданіе, щедрость—все это—пустошь! нѣтъ награды, нѣтъ и возмездія за добрыя и дурныя дѣла: по-сю и по-ту-сторонній міръ—вздорныя понятія; отецъ и мать и духовное рожденіе-пустыя слова... Изъ четырехъ стихій происходитъ человѣкъ, и когда

упомянутому Макхали-Госалѣ, и противопоставляя будто-бы невзыскательнаго Готаму строгимъ во взглядахъ на нравственную отвѣтственность джайнамъ. Въ этомъ смыслѣ учитель послѣднихъ, Магавира-Натапутта, отговаривалъ вождя клана личчавійцевъ Сиху, «вѣрившаго въ слѣдствія дѣлъ», обращаться за назиданіемъ къ Готамѣ, будто бы отрицавшему слѣдствія дѣлъ, проповѣдывавшему докрину недѣланія и наставлявшему въ ней учениковъ своихъ». Недоразумѣніе это Сиха пожелалъ выяснить непосредственно изъ устъ самого Готамы, и тотъ отвѣтилъ ему: «въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что самана Готама дѣйствительно отрицаетъ активность, что онъ учитъ доктринѣ недѣланія и въ ней воспитываетъ учениковъ своихъ; но въ другомъ смыслѣ можно столь же справедливо сказать, что онъ стоитъ за дѣла, учитъ доктринѣ дѣланія и въ ней воспитываетъ учениковъ своихъ. Я учу, Сиха, недѣланію дѣлъ неправедныхъ по дѣйствію, по слову и по помышленію; я учу не вызывать недобрыхъ, дурныхъ настроеній... Но я же учу творить дѣла праведныя по дѣйствію, слову и по смыслу, учу давать просторъ хорошимъ настроеніямъ сердца... Я стою за доктрину уничтоженія... Я провозглашаю уничтоженіе похоти, злоѣланія, обольщенія... Я почитаю, Сиха, достойными порицанія неправедные поступки; всѣ такія дѣла должны быть выжжены, искоренены до конца, чтобы не выростать сызнова» [266]).

Такъ опровергалъ Готама обвиненіе въ томъ, что онъ учитъ акиріявадѣ, доктринѣ недѣланія, отрицанія цѣнности

умретъ, земное въ немъ возвращается въ *землю*, водяное въ воду, огневое въ пламень, а воздушное въ воздухъ, и въ пустоту пространства развѣиваются чувства. Проводы покойниковъ, сожженіе ихъ, жертвы, раздача даровъ и милостыни, все это — нелѣпость, ложь; пустая болтовня, будто есть что-то реальное въ этомъ: мудрецы и глупцы одинаково распадаются въ прахъ при разложеніи тѣла; всѣ погибаютъ, и ничто не уцѣлѣваетъ послѣ смерти". Majjh. nik. LXXVI. „Кто бы что бы ни дѣлалъ: разрушаетъ ли что, мучитъ ли,... бьетъ или убиваетъ, грабитъ ли, вѣруетъ и обманываетъ, соблазняетъ ли чужую жену, лжетъ ли или ко всему этому другихъ побуждаетъ,—все равно! никакого проступка онъ тѣмъ не творитъ. И если бы даже кто могъ остро отточеннымъ клинкомъ сабли единымъ взмахомъ разнести въ дрызгъ все живое, и тогда за нимъ не было бы вины, не совершено было бы и тогда никакой несправедливости..., такъ же, какъ и кротостью милосердіемъ, самопожертвованіемъ и правдивостью не стяжаются заслуги, не совершается ничего добраго". Тамъ же, рѣчь LX.

[266]) Mahâv. VI, 31, 1–8.

дѣлъ,—обвиненіе, исходившее не отъ однихъ ниргрантъ-джайнъ, но и отъ титтхійцевъ, аскетовъ браманическаго типа [267]). Въ противоположность вольнодумцамъ, издѣвавшимся надъ законами нравственности, онъ предостерегалъ отъ легкомысленнаго отношенія къ различію между добромъ и зломъ: «берегитесь недооцѣнки зла; не думайте: «оно не доберется до меня»; капля, за каплею, падающая въ сосудъ, наконецъ переполняетъ его: такъ и безумецъ переполняется зломъ, постепенно накопляя его. Берегитесь недооцѣнки и добра, ибо и съ нимъ тоже бываетъ!» [268]). «Добро и зло—вотъ единственная собственность, которую возьметъ смертный съ собою, уходя отсюда; вотъ что, какъ тѣнь, будетъ слѣдовать за нимъ. Творите же добро! оно—сокровищница будущаго; оно — надёжная почва будущаго міра» [269]). Противъ разнузданныхъ матеріалистовъ, отрицателей какихъ-либо положительныхъ началъ, онъ шагъ за шагомъ, положеніе за положеніемъ, отстаивалъ реальность несомнѣннаго отличія добра отъ зла. Просившимъ его «указать *вкратцѣ*, въ чемъ то и другое», онъ *подробно* перечислялъ добродѣтели и пороки [270]); пытавшимся дознаться, «почему многіе послѣ смерти попадаютъ на дурной путь, въ бѣду и гибель», онъ, не колеблясь, отвѣчалъ: «потому что они неправильно неправедно жили; жившіе же правильно и праведно попадутъ послѣ смерти на путь благой, въ міръ небесный» [271]). Никогда не опровергая прямо установившихся народныхъ повѣрій, связанныхъ съ признаніемъ перевоплощеніи, онъ тѣмъ, которые не могли еще возвыситься надъ чувственнымъ представленіемъ возрожденія, внушалъ, что желанія ихъ обрѣсти новую жизнь въ формѣ сына знатной семьи или даже въ образѣ какого-нибудь божества, «навѣрное» осуществится, если только они приложатъ къ тому должное стараніе шествіемъ по пути праведности и справедливости [272]). Ученіе о вмѣняемости добродѣтели и порока онъ называлъ основою и утвержденіемъ святого образа жизни и доказательствомъ ея возможности [273]). Свои миссіонерскія рѣчи, направленныя къ обращенію еще не увѣровавшихъ, онъ всегда располагалъ «по должному, обычно

[267]) Тамъ же, VI, 34, 12.
[268]) Dhammapâda, V, 121—122.
[269]) Samyutta-nik. I. III, 1, 4.
[270]) Majjh. nik. LXXIII и IX.
[271]) Id. XLI.
[272]) Тамъ же.
[273]) Anguttr. nik. III, 99, гдѣ даны и конкретные примѣры соотвѣтствія будущей судьбы жизненному поведенію.

имъ принятому порядку», то-есть сначала говорилъ «о заслугахъ, пріобрѣтаемыхъ милостынею, говорилъ объ обязанностяхъ нравственности, о небѣ, о злѣ тщеславія и похотей и о благахъ отказа отъ нихъ; и лишь когда замѣчалъ, что духъ слушателя былъ такимъ образомъ подготовленъ, очищенъ отъ препятствій къ принятію истины, и сталъ воспріимчивымъ къ ней и наклоннымъ къ увѣрованію, только тогда начиналъ онъ проповѣдывать главное ученіе всѣхъ буддъ: ученіе о страданіи, о причинѣ его, о его прекращеніи и о пути къ тому» [274]).

Въ этой приспособляемости къ популярной этикѣ онъ снисходилъ иногда до рекомендаціи ея съ очень невысокой, утилитарной точки зрѣнія, напримѣръ, когда говорилъ паталигамскимъ мірянамъ: «нравственный человѣкъ, благодаря соблюденію нравственности, получитъ пять благословеній. Какихъ же? Во 1) великое умноженіе состоянія трудомъ своимъ; затѣмъ—добрую славу, широко о немъ распространенную; въ 3) возможность спокойно и съ чувствомъ достоинства входить во всякое собраніе, будь въ немъ брамины, домовладыки или члены санги; въ 4) получитъ онъ беззаботную кончину и, наконецъ, по разложеніи тѣла, послѣ смерти,—возрожденіе въ нѣкоемъ счастливомъ состояніи на небѣ» [275]). Въ томъ же духѣ, не однимъ земнымъ простецамъ, но подчасъ и какому-нибудь «прекрасно сложенному божеству», слетавшему къ нему за поученіемъ въ «Рощу Побѣдителя», объяснялъ онъ причину житейскихъ неудачъ и потерь предшествующими проступками противъ правилъ добродѣтели [276]). Объемистая литература джатакъ и аваданъ, съ которою мы ознакомились выше, имѣла въ значительной степени, въ своихъ буддійскихъ составныхъ частяхъ, источникомъ поученія этого рода, исходившія отъ самого Готамы. Многочисленны, судя по обильнымъ повтореніямъ въ разныхъ текстахъ, бывали въ его рѣчахъ не къ однимъ мірянамъ, но и къ монахамъ, внушенія блюсти общепринятыя заповѣди житейскаго благонравія. «Съ высокимъ богомъ въ единеніи, братія (говорилъ онъ), съ учителями прошлаго, съ достойными людьми въ единеніи обрѣтаются тѣ семьи, въ коихъ мать и отецъ почитаются дѣтьми. «Высшій богъ, наставникъ прошлаго, достопочтенный»—вотъ

[274]) Mahâv. VI, 26, 8 и VI, 36, 5.
[275]) Mahâparinibbana-sutta, I, 24. Mahâv. VI. 28. 5. Udana. VIII. 6.
[276]) Sutta Nipâta. I, 6, v. 89 sqq.

наименованія, приличествующія матери и отцу. Почему такъ? Да потому, что много дѣлаютъ мать и отецъ для дѣтей: они ихъ кормильцы, хранители, путеводители въ этомъ мірѣ... А потому, люди смысленные, чтите ихъ и служите имъ, ѣдою и питьемъ, одеждою и одромъ, умащеніемъ и омовеніемъ тѣла и ногъ. Человѣка, такъ поступающаго, ради услугъ, родителямъ оказываемыхъ, уже и здѣсь хвалятъ смысленные, а по кончинѣ пребываютъ они въ небѣ, въ полномъ блаженствѣ» [277]). Сходныя хвалы слышимъ и супружескимъ добродѣтелямъ: «если супруги полны вѣры, добродушны, нравственны; если они живутъ по закону, любвеобильны въ рѣчахъ своихъ,—великимъ счастіемъ благословятся они, счастливая домашняя жизнь будетъ удѣломъ ихъ. Если оба они пребудутъ одинаково нравственными, безсильными окажутся противъ нихъ враги ихъ; сами же они, исполненные желанія свидѣться снова въ жизни будущей, встрѣтятся и тамъ, и въ мірѣ боговъ пребудутъ проникнутыми взаимною любовью, веселіемъ и блаженствомъ» [278]). Читая эти умиротворяющія и ободряющія хвалы общечеловѣческому нравственному здравому смыслу, пріуроченному къ уровню большинства, иногда мнится, будто слышишь назиданія благодушнаго Сына Сирахова, а не безучастнаго къ житейскимъ радостямъ проповѣдника всеугасающей нирваны.

Но освящая такимъ образомъ общепринятые взгляды на необходимость и пользу усерднаго выполненія обязанностей къ роднымъ, друзьямъ, товарищамъ, къ «гостямъ»-пришельцамъ, и даже къ слугамъ-рабамъ, а съ другой стороны къ предкамъ и богамъ, къ царю и къ государству, и, наконецъ, даже къ собственному тѣлу, Готама въ то же время предостерегаетъ, чтобы эти естественныя и для живущихъ въ міру неизбѣжныя, заботы не становились у нихъ поводомъ «къ неправильному и неправедному образу жизни». «Ужели думаете вы (грозно спрашивалъ онъ), что васъ безпрепятственно, безнаказанно пропустятъ стражи ада, если, въ оправданіе дурныхъ дѣяній, вы станете ссылаться на то, что они совершены ради вашихъ отцовъ, дѣтей и т. д.? Конечно,—нѣтъ! Не выпустятъ васъ

[277]) Angutt. nik. III, 31; IV, 63; тоже въ Itivuttaka, 106.
[278]) Angutt. nik. IV, 155; ср. въ Сутта Нипатѣ, I, 6, vv. 16—23 (=v.v. 105—112), въ качествѣ контраста, осужденіе легкомысленнаго женолюбія, блуда, прелюбодѣянія и похотливости, не соотвѣтствующей возрасту.

стражи ада, несмотря на всѣ ваши жалобы, и низринутъ васъ въ преисподнюю». ...«Есть же вѣдь честныя, хорошо обоснованныя занятія, дающія возможность кормить отца и мать, не творя однако несправедливаго и не уклоняясь съ праваго пути!» [279]).

Къ какимъ практическимъ слѣдствіямъ привело это воззрѣніе на такъ называемыя дозволительныя и недозволительныя профессіи, мы увидимъ ниже; здѣсь же существенно важно предварительно обратить вниманіе на то, что все это поощреніе обычныхъ добродѣтелей, звучащее мѣстами столь симпатично, есть только часть той приспособительной тактики къ мірскому несовершенству, которой буддизмъ былъ принужденъ придерживаться относительно своихъ неполноправныхъ, низшихъ собратій, мірянъ-упасакъ. Добрыя дѣла, полагалъ Будда,—естественные спутники мудрости въ ея первыхъ, начальныхъ шагахъ по правому пути: поэтому «непремѣнно должно выполнять ихъ: непремѣнно должно ждать и награды за нихъ» [280]). Для тѣхъ, кто, какъ міряне, не претендуетъ на вступленіе въ подлинную иноческую общину съ ея строгими обѣтами, дѣла составляютъ безспорно необходимое условіе успѣшныхъ стремленій, въ предѣлахъ той относительной и ограниченной схемы духовнаго устроенія, которая для этого разряда лицъ достаточна. По дѣламъ ихъ, несомнѣнно, воздастся имъ, тѣмъ, для которыхъ высшимъ предѣломъ желаній и упованій является возрожденіе въ улучшенныхъ, небесныхъ формахъ бытія: и добрыя дѣла, количественно и качественно, способны довести ихъ туда, въ обители, для нихъ желанныя: и благо имъ будетъ, и долголѣтны будутъ они на землѣ и въ пажитяхъ небесныхъ. Но—и только, не болѣе, не свыше этого! Конечно, зло до добра не доведетъ! Конечно, добро приведетъ ко благу! Но до высшаго блага съ точки зрѣнія дхаммы, до полнаго освобожденія дѣла не доведутъ: «невозможно переплыть рѣку (избавленія) при поведеніи нечестивомъ; но и чистаго поведенія недостаточно для этого» [281]). Конечная цѣль достигается только чистымъ знаніемъ [282]). Въ области тѣхъ земныхъ, бытовыхъ отношеній, которыя упорядочиваются нравственностью, выполненіе добродѣтелей по отношенію къ самому себѣ, къ родителямъ, къ женѣ, къ

[279]) Majjh. nik. XCVII. [280]) Angutt. nik. Zweier Buch. S. 17—18.
[281]) Id. Vierer-Buch. 426. [282]) Samyutt. nik. XII, 7.

дѣтямъ, къ ближнимъ, къ согражданамъ и къ дальнимъ, ко всѣмъ живущимъ и чувствующимъ,—конечно есть высшее благо, благо спасающее *въ этихъ предѣлахъ*. Но какъ и самые предѣлы эти, такъ и благо это,—сравнительное, условное. Выше всего этого—сокровище безусловное, Будда и законъ его; и въ этой, иной области есть и свое высшее благо, ей соразмѣрное, «ни съ чѣмъ не сравнимое,—высшее созерцательное, благоговѣйное вѣдѣніе, самадхи» [283]), въ дѣлахъ уже не нуждающееся, уже по ту сторону добра и зла парящее.

Однимъ знаніемъ, правда, не осуществить отъ начала до конца всего подвига избавленія отъ страданія, точно такъ же, какъ не свершить его и одною добродѣтелью. Добродѣтель—преддверіе знанія: «только совершенный въ ней постигаетъ и познаётъ согласно съ дѣйствительностью; а таковой способенъ привести къ концу и страданіе» [284]). Но, какъ это на первый разъ ни странно, на высшей степени духовнаго подъема дѣла не только не представляются чѣмъ-либо существеннымъ,—они скорѣе даже задерживаютъ наступленіе желанной для буддиста, конечной развязки. «Есть добродѣтель, есть самопогруженіе, есть прозрѣніе», читаемъ въ Пространномъ Собраніи рѣчей Будды [285]); добродѣтель есть окружающая среда для самоуглубленія, для той сосредоточенности духа на «едиломъ на потребу», которая невозможна, пока человѣкъ остается рабомъ страстей и пороковъ: лишь «окруженное добродѣтелью самоуглубленіе приноситъ богатый плодъ и великое благословеніе», точно такъ же, какъ и прозрѣваніе въ полноту истины становится возможнымъ и плодотворнымъ, лишь когда оно вращается въ средѣ самоуглубленія. Припомнимъ, наконецъ, приведенную уже раньше изъ Висудды-Магги сравнительную расцѣнку поведенія, созерцанія-экстаза и «высшей мудрости», расцѣнку, въ которой поведеніе признано только «началомъ благодатной дхаммы», тогда какъ созерцаніе и экстазъ поставлены въ срединѣ ея, а мудрость чисто мыслительная, бездѣятельная—на вершинѣ, ибо «выше ея ничего уже нѣтъ» [286]).

Ясно, что съ точки зрѣнія буддизма подлиннаго и радикальнаго «дѣла» и активное поведеніе не отверзаютъ послѣднихъ вратъ для вступленія въ нирвану; они скорѣе—препят-

[283]) Khuddaka-Patho. V и VI. Ср. VIII. гдѣ дѣламъ приписывается необычно преувеличенное значеніе.
[284]) Angutt. nik. Vierer-Buch, 352. [285]) Digha nik. XVI. 1—2.
[286]) Majjh. nik. CXVII.

ствуютъ этому, ибо, какъ уже не разъ указано было, именно наличностью дѣлъ, какихъ бы то ни было, дурныхъ ли, хорошихъ ли, обусловливается продленіе дѣйствія и власти закона кармы. Дѣла—источникъ и возможность будущихъ перевоплощеній [287]). «Всѣ существа—достояніе дѣлъ; всѣ они—наслѣдники дѣлъ, дѣти дѣлъ, творенія дѣлъ, рабы дѣлъ; дѣла распредѣляютъ существа по степенямъ достоинства и превосходства» [288]). Связь дѣлъ съ кармою вообще признавалась непостижимою въ своей причинѣ и происхожденіи [289]); но если былъ въ буддійскомъ жизневоззрѣніи догматъ непререкаемый, то это былъ именно этотъ таинственный законъ связи судебъ бытія съ предшествующимъ поведеніемъ [290]). «Карма (истолковываетъ Висудди-Магга) [291]), карма это—производитель, отецъ сына: пища же есть поддержка, это кормилица»; дѣла, акты и факты, и связанныя съ ними имена и формы (вещей и явленій),—вотъ пища бытія вѣчно возраждающагося, пока есть что-либо питающее жажду бытія, танху, уцѣлѣвающую какимъ-то непостижимымъ образомъ и послѣ разрушенія предшествующей формы живого существа, если оно заранѣе не искоренило въ себѣ до тла желанія жить. Въ этомъ смыслѣ поется въ одной старинной гаттѣ:

«Дѣлами обусловленъ міръ,
И ими же вся жизнь людей.
И все вращается вокругъ дѣлъ;
Дѣла—что ось для колеса».

[287]) Majjh. nik. LXXIII. [288]) Id. CXXXV.

[289]) Angutt. nik. Vierer-Buch. 166.

[290]) О философскомъ обоснованіи кармы см. Walleser. Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg, 1904, 82 ff. Bastian. Der Buddhismus als religions-philosophisches System. Berlin, 1893, 13 ff. Ср. Dahlke. Buddhismus als Weltanschauung. Breslau, 1912, 50 ff. Ср. Kuroda. Outlines of the Mahâyâna, ed. cit., p. 9. Для выясненія общеиндусской постановки вопроса о кармѣ см. Исторію философіи Дейссена I В. 2 Abth. и М. Мюллеръ. Шесть системъ инд. философіи. Москва, 1901, 99 сл. По поводу истолкованій кармы не лишне припомнить слова Валлезера, op. cit, 86: „тотъ, кто пожелалъ бы искать разъясненій по этому пункту въ изложеніяхъ западныхъ изслѣдователей, тотъ скоро очутился бы въ лабиринтѣ предположеній, личныхъ взглядовъ, общихъ соображеній и философскихъ опредѣленій, которыя окажутся истолкованіями ученія о кармѣ рѣшительно противоположными подлинному духу буддизма... Обсужденіе индусской философіи отъ Гегеля и Шопенгауэра до Э. ф. Гартмана служатъ тому яркимъ подтвержденіемъ".

[291]) Visuddhi-Magga, ch. 19.

Колесо дѣлъ и есть причина «кола рожденій». Исходъ изъ этого нескончаемаго круга, слѣдовательно, одинъ: стремящійся «совсѣмъ угаснуть. до конца», безъ остатка и безъ возможности возобновленія бытія, долженъ почить отъ дѣлъ: «отказъ какъ отъ злыхъ. такъ и отъ добрыхъ дѣлъ, разрывъ съ обѣими цѣпями (и порока и добродѣтели), спасеніе себя (этимъ способомъ) какъ отъ земного міра, такъ и отъ иного, отъ царства людей и отъ царства боговъ (къ которому приводятъ добрыя дѣла), освободиться отъ какого бы то ни было бремени»—вотъ единственный исходъ для вступленія въ несравненную ни съ чѣмъ нирвану.

Итакъ. конечный выводъ относительно дѣланія или недѣланія слѣдующій: «разумѣется, должно выполнять обязанность добраго поведенія дѣлами, словами и помыслами! разумѣется, должно ожидать и награды за это!» [291a]). «Будемъ поэтому слѣдовать естественному закону достиженія настоящаго и будущаго благополучія, закону усердія въ добрыхъ дѣлахъ» [292]). Но вмѣстѣ съ тѣмъ «не должно исчерпывать себя дѣлами и словами», ибо это будетъ лишь «тѣмъ совершенствомъ, которое называется совершенствомъ въ премѣняемомъ (въ проходящемъ); это будетъ путь (лишь) нравственнаго совершенства (silasampadâ). Но есть иное. высшее совершенство, (обрѣтаемое) на пути познанія (высшаго видѣнія, ditthisampadâ): такова мудрость, состоящая въ знаніи, въ послѣдованіи, въ разслѣдованіи, въ обнаруженіи глубины истины, въ наблюденіи, въ различеніи, въ остроуміи, въ достаточной достовѣрности. въ подъемѣ (духа). въ обсужденіи, въ устойчивости знанія, въ разумности, въ руководящей всѣмъ мудрости. въ ясности взглядовъ и знанія, въ ободряющей мудрости, въ истинномъ вѣдѣніи. Вооруженный этимъ совершенствомъ, человѣкъ долженъ считаться совершеннымъ въ познаніи» [293]).

Сообразна съ этими разными степенями совершенства и судьба подвизающагося. «Человѣкъ, вполнѣ совершенный въ поведеніи, но лишь отчасти совершенный въ созерцаніи (въ «углубленіи») и въ высшемъ знаніи, окажется только вступившимъ въ потокъ (избавленія), еще разъ возвращающимся (къ жизни). Человѣкъ совершенный и въ поведеніи, и въ

[291a]) Angut. nik. Zweier Buch, 5; 17. [292]) Itivittaka, § 23.

[293]) Puggala Paññatti. 87—88.

созерцаніи, но лишь отчасти совершенный въ высшемъ знаніи, окажется никогда не возвращающимся; всесовершеннымъ же святымъ будетъ только тотъ, кто достигъ совершенства и въ поведеніи, и въ созерцаніи, и въ высшемъ знаніи» [294]). Для такого «достигшаго» поведеніе является уже чѣмъ-то минувшимъ, въ смыслѣ цѣнности: святой уже не зависитъ отъ дѣлъ, какъ не зависитъ онъ и отъ философскихъ убѣжденій. Онъ независимъ даже отъ самого знанія; тѣмъ болѣе отъ добродѣтели, отъ добрыхъ дѣлъ; онъ уже перешелъ по ту сторону всего этого. И таковой уже никогда (и ни къ чему) не возвращается» [295]). Согласно съ изложеннымъ, и самъ Будда въ послѣдніе дни жизни своей, когда онъ уже возвѣстилъ ученикамъ близость своей кончины, а Ананда умолялъ его воспользоваться способностью татагатъ продлять свою жизнь даже до необозримой длины цѣлой космической кальпы, «ради блага и счастія великаго множества людей, изъ жалости къ міру, на благо, пользу и благополучіе людей и боговъ»,— Готама наотрѣзъ отвергъ такую просьбу, указавши, что онъ уже «развилъ, выполнилъ и переполнилъ до крайнихъ высотъ четыре пути святости» и вмѣнилъ ученику, знавшему это, въ вину просьбу продолжать вращаться въ области добродѣянія и благодѣяній; такой призывъ вернуться къ «дѣламъ» онъ обозвалъ если не прямо невѣріемъ, то все же маловѣріемъ [296]).

Этотъ взглядъ на очень ограниченное значеніе добродѣтели для спасенія и связанный съ такимъ убѣжденіемъ пассивный и отвлеченно-разсудочный характеръ, преобладающій въ буддійскомъ планѣ духовнаго устроенія, предстаютъ рѣзкимъ контрастомъ сравнительно съ дѣятельно-реалистическимъ духомъ христіанскаго плана спасенія. Хотя общее сравненіе христіанской аскетики съ буддійскою мы принуждены отложить до 2-й части нашей работы, вслѣдствіе неразрывной связи этой темы съ догматическимъ ученіемъ буддизма, тѣмъ не менѣе, въ виду важности вопроса о взаимоотношеніяхъ дѣятельной жизни и созерцательной въ системѣ духовнаго устроенія, мы считаемъ нужнымъ для сравненія съ изложенными выше буддійскими взглядами на этотъ вопросъ сопоставить здѣсь нѣ-

[294]) Тамъ же, 135; ср. Angut. nik. Vierer-Buch. 1 Rede и S. 287—288 нѣм. пер.

[295]) Sutta-Nipâta. vv. 799—800; 803.

[296]) Mahâparinib. sutta. III, 49—55.

сколько святоотеческихъ текстовъ, выясняющихъ ту же проблему въ аскетикѣ христіанской.

Безспорно, не самостоятельною цѣнностью и заслугою «внѣшнихъ» дѣлъ человѣческихъ осуществляется спасеніе въ христіанствѣ, а чудеснымъ процессомъ благодати Божіей, милующей и спасающей (Ефес. 2, 8—9; Гал. 2, 16; Римл. 11, 16; Тит. 3, 5). Несомнѣнно, по всему смыслу христіанства,— «безъ вѣры невозможно угодить Богу». Но, по требованію того же духовнаго смысла,—и «вѣра безъ дѣлъ мертва есть». Ясно указано, что мы «созданы во Христѣ Іисусѣ на добрыя дѣла, которыя Богъ предназначилъ намъ исполнить» (Ефес. 2, 10). Установлена та связь вѣры съ добродѣтелью, то существенно-важное ихъ взаимоотношеніе, которое не обрывается, какъ въ буддизмѣ, уже на первой, низшей ступени духовнаго совершенствованія и потому подъемлетъ въ христіанствѣ значеніе добродѣтели и дѣятельной жизни на уровень несравненно высшій, чѣмъ въ дальневосточной дхаммѣ. Разницу отношенія къ дѣламъ Христосъ и Будда проявили уже примѣнительно къ утвержденію каждымъ своего авторитета и достоинства своего ученія. Оба именуютъ себя «путемъ и истиною»; но Христосъ, сверхъ того,—и «жизнью», чего не хотѣлъ и не могъ сказать Будда, звавшій не къ жизни вѣчной въ Богѣ, а къ угашенію жизни въ нирванѣ. Жизнь же разумѣется Христомъ активная, причемъ указуется и высшій образецъ для нея въ знаменательныхъ словахъ: «Отецъ Мой доселѣ *дѣлаетъ* и Азъ *дѣлаю*» (Іоан. 5, 17); а вопрошающимъ о Немъ Христосъ указываетъ на *дѣла* свои, на дѣла любви и милосердія, какъ на убѣдительнѣйшее свидѣтельство о Своемъ достоинствѣ (Іоан. 5, 36; 10, 25; 10, 36—38. 14, 11). И отъ послѣдующихъ Ему требуетъ Онъ подтвержденія вѣры *дѣломъ же*, исполненіемъ ученія (Лук. 6, 46). Наконецъ, истиннымъ послѣдователямъ Своимъ Онъ даетъ заповѣдь и, вмѣстѣ съ тѣмъ, упованіе: «аминь, аминь, глаголю вамъ: вѣруяй въ мя, *дѣла*, я же Азъ творю, и той *сотворитъ*, и больша сихъ сотворитъ» (Іоан. 14, 12). Опредѣлены ясно и твердо достоинство и цѣль добродѣланія: дѣла добрыя, милосердіе, состраданіе, самопожертвованіе, это все—любовь, любовь уподобляющая насъ Богу, покрывающая множество грѣховъ, коихъ много простится возлюбившему много; а цѣль— Царство Небесное. Кто внидетъ въ него послѣ грознаго и нелицепріятнаго суда Господня? Сотворившіе дѣла добрыя

братіямъ своимъ меньшимъ и, въ лицѣ ихъ, самому Христу. Вотъ простой и ясный планъ христіанскаго ученія о дѣлахъ богоугодныхъ и жизни дѣятельной, планъ усвоенный и развитый и аскетикою святоотеческою.

Самодовлѣющая цѣнность и заслуга дѣлъ человѣческихъ отринута и здѣсь. «Не думай, что дѣла сами по себѣ достойны геенны или царствія»! предупреждаетъ св. Маркъ Подвижникъ «тѣхъ, которые думаютъ оправдаться дѣлами», которые только «внѣшно живутъ право»: «Христосъ воздастъ каждому по дѣламъ невѣрія въ Него или вѣры, какъ Богъ Воздатель и Искупитель нашъ, а не какъ соразмѣритель вещей, то есть, дѣлъ и наградъ» [297]). Добрыя дѣла, естественными силами нашими совершаемыя, безъ благодати, не могутъ приложить намъ освященія [298]). Ради дѣлъ не отодвинутъ поэтому здѣсь назадъ, подвигъ молитвенный и созерцательный; напротивъ! жизнь созерцательная вознесена надъ дѣятельною. Но только невнимательный взоръ и поверхностный умъ могли бы усмотрѣть въ такомъ соотношеніи униженіе достоинства добродѣянія или пренебрежительное отношеніе къ значенію дѣлъ добрыхъ. Правда, св. Исаакъ Сиринъ говоритъ: «жизнь вѣры выше добродѣтели, и дѣланіе ея—не труды, но совершенный покой» [299]), а св. Маркъ Подвижникъ, несмотря на одобреніе трудовъ «наружной благой жизни», находитъ, что «чинъ христіанъ есть болѣе внутренній, нежели сіи (тѣлесныя добродѣтели)» [300]), и, различая «знаніе дѣлъ (дѣятельное благоразуміе) отъ познанія истины», полагаетъ, что «сколько солнце превосходнѣе луны, столько же послѣднее полезнѣе перваго» [301]); преподобный же Никита Стифатъ изъ трехъ степеней преуспѣвающихъ въ восхожденіи къ совершенству, «очистительной, просвѣтительной и таинственной или совершительной», послѣднюю называетъ и «совершенною» [302]), а истиннымъ ревнителемъ благочестія и

[297]) Св. Марка Подв. Наставленія къ тѣмъ, которые думаютъ оправдаться дѣлами, 22, въ Добротолюбіи. Изд. 4. Москва 1905. I, 539—540.

[298]) Тамъ же, гл. 24. I, 540.

[299]) Преп. Исаака Сиріянина. Творенія. Изд. 3. Серг. Посадъ. 1911, стр. 123. Слово 25.

[300]) Св. Маркъ Подв. О духовной жизни, 70. Добротолюбіе, I, 515.

[301]) Онъ же. Къ тѣмъ, которые думаютъ оправдаться дѣлами. 144. Добр. I, 551.

[302]) Преп. Никиты Стиѳата 3-я умозрительная сотница, 41—44 Добр. V, 151—2.

премудрости «не того, кто старателенъ о явныхъ, тѣлесныхъ и подвижническихъ трудахъ», но того, «кто тщателенъ въ сокровенномъ умномъ дѣланіи... Ибо дѣланіемъ (дѣятельною жизнью) мы приходимъ только въ навыкновеніе добродѣтели и пресѣкаемъ дѣйство страстей, но однимъ этимъ не дѣлаемся совершенными въ мѣру исполненія Христова», въ каковую, какъ въ «полное совершенство», возводитъ насъ «искренняя вѣра» [303]). Но нигдѣ, развѣ за немногими исключеніями, да и то лишь до нѣкоторой степени [304]), въ христіанской аскетикѣ не видимъ отрицанія конечной пользы и важности дѣятельной добродѣтели, нигдѣ—приниженія ея до помѣхи спасенію, каковою она оказывается для спасенія буддійскаго въ смыслѣ препятствія дѣлъ, даже и добрыхъ, конечному избавленію отъ бытія.

Ничто подобное и немыслимо въ христіанской аскетикѣ, ибо добродѣланіе христіанское противоположно буддійскому уже по самой основѣ своей, по своему назначенію. «Дѣланіе» здѣсь выполняется «ради Бога», «по любви къ Богу» [305]), а

[303]) Тамъ же, 69—70. V, 154—5.

[304]) Быть можетъ, наиболѣе отрицательное отношеніе къ дѣятельной жизни изъ отцовъ, поученія коихъ собраны въ „Добротолюбіи", встрѣчается у Иліи Екдики: „на поприщѣ дѣятельной добродѣтели многіе „текутъ, одинъ же пріемлетъ почесть" (I Кор. 9, 24),—именно тотъ, «кто конца ея стремится достигнуть съ участіемъ созерцанія. Дѣятельному не удается надолго пребывать въ созерцаніи.. У дѣятеля, по причинѣ множества представленій вещей чувственныхъ, во время молитвы лежитъ на сердцѣ покрывало, не могущее открыться при сочувствіи къ нимъ. Одинъ созерцатель, не имѣющій такого сочувствія, можетъ откровеннымъ лицомъ отчасти видѣть славу Божію. Въ домѣ души дѣятельной пребываетъ „рыданіе, жалость и горе" (Іез. 2, 10), по причинѣ тяготы трудовъ, а въ душѣ созерцательной слышится „голосъ радованія и исповѣданія" (Пс. 41, 5) по отрадности вѣдѣнія". „Дѣятель не можетъ украситься совершеннымъ благообразіемъ нравственнымъ, если, подобно патріарху Аврааму, и онъ не „изыдетъ изъ дома своего", естественнаго закона, и отъ „сродства своего", отъ сроднившейся съ нимъ самоугодливой жизни". Иліи Екдики Цвѣтособраніе, 145, 147, 155, 159 и 164 Добр. III, 434: 435 Однако ясно, что подъ „дѣятелемъ", встрѣчающимъ здѣсь столь непривѣтливое отношеніе, праведный авва разумѣетъ дѣятеля еще духовно несовершеннаго, того, у котораго еще есть „множество представленій чувственныхъ", да притомъ еще и при „сочувствіи имъ"; это дѣятель—съ „умомъ, развлекающимся безвременными помыслами", 158, и еще не отрѣшившійся отъ „самоугодливой жизни".

[305]) „Любовь къ Богу возбуждаетъ въ человѣкѣ и любовь къ дѣланію добродѣтели, а чрезъ это праведный стремится къ благотворенію".

не ради себя, или людей, или награды [306]), тогда какъ буддизмъ (мы это видѣли), если и рекомендуетъ «дѣла», то лишь тѣмъ, кто еще жаждетъ за нихъ выгодъ житейскихъ и человѣческихъ, или же наградъ въ дальнѣйшихъ перевоплощеніяхъ, наградъ, которыя самъ буддизмъ, со своей болѣе радикальной точки зрѣнія, клеймитъ названіемъ «преимуществъ презрѣнныхъ», ибо онѣ ведутъ только къ задержкѣ въ достиженіи конечной цѣли. Въ христіанской же аскетикѣ, наоборотъ, добродѣтель или, какъ часто любятъ выражаться отцы, «исполненіе заповѣдей», есть залогъ достиженія во-истину желательнаго, жизни вѣчной въ Царствіи Небесномъ. Въ своемъ изумительномъ 55-мъ словѣ, въ этой драгоцѣннѣйшей жемчужинѣ изъ сокровищницы святоотеческой мудрости, св. Исаакъ Сиринъ устанавливаетъ проникновенно продуманную расцѣнку достоинства подвига дѣятельнаго въ его соотношеніяхъ къ подвигу созерцательному. «Если зло произошло отъ преступленія заповѣди, то ясно, что здравіе возвращается снова ихъ храненіемъ; а безъ дѣланія заповѣдей, пока прежде всего не пойдемъ онымъ путемъ, ведущимъ къ душевной чистотѣ, не должно

Исаакъ Сир. Сл. 5, стр. 26; и св. Максимъ Исповѣдникъ. О любви 3-я сотница, 48. Добр. III, 204: „когда хотимъ сдѣлать что доброе, будемъ имѣть цѣлью не человѣкоугодіе, а Богоугожденіе, чтобъ, на Него всегда взирая, все дѣлать для Него". „Прекрасенъ путь любви, прекрасенъ путь милосердія ради Бога". Ис. Сир. Сл. 14, стр. 59 То же у Лѣствичника. Слово 26, 91: „во всѣхъ твоихъ начинаніяхъ и во всякомъ образѣ жизни, видимое ли твое дѣло или духовное, да будетъ тебѣ сіе закономъ и правиломъ: истинно ли оно ради Бога совершается?" и Макарій Великій, Сл. 20 о совершенствѣ духовномъ, гл. 14: „сіе же тайное бореніе и трудъ и размышленіе надобно непрерывно имѣть любителямъ добродѣтели; приступая къ исполненію всякой заповѣди: „чтобы все, что ни дѣлается добраго, совершалось во славу Божію, а не къ нашей славѣ", Макарія Египетскаго Духовныя бесѣды, посланія и слова. Изд. 4. Св. Троиц. Серг. Лавра. 1904, стр. 369. „И хорошее становится не хорошимъ, если оно сдѣлано для чего-нибудь иного, а не ради Бога", стр. 371. „Кто все для Бога и дѣлаетъ, и говоритъ, и помышляетъ, сей разумомъ шествуетъ по пути истины". Макс. Испов. умозрит. и дѣятел. главы, 144. Добр. III, 266.

[306]) „Дѣлай добро не ради будущаго воздаянія". Исаакъ Сир. Сл. 26. стр. 287. „Награда дается не за дѣланіе, а за смиреніе". Сл. 34, стр. 148. „Награда рабамъ не обязательна для господина". Св. Марк. Подв. Къ оправдывающимся дѣлами. 19. Добр. I, 539. „Мы... совершаемъ добрыя дѣла не ради воздаянія, но для храненія данной намъ чистоты". 23, стр. 540.

намъ и желать очищенія души» [307]). «Боющіеся Бога охотно... заботятся о томъ, чтобы хранить заповѣди». Такъ и должно быть, ибо жизнодавецъ совершенство заповѣдей связалъ и заключилъ въ двухъ заповѣдяхъ, объемлющихъ собою всѣ прочія,—въ любви къ Богу и въ подобной ей любви къ твари, то есть въ любви къ образу Божію. И первая удовлетворяетъ цѣли духовнаго созерцанія, а вторая созерцанію и дѣятельности [308]). Укрѣпляя это основное положеніе, святой отецъ заботится разсѣять и недоумѣніе, вызываемое иногда противъ него ссылкою на независящее отъ дѣлъ дѣйствіе благодати Божіей: «и не говори, что Богъ и безъ дѣланія заповѣдей можетъ по благодати даровать душевное очищеніе; ибо это—Господни суды, и Церковь не повелѣваетъ намъ просить чего либо таковаго... Иные путемъ протоптаннымъ и законнымъ, чрезъ храненіе заповѣдей въ многотрудномъ житіи, кровію своею приходятъ въ душевную чистоту; а другіе удостаиваются ея по дару благодати» [309]). «Исцѣленіе сіе можетъ совершиться по благодати;... а иногда бываетъ, что душа пріобрѣтаетъ здравіе законно; ибо кто дѣланіемъ заповѣдей и трудными дѣлами истиннаго житія препобѣдилъ страсти, тотъ пусть знаетъ, что законно пріобрѣлъ онъ душевное здравіе... и возрожденъ, какъ и первоначально, въ духовномъ, и по благодати былъ узрѣнъ въ области Духа, въ мысляхъ внутренняго человѣка, и пріялъ его въ себя міръ новый, несложный» [310]). Такимъ образомъ и воспріятіе высшаго духовнаго состоянія, и свойственнаго ему «дарованія откровеній умнаго созерцанія» «иногда дается по благодати, за горячность вѣры, а иногда—за дѣланіе добродѣтелей и за чистоту» [311]).

Если послѣ этого тотъ же святой отецъ находитъ, что «жизнь вѣры выше добродѣтели» и выполненіе дѣлъ добрыхъ почитаетъ за принадлежность второй степени вѣдѣнія, то-есть «пути, ведущаго къ высшей степени оного, къ вѣрѣ» [312]), гдѣ «вѣдѣніе возносится надъ земнымъ и надъ попеченіемъ о дѣ-

[307]) Исаакъ Сир. Сл. 55, стр. 243. [308]) Тамъ же, стр. 250.

[309]) Тамъ же, стр. 242 и 243.

[310]) Сл. 55, стр. 259. Ср. Сл. 49. стр. 216, гдѣ высказано „упованіе, что нѣкая часть въ Царствіи Небесномъ" соблюдается, по добрымъ дѣламъ ихъ, и для многихъ, не могущихъ пріити въ ту дѣтоподобную простоту, которая указана какъ условіе вступленія въ него.

[311]) Сл. 55. стр. 269. [312]) Сл. 27. стр. 127.

ланіи земного» и гдѣ наступаетъ «упокоеніе отъ дѣланія» [313]),— то онъ же старательно предостерегаетъ отъ пренебреженія по этому поводу значеніемъ дѣятельнаго подвига. «Духовное вѣдѣніе», внушаетъ онъ, «естественно слѣдуетъ за дѣланіемъ добродѣтелей» [314]); «всякаго человѣка, который прежде совершеннаго обученія въ первой части (въ дѣятельной) переходитъ къ сей второй (къ «тонкому дѣланію ума»)... постигаетъ гнѣвъ» [315]): ибо, «если добродѣтель есть тѣло, а созерцаніе—душа, а то и другое—одинъ совершенный человѣкъ, соединяемый духомъ изъ двухъ частей, изъ чувственнаго и разумнаго,... то невозможно душѣ прійти въ созерцаніе второго, то-есть въ духъ откровенія... безъ совершенія дѣла добродѣтели, каковая есть обитель разсужденія, пріемлющаго откровенія» [316]). «Поелику дѣятельность вездѣ предшествуетъ созерцанію, то невозможно кому-либо возвыситься до обладанія этого высшаго, если самымъ дѣломъ не исполнитъ прежде низшаго... ибо только при семъ исполненіи дѣлается достовѣрнымъ, что̀ есть въ человѣкѣ, и даетъ себя знать любовь совершенная. ...Тогда дается душѣ въ простыхъ и безвидныхъ мысляхъ простираться до великой области высокаго и Божественнаго созерцанія» [317]). Если же «зрѣніе ума не будетъ очищено дѣланіемъ заповѣдей, дѣлами безмолвнаго житія», если «не пріобрѣтетъ (умъ) въ совершенствѣ свѣта любви»,... тогда (таковой) «не возможетъ содѣлаться истиннымъ зрителемъ Божественнаго созерцанія»... ибо «естество тогда только способно сдѣлаться зрителемъ истиннаго, а не мечтательнаго созерцанія, когда человѣкъ первоначально претерпѣніемъ страданій, дѣланіемъ и скорбью совлечется ветхаго страстнаго человѣка» [318]).

Убѣжденіе это единодушно раздѣляется и другими святыми отцами, и,—что вдвойнѣ важно,—даже и тѣми, которые особенно прославились любовью къ пустынножительству и къ созерцанію. «Училище опытнаго вѣдѣнія», пишетъ, напримѣръ, преп. Нилъ Синайскій, «есть жизнь *дѣятельная*, которую воспріявъ *трудолюбнѣйше*, и себя узнаемъ, и помыслы различать научимся, и Бога увѣдуемъ. Силою для умиренія помысловъ твоихъ да будутъ *дѣла*, потому что *дѣятельное премудрѣе знательнаго* и говорительнаго, равно какъ и много-

[313]) Сл. 28. стр. 128 и 129. [314]) Сл. 5, стр. 26.
[315]) Сл. 2, стр. 13. [316]) Сл. 2. стр. 14. [317]) Сл. 55. стр. 251.
[318]) Тамъ же, 268. 269.

труднѣе» [319]). «Душу надо раздѣлить на *дѣла* и молитву; тогда не много входовъ найдутъ къ намъ діаволы». «Воспѣвай Бога словами, поклоненіе Ему воздавай *дѣлами*, а мыслью и сердцемъ благоговѣйствуй предъ Нимъ». «Ничего не почитай по достоинству равнымъ добродѣтели, потому что она есть ликъ Божій... Ничего не предпочитай любви къ ближнему» [320]). Сходно и Лѣствичникъ: «потомъ наипаче, а не нагимъ словомъ, потщимся научиться познанію Божественной истины, ибо не слова, а *дѣла* должны мы будемъ показать во время исхода» [321]). Согласенъ и великій подвижникъ пустынножительства преп. Ѳеодоръ Едесскій, съ тѣмъ, что «сверхъестественныя добродѣтели нельзя стяжать, не стяжавъ прежде добродѣтели естественной» [322]). «Сочетавшій съ вѣдѣніемъ соотвѣтственную *дѣятельность* есть похвальный возслѣдователь духовный, изъ двухъ пріятнѣйшихъ источниковъ напояющій ниву душевную. При семъ вѣдѣніе окрыляетъ умъ созерцаніемъ наилучшаго, а соотвѣтственная ему дѣятельность умерщвляетъ «уды, яже на земли, блудъ, нечистоту, страсть, похоть злую» (Кол. 3, 5). Когда же эти умертвятся, тогда распускаются прекрасные цвѣты добродѣтелей, приносящіе обильные плоды духовные... Тогда, наконецъ, цѣломудрый сей дѣлатель... речетъ съ Богоноснымъ проповѣдникомъ: «живу не къ тому азъ, но живетъ во мнѣ Христосъ» [323]). Св. Маркъ Подвижникъ, тотъ самый, который написалъ 226 главъ противъ «думающихъ оправдаться дѣлами», то-есть тѣхъ, «кои внѣшно только живутъ право», внушаетъ тѣмъ не менѣе: «знаніе безъ дѣлъ еще не твердо, хотя бы было и истинно. Всему утвержденіемъ служатъ дѣла. Часто отъ нерадѣнія о дѣлѣ омрачается и знаніе». «Писаніе для того внушаетъ намъ познавать Бога разумомъ, чтобы право служить ему дѣлами». «Дѣлами показывай себя мудрецомъ, ибо нѣтъ слова, которое было бы мудрѣе дѣла», и истинное вѣдѣніе подтверждается дѣланіемъ добродѣтелей [324]). Наконецъ, Максимъ Исповѣдникъ столь же

[319]) Преп. Нила Син. Мысли и увѣщанія, 44. 45. Добр. II. 291.
[320]) Его же Увѣщательныя главы, 52, стр. 274; 8, стр. 279; 67 и 73, стр 275.
[321]) Пред. Іоанна, игумена Синайской горы. Лѣствица. 6 изд. Св. Троиц. Серг. Лавра. 1901. стр. 182. сл. 26. гл. 36.
[322]) Преп. Ѳеодора Едесс. Слово умозрительное. 13. Добр. III. 349.
[323]) Его же, Дѣятельныя главы, 74. Добр. III. 327.
[324]) Св. Маркъ Подв. Къ оправд. дѣламп, 12, 13, 14, 53 и Добр. I, 539; 543; 546.

твердо учитъ: «всякій ревнитель спасенія прилежитъ и дѣламъ добродѣтелей, и святымъ помышленіямъ; ибо безъ добродѣтели и вѣдѣнія никогда никто не успѣвалъ еще улучить спасеніе» [325]). Кто «показываетъ въ себѣ вѣдѣніе осуществляемымъ дѣятельностью и дѣятельность одушевляемую вѣдѣніемъ, тотъ обрѣлъ точный способъ истиннаго въ насъ Богодѣйствія. Кто же имѣетъ какую-либо изъ сихъ чертъ разъединенною отъ другой, тотъ или вѣдѣніе сдѣлалъ пустою фантазіею или дѣятельность превратилъ въ бездушнаго идола. Ибо вѣдѣніе не дѣятельное ни въ чемъ не разнится отъ мечтаній фантазіи, не имѣя въ подтвержденіе своей дѣятельности. и недѣятельность неосмысленная есть тоже, что идолъ, не имѣя одушевляющаго ее вѣдѣнія» [326]).

И столь велика опытомъ возращенная увѣренность отцовъ въ необходимости дѣятельности, предшествующей созерцательному вѣдѣнію, что они доходятъ до воспрещенія нарушать послѣдовательность овладѣнія различными степенями духовнаго подъема и даже просить Бога о дарованіи имъ ускореннымъ путемъ степени высшей. Такъ у Исаака Сирина: «оставь просить себѣ вѣдѣнія и созерцанія, которыя въ своемъ мѣстѣ и въ свое время превыше выраженія ихъ словами; продолжай дѣланіе заповѣдей и труды въ стяжаніи чистоты.. Если же вожделѣваешь созерцанія тайнъ, самымъ дѣломъ воздѣлывай въ себѣ заповѣди, а не однимъ стремленіемъ къ ихъ вѣдѣнію»... «Законная дверь, вводящая въ это, есть любовь». выражающаяся въ дѣятельныхъ подвигахъ; «если пріобрѣтемъ любовь, она введетъ насъ въ это; если же сподобимся сего безъ любви, то непремѣнно когда нибудь утратимъ мы это» [327]). Поэтому «сперва должно пріобрѣсти любовь, которая есть первоначальное созерцаніе Святыя Троицы; а послѣ того и безъ даянія, естественнымъ путемъ, будетъ у меня созерцаніе духовнаго. Для чего поэтому желаешь и домогаешься созерцанія прежде любви? Если зрѣніе ума не будетъ очищено дѣланіемъ заповѣдей, дѣлами безмолвнаго житія, не пріобрѣтетъ умъ въ совершенствѣ свѣта любви,... то не можетъ содѣлаться истиннымъ зрителемъ Божественнаго созерцанія» [328]). Въ томъ же смыслѣ внушаетъ и Іоаннъ Лѣствичникъ: «не стремись къ видѣнію не

[325]) Св. Максима Исповѣд. Умозрит. и дѣятельн. главы, 233. Добр. III, 287; ср. 53, стр. 241: „добрая дѣятельность сочетается съ созерцаніемъ".

[326]) Тамъ же, 224, стр. 286.

[327]) Сл. 55, стр. 262; 257; 265. [328]) Тамъ же, 266: 267; 269.

во время видѣнія; пусть лучше само оно. привлеченное къ тебѣ красотою твоего смиренія, прійдетъ къ тебѣ, обниметъ тебя и соединится съ тобою чистѣйшимъ бракомъ на вѣки вѣковъ»! [329]). Даже Іоаннъ Кассіанъ (Римлянинъ), рѣшительнѣе большинства отцовъ оттѣняющій превосходство созерцательной жизни надъ дѣятельною, требуетъ «соблюденія порядка добродѣтелей» и безъ предварительнаго достиженія «дѣятельнаго совершенства» считаетъ невозможнымъ «постиженіе тайнъ духовныхъ, небесныхъ предметовъ, которые находятся на высшей степени созерцанія» [330]).

Сравнимъ эти трезвые, изъ обширнаго и глубокаго духовнаго опыта выведенные совѣты съ выше приведенными буддійскими воззваніями стремиться для жаждущихъ совершенства только къ «ясному знанію» при освобожденіи ихъ отъ «ига дѣлъ» и при высокомѣрномъ предоставленіи этихъ послѣднихъ людямъ низшаго разбора, непосвященнымъ мірянамъ. Припомнимъ разсказы о многочисленныхъ случаяхъ достиженія буддійскими новообращенными высшаго знанія независимо отъ подвиговъ добродѣтели, путемъ мгновеннаго, озаренія, наступающаго нерѣдко очень скоро послѣ обращенія.—и намъ ясна станетъ огромная разница въ расцѣнкѣ тою и другою аскетикою значенія дѣятельной добродѣтели для спасенія, несмотря на удержаніе и христіанскою аскетикою первенства жизни созерцательной надъ дѣятельною. У буддійскихъ наставниковъ видна стремительность къ овладѣнію знаніемъ, видно и соотвѣтственное, легкомысленно пренебрежительное отношеніе къ добродѣянію; у христіанскихъ же воспитателей духовныхъ— предостереженіе отъ поспѣшности въ духовномъ подъемѣ, отъ нарушенія постепенности въ немъ; неустанные призывы «трудолюбнѣйше» потщиться въ дѣланіи добродѣтелей, имѣть эти «узы неумѣстныхъ поползновеній» (по выраженію св. Максима исповѣдника) [331]), эти «отъ Бога полученныя силы ратныя», какъ именуетъ ихъ Антоній Великій [332]), «всегда на готовѣ» и упражнять ихъ, «дабы они помогали намъ. дабы ничто

[329]) Лѣствица, Сл. 7, гл. 58, стр. 85.

[330]) Писанія преп. Іоанна Кассіана Римлянина. Изд. 2. Москва, 1892, стр. 421, Собесѣд. 14-е, гл. 3. Ср. Іером. (Еписк.) Ѳеодоръ (Поздѣевскій). Аскетическія возрѣнія преп. Іоанна Кассіана. Казань, 1902. 188 –189, 234 слл. 281 слл.

[331]) Умозр. и дѣят. главы, 233. Добр III, 287—288.

[332]) Св. Антонія Великаго. Наставленія о доброй нравственности.

для насъ не было тягостно» и дабы «упражнять душу сокровенными разумѣніями добродѣтели и дѣлами заповѣди, врачующей гнилое», по слову Макарія Великаго [333]), ибо, «обиліе дѣланія создаетъ доброе устроеніе ума», тогда какъ «безпечность къ дѣламъ добродѣтели непремѣнно увлекаетъ въ противоположное (дурное) [334]). Мнящимъ принизить значеніе заповѣдей дѣятельной любви противопоставленіемъ имъ иныхъ, высшихъ подвиговъ, аскетическихъ, преподобный Маркъ Подвижникъ возражаетъ: «подвиги не суть что либо особое отъ заповѣдей; они есть заповѣди (же). Покажи мнѣ подвиги, кромѣ заповѣдей?.. Какое бы ни оказалъ ты дѣло подвижнической добродѣтели,—всѣ они суть заповѣди» [335]).

Цѣль самого подвижничества такимъ образомъ есть точнѣйшее исполненіе заповѣдей [336]),—взглядъ какъ разъ противоположный индусскому стремленію поставить аскетическіе подвиги несравненно выше простого добродѣланія, вслѣдствіе чего аскеты и освобождались отъ всякихъ обязанностей дѣятельной жизни, тогда какъ св. Исаакъ Сирянъ, въ охрану достоинства и необходимости этой послѣдней даже для такихъ «любителей пустыни и безмолвія, какъ блаженный Василій (Великій) и блаженные Григоріи», ссылаясь на ихъ «непраздность отъ дѣланія заповѣдей». и, обращаясь къ опредѣленію правильнаго строя жизни иноческой, по преимуществу созерцательной, молитвенной и безмолвной, указываетъ, что «мы иноки, не стремимся обратить милосердіе въ ничто, какъ нѣчто излишнее»..., а наоборотъ «не чтимъ безмолвія безъ милосердія» [337]).

Въ противоположность буддизму, по ученію коего всякая дѣятельность, не исключая и доброй, является помѣхою конечной цѣли мудрости (избавленію отъ бремени бытія), по христіанской аскетикѣ «дѣло храненія заповѣдей не служитъ препятствіемъ къ созерцанію Божественныхъ тайнъ, совершаемыхъ въ безмолвіи» [338]). Говоритъ, будто дѣланіе служитъ

[333]) Макарій Великій. Духовн. бесѣды, посланія и слова. Изд. 4. Св. Троиц. Серг. Лавра. 1904, стр. 335. Онъ особенно настойчиво требуетъ „*понуждать* себя на всякое доброе дѣло, къ исполненію всѣхъ заповѣдей Господнихъ" Бес. 19, стр. 164, „*принуждать* себя къ добру, *принуждать* себя къ любви", 165.

[334]) Исаакъ Сир. Сл. 34, стр. 148 и Сл. 2, стр. 12.

[335]) Марка Подв. Наставленія, 4. Добр. I, 486. [336]) Тамъ же.

[337]) Исаакъ Сир. Сл. 55, стр. 245 и 247. [338]) Тамъ же, 265 и 267.

препятствіемъ къ созерцанію, значитъ «явно хулить любовь къ ближнему, предпочитать ей созерцаніе и вожделѣвать видѣть его тамъ, гдѣ оно не усматривается» [339]). Въ противоположность гордому слову буддійскаго мудреца: «къ чему теперь труды мнѣ добрыхъ дѣлъ? отнынѣ возвѣщай мнѣ только знанье»,—смиренномудрый Маркъ Подвижникъ говоритъ: «тотъ еще не есть вѣрный рабъ, кто утверждается на одномъ голомъ знаніи, но кто вѣруетъ послушаніемъ Христу, даровавшему заповѣди... Будучи любознательнымъ, будь и трудолюбивъ, ибо голое знаніе надымаетъ человѣка» [340]). «Не довѣряй своему знанію, чтобы врагъ посредствомъ его не уловилъ тебя», предостерегаетъ и св. Исаакъ Сиринъ [341]). Вотъ почему, въ отличіе отъ буддизма, настаивающаго на усердіи къ добродѣланію у мірянъ и равнодушнаго къ нему по отношенію ко вступившимъ въ высшую область вѣдѣнія, христіанская аскетика, несмотря на признаніе превосходства созерцательной ступени духовнаго подъема надъ дѣятельною, не освобождала и высшей ступени отъ обязанности быть «трудолюбнѣйшимъ дѣлателемъ». Превосходнымъ выразителемъ этого убѣжденія является глубокій мыслитель, преп. Максимъ Исповѣдникъ, когда говоритъ: «какъ безъ елея невозможно свѣтильнику соблюстись неугасаемымъ, такъ и безъ обратившагося въ навыкъ благонастроенія, питающаго внутреннюю доброту соотвѣтственными тому словами, дѣлами и нравами, равно, какъ и чувствами и помышленіями, съ нимъ сообразными, невозможно сохраниться свѣту даровъ духовныхъ.... требующихъ какъ бы непрестанно подливаемаго ему елея... Ибо не голыми словами прославляется Богъ, но дѣлами правды» [341]). Не однимъ новоначальнымъ, но и всѣмъ, внушаетъ авва Дороѳей «беречься спуститься внизъ, дѣлая худо, и пріучаться подниматься вверхъ понемногу, дѣлая добро, какое встрѣчается»... «ибо каждое дѣло будетъ шагомъ вверхъ» [342]). Точно также авва Исаія взываетъ «хранить и соблюдать практику добродѣтелей, чтобы... не впасть въ руки враговъ, которые уже не выпустятъ насъ» [343]); а Антоній

[339]) Маркъ Подв. Къ оправд. дѣл. 5 и 7. Добр. I, 538.

[340]) Сл. 57, стр. 294.

[341]) Максимъ Исп. Умозр. и дѣят. главы, 222 и 223. Добр. III, 286.

[342]) Авва Дороѳей, Подвижническія наставленія, 97. Добр. II, 636.

[343]) Авва Исаія. О храненіи ума, 3, Добр. I, 457.

Великій указываетъ, что именно, «когда вселится (въ праведниковъ) Духъ Божій, дающій покой вкушать во всѣхъ дѣлахъ ихъ», *тогда именно* «становятся они неутомимыми какъ въ опытахъ добродѣтели, такъ и въ исполненіи послушанія» [344]); Нилъ же Синайскій увѣщаваетъ *никогда* не ослабѣвать въ исполненіи закона и считать себя тѣмъ болѣе далекимъ отъ совершенства, чѣмъ болѣе преуспѣваешь въ немъ [345]).

Наконецъ, надо принять во вниманіе и то, что и само созерцательное состояніе понимается христіанскою аскетикой (опять въ противоположность буддизму), не какъ состояніе чисто пассивное, а какъ особый видъ «дѣланія» же. Такъ, по Исааку Сирину, несмотря на то, что «жизнь вѣры есть совершенный покой» (въ смыслѣ свободы отъ заботъ и страстей), у нея «есть также дѣланіе, совершаемое въ помышленіяхъ души,... во всѣхъ чудныхъ видахъ духовнаго житія» [346]). «Вознесшись надъ земнымъ и надъ попеченіями о дѣланіи земномъ», душа «послѣдуетъ вѣрѣ въ попеченіи о будущемъ вѣкѣ и въ вожделѣніи обѣтованнаго намъ, и въ изысканіи сокровенныхъ таинствъ,... въ изслѣдованіи тайнъ духовныхъ... Тогда внутреннія чувства возбуждаются къ внутреннему дѣланію, сообразно состоянію, бывающему въ оной жизни безсмертія и нетлѣнія» [347]). Какъ видимъ, и здѣсь—полное различіе съ идеаломъ буддійской дхаммы: на вершинѣ ея царитъ область не только недѣланія, но и недуманія, угашенія не только волевыхъ актовъ, но и процессовъ сознанія, безъ чего неосуществимъ исходъ изъ круга возрожденій бытія. Здѣсь же, наоборотъ, еще разъ—«дѣланіе», иное, чѣмъ вызываемое попеченіемъ о земномъ, но не менѣе напряженное и прилежное. Здѣсь—не подавленіе сознанія, а «изысканіе сокровенныхъ таинствъ, изслѣдованіе тайнъ духовныхъ», тамъ—абсолютная, всесторонняя апатія: здѣсь живы и дѣйственны какъ воля, такъ и чувства, только очищенныя отъ прежнихъ страстныхъ «прелестей» и «приловъ»; живы и дѣйственны даже «чувства внутреннія», такъ же преображенныя и усовершенствованныя, въ соотвѣтствіи съ задачами «внутренняго дѣланія, сообразно состоянію жизни безсмертія и нетлѣнія», Въ противоположность тому буддійскому высшему состоянію, у порога все

[344]) Антоній Вел. Наставленія. 53. Добр. I, 46
[345]) Добр. II, 271.
[346]) Исаакъ Сир. Сл. 25. стр. 123. [347]) Онъ же, Сл. 28, стр. 128.

сглаживающей, все уравнивающей, все прекращающей нирваны,

«...Гдѣ ужъ невѣдомо желанье;
Гдѣ исчезаютъ всѣ дѣла;
Гдѣ замираетъ все сознанье;
Гдѣ все вполнѣ истреблено
И гдѣ такъ сладко угасанье» [348]),—

область высшаго христіанскаго вѣдѣнія, «сверхъестественнаго», «заключается въ тонкомъ дѣланіи ума и въ Божественномъ размышленіи, а также и въ пребываніи въ молитвѣ и такъ далѣе», что и «совершается вожделѣвательною (слѣдовательно не омертвѣвшею и здѣсь!) частію души, и называется созерцаніемъ» [349]). Такимъ образомъ, по истолкованію глубочайшаго выразителя духа христіанской аскетики, «*всякое* дѣланіе вѣдѣнія состоитъ въ *дѣланіи и продолжительномъ упражненіи*: дѣланіе же вѣры не дѣлами совершается, но исполняется духовными помышленіями, въ чисто душевномъ *дѣйствованіи*» [350]). «Жизни безсмертія и нетлѣнія» предшествуетъ «соотвѣтствующее ей состояніе высшаго «дѣланія и дѣйствованія духовнаго», подготовленнаго и возращеннаго дѣятельною же добродѣтелью жизни земной.

Какъ далеко отъ этого свѣтлаго, ободряющаго идеала до противоестественнаго бреда больной, уставшей въ своей безнадежности души, бреда о «сладости угасанія»! Какая несоизмѣримость между спасающимъ кличемъ смерти Побѣдителя: «Я—Истина и Жизнь!» и удручающимъ разсужденіемъ, приписываемымъ восточному Избавителю отъ жизни: «откуда проклятіе бытія, зло жизни, рожденіе и возрожденіе,—откуда они?—Изъ дѣлъ жизни. А дѣла—изъ рѣшеній воли, побуждаемой желаніемъ или избѣжать страданія, или достигнуть блаженства, или найти успокоеніе» [351]). Но всѣ эти три побужденія, по мнѣнію великаго пессимиста, приводятъ къ обновленію жизни, а съ нею—къ обновленію и продленію скорбей бытія; всѣ три лишены смысла; «вѣдь если предположить, что сама душа погибаетъ, и нѣтъ иной жизни послѣ смерти, тогда должны

[348]) По гаттамъ Терагаты, напр., №№ 80, 227, 263. и еще болѣе древнимъ въ рѣчахъ Средняго Собранія 131-й, 132-й, 134-й и особенно 98-й.
[349]) Исаакъ Сир. Сл. 2, стр. 12. [350]) Онъ же, Сл. 28, стр. 130.
[351]) Fo-sho-hing-tsan-king. III, 14, vv. 1150—1153.

съ жизнью погибать и плоды, къ которымъ дѣла стремятся. Если же Я не погибаетъ, тогда жизнь и смерть равны, тогда все существующее равно (безразлично), ибо у всѣхъ въ основѣ—это единое, неизмѣнное Я. И тогда дѣла безполезны, безсмысленны, ибо оно (это всеобъемлющее единство) не совершенствуется дѣлами; оно самосовершенно. Въ такомъ случаѣ,—къ чему самоограничающее, самоотрѣшающееся поведеніе? Мое Я—царь и господь! Зачѣмъ же дѣлать то, что дѣлается?...» [352]).

Буддійское убѣжденіе въ невысокомъ значеніи добродѣянія для достиженія конечной цѣли наглядно выражено въ повѣсти объ обращеніи Анатапиндики или Суданты, прозваннаго за дѣла милосердія «опорою сиротъ и нищихъ». Историческій разсказъ о немъ [353]), осложнившись легендарными прикрасами, превратился въ красивую притчу, сохранившую зерно реальнаго событія и дѣйствительнаго поученія Будды, поученія знаменательнаго для уразумѣнія одной изъ существенныхъ сторонъ его дхаммы. По этой, позднѣйшей версіи легенды Анатапиндика былъ купецъ, производившій въ большихъ размѣрахъ караванную торговлю и нажившій ею огромное состояніе. Его удачамъ соотвѣтствовало состраданіе къ несчастнымъ, его богатству—щедрость къ бѣднымъ. Услышавъ радостную вѣсть о пришествіи Будды въ міръ, онъ поспѣшилъ отыскать Учителя и сѣлъ у ногъ его внимать словамъ спасенія. Татагата, знавшій его поведеніе и свойства, и провидя, что онъ созрѣлъ для принятія ученія, сначала похвалилъ его: «смиренный духомъ, величавый добродѣтелью, обильный милосердіемъ, ты—сосудъ, готовый для праведности. Дѣла, нынѣ тобою творимыя, ты творишь изъ милосердія, отъ искренняго сердца. Пріими же и отъ меня милосердный даръ полнаго упокоенія, и для этого усвой мои правила чистоты. Правила мои полны благодати, способны избавить отъ гибели, отъ злыхъ путей рожденія, способны возвести на небо и дать участіе во всѣхъ его блаженствахъ». «Но все же», продолжаетъ Будда, «стремиться къ этому блаженству есть *великое зло*, ибо всякое пожеланіе, возрастая, приноситъ скорбь. Итакъ, упражняйся въ искусствѣ *отреченія отъ* поисковъ *чего бы то ни было*, ибо отрѣшеніе

[352]) Тамъ же. IV, 16, vv. 1366—1369.

[353]) Онъ приведенъ выше II, 56. Ср. Spence Hardy. Manual, 217 sqq. и Nidânakathâ, p. 130.

отъ всякаго желанія и есть счастіе полнаго покоя. Не желай же *ничего*: ни жизни, ни ея противоположности... Мы должны достигнуть *пассивнаго состоянія, немышленія*, конечной пристани... нирваны, покоя. Ибо *все пусто!* Нѣтъ ни личнаго Я (души), ни мѣста для него. Весь міръ подобенъ грезѣ. Вотъ какъ надо смотрѣть на себя!».

Прослушавши такой охлаждающій любвеобильную дѣятельность урокъ, «отецъ сиротъ и нищихъ» купилъ у раджи Джеты когальскаго за дорогую цѣну землю и построилъ на ней пріютъ для буддійскихъ монаховъ съ храмомъ-вихарою, въ которой, по характерному замѣчанію сказанія, «не видно было послѣдователей, склонявшихся къ праху въ молитвенномъ служеніи, а обитала только одна мудрость». Самъ же «отецъ сиротъ и нищихъ», удалившись отъ общества людей и почивши отъ дѣлъ милосердія, занялся усердно искорененіемъ въ себѣ всякаго желанія, пока не достигъ «состоянія безличности», отгнавши прочь «ложные помыслы о небесномъ блаженствѣ, которые все-таки опутаны крѣпкими струнами похоти» [354]).

Послушаемъ и другой назидательный разсказъ на сходную тему «о добродѣтельномъ юношѣ Магхѣ». Разыскавши «Блаженнаго» на Горѣ Коршуна, онъ сказалъ ему: «я—щедрый благотворитель: богатство я пріобрѣтаю способами справедливыми, а нажитое раздаю сотнямъ людей. Хотѣлось бы мнѣ знать, достопочтенный Готама, много ли я пропзвожу добра своими дарами, своими предложеніями?».—«Конечно, о юноша, поступая такъ, ты творишь много добраго», отвѣчалъ Готама; но на второй вопросъ: такіе ли человѣколюбцы, «охотно дѣлающіе добро, дающіе пищу и питіе алчущимъ и жаждущимъ, являются высшими праведниками?»,—Учитель отвѣтилъ отрицательно: выше дѣятельныхъ человѣколюбцевъ стоятъ «тѣ, которые блуждаютъ по міру, не привязываясь ни къ чему, не имѣя ничего, ограниченные одними самими собою, освобожденные отъ какихъ бы то ни было связей, преданные не дѣламъ, а созерцанію,—тѣ, «совершенные, что перешагнули чрезъ потокъ бытія и не желаютъ бытія (а слѣдовательно и дѣлъ, съ нимъ соединенныхъ) ни здѣсь, ни въ иныхъ мірахъ,—тѣ, для которыхъ нѣтъ болѣе возрожденій» [355]).

[354]) Fo-sho-hing-tsan-king. IV, 18, v. 1432 sqq.

[355]) Sutta-Nipâta. III, 5, Mâghasutta.

Въ связи съ возрѣніемъ буддизма на значеніе дѣлъ стоитъ и его отношеніе къ труду. Принципіально буддійская мудрость возставала противъ апатіи и лѣни и взывала къ энергіи: «напряженнымъ въ усиліяхъ подобаетъ быть для достиженія высшаго блага, съ умомъ свободнымъ отъ привязанностей; не пребывая въ лѣни, твердо облекшись въ силу тѣлесную и духовную, энергично пусть проходитъ мудрецъ путь свой въ одиночествѣ, подобно носорогу» [356]). Но эта напряженность силъ, по всему смыслу дхаммы. должна быть направлена, если не исключительно, то главнымъ образомъ, на развитіе познавательныхъ и созерцательныхъ способностей, на внутреннее самоустроеніе, а не на внѣшнюю дѣятельность. Поощряется трудъ духовный, совершаемый въ уединеніи; принижается или совсѣмъ изгоняется трудъ тѣлесный. да и всякій трудъ, направленный къ интересамъ житейскимъ. частнымъ, общиннымъ и общественнымъ, государственнымъ. «Не вдавайся въ заботу о дѣлахъ: бѣги сношеній съ людьми; не размѣнивайся на заурядное!» взываетъ одинъ изъ отцовъ буддійской аскетики. Каччаяно Великій [357]). А подъ размѣниваніемъ на заурядное и мелочное дхамма склонна разумѣть даже и добрыя дѣла: «запявшись выполненіемъ *кое-какихъ праведныхъ дѣлъ*, человѣкъ, руководимый чувствами, переходитъ отъ одного дѣла къ другому; человѣкъ же высокаго разумѣнія, человѣкъ мудрый, постигшій своею мудростью дхамму, этотъ не занимается разными занятіями» [358]). тѣмъ менѣе, слѣдовательно, занятіями, сопряженными съ трудомъ физическимъ, который уже и до буддизма цѣнился не высоко какъ въ законодательствѣ, такъ и въ общественномъ сознаніи индусовъ.

Воздѣйствіе этой обще-индуской тенденціи сообщилось и буддизму, поскольку онъ призналъ и сохранилъ кастовыя различія; а мы уже имѣли случай убѣдиться, что, значительно ослабивши эти послѣднія примѣнительно къ задачамъ духовнаго. внутренняго устроенія, онъ оставилъ ихъ въ полной или почти полной силѣ въ предѣлахъ права и внѣшняго быта. Кастовые же законы и обычаи рѣшительно не благопріятствовали признанію достоинства труда. Если въ древнихъ бытовыхъ обрядахъ Грхія-сутръ еще свѣтятся остатки первоначальнаго уваженія къ земледѣлію и скотоводству, проявляющіеся въ мотивенномъ и жертвенномъ освященіи такихъ важныхъ моментовъ трудовой жизни. какъ пахота, сѣвъ, жатва или весенній выгонъ скота на пастбища [359]), то въ послѣдующихъ сборникахъ законовъ мы видимъ поколебленнымъ уваженіе даже и къ этимъ необходимѣйшимъ, общеполезнымъ проявленіямъ труда. Ссылаясь на «авторитетъ ведъ и на единодушное соглашеніе знатоковъ закона» [360]) дхарма-шастры устанавливаютъ для браминовъ шесть родовъ подобающихъ имъ занятій: изученіе ведъ, наученіе, жертвоприношеніе за себя и за другихъ, подачу милостыни и принятіе даровъ; для кастъ же воиновъ—ученье, жертвоприношеніе за себя. подаяніе даровъ, обязанность охранять народъ оружіемъ, живя отъ плодовъ этой дѣятельности. Такимъ образомъ обѣ высшія касты оказываются уже избавленными отъ труда физическаго и экономическаго. Распространяя тѣ же права, что и у воиновъ, кромѣ права меча, на третью касту, вайшій, законы дозволяютъ имъ занятія земледѣліемъ. скотоводствомъ. торговлею и ссудою денегъ подъ проценты [361]). Размежевавши такимъ образомъ привилегіи между членами кастъ «паки-рождающихся» [362]), обязанность служить имъ и работать на нихъ дхарма-шастры взваливаютъ на «однажды рождающихся» шудръ, да еще съ предписаніемъ видѣть въ этомъ заслугу для себя [363]). Въ законахъ Ману. обобшившихъ и закрѣпившихъ довольно хаотическія наслоенія болѣе ранпихъ обычаевъ и постановленій, сообразно съ теоріей происхожденія кастъ изъ разпыхъ частей тѣла верховнаго божества (браминовъ изъ устъ его. воиновъ изъ рукъ, вайшій изъ бедра, а шудръ изъ ногъ) [364]), излагается сходное съ прежнимъ распредѣленіе занятій между ними, но съ нѣкоторымъ расширеніемъ правъ для трехъ первыхъ кастъ. На долю браминовъ

[356]) Sutta-Nipâta. I, 3. 34—36=vv. 67—69.
[357]) Theragathâ, v. 494.
[358]) Sutta-Nipâta. IV, 4, 5, v. 792.

[359]) Çâṅkhâyana Gṛhya-sûtra. IV, 13 и III, 8, 9; Açvalâyana Gṛ. S. II, 10. 3, 4. 5 sqq. II. 2, 4 sq.; Pâraskara Gṛ. S. II, 13 и III. 1. Gobhila Gṛ. S. III. 68. 9 sq.; IV, 4, 27 sq. Khâdira Gṛ. S. III, 3. 16 sq.; III, 1, 45 sq. Âpastamba Gṛ. S. 19, 6 sq. Hiraṇyakeçin. Gṛ. S. I, 18. Çrauta-sûtra. II, 9 ed. Garbe.

[360]) Такъ Âpastamba (Dh. S.) I, 1. 1, 1—3. Ману. XII, 97, выводитъ раздѣленіе на касты со всѣми слѣдствіями оного изъ ведъ.

[361]) Vasishṭha. II, 1—2 и 13—19; ср. Gautama, X, 1 sqq.

[362]) По Ману, X, 4, три первыхъ касты имѣютъ право на повторныя возрожденія, у четвертаго, „подчиненнаго, служащаго класса“ есть только одно рожденіе.

[363]) Âpastamba. I, 1. 1, 7—8. Vasishṭha. II, 21. 20. Gautama. X, 1 sq.

[364]) Manu. I, 31.

и здѣсь отведены: изученіе и истолкованіе ведъ, жертвоприношенія за себя и за другихъ, право принимать дары и—добавлено—«право давать» ихъ. Обязанностями кшатрій признаны: «охранять народъ, быть щедрыми, приносить жертвы, но только за себя, читать священные тексты и не предаваться чувственнымъ похотямъ». Уходъ за скотомъ, подача милостыни, жертвоприношенія (конечно, опять лишь за себя и за своихъ), заучиваніе священныхъ текстовъ, торговля, ссуды подъ проценты и земледѣліе—вотъ функціи, дозволяемыя вайшьямъ. Что же касается шудръ, то и по этому законодательному кодексу «Владыка предписалъ имъ одну только обязанность: служить предшествующимъ разрядомъ» съ соблюденіемъ почтенія къ нимъ и послушанія [365]).

Тутъ же опредѣлены и семь законныхъ средствъ или способовъ пріобрѣтенія, а слѣдовательно, указаны и соотвѣтствующія каждому разряду лицъ категоріи дозволеннаго труда: наслѣдство, даръ, обмѣнъ и купля—способы пріобрѣтенія, дозволенные всѣмъ классамъ; военная добыча — привилегія касты воиновъ; ссуда подъ проценты, торговля и земледѣліе—занятія, подобающія вайшьямъ, какъ «классу торговому»; принятіе даровъ отъ почтенныхъ лицъ—привилегія браминовъ [366]). И только «*въ случаѣ крайней нужды*», да и то съ разными оговорками, разрѣшаются для высшихъ классовъ профессіи врачебная и парфюмерная, трудъ поденный и за жалованье, скотоводство, торговля и земледѣліе [367]). Нарушающіе эти правила безчестятъ свое сословіе. Брамины, пасущіе скотъ, занимающіеся торговлею и презрѣнными видами труда, исполняющіе работу лодочниковъ или другія «рабскія» обязанности, приравниваются къ шудрамъ и подлежатъ изгнанію [368]). Положимъ, въ случаѣ крайней нужды, дозволялось даже брамину вести образъ жизни не только воина, но и вайшьи, занимаясь земледѣліемъ и скотоводствомъ. Однако и въ этихъ исключительныхъ случаяхъ внушается, «насколько возможно, избѣгать земледѣльческаго труда, причиняющаго смерть живымъ существамъ и зависящаго отъ помощи постороннихъ существъ, напримѣръ, быковъ, во время пахоты» [369]). При этомъ текстъ добавляетъ: «нѣкоторые одобряютъ земледѣліе; но этотъ спо-

[365]) Manu. I, 87—91.
[366]) Тамъ же, X, 115; ср. 75—80.
[367]) Тамъ же, X, 116.
[368]) Тамъ же, VIII, 102, и IX, 225.
[369]) Manu. X, 81—83.

собъ пріобрѣтенія (средствъ къ жизни) доброкачественными людьми осуждается: ибо плугъ, вооруженный острымъ желѣзомъ, раздираетъ землю и находящихся въ ней животныхъ» [370]). Вотъ почему, въ случаѣ крайности, для брамина и кшатріи предпочтительнѣе заняться торговлею, съ соблюденіемъ предписанныхъ относительно ея, многочисленныхъ ограниченій [371]). За нарушеніе же этихъ ограничительныхъ правилъ браминъ въ семиночный срокъ низвергался въ разрядъ вайшій; за торговлю молокомъ—въ трехдневный срокъ въ разрядъ шудръ; а за продажу говядины, соли или лака—даже немедленно: наконецъ, за злоупотребленіе продажею сезама браминъ рисковалъ перспективой возродиться въ видѣ червя и низвергнуть маны своихъ предковъ въ нечистоту собачьихъ испражненій! [372]). Съ другой стороны конфискаціей имущества и изгнаніемъ наказывались лица низшихъ классовъ за участіе въ тѣхъ занятіяхъ и видахъ труда, которые указаны были высшимъ разрядамъ, согласно принципу: «лучше съ изъянами выполнять свои обязанности, чѣмъ въ совершенствѣ чужія» [373]).

Еще ниже въ общественномъ мнѣніи индусовъ стоялъ трудъ

[370]) X, 84

[371]) Они перечислены въ Manu, X, 85—90. Въ данномъ случаѣ запрещена была торговля всякаго роста растительными соками; обработаннымъ рисомъ; зернами сезама; камнями; солью; скотомъ; „человѣческими существами“; всякими тканями краснаго цвѣта, а полотняными и шерстяными даже и иныхъ цвѣтовъ; кореньями; плодами; врачебными растеніями; водою; оружіемъ; ядами; говядиною; сокомъ асклепія; всякими духами; молокомъ; медомъ; творогомъ; растительнымъ масломъ, коровьимъ и масломъ сезамовымъ; воскомъ; сахаромъ; дерномъ, снятымъ со священныхъ мѣстъ; лѣсными животными всякаго рода; хищными животными и всѣми нераздѣльно-копытными; птицами; хмельными напитками; индиго и лакомъ.—Въ сборникѣ дхарма-шастръ Баудаяны, II, 1, 2, 27—29, встрѣчаемъ слѣдующія ограничивающія торговлю правила: „продающій сезамъ, по-истинѣ, продаетъ своихъ предковъ; продающій рисъ, по-истинѣ, продаетъ свою жизнь; отдающій дочь ради выгодной сдѣлки, по-истинѣ, продаетъ часть своего духовнаго достоинства.—Трава и дерево, въ ихъ природномъ видѣ, могутъ быть продаваемы.—Животныхъ, имѣющихъ зубы въ одной только челюсти, а также и минералы, за исключеніемъ соли, да некрашенныя ткани дозволительно продавать“.—Свѣдѣнія о торговлѣ индусовъ у Lassen. Ind. Altertumskunde, II B (2 Aufl.) 52 ff. IV, 880 ff. (поздняя пора): ср. Zimmer. Altindisches Leben 255 ff.; интересныя данныя о торговлѣ и о купцахъ по джатакамъ у Fick'a, 172—179.

[372]) Manu. X, 91—93.
[373]) Тамъ же, X, 95—96.

ремесленный. «Нигдѣ», говоритъ Сенаръ [373а]), древніе арійцы не проявляли большой любви къ ремесламъ; индусскіе же арійцы, обитавшіе по деревнямъ. гдѣ они первоначально занимались однимъ земледѣліемъ, были еще менѣе, чѣмъ гдѣ либо, склонны къ ремесламъ. Эти послѣднія должны были стать удѣломъ или первобытныхъ туземцевъ края или тѣхъ слоевъ населенія, которыхъ на эту низшую ступень ставило ихъ смѣшанное или подозрительное происхожденіе». Въ древнѣйшую ведическую пору малоразвитой хозяйственный бытъ дѣлалъ возможнымъ выполненіе необходимѣйшаго ремесленнаго труда руками членовъ самой семьи и ея слугами и рабами. Участіе въ работѣ домовладыки или его сыновей до нѣкоторой степени предохраняло въ этомъ періодѣ такой неизбѣжный трудъ отъ унизительнаго къ нему отношенія; съ другой же стороны участіе въ томъ же трудѣ слугъ и рабовъ, лицъ «низкой» породы, содѣйствовало развѣнчанію достоинства труда. А такъ какъ возростающія потребности развивающихся экономическихъ и общекультурныхъ отношеній скоро потребовали спеціализаціи мастерства, то естественно было пріурочить и прикрѣпить къ ней «низшую» породу, которая, въ своемъ разнообразномъ составѣ, и стала постепенно складываться въ будущія трудовыя организаціи. Началось это, повидимому, рано, судя по тому, что уже въ гимнахъ Ригведы упоминаются ремесленники, занимающіеся опредѣленной профессіей (плотники, каретники, кузнецы и вырабатывающіеся изъ нихъ литейщики-ювелиры, гончары, кожевники, рѣзчики [373б]). Изъ послѣведическаго же періода, въ его ранней порѣ, дошли уже очень сложные списки ремесленниковъ и мастеровъ, смѣшанныхъ въ перечнѣ съ представителями другихъ трудовыхъ профессій [373в]). Наконецъ, судя по просвѣтамъ на экономическія отношенія Индіи, почерпаемымъ изъ

[373а]) Sénart. Les castes dans l'Inde въ 121. 122 и 125-мъ томахъ Revue des deux mondes, p. 236.

[373б]) Zimmer. 245 ff.

[373в]) Вотъ этотъ списокъ (Zimmer, 253): каретники; плотники; кузнецы; гончары; канатчики; скорняки; красильщики; охотники; псари; изготовители луковъ, тетивы и стрѣлъ; ювилеры; купцы; носильщики; застольные разрѣзыватели мяса; возницы (кучера); земледѣльцы; сторожа при слонахъ; пастухи рогатаго скота и лошадей; рыбаки; лѣсные сторожа; дестиллировщики; балаганные лицедѣи; акробаты; барабанщики; игроки на лютнѣ, флейтѣ и раковинахъ; врачи; астрономы.

матеріала литературы джатакъ, мы въ правѣ заключить, что ко времени появленія буддизма развитіе ремесленнаго труда стояло въ странѣ на довольно высокой, въ смыслѣ спеціализаціи, степени развитія [373г]).

Въ общемъ, этого рода трудъ предоставлялся шудрамъ [374]); но и имъ, «презрѣннымъ»,—только въ случаѣ невозможности жить въ услуженіи у высшихъ классовъ, преимущественно у брамановъ. «Пусть служитъ онъ брамину», внушали законы; «пусть служитъ въ надеждѣ пріобрѣсти небо, или по двойному побужденію: ради средствъ въ существованію въ здѣшнемъ мірѣ и ради блаженства въ будущемъ; служитель брамина достигнетъ цѣли желаній; служить брамину есть самое похвальное дѣло для шудры; все иное, что бы онъ ни пробовалъ дѣлать, останется безъ награды» [375]). И лишь только, когда жена и дѣти шудры находятся въ крайней нуждѣ. ему разрѣшается заняться трудомъ ремесленнымъ. Но и здѣсь опять оговорка: «пусть онъ занимается такимъ ремесленнымъ или художественнымъ трудомъ, который, какъ, напримѣръ, плотничье или живописное (малярное) ремесло, можетъ оказывать услугу высшимъ классамъ» [376]). Но ни коимъ образомъ не дозволяется шудрѣ пріобрѣтать «излишнихъ благъ, ибо шудра разбогатѣвшій оскорбляетъ своимъ нахальствомъ брамановъ» [377]).

Сообразно съ такимъ презрительнымъ взглядомъ на достоинство ремесленнаго труда, въ древне-индусскомъ быту замѣчалась наклонность сдѣлать его наслѣдственнымъ, закрѣпить его обязанности за опредѣленными корпораціями, носившими до нѣкоторой степени цеховой характеръ и не лишенными сходства со средневѣковыми цехами [378]). У нихъ была, по всему вѣроятію, прочно опредѣленная организація, съ извѣстными

[373г]) Изъ буддійскаго періода дошелъ слѣдующій списокъ профессій, безпорядочно составленный, такъ какъ въ немъ „благородныя" занятія перемѣшаны съ „низкими", и, явно, далеко не полный: лошадники; каретники: лучники; знаменоносцы; начальники и прислужники лагерей; высокіе военные чины царскаго происхожденія; вожди; воины; герои: дома-рожденные рабы; повара; цырюльники; баньщики; портные; изготовители вѣнковъ; прачешники; ткачи; бондари; гончары; преподаватели счетнаго искусства („ариѳметчики"); счетоводы „и еще столько иныхъ профессій". Sâmañña-phala-sutta въ Digha-nik. II, 14.

[374]) Gautama. X, 60. [375]) Manu. X, 122—123.

[376]) Тамъ же, X, 99—100. [377]) X, 129. [378]) Fick, 183.

обязанностями, напримѣръ, съ уплатою подати въ пользу раджи и безплатною періодическою работою на него [378a]), и съ нѣкоторыми правами, установившимися соотвѣтственно условіямъ быта и постепенно узаконившимися [379]). Во всякомъ случаѣ были у нихъ выборные представители корпорацій, старѣйшины, иногда зажиточные, иногда бывавшіе любимцами раджей и потому вліятельными [380]). Литература джатакъ даетъ достаточныя показанія [381]) о томъ, что занятія ремеслами плотничьимъ, столярнымъ, гончарнымъ, каменотеснымъ, а также производствомъ вѣнковъ и рѣзьбы изъ слоновой кости. въ добуддійскій и буддійскій періоды сосредоточивались въ опредѣленныхъ родахъ и семьяхъ, нерѣдко заселявшихъ особыя, одними ими занятыя, улицы въ городахъ [382]) и даже образовывавшихъ отдѣльныя пригородныя слободы [383]). Другіе источники даютъ право добавить къ перечисленнымъ группамъ еще корпораціи копателей прудовъ, красильщиковъ, сапожниковъ. ткачей [384]), музыкантовъ [385]) и, быть можетъ, пред-

[378a]) Въ Gautama, X, 31 каждому мастеровому предписано одинъ день въ мѣсяцъ работать на раджу; въ Visishtha, XIX, 28, встрѣчаемъ уже мѣсячную подать съ ремесленниковъ въ пользу раджи.

[379]) Признаніе авторитетности обычнаго корпоративнаго права у земледѣльцевъ, купцовъ, скотопромышленниковъ (пастуховъ), у дающихъ деньги въ ростъ и у ремесленниковъ—у Gautama. XI, 21. Купцы имѣли право самостоятельнаго разрѣшенія споровъ другъ съ другомъ (въ торговыхъ дѣлахъ): id. X. 35. О выборныхъ старшинахъ—Jolly. Recht- und Sitte, 136.

[380]) Jâtak. III, 281; 405; IV, 161.

[381]) Jâtak. I, 320; 376; II, 18, 79; 197; 405; III, 281; 376; 405, IV. 159; 161; V, 282.

[382]) Такъ улица рѣзчиковъ по слоновой кости: Jâtak. I, 320, II, 197.

[383]) Напримѣръ, близъ Бенареса. деревня столяровъ, числомъ до 500 человѣкъ: ibid. II, 18, гдѣ довольно подробно описанъ и экономическій распорядокъ ихъ профессіи; поселокъ плотниковъ: II, 405; IV, 159. гончеровъ—III, 376; двѣ смежныхъ слободы кузнецовъ, причемъ въ одной насчитывалось до 1000 хижинъ! III, 281.

[384]) Jolly. 111 и 136.

[385]) О древне-индусской музыкѣ см. Ambros. Geschichte der Musik. I Band. Breslau, 1862, 41 ff. и Felber. Die indische Musik der vedischen und der klassischen Zeit. Wien, 1912, гдѣ, на стр. 72 ff.: дана и спеціальная библіографія предмета. Вопроса объ общественномъ положеніи музыкантовъ эти труды однако не касаются. „Свѣдѣнія о музыкѣ у древнихъ теоретиковъ и комментаторовъ (говоритъ Фельберъ, 70) слишкомъ скудны, и изъ немногихъ встрѣчающихся сообщеній получается впечатлѣніе, что (общественное) представленіе о музыкѣ было довольно низкое".

ставителей зарождающагося балаганнаго и театральнаго искусства [386]); значительно позднѣйшій же сборникъ законовъ Нарады упоминаетъ о корпоративныхъ предпріятіяхъ земледѣльцевъ, ремесленниковъ, зодчихъ, музыкантовъ и даже разбойниковъ [387]).

Цеховая организація, закрѣплявшая за опредѣленными корпораціями извѣстные виды труда, дѣлала таковые непріемлемыми и недозволенными для лицъ высшихъ классовъ и тѣмъ, конечно, значительно понижала общественную оцѣнку достоинства труда. Но все же, какъ-никакъ, та же организація предохраняла эти виды труда отъ окончательнаго пренебреженія. Тѣ же профессіи, которыя лежали за предѣлами цеховъ и кастъ, почитались уже самыми низкими, совершенно презрѣнными, позорящими достоинство человѣка. живущаго въ правильномъ сословномъ строѣ, единственномъ нормальномъ, закономѣрномъ и правомочномъ съ точки зрѣнія индуса. Уже древнѣйшій сборникъ законовъ Баудаяны грозитъ изверженіемъ изъ касты тѣмъ, кто займется профессіей врачебной [387a]) или будетъ снискивать себѣ пропитаніе представленіями на подмосткахъ, либо пляскою и пѣніемъ или дрессировкою животныхъ и «тому подобными низкими занятіями» [388]). Къ числу настоящихъ грѣховъ, хотя бы и «малыхъ», относили работу въ рудникахъ и изготовленіе орудій и крупныхъ приспособленій (машинъ) для тяжелаго труда [389]),—фактъ особенно знаменательный, какъ свидѣтельствующій объ осужденіи и самого труда, и средствъ къ его выполненію. Далѣе позорными [390]) признавались профессіональныя группы «пратакара» (каретники) и «вена», плетельщики корзинъ, мебели и

[386]) Въ Jâtak.. IV, 324, есть намекъ на какія-то комическія представленія; вообще же о драматическомъ искусствѣ свѣдѣній въ джатакахъ нѣтъ, и Fick, 188, полагаетъ, что театральныя представленія въ ту пору еще не существовали. Однако въ Baudhâyana II, 1, 2, 13, въ числѣ „низкихъ профессій" упомянуты „представленія на подмосткахъ" и „обученіе танцамъ, пѣнію и игрѣ (на сценѣ?)".

[387]) Nârada, 14, 20—32 у Jolly, 27.

[387a]) Въ ведическую пору врачевство воспрещалось брамину. изъ опасенія загрязниться сношеніями съ низшими классами. что не мѣшало однако вѣрить, будто одна треть исцѣляющей силы исходитъ изъ брамина. Zimmer. Altindisches Leben, 208.

[388]) Baudhâyana, II, 1, 2, 13. [389]) Jolly, 113.

[390]) По Assalâyana-sutta и по Сутта-вибангѣ.

другихъ вещей изъ тростника [391]), быть можетъ, потому, что въ эпоху занятія страны арьями этимъ трудомъ особенно усердно занимались ея первобытные насельники, туземцы [392]). По аналогіи съ плетеніемъ пренебреженіе было перенесено затѣмъ даже на столь важное ремесло, какъ ремесло ткачей [393]); а по аналогіи съ производствомъ издѣлій изъ тростника подпали подъ клеймо позора и всѣ издѣлія изъ дерева, а съ ними стали презрѣнными и ихъ производители, плотники и столяры [394]). Кожевенное ремесло, также «презрѣнное», могло стяжать осужденіе потому, что матеріалъ его является результатомъ убіенія животныхъ. Труднѣе понять, почему презиралось ремесло гончарное [395])? Не потому ли, что оно было однимъ изъ проявленій землевредительства, нарушенія цѣлости и неприкосновенности земли, благоговѣйное отношеніе къ коей, какъ къ «Матери-Землѣ» [396]), несомнѣнно входило въ міровоззрѣніе и въ этику индусской души? Если грѣховными считались земледѣліе, копаніе земли и добыча минераловъ, потому что все это было «раздираніемъ» лона Матери-Земли, то грѣховнымъ должно было представляться и гончарное дѣло, основанное на обжиганіи, на испепеленіи земли. Что касается презрѣнія къ профессіи брадобрѣя-цырюльника, то оно могло быть вызвано тѣмъ, что этимъ труженикамъ приходилось имѣть

—

[391]) Jâtak. II, 306; IV, 251. Однако уже Ригведа (8, 55, 3) упоминаетъ объ искусномъ плетеніи изъ травы бальоаджи,—работа, которая, судя по указанію Атарваведы, 6, 138, 5, производилась женщинами. Zimmer. 255.

[392]) Таково предположеніе Фика, 208 f.

[393]) Въ Jâtak. I, 356, оно названо жалкимъ и низкимъ занятіемъ. Характерно то, что, въ противоположность греческой, римской и германской старинѣ, гдѣ изготовленіе тканей является однимъ изъ главныхъ занятій женщины-хозяйки, въ древне-ведическомъ періодѣ нѣтъ совсѣмъ указаній, чтобы женщины-индуски занимались тканьемъ; только въ болѣе позднемъ текстѣ Атарваведы упоминается о „нѣжно льнущей къ нимъ одеждѣ, сотканной женами (супругами)": Atharvaveda, 14, 2, 51: ср. 10, 7. 42 у Zimmer, 254.

[394]) Jâtak. II, 306. Въ ведическую пору мастерства плотника и столяра соединялись съ мастерствомъ каретника, „колесничника", вслѣдствіе чего „презрѣнность" этого послѣдняго, наиболѣе важнаго (для хозяйственныхъ и военныхъ цѣлей) мастерства сообщилась и ближайшимъ къ нему. У Баудаяны, I, 9, 17, 1, плотники сопоставлены съ чандалами

[395]) Указаніе на это въ Jâtak. III, 452.

[396]) Ср. Dieterich. Mutter Erde. Leipzig, 1905 (не касается Индіи).

дѣло съ устраненіемъ нечистаго матеріала [397]),—соображеніе, заставлявшее презирать также пуккузовъ, группу метельщиковъ храмовъ, занимавшихся очисткою ихъ отъ сора и пыли [398]). Какъ бы то ни было, Ассалаяна-сутта и Сутта-Вибанга [399]) сопоставляютъ всѣ перечисленныя профессіи по ихъ «низкому» положенію съ внѣ-кастовыми категоріями лицъ «отверженныхъ», съ чандалами, несадами и пуккузами.

«Презрѣнными» далѣе были профессіи охотниковъ и рыбаковъ, какъ истреблявшихъ живыя существа [400]), и даже пастухи, занимавшіе столь важную функцію въ хозяйственномъ быту древнѣйшей поры, вслѣдствіе преобладавшаго въ немъ значенія скотоводства [401]), очень принизились впослѣдствіи [402]). Не лучше стояла въ общественномъ мнѣніи и въ законодательствѣ позиція лодочниковъ, возчиковъ [402a]) носильщиковъ, разносчиковъ, а также музыкантовъ, плясуновъ, гимнастовъ и акробатовъ, фокусниковъ и вообще разныхъ забавниковъ, перекочевывавшихъ съ мѣста на мѣсто и ютившихся преимущественно въ городскихъ центрахъ, при дворахъ раджей или около богачей и знатныхъ, тратившихъ иногда не малыя деньги на толпу всевозможныхъ развлекателей, до которыхъ былъ искони жаденъ восточный бытъ. Однако именно пустота про-

[397]) Впослѣдствіи значеніе цырюльника повысилось, вслѣдствіе его участія въ разныхъ обрядахъ: при рожденіи, постригѣ младенца, а затѣмъ ученика, при свадьбѣ и похоронахъ (Nesfield. Caste System, 42), а также благодаря его обиходной близости къ раджамъ и придворнымъ.

[398]) Пуккузы были сыновья отъ незаконнаго сожительства женщины изъ сословія кшатрій съ шудрою. Vasishtha. XVIII, 5. Baudh. I, 8, 16, 8 и 11.

[399]) Sutta-Vibhanga. Pâcittiya. II, 2, 1.

[400]) О томъ, какъ мало занимались рыболовствомъ въ ведическомъ періодѣ, видно изъ того, что въ Ригведѣ о рыбѣ упоминается всего только одинъ разъ: 10, 68, 8. Въ послѣведическую пору рыболовство стало широко распространеннымъ занятіемъ; въ памятникахъ этого времени рыбаки однако сопоставляются съ людьми профессій презрѣнныхъ, съ плотниками и каретниками. Zimmer. 96 и 244.

[401]) Zimmer. 221 ff.

[402]) Признавалось закономъ извѣстное, между ними и ихъ нанимателями установившееся обычное право: Gautama. XI, 21; за небрежное отношеніе къ своимъ обязанностямъ или за отказъ отъ исполненія своей профессіи они подвергались наказаніямъ, до порки розгами включительно: Âpastamba. II, 11, 28, 3—9 и XII, 20. По Baudhâyana, I, 5, 10, 28, „семьи унижаютъ себя уходомъ за коровами и лошадьми".

[402a]) Занятіе извознымъ промысломъ унижаетъ семью: такъ по приведенному въ предыдущемъ примѣчаніи тексту Баудаяны; возчики поставлены рядомъ съ чандалами, Baudh. I, 9, 17, 1.

фессій этого рода являлась въ глазахъ законодателей и направителей общественнаго мнѣнія достаточнымъ оправданіемъ пренебреженія къ нимъ. Другимъ же, не менѣе вѣскимъ мотивомъ былъ неустойчивый, бродячій образъ жизни большинства людей, промышлявшихъ этого рода занятіями. Условія ихъ быта и дѣятельности затрудняли объединеніе ихъ въ прочную мѣстную организацію на подобіе цеховъ, а все не пріуроченное къ опредѣленной организаціи тѣмъ самымъ уже развѣнчивало себя въ глазахъ такихъ поклонниковъ строгой, до мелочей простиравшейся упорядоченности, каковыми были индусы. Ничего такъ не боялись, какъ остаться внѣ всякой организаціи и корпораціи, быть «изверженнымъ», стать внѣкастовымъ существомъ: это значило, по народному пониманію, «быть лишеннымъ права предаваться законнымъ занятіямъ дважды-рождающихся людей»; это значило «лишиться послѣ смерти наградъ за достойныя вознагражденія дѣла»; и неудивительно, что «такое состояніе считалось адомъ» [403]). Вполнѣ послѣдовательнымъ было презирать занятія и нужды тѣхъ, съ кѣмъ запрещено было вступать въ личныя сношенія [404]), чье присутствіе при жертвоприношеніи оскверняло послѣднее, наравнѣ съ присутствіемъ псовъ [405]), кому, опять въ сообществѣ съ псами, выбрасывались домовладыками на улицу объѣдки пищи [406]) и встрѣча съ кѣмъ оскверняла брамина и кшатрію, если вѣтеръ дулъ со стороны мимоидущаго чандалы или «отверженнаго».

Наконецъ, повсемѣстная въ древности привычка видѣть въ рабахъ существо низшее и презрѣнное, внушала пренебрежительное отношеніе и къ тѣмъ видамъ труда, которые направлены были на услугу не самому себѣ и своимъ, а другимъ, чужимъ. Вотъ почему презрѣнными почитались не только настоящіе рабы, какого бы происхожденія они ни были [407]), но

[403]) Gautama. XXI, 4—6.

[404]) Baudhâyana. II, 2, 3, 41. Вотъ какой образъ жизни предписывается (тамъ же, II, 1, 2, 18) „отверженнымъ“: „они должны жить вмѣстѣ; вмѣстѣ выполнять свои обязанности; приносить жертвы другъ за друга; учить другъ друга и заключать между собою браки. Когда же породятъ сыновей, они должны сказать имъ: „покиньте насъ, выйдите изъ среды нашей: этимъ вы снова достигнете области (или достоинства) арьевъ“.

[405]) Gautama. XV. 24. [406]) Vasishtha. XI. 9.

[407]) Рабы (dâsu) и рабыни (Rgveda. VIII, 46, 33), происшедшіе вѣроятно первоначально изъ туземныхъ обитателей Индіи, покоренныхъ завсѣ-

и рабочіе при домашнемъ и сельскомъ хозяйствѣ. Хотя въ правовомъ отношеніи, по крайней мѣрѣ въ позднѣйшія времена [408]), они и отличались отъ настоящихъ рабовъ, но фактически находились все же въ очень стѣсненномъ положеніи относительно правъ, такъ же, какъ и разнородная домашняя прислуга, очень многочисленная уже и въ раннюю пору у раджей и людей зажиточныхъ. Общимъ принципомъ, понижавшимъ во мнѣніи общества и закона достоинство труда, была, какъ сказано, отдача его другимъ даромъ, какъ у рабовъ, или за плату, за жалованье, либо за содержаніе, какъ у наемниковъ и прислуги. Въ многочисленныхъ разрядахъ лицъ, сюда относящихся, выше всѣхъ по рангу считался воинъ служившій за плату и этимъ отличавшійся отъ подлиннаго кшатріи, жившаго «плодами меча», то есть военною добычею [409]); за военнымъ наемникомъ слѣдовали сельскіе рабочіе;

нявшими ее арійцами, существовали уже въ ведическомъ періодѣ: Zimmer, 107—112, гдѣ проводится мысль, что dasyu и dâsa были понятіями родственными, являющимися общимъ, ирано-арійскимъ обозначеніемъ „врага“. Ману, VIII, 415, знаетъ семь родовъ рабовъ: „плѣненнаго подъ знаменемъ или въ бою; слугу, отдавшагося въ распоряженіе кого-лиоо съ тѣмъ, чтоы его за это содержали; рожденнаго отъ рабыни въ жилищѣ домовладыки; купленнаго или подареннаго въ качествѣ раба; перешедшаго въ качествѣ раба отъ отца къ сыну (по наслѣдству); объявленнаго рабомъ въ наказаніе при невозможности выплатить возложенный на него штрафъ.—Въ позднѣйшемъ законодательномъ сборникѣ Нарады (The Institutes of Nârada edit. by Jolly. London, 1875, и Calcutta, 1885) виды рабства увеличиваются до 15 варіантовъ.—Законъ признавалъ, что „рабы ничего своего имѣть не могли, и все, ими пріобрѣтаемое, было собственностью ихъ господъ“.: Manu. VIII, 416. Если домовладыка былъ неограниченнымъ повелителемъ членовъ своей семьи, то и рабы, входившіе въ составъ его семейнаго состоянія, обязаны были пребывать у него въ абсолютномъ послушаніи. Jolly. Recht und Sitte, 78. Въ имущественномъ инвентарѣ они фигурировали, наравнѣ съ цѣнными вещами, скотомъ и т. д., подъ названіемъ „двуногихъ“ (dvipada). Jolly, 97. Ихъ можно было закладывать, какъ движимость, ibid, 101, и продавать.—Допускалось добровольное вступленіе въ рабство (простымъ произношеніемъ словъ: „я—твой!“) и освобожденіе отъ него волею хозяина (при этомъ обрядѣ господинъ выливалъ воду изъ сосуда на голову отпускаемаго, осыпалъ его колосьями и цвѣтами, а сосудъ разбивать объ землю). Jolly, 112 по Nârada, 5, 27, 34, 43 sq.

[408]) Nârada, 5, 2—43.

[409]) Когда Баудаяна, I, 5, 10, 28, въ число занятій принижающихъ семьи, включаетъ „службу царю“, онъ разумѣетъ военную службу за плату.

а всѣхъ ниже считалась домашняя прислуга, какъ наиболѣе приближавшаяся къ положенію рабовъ [410]). Никого, повидимому, не смущало пріобрѣтеніе средствъ военнымъ захватомъ, принятіемъ даровъ и чужими трудами; но позорнымъ почиталось во множествѣ случаевъ самому справлять труды, будто бы не подобающіе людямъ благороднымъ. Это убѣжденіе вполнѣ явствуетъ изъ слѣдующихъ текстовъ законодательнаго сборника Гаутамы: «земледѣліе и торговля также законны для брамина, если только онъ *самъ* не будетъ выполнять труда, къ нимъ относящагося»; или еще: «дополнительный способъ пріобрѣтенія для брамина есть принятіе даровъ, а для воина—завоеваніе и только для вайши и шудры подобнымъ средствомъ является добыча (личнымъ) трудомъ» [411]).

Таковы были воззрѣнія на трудъ, установившіяся съ раннихъ поръ въ индусскомъ быту и не только не смягчившія въ послѣдующіе вѣка, но еще увеличившія пренебрежительное отношеніе къ нему. Не удивительно, что при такихъ условіяхъ окружающей среды и буддизмъ примкнулъ къ преобладавшему настроенію и убѣжденію, чѣмъ еще разъ доказалъ, вопреки ложно приписывавшемуся ему въ наши дни направленію, что духъ соціальной реформы въ демократическомъ смыслѣ былъ ему совершенно чуждъ. Легенда о Буддѣ санкціонировала общепринятый взглядъ на презрѣнность цѣлаго ряда трудовыхъ профессій, когда въ разсказѣ о разслѣдованіи родовъ, изъ коихъ можетъ происходить Будда, она опредѣлила, что бодхисаттвы не рождаются «въ презрѣнныхъ семьяхъ чандалъ, игроковъ на дудкахъ, каретниковъ и плетельщиковъ, или домашнихъ слугъ и торговцевъ» [412]). Но, помимо общеиндусскихъ предубѣжденій, буддизмъ имѣлъ и свои спеціальные поводы отворачиваться отъ многихъ видовъ труда, отъ многихъ профессій. Торговля, напримѣръ, ради накопленія барышей была совершенно несовмѣстима съ монашескимъ обѣтомъ ничего-не-имѣнія. Индусское законодательство, возбраняя браминамъ трудъ, сопряженный съ торговлею, лицемѣрно разрѣшала имъ однако пользоваться плодами этого труда. Буддизмъ не дозволялъ и этого, по крайней мѣрѣ въ раннюю пору своего развитія. Да и чѣмъ было торговать сангѣ, когда сама она не производила никакихъ коммерческихъ цѣнностей, а дары обязана была принимать, не допуская излишняго ихъ количества. Между тѣмъ съ буддійской точки зрѣнія торговля все-таки считалась дѣломъ менѣе грѣховнымъ, чѣмъ земледѣліе. Занятіе этимъ послѣднимъ противорѣчило другому, еще болѣе важному иноческому обѣту— не вредить живымъ организмамъ: процессъ же пахоты полей считался смертоноснымъ для животныхъ и растеній, встрѣчавшихся въ почвѣ. Кромѣ того, земледѣльческій трудъ казался предосудительнымъ еще и потому, что онъ, по разъясненіямъ дхарма-шастръ, ложился тяжелымъ бременемъ на «посторонніе существа», на воловъ, впрягаемыхъ въ плуги. Въ этомъ двойномъ смыслѣ осужденіе земледѣльческаго труда дважды выражено уже въ легендѣ о Буддѣ, сначала — во время «празднества плуговъ», а потомъ во время размышленій юнаго царевича о суетности мірской жизни. Въ буддійскомъ древнѣйшемъ уставѣ это осужденіе спеціально по отношенію къ земледѣлію не выражено; но оно подразумѣвается въ болѣе широко формулированномъ правилѣ Патимокки, карающемъ какъ грѣхъ всякое копаніе земли [413]).

Позднѣе отъ китайскаго паломника И-тсинга мы узнаемъ, что, такъ какъ по буддійскимъ убѣжденіямъ «земледѣліе, причиняя смерть животному, ведетъ къ дурному, грѣховному образу жизни, то Великій Мудрецъ воспретилъ самимъ монахамъ заниматься имъ». Однако, въ виду того, что съ успѣхомъ буддизма умножались дары мірянъ, и въ особенности властителей, въ его пользу, земельныя угодья общины достигли значительныхъ размѣровъ, такъ, что использованіе ихъ приходилось вести чрезъ посредство упасакъ-мірянъ, по примѣру первоначально осуждавшихся за это Готамою браминовъ. Этотъ фактъ констатируетъ тотъ же наблюдатель: «монахи», говоритъ онъ, «дозволяютъ другимъ безпрепятственно обрабатывать свои, обложенныя податями земли и получаютъ лишь нѣкоторую часть ея произведеній; такимъ образомъ они ведутъ образъ жизни праведный, избѣгая дѣлъ мірскихъ и оставаясь чистыми отъ вины уничтоженія живыхъ существъ при пахотѣ и орошеніи полей» [414]). По тѣмъ же соображеніямъ не считалось дозволительнымъ самимъ монахамъ заниматься огород-

[410]) Nârada. 5, 22—24. [411]) Gautama. X. 5 и X, 40—42.
[412]) Lalitavistara, Ch. III. Ср. Томъ I, стр. 249.

[413]) Pâtimokkha Pâcittiya-dhamma, 10.
[414]) I-Tsing. A Record of the Buddhist Religion. Oxford. 1896. Ch. X, p. 62.

ничествомъ и садоводствомъ. Жилища ихъ почти всегда бывали окружены парками или садами, часто обширными, а иногда и изящно распланированными; однако уходъ за растеніями, какъ и за прудами и оросительными каналами въ нихъ, справлялся садовниками-мірянами, а мы уже упоминали, что объ эти профессіи, копанія прудовъ и садоводства, стояли на очень низкой ступени въ индусскомъ расписаніи «презрѣнныхъ» занятій.

Далѣе буддисты, при своемъ вегетаріанскомъ режимѣ, совершенно не нуждались въ мясной пищѣ, молоко же доставлялось имъ мірянами; а при такихъ обстоятельствахъ для нихъ отпадалъ всякій трудъ, относившійся къ скотоводству. Запрещеніе ѣзды устраняло заботы о другихъ домашнихъ животныхъ (лошадяхъ, слонахъ), а законъ неприкосновенности и дикихъ тварей дѣлалъ невозможною охоту и рыбную ловлю. Трудъ лодочниковъ, корабельщиковъ, возчиковъ, вожаковъ каравана отпадалъ вслѣдствіе стѣсненій плаванія и всѣхъ способовъ передвиженія, кромѣ пѣшаго хожденія. Имущество иноковъ было столь ничтожно, что каждый изъ нихъ могъ бы воскликнуть: «все мое я ношу съ собою», и мы видѣли, что попытки носить лишнее вызвали строгое порицаніе со стороны организатора общины.

Что касается строительныхъ и ремонтныхъ работъ, неизбѣжныхъ послѣ возникновенія монастырей, то онѣ велись благотворителями и ихъ рабочими; иноки же, какъ мы знаемъ, ограничивались неотяготительнымъ трудомъ надзора за ходомъ построекъ и ремонта; техническій же и художественный трудъ, какъ мы также уже видѣли, въ обителяхъ первобытнаго буддизма держался въ предѣлахъ зачаточныхъ формъ; и, наконецъ, трудъ портняжный и сапожный ограничивался немногими, простѣйшими пріемами и выполнялся обыкновенно залповымъ усиліемъ всей общины, въ минимальное количество времени (обрядъ касины). Буддійскій монахъ былъ лишенъ даже такого рода труда, который сталъ по преимуществу иноческимъ въ монастыряхъ христіанскаго Востока и Запада,— труда списыванія рукописей и ихъ украшенія миніатюрами и орнаментомъ, такъ какъ мнемоническій способъ сохраненія священныхъ текстовъ дѣлалъ ненужнымъ тогдашнее, еще новорожденное искусство письма. Не существовало и иконописнаго труда до тѣхъ поръ, пока буддизмъ оставался вѣрнымъ завѣту Готамы не обоготворять Будду. Даже послѣдній,

неизбѣжный видъ труда, очистка и уборка келій и ихъ обстановки, и та не касалась подлиннаго монаха, ибо выполненіе этихъ обязанностей лежало на его послушникѣ-ученикѣ.

Какъ видимъ, равнодушное, чтобы не сказать пренебрежительное отношеніе къ труду вытекало съ большою послѣдовательностью изъ правилъ и условій быта буддійской монашеской общины. И безъ какихъ-либо особыхъ запрещеній большая часть видовъ труда оказывалась для ея членовъ ненужною или невозможною. Въ строгомъ смыслѣ, по справедливому замѣчанію Л. Феэра, «всякая профессіональная дѣятельность была имъ воспрещена» принципіально [415]). Однако были и спеціально запрещенныя занятія: при разсмотрѣніи организаціи общины Будды мы видѣли, какое множество отдѣльныхъ запретительныхъ статей входило въ монашескіе уставы, статей, дѣлавшихъ тотъ или иной видъ труда недозволеннымъ. Не мало найдемъ такого же рода запрещеній и въ поученіяхъ Будды, хотя бы, напримѣръ, въ Брама-джала-суттѣ. Здѣсь воспрещено: покупать и продавать, слѣдовательно, торговать; быть вѣсовщикомъ денегъ или мѣнялою; комиссіонеромъ или вѣстникомъ [416]); воспрещена практика врачебной помощи во всѣхъ ея видахъ [417]) и порубежныя съ тогдашнею медицинскою профессіей занятія парфюмера и купальщика (баньщика) [418]); воспрещено содѣйствіе производству какихъ-либо предметовъ прихоти и роскоши [419]), а также участіе въ какихъ бы то ни было трудахъ по устройству забавъ, игръ, спорта, зрѣлищъ и развлеченій [420]); запрещены, слѣдовательно, профессіи гимнастовъ, акробатовъ, плясуновъ, музыкантовъ и балаганныхъ лицедѣевъ [421]); запрещено участіе и содѣйствіе во всѣхъ видахъ гаданій, предсказаній, заклинаній, и въ иныхъ суевѣрныхъ дѣяніяхъ, перечисляемыхъ съ особенною точностью [422]) и въ перемежку съ которыми, въ хаосѣ «низкихъ вещей и занятій», затериваются и жертвоприношенія бо-

[415]) L. Feer. Professions interdites par le Bouddhisme (Tiré des Actes du 8-e Congrès Internat. des Orientalistes) Leide, 1890, p. 4.

[416]) Digha-nik. I. 1. 10 и 19.

[417]) Id. I. 1, 27; въ частности запрещено лѣчить глазныя болѣзни, лѣчить дѣтей, оказывать хирургическую помощь.

[418]) Id. I, 1, 16 и 27.

[419]) Перечень запрещенныхъ предметовъ прихоти и роскоши—тамъ же. I, 1, 10, 12, 15—16.

[420]) Id. I, 1, 10; 13: 14. [421]) Id. ibid. [422]) Id. I, 1. 21—27.

гамъ [423]). Списокъ запрещенныхъ видовъ дѣятельности могъ бы быть и еще пополненъ, но дѣлать это не представляется нужнымъ въ виду того, что буддійскія запретительныя статьи почти совпали бы съ тѣми «презрѣнными» и «низкими» занятіями, которыя были отринуты уже и браманическимъ бытомъ и законодательствомъ. Должно имѣть въ виду только. что буддизмъ въ данномъ случаѣ превзошелъ своихъ предшественниковъ непріязненнымъ отношеніемъ къ труду. Въ подтвержденіе этого достаточно указать на то, что именно въ Брама-джала-суттѣ свою обличительную рѣчь противъ недозволенныхъ занятій Готама противопоставляетъ какъ разъ явному или лицемѣрно-скрытому потворству имъ со стороны браминовъ и браманическихъ аскетовъ, которые, говоритъ онъ, «живя на доставляемое имъ вѣрующими. являются шарлатанами-трутнями и торгашами священныхъ рѣчей ради корысти», тогда какъ «онъ, Готама, воздерживается отъ такихъ дурныхъ способовъ существованія, отъ такихъ низкихъ профессій, да и отъ такого обмана и столь неискренней болтовни» [424]).

Но основательно осуждая многое. дѣйствительно заслуживавшее порицанія и устраненія (какъ, напримѣръ, потворствующее пустотѣ, соблазнамъ и суевѣрію), Готама просматриваль, что одновременно онъ отметалъ изъ жизни своей общины и многое существенно нужное, нравственно оправданное, какъ. напримѣръ. уходъ за немощнымъ ближнимъ и помощь ему заботою и знаніемъ. А. главное,—онъ не замѣчалъ, что его упрекъ «трутнямъ-брамінамъ», живущимъ за счетъ «вѣрующихъ» мірянъ, всецѣло примѣнимъ былъ и къ его собственному созданію, къ буддійской монашеской общинѣ. Правда, она не морочила своихъ благодѣтелей тою лицемѣрною религіозностью, которую осуждалъ Готама, но жила она не своимъ трудомъ, а трудомъ тѣхъ, надъ кѣмъ она столь явно превозносилась и чьи скромные труды, безъ коихъ немыслимо было ея собственное существованіе, она принижала съ неменьшею софистичностью въ разсужденіи, чѣмъ и браманическая теорія распредѣленія труда. Въ этомъ смыслѣ буддизмъ, столь жалостливый къ животнымъ и даже растеніямъ. оказался неблагодарнымъ и жесткимъ къ своимъ же кормильцамъ-людямъ; онъ, оцѣживавшій комара въ спорахъ о

[423]) Запрещено приносить жертвы Агни; Id. I, 1, 21. и вообще 27: приносить дары богу съ расчетомъ на опредѣленное благодѣяніе съ его стороны; освящать извѣстныя мѣста или помѣщенія: id. I, 1, 27.

[424]) Id. I, 20 и 22.

дозволенномъ и недозволенномъ, остался слѣпымъ къ такому вопіющему нравственному противорѣчію. какъ предоставленіе своимъ избраннымъ права вести (какъ наивно выражался китаецъ И-Тсингъ) праведную жизнь, воздерживаясь отъ труда, сопряженнаго будто бы съ грѣхомъ, и оставленіе большинства людей въ необходимости не только вести этотъ, якобы грѣховный, трудовой образъ жизни, но еще плодами его содержать и само малое. избранное стадо, претендовавшее на привилегію безгрѣшнаго недѣланія.

Въ общемъ отношеніе буддизма къ труду оказалось пренебрежительнѣе даже того, которое установилось въ античной греко-римской культурѣ [425]). Эта послѣдняя, правда, превзошла буддійскую суровымъ и даже жестокимъ обращеніемъ съ главными носителями труда, съ рабами [426]); но, санкціонируя не-

[425]) Объ отношеніи къ труду въ классической древности см.: Neurath. Antike Wirthschaftsgeschichte. Leipzig, 1909: его же Anschauung der Antike über Handel, Gewerbe und Landwirthschaft. 1906; Meyer. Die wirthschaftliche Entwickelung des Altertums. Jena, 1895; Guiraud. Études économiques dans l'antiquité. Paris, 1905; Blumner. Die gewerbliche Thätigkeit der Völker des klassischen Altertums. Leipzig, 1869; Louis. Le travail dans le monde romain, Paris, 1912; Francotte. L'industrie dans la Grèce antique. Bruxelles, 1900—1; Guiraud. La main—d'oeuvre indistruelle dans la Grèce antique. P. 1900. ср. уже устарѣвшій трудъ Dureau de la Malle. Économie politique des romains. Paris, 1840. Главныя черты вопроса отмѣчены также въ исторіи Греціи Белоха, въ исторіи аѳинской демократіи Бузескула. Спб. 1909, 216 слл.; въ исторіяхъ Рима Дюрюи, Момзена и Ферреро; въ исторіяхъ политической экономіи Ингрэма и Онкена. Кромѣ того—Пёльманъ. Исторія античнаго коммунизма и соціализма; Wolf. Gesch. d antiken Sozialismus und Individualismus. Gütersloh, 1909; Adler Gesch. d. Sozialismus u. Kommunismus. I. B. Leipzig, 1899, и (съ общей культурно-исторической точки зрѣнія) — Friedläuder. Darstellungen aus der Sittengeschichte Rom's; Gruppe. Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit. München, 1904. I. B.; Бузескулъ. Античность и современность. Спб. 1913.—О профессіональныхъ корпораціяхъ — изумительный по обилію матеріаловъ трудъ Вальтцинга Les Corporations professionelles chez les romains. Bruxelles, 1895 s. (4 тома), гдѣ использована и остальная литература предмета. Martin. Histoire des corporations. Paris, 1909.

[426]) Wallon. Histoire de l'esclavage dans l'antiquité. 2 éd. 1879. Tourmagne. Histoire de l'esclavage. Paris, 1880. Ciccoti. Il tramonto della sciavitù nel mondo antico. Torino, 1897. Allard. Les esclaves chrétiens. Мейеръ. Рабство въ древнемъ мірѣ. Москва, 1899. Куторга въ собр. сочин. Спб 1894. Т. I, статья Общественное положеніе рабовъ и вольноотпущенныхъ въ Аѳинской республикѣ. Schneider. Zur Geschichte der Sklaverei im alten Rom. Zürich. 1892. Richter. Die Sclaverei im griech. Alterthum. Breslau, 1886.

равномѣрное и несправедливое распредѣленіе труда и неблагодарность къ его мученикамъ, она къ самимъ результатамъ труда относилась не только не апатично, но, наоборотъ, требовательно и алчно, стремясь къ интенсивности подневольной работы [427]) и къ накопленію и централизаціи плодовъ ея [428]). Буддизмъ же даже и въ этомъ, безнравственномъ смыслѣ пренебрегалъ трудомъ, предпочитая грѣху корысти и алчности другіе грѣхи,—лѣнь и праздность, довольствующіяся малымъ, но даровымъ, созданнымъ чужимъ трудомъ. Такимъ образомъ, въ совокупности своихъ воззрѣній на трудъ буддизмъ представляетъ, кажется, крайнюю историческую противоположность къ соотвѣтствующей сторонѣ христіанскихъ убѣжденій. Вотъ почему не лишнимъ будетъ привести здѣсь хотя бы нѣкоторыя черты изъ области этихъ послѣднихъ [429]) въ противопоставленіе выше изложеннымъ, буддійскимъ.

---

[427]) Кромѣ указанныхъ въ предыдущихъ примѣчаніяхъ работъ, см. примѣнительно къ этому вопросу Leger, travaux publiques aux temps des romains. Paris, 1875. Buschenschutz. Die Hauptstädte des Gewerbefleisses im klass. Altertum. Leipzig, 1869, и Louis, op. cit. ch. 13: L'activité indistruelle, 234 ss. „Въ богатомъ римскомъ домѣ", говоритъ Алларъ (Les esclaves (4 éd. 1900), 9—11, „представлены были всѣ ремесла, всѣ искусства; то была настоящая мануфактура, гдѣ рабы создавали всѣ предметы потребленія для господъ и для себя... Богатый римлянинъ гордился тѣмъ, что ему ничего не надо было покупать... онъ все извлекалъ изъ своихъ имѣній и изъ труда рабовъ своихъ". Примѣръ съ натуры—Petron. Satyric. 47; 48.

[428]) Salvioli. Le capitalisme dans le monde antique. Paris, 1906. Ростовцевъ. Капитализмъ и народн. хозяйство въ древн. мірѣ Русс. Мысль, 1900, мартъ. „Многіе римляне, ради наживы, становились настоящими промышленными дѣльцами, основывали при помощи рабовъ своихъ огромныя промышленныя предпріятія, реализируя отъ нихъ колоссальные барыши... Учреждались иногда цѣлые поселенія рабовъ-мастеровыхъ... Вся крупная торговля превратилась въ монополію богатыхъ рабовладѣльцевъ, да и мелочная торговля преимущественно производилась рабами же,... накоплявшими оболъ за оболомъ для своихъ господъ". Allard, 14—15; 22; 23.

[429]) Объ отношеніи первохристіанства къ экономическимъ вопросамъ см. прежде всего превосходный трудъ Зейпеля Die wirthschaftlichen Lehren der Kirchenväter. Wien, 1907; русскій переводъ книгоиздательства „Путь", Москва, 1913; затѣмъ: —Weber. Evangelium und Arbeit. Freiburg i. B. 1898. Winterstein. Die sittliche Lehre vom Erdengut nach den Evangelien und apostolischen Schriften. Mainz, 1898. Brentano. Die wirthschaftlichen Lehren des christlichen Altertums въ Sitzungsberichte d. philos.-philol. u. hist. Klasse d. Bayer. Akad. d. W. 1902. München. 1903, 140 ff. Nathusius. Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage. Leipzig, 1904. Пибоди. Христосъ и соціальный вопросъ. Perin. Ueber das Reichtum in der christl. Gesellschaft. Regensburg, 1866—8. Wendt. Das

До нѣкоторой степени уже въ быту еврейскаго народа облагородившійся взглядъ на трудъ [430]) и, какъ слѣдствіе этого,

---

Eigentum nach christl. Beurtheilung въ Verhandlungen des VIII Evang.-soz. Kongresses. Götingen, 1897, 9 ff. Schiller. Reichtum und Eigentum in der altchristlichen Literatur. Freib. i. B. 1908. Felix. Der Einfluss der Religion auf die Entwicklung des Eigentums. Leipzig, 1889: статья Handel und Gewerbe im christl. Altertum въ Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. Paderborn. 1897—99. B. II, 60 ff. Grupp. Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit. II. B. Anfänge der christl. Kultur. München, 1904, а съ точки зрѣнія историческаго матеріализма—Каутскій. Античный міръ, іудейство и христіанство.—Превосходные, горячею любовью къ первохристіанству проникнутые очерки отношенія послѣдняго къ соціальнымъ и экономическимъ задачамъ даетъ С. Н. Булгаковъ въ статьяхъ „О первохристіанствѣ"; „Первохристіанство и соціализмъ"; „Христіанство и соціальный вопросъ" въ сборникѣ Два Града. Москва, 1911; краткое пособіе для ориентировки по тѣмъ же вопросамъ—его же Очерки по исторіи экономическихъ ученій. Вып. I. Москва, 1913.

[430]) Объ уваженіи къ земледѣлію, садоводству и виноградарству, какъ къ нормальнымъ занятіямъ благоустроеннаго еврея въ древнюю пору,—Wellhausen. Israelitische und jüdische Geschichte. 6 Aufl. Berlin. 1905, 85. Такъ называемое „Завѣщаніе Иссахара" сохранило намъ какъ бы хвалебный гимнъ благодѣтельнымъ нравственнымъ слѣдствіямъ „простоты", вызываемой земледѣльческимъ бытомъ, причемъ эта характеристика сельскаго труда сопровождается приказомъ „гнуть спину ради земледѣлія и занятій полевыми работами",... „работами тяжелыми" (Testamente der XII. Patriarchen V. Issachar, c. 3—7, у Kautsch. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tübingen, 1900. II. B., 479—480 и въ Testament of the XII Patriarchs translated by Charles. London, 1908.—„Не возненавиди труднаго дѣла и земледѣлія отъ Вышняго создана"; „дѣлай землю; вознесетъ стогъ свой"—внушаетъ Сынъ Сираховъ: VII, 15; XX, 28.—Рѣшительное предпочтеніе отдается земледѣлію передъ торговлею, гоняющейся за наживой „по всей землѣ" (Testam. Issach. c. 6 и 1-й изъ т. н. „Псалмовъ Соломоновыхъ" (The Odes and Psalms of Solomon. Cambridge, 1909, 139). Поступать такъ, значитъ „забывать заповѣди Господни и прилежать Веліару". — „Кто слишкомъ занятъ торговлею, тотъ не можетъ стать мудрымъ", училъ Гиллель (P. Aboth, II, 5 у Bousset. Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 2 Aufl. Berlin, 1906, 495. Только благодаря іудейству „разсѣянія", принужденному вести городской образъ жизни, торговля восторжествовала надъ земледѣліемъ.—Наоборотъ, въ отличіе отъ Индіи, Переднаго Востока и классической древности, достоинство ремесла стояло высоко въ общественномъ сознаніи позднѣйшаго іудейства. У Іисуса сына Сирахова находимъ (XXXVIII, 24—29) подробное описаніе разныхъ видовъ ручного труда съ явно благосклоннымъ отношеніемъ къ нему. Болѣе поздняя похвала ремесленному труду сложена Гамаліиломъ II (у Bousset, 495. N.). Учителю Шемаѣ приписываютъ общее предписаніе: „Люби работу" (P. Aboth, I, 10). Ср. Delitsch. Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu. 2 Aufl., 1875. Бусе (op. cit., 494—5) обращаетъ вниманіе

смягченное сравнительно съ другими древними культурами [431])

на то, что подъему взгляда на достоинство ремесленнаго труда много содѣйствовало обыкновеніе еврейскихъ книжниковъ, добавочно къ своему главному, книжному дѣлу, заниматься какимъ-либо ремесломъ; о томъ же—Delitsch, 71—83.

[431]) Вавилонія, несмотря на сельско-хозяйственную основу своего благосостоянія (о „невѣроятномъ“ плодородіи страны (по Геродоту (I, 193), Теофрасту, Страбону и Плинію)—Rogers. A History of Babylonia and Assyria. New-York. 3 ed. 1902. I, 279—280) и на обиліе военноплѣнныхъ рабовъ, бывшая „ремесленною и мануфактурною страною по преимуществу“ (Sayce. Babylonians and Assyrians. Life and Customs. New-York, 1900, 107, гдѣ данъ интересный обзоръ этой стороны вавилоно-ассирійской культуры), страною, развившею значительные торговые и даже банковые обороты (о промышленно-торговыхъ компаніяхъ и банкирскихъ фирмахъ (напримѣръ. Эджиби, оперировавшей въ теченіе нѣсколькихъ поколѣній и пережившей благополучно смѣну династій и царствъ—Sayce, 127 sqq.; 150 sqq.).—Вавилонія установила очень оригинальное отношеніе къ рабству. Съ одной стороны законодательство смотрѣло на раба не какъ на вещь, безусловно и безконтрольно принадлежащую хозяину, а. до извѣстной степени, какъ и на личность. обладавшую нѣкоторыми, немаловажными правами: рабъ здѣсь могъ имѣть свою личную собственность и пускать ее въ оборотъ; могъ возвращать самъ себѣ свободу выкупомъ; могъ быть пріобщаемъ къ семьѣ полноправнаго гражданина; ему дозволялось даже свидѣтельствовать въ судебномъ процессѣ и вчинять самостоятельные иски; онъ могъ ссужать деньгами или товаромъ своего хозяина, быть участникомъ въ его дѣлѣ, въ качествѣ довѣреннаго лица, и, наконецъ, имѣть и самъ рабовъ И поскольку, вопреки состоявшемуся договору о неволѣ и службѣ, несправедливое и жестокое обращеніе хозяина вредило исполненію обязательствъ раба или интересамъ третьяго лица, вавилонское право давало защиту угнетаемому и обиженному рабу и наказывало обидчика (Codex Hammurabi, §§ 7, 15—16, 19, 199, 278 –281 etc. и Oppert. La condition des esclaves á Babylone. Paris, 1888, 4; также Sayce). Принципіально это казалось существеннымъ прогрессомъ. сравнительно съ законодательствами и нравами другихъ странъ древности, видѣвшими въ рабѣ исключительно вещь, простую имущественную цѣнность человѣка свободнаго. Съ другой стороны однако надо помнить. что перечисленныя преимущества вытекали отнюдь не изъ религіозныхъ или нравственныхъ соображеній, не изъ сознанія обязанности выполнять Божію заповѣдь или долгъ совѣсти къ собрату, къ ближнему. Исходной точкой и движущимъ мотивомъ здѣсь было только поверхностное юридико-экономическое соображеніе: оградить правильное выполненіе рабомъ его обязанностей и связанные съ нимъ интересы третьихъ лицъ, его же собственные—лишь поскольку они соприкасались съ послѣдними. Именно отсутствіе нравственной и религіозной мотивации въ этомъ законодательствѣ и дѣлаетъ его столь отличнымъ отъ древне-еврейскаго, напримѣръ, кодексъ Хаммураби отъ закона Моисеева (Сходства и различія между тѣмъ и другимъ хорошо отмѣчены у Jeremias. Moses und Hammurabi. Leipzig, 1903, 33 ff.). Мѣстами

не лишенный гуманности законъ „Отца народа“ (Хаммураби) заботится не объ охранѣ человѣческаго достоинства въ лицѣ раба, а о неприкосновенности имущественныхъ выгодъ, съ нимъ связанныхъ у лицъ полноправныхъ. Въ предѣлахъ же служебныхъ обязательствъ, принятыхъ рабомъ на себя (по нуждѣ, или въ уплату долга) или возложенныхъ на него другими (родителями, братьями, кредиторами. имѣвшими право отдавать въ рабство), рабы и въ Вавилонѣ снисходили до уровня вещи: ихъ можно было сдавать внаймы, закладывать, отдавать въ качествѣ приданаго и продавать. Установленныя за жестокое обращеніе наказанія (почти всегда только штрафы, уменьшенные сравнительно съ соотвѣтственными проступками противъ свободныхъ). мало ограждали рабовъ отъ оскорбленій и истязаній. Въ Ассиріи же, подражавшей въ данномъ отношеніи вавилонскому законодательству. участь рабовъ была еще тяжелѣе, вслѣдствіе бо́льшаго количества рабовъ изъ военноплѣнныхъ, лишенныхъ почти всякихъ правъ (Sayce, 78—79). „Ассиріецъ“, говоритъ Ленорманъ, Histoire ancienne de l'Orient. V, 89, „придумывалъ изысканныя пытки и мученія, чтобы извлекать изъ раба до конца всю его силу, энергію и ловкость... То было (въ его глазахъ) подъяремное животное, изъ коего слѣдовало извлекать наибольшую выгоду и максимальные труды и услуги при минимальной затратѣ на его прокормленіе и содержаніе. Пытавшихся бѣжать заковывали въ кандалы, били палками, запирали въ желѣзныя клѣтки. Сажаніе рабовъ на колъ, сдираніе съ нихъ кожи. распятіе, выкалываніе глазъ, оскопленіе и другія увѣчья—вотъ наказанія, заурядъ воспроизводимыя на барельефахъ съ лютою точностью передачи“.—Что касается древняго Египта. но онъ въ первоначальныя времена зналъ только два сословія: властвовавшій классъ крупныхъ землевладѣльцевъ и воиновъ и служащій, подневольный классъ крестьянъ и ремесленниковъ. Въ началѣ стараго царства между тѣми и другими сталъ складываться новый классъ „писцовъ“ (грамотѣевъ), развитіе котораго измѣнило всю культуру и весь бытъ Египта. Schneider. Kultur und Denken der alten Aegypter. Leipzig, 1907, 39. Страна по преимуществу земледѣльческая (таковою была она уже въ доисторическія времена: Breasted. A History of Egypt. New-York, 1905, 30) нуждалась главнымъ образомъ въ сельско-хозяйственномъ трудѣ, который, благодаря знойному климату и ирригаціоннымъ работамъ, былъ здѣсь настолько же интенсивнымъ, настолько тяжелымъ (превосходный очеркъ земледѣльческаго быта и труда—у Erman. Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum. Tübingen (1885). 566 ff. со множествомъ иллюстрацій по памятникамъ). Но отъ выгодъ его (оживленная торговля хлѣбомъ велась съ чужими странами) на долю тружениковъ едва-едва падали самыя жалкія крохи, и крестьяне считались ничтожными, намученными существами (Erman, 590). Отголосокъ ихъ жалобъ на судьбу сохранился въ древней пѣснѣ: „или никогда не знать намъ отдыха въ перетаскиваніи хлѣбнаго зерна? уже всѣ житницы переполнены имъ чрезъ края; уже суда, имъ перегруженныя, готовы треснуть, а насъ все понукаютъ торопиться въ работѣ!“ (ibid. 577). Жертвамъ ремесленнаго труда, очень развитого въ Египтѣ (ср. Steindorff. Das, Kunstgewerbe im alten Aegypten, 1898), жилось однако, по-

отношеніе къ рабству [432]) и, наконецъ, пламенные при-

жалуй, еще хуже: и они, въ глазахъ привилегированныхъ и ученыхъ, были „жалкіе людишки, достойные на половину сожалѣнія, на половину насмѣшки и презрѣнія“ (ibid. 592 ff.). Прямо мученическій трудъ выпадалъ, наконецъ, на долю перевозчиковъ тяжелыхъ каменныхъ глыбъ для построекъ изъ пустыни или съ береговъ Нила, такъ же, какъ и на долю работавшихъ въ рудникахъ и при сооруженіи колоссальныхъ зданій фараоновъ. Для этихъ труднѣйшихъ дѣлъ употреблялись преимущественно военноплѣнные, главнымъ образомъ изъ Азіи, преимущественно изъ Сиріи, и очень многочисленные, начиная со временъ завоеваній Тутмозеса III (Breasted, 339; о нубійскихъ рабахъ—308—309). Изъ нихъ формировали особыя колоніи; часто ихъ приписывали въ большомъ количествѣ къ храмамъ (328—9 и 446); ихъ клеймили и отдавали подъ надзоръ военной власти; жены и дѣти ихъ также обращались въ рабство (482). На постройкахъ къ нимъ присоединяли и природныхъ египтянъ; отношеніе же къ нимъ всецѣло зависѣло отъ личнаго произвола правителя: Сети I, напримѣръ, похвалялся гуманнымъ отношеніемъ къ этимъ (мѣстнымъ) труженикамъ (каждому ежедневно выдавалось по 4 фунта хлѣба, по двѣ связки овощей и жареное мясо: дважды въ мѣсяцъ—чистая полотняная одежда), 415. Наоборотъ, при Рамзесѣ III рабочіе на царскихъ некрополяхъ съ голоду доходили до бунта (496); а въ то же время нѣкоторые приближенные къ тому же фараону сирійскіе рабы (притомъ многочисленные) получали важныя должности и пользовались большимъ вліяніемъ на государственную жизнь, не переставая числиться рабами (497). Евреи во время пребыванія въ Египтѣ также заняты были принудительными работами, постройкой крѣпостей и т. д. Flinders Petrie. Egypt and Israel. London, 1911, 33—34. О болѣе поздней порѣ—Хвостовъ. Общественныя работы въ эллинистическомъ Египтѣ въ Сборникѣ въ честь Бузескула. Харьковъ 1914, 423 слл.

[432]) О рабствѣ у евреевъ см. Mielziener. Die Verhältnisse der Sclaven bei den alten Hebräern nach biblischen und talmudischen Quellen dargestellt. Kopenhagen. 1859. Zadec Kahn. L'esclavage selon la Bible et le Talmud. Paris, 1867. Winter. Die Stellung der Sclaven bei den Juden in rechtlicher u. gesellschaftlicher Beziehung nach talmud. Quellen. Halle. 1886. Mandl. Das Sclavenrecht des Alt. T—'s. Hamburg. 1886. Laufer. L'esclavage et la Bible. Lausanne, 1891. Grünfeld. Die Stellung der Sclaven bei den Juden nach bibl. Quellen. Breslau. 1886. Tony André. L'esclavage chez les anciens hébreux. Paris, 1892. Farbstein. Das Recht der unfreien und freien Arbeiter nach jüd.-talmud. Recht. Frankfurt. 1896. Buhl. Die sozialen Verhältnisse der Israeliten. Berlin, 1899. Kübel. Die soziale u. volkswirthschaftl. Gesetzgebung des A. T. 1891. Schürer. I. B.—Расхожденія мнѣній о положеніи рабовъ весьма значительны въ этой обширной литературѣ, благодаря главнымъ образомъ смѣшенію древне-библейскихъ данныхъ съ позднѣйшими, талмудическими. Отдавая по значенію предпочтеніе послѣднимъ, Садокъ Каиъ (op. cit., p. 80) могъ дойти до утвержденія, будто „еврей никогда не былъ рабомъ, и что лишь въ силу неточности выраженій можно говорить о евреяхъ-рабахъ“,—преувеличеніе, опровергаемое достаточно ясными библейскими фактами. При несомнѣнномъ существо-

ваніи у евреевъ рабовъ, какъ единоплеменныхъ, такъ и чужеземныхъ, должно однако все таки отмѣтить, что рабство является противорѣчіемъ библейскому ученію о происхожденіи всѣхъ людей отъ единаго общаго праотца; одинаковость происхожденія въ другомъ смыслѣ отмѣчаетъ книга Іова, 31, 15: „еда не якоже и азъ бѣхъ во чревѣ и тіи (рабъ и рабыня) быша въ томъ же чревѣ“. Законность же неволи для рабовъ изъ евреевъ была поколеблена ученіемъ о богоизбранности народа еврейскаго. Сознаніе, что практика рабства противорѣчитъ сказаннымъ общимъ началамъ, побудило законъ внушать снисхожденіе и милосердіе къ рабамъ, а въ народѣ укрѣпило охоту соблюдать эти предписанія. Главный текстъ (примѣнимый, впрочемъ, только къ рабамъ изъ соплеменниковъ)—Лев. XXV, 39—43 и 55: „аще же убожаетъ *братъ* твой у тебе, и продается тебѣ, *да не поработаетъ тебѣ работы рабскія*. Аки наемникъ или пришлецъ да будетъ тебѣ, даже до лѣта оставленія, дѣлати будетъ у тебе. И да изыдетъ отъ тебе, и дѣти его съ нимъ, въ лѣто оставленія, и да отыдетъ въ родъ свой, и во одержаніе отчее свое возвратится“. Мотивомъ же для такого отношенія является взглядъ на раба не какъ на вещь, принадлежащую ея владѣльцу, а какъ на достояніе Божіе: „понеже рабы *мои* суть сіи, ихъ же изведохъ изъ земли Египетскія, да не продается проданіемъ рабскимъ“... „Яко *мои* сынови Израилевы рабы суть, отроци *мои* сіи суть“... „Лѣто оставленія“, здѣсь упоминаемое, есть седьмое, когда, послѣ шестилѣтней службы, освобождался, безъ выкупа, рабъ изъ евреевъ (Исх. 21, 2 и слл.; Второзак. 15. 12). О непримѣненіи этого закона на практикѣ и о недолговѣчной попыткѣ возстановленія его во времена Седекіи—Іерем. 34, 8—17.—Другимъ срокомъ для освобожденія рабовъ указанъ, годъ юбилейный (Лев. 25, 10), по мнѣнію нѣкоторыхъ (напр. André, op. cit. p. 67), также не всегда въ этомъ отношеніи соблюдавшійся (ср. А. Глаголевъ, Древнееврейская благотворительность. Кіевъ, 1903, 12). Несомнѣнно, что сравнительно снисходительное отношеніе къ рабству, отличавшее болѣе древнюю пору, когда, въ еще патріархальномъ быту, рабъ зачастую считался членомъ семьи, иногда близкимъ къ хозяину и облеченнымъ его довѣріемъ (Lévy. La famille dans l'antiquité israelite. Paris, 1904, 83; 85—86), смѣнилось впослѣдствіи болѣе суровымъ. Когда авторъ Екклезіаста говоритъ: „что пользы работающему отъ того, надъ чѣмъ онъ трудится?“ и потомъ говоритъ о сынахъ человѣческихъ, что „они сами по себѣ—животныя“ и что участь ихъ и участь животныхъ—одна (Еккл. 3, 9; 18—19), онъ могъ списать это уравненіе съ современныхъ ему рабовъ. Премудрость Соломонова (29, 19; 21) во всякомъ случаѣ рекомендуетъ тѣлесными наказаніями побуждать раба къ послушанію и не воспитывать его въ нѣгѣ: иначе „онъ захочетъ быть сыномъ“, а не рабомъ. „Кормъ, палка и бремя—для осла; хлѣбъ, наказаніе и дѣло—для раба“, поучаетъ Сынъ Сираховъ (33, 25): „занимай раба работою, и будешь имѣть покой: ослабь руки ему, и онъ будетъ искать свободы... А для лукаваго раба—узы и раны... Приставь его къ дѣлу, какъ ему слѣдуетъ, и если онъ не будетъ повиноваться, наложи на него тяжкія оковы“ (33, 26—29). Если тутъ же рядомъ встрѣчаемъ совѣтъ „поступать съ рабомъ, какъ съ оратомъ“, то этотъ совѣтъ, несогласимый съ преды-

зывы ветхо-завѣтныхъ пророковъ [433]) относиться къ униженнымъ и къ бѣднякамъ съ уваженіемъ, ради ихъ человѣческаго достоинства, и съ любовью, какъ къ братьямъ,—все это было лишь предчувствіемъ и предшествіемъ благодатной вѣсти Христа и апостоловъ о возстановленіи достоинства труда. Христосъ, проведшій дни дѣтства и отрочества въ трудовой обстановкѣ, подъ кровомъ плотника назаретскаго, и вѣроятно лично принимавшій участіе въ трудахъ его; Христосъ, избравшій первыми учениками Своими сыновъ труда, рыбарей, и въ дни проповѣди вращавшійся, главнымъ образомъ, въ сонмѣ трудящихся: Христосъ, призывавшій къ Себѣ «труждающихся и обремененныхъ», Самъ, словомъ и дѣломъ, удостоилъ приблизить къ Себѣ трудъ и тружениковъ, благословилъ и освятилъ ихъ. Презрѣнные міромъ, смиренные, убогіе, обездоленные закономъ и общественнымъ сознаніемъ были сразу вознесены и поставлены наравнѣ съ знатными, богатыми и сильными: и упразднено было различіе между ними передъ лицомъ общаго Отца Небеснаго. Предъ отверзающимися вратами Царствія Божія исчезло сразу различіе «раба и свободя» (Гал.

дущими, вызванъ исключительно утилитарными соображеніями самаго грубаго свойства—нуждою въ рабѣ и боязнью лишиться его (33, 32—33). Что касается рабовъ изъ иноплеменниковъ, то, сообразно съ общимъ недружелюбнымъ отношеніемъ евреевъ къ чужеземцамъ (Ср. Bertholet. Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden. Freib. i. B. 1896), положеніе ихъ было, разумѣется, значительно хуже, нежели у рабовъ изъ евреевъ: Лев. 25. 44—46, гдѣ упоминается о рабствѣ иноплеменниковъ навсегда, „во вѣкъ"; ср. Bertholet, 50 ff.—Число рабовъ было вообще велико въ древнюю пору; послѣ же плѣна одинъ рабъ приходился на 5 или 6 свободныхъ: Mielziener, 51; колоссальныхъ размѣровъ греко-римскаго рабства Израиль не зналъ никогда. Наконецъ, у ессеевъ и терапевтовъ рабство совсѣмъ не допускалось, по свидѣтельству Филона De Vita Contemplativa. Н. И. Смирновъ. Терапевты. Кіевъ. 1909, 103. Lucius. Die Therapeuten. Strassbur, 1880, 21 и его же Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum. Strassburg, 1881, 59.

[433]) О соціальномъ значеніи пророковъ см. Cornill. Der israelitische Prophetismus. Aufl. 1909. Kleinert. Die Propheten Israels in sozialer Bedeutung. Leipzig, 1905. Nowack. Die sozialen Problemen in Israel und deren Bedeutung für die religiöse Entwickelung dieses Volkes. Strassburg, 1892. Robertson Smith. The Prophets of Israel. Cheyne. Das religiöse Leben der Juden nach dem. Exil. Giessen, 1899; Статья Адлера, Соціальныя преобразованія у древнихъ евреевъ въ сборникѣ Дена. Очерки изъ экономической и соціальной исторіи древняго міра и среднихъ вѣковъ. Петрогр. 1899 и С. Н. Булгакова. Апокалиптика и соціализмъ во II томѣ сборника „Два града". Москва, 1911.

3, 28), и на лонѣ Авраамовомъ бѣднякъ-страдалецъ водворился превыше богача, роскошествовавшего на землѣ. Первые, ближайшіе свидѣтели этого, непостижимаго для языческаго сознанія переворота [434]), апостолы съ увлеченіемъ возвѣщали его наступленіе міру, еще сплошь упоенному хмелемъ тщеславія и властолюбія. «Посмотрите, братія», торжествующе вѣщалъ «апостолъ языковъ», „посмотрите, кто вы, призванные? не много изъ васъ мудрыхъ по плоти, не много сильныхъ,

[434]) До какой степени античная мысль, даже въ лицѣ своихъ великихъ представителей, сроднилась съ убѣжденіемъ въ нормальности рабства, видно изъ того, что даже Платонъ въ своихъ „Законахъ" (кн. IX) признаетъ не подлежащему наказанію гражданина, убившаго своего раба, но требуетъ казни раба въ противоположномъ случаѣ; а Аристотель разсуждаетъ такъ: „есть мало разницы въ услугахъ, доставляемыхъ людямъ рабомъ и животнымъ. Сама природа такъ установила,... ибо очевидно, что одни—естественно свободные, а другіе—естественно рабы, и для этихъ послѣднихъ рабство столь же полезно, сколь и справедливо". (Полит. I, гл. II, 14; 15). Цицеронъ (De offic. II, 7; III, 23) относится къ рабамъ также крайне сурово; Катонъ видѣлъ въ нихъ только „враговъ гражданъ"; Варронъ называлъ ихъ „орудіями (машинами), надѣленными человѣческимъ голосомъ" (De Re rust. I, 17). Объ отношеніи античнаго общественнаго сознанія къ физическому, ручному труду можно судить по тому, что въ своемъ идеальномъ государствѣ Платонъ не даетъ политическихъ правъ земледѣльцамъ и ремесленникамъ, а занятіе мелочною торговлею отводитъ только слабосильнымъ субъектамъ, не пригоднымъ для другого дѣла: да и Ксенофонтъ, опираясь на мнѣніе Сократа, находилъ презрѣнными тружениковъ, не имѣвшихъ, въ силу своей непрерывной работы, досуга ни для участія въ дѣлахъ общественныхъ, ни для благороднаго общенія съ друзьями (Xenoph. Oecon. IV, 2). Аристотель полагалъ, что есть виды труда, заниматься копи свободному человѣку невозможно, не унижая себя... Правда, земледѣльцы и ремесленники необходимы; но имъ нечего мѣшаться въ общественныя дѣла; они недостойны званія гражданина, какъ и неспособны къ величію духа; ихъ продажный трудъ лишенъ доблести. У нихъ одно только отличіе отъ рабовъ: они работаютъ на общество, тогда какъ рабы работаютъ на частныхъ лицъ; они были бы рабами, если бы государство было достаточно богатымъ, чтобы оплачивать ихъ, или достаточно сильнымъ, чтобы поработить ихъ. Отсюда слѣдуетъ, что молодые люди не должны учиться занятіямъ, унижающимъ гражданъ до уровня ремесленниковъ (Polit. VII, 8; II, 1; III, 1; VI. 2; II, 4; III, 2, 3; IV, 12; VIII. 2. Цицеронъ смотритъ съ величайшимъ презрѣніемъ на торгашей и ремесленниковъ, на эти подонки города, на эту толпу негодяевъ и бѣдняковъ, и находитъ недостойными свободнаго человѣка заработки людей, отдающихъ свой трудъ въ наймы, ибо мелочная торговля постыдна, а ремесленный трудъ позоренъ (Cicer. Pro Flacco 8. 18; Pro domo, 33; Tuscul. V, 34; De officiis. I, 42.

не много благородныхъ. Но Богъ избралъ немудрое міра, чтобы посрамить мудрыхъ, и немощное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное, и незнатное міра и уничиженное и ничего не значащее избралъ Богъ, чтобы упразднить значащее» (1 Кор. 1, 26—28). Съ униженнаго язычествомъ не только снятъ позоръ его общественнаго положенія, оно даже вознесено надъ тѣмъ, что не по заслугамъ чествовалъ міръ: ему возглашена хвала, какъ бы въ возмѣщеніе испытанной многовѣковой несправедливости: «да хвалится братъ униженный высотою своею, а богатый униженіемъ своимъ» (Іак. 1, 9—10), ибо «не бѣдныхъ ли избралъ Богъ быть богатыми вѣрою и наслѣдниками Царствія, обѣщаннаго любящимъ Его?» (Іак. 2, 5). А вакханаліи счастливыхъ не по заслугамъ противопоставлена угроза: «Плачьте и рыдайте, богатые, о бѣдствіяхъ вашихъ, находящихъ на васъ: богатство ваше сгнило... золото ваше и серебро изоржавѣло, и ржавчина ихъ будетъ свидѣтельствовать противъ васъ, и съѣстъ плоть вашу, какъ огонь... Вотъ плата, удержанная вами у работниковъ, пожавшихъ поля ваши, вопіетъ, и вопли жнецовъ дошли до слуха Господа Саваоѳа (Іак. 5, 1—4)... Вы презрѣли бѣднаго (2,6)... вы осудили, убили праведника (5, 6)... И ждетъ «судъ безъ милости не сотворшаго милости» (2, 13). Предшествіе же, предпосылка милости это—справедливость, излюбленная добродѣтель прогрессивнаго теченія античной морали, сказавшагося въ стоицизмѣ и въ римской юриспруденціи [435]), но однако, противорѣчиво оставшагося почти безъ примѣненія къ труженику вообще, къ рабу въ особенности. И вотъ эта-то именно сторона утраченной древнимъ міромъ справедливости и воскресаетъ въ христіанствѣ и энергично возстанавливается имъ.

Самимъ Спасителемъ трудящійся объявленъ «достойнымъ награды за труды свои (Лук. 10—7); а грозный окликъ апо-

[435]) Объ этой сторонѣ стоицизма и его вліяніи—Wendland. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum. Tübingen, 1907, 16 ff. и 43 ff. Dyroff. Die Ethik der alten Stoa. Berlin, 1897. Martha. Les moralistes sous l'empire romain. 2 ed. Paris, 1866. Bonhöffer. Epiktet und die Stoa. Stuttgart, 1890. Laferrière. Influence du stoïcisme sur les jurisconsultes romains. Paris, 1860. О возрастаніи гуманности и общечеловѣчности въ древнемъ мірѣ—Reitzenstein. Werden und Wesen der Humanität im Altertum. Strassburg, 1907. Schneidewin. Die antike Humanität. Berlin, 1897. Турцевичъ. Orbis in Urbe. Нѣжинъ, 1902. Waldmann. Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum. Wien, 1902.

стола Павла: «если кто не хочетъ трудиться, тотъ пусть и не ѣстъ!» (2 Ѳесс., 3, 10) подтвержденъ собственнымъ примѣромъ наставника народовъ, не гнушавшагося быть «дѣлателемъ палатокъ» (Дѣян. 18, 3), «трудившагося и работавшаго своими руками,... день и ночь». (1 Кор. 4, 12; 2 Ѳесс. 3, 8) «Образцомъ для подраженія» отнынѣ поставлено: «работая въ безмолвіи, ѣсть хлѣбъ свой»; «не ѣсть хлѣба даромъ, но заниматься трудомъ и работою, ночь и день, чтобы не обременять никого» (2 Ѳесс., 3, 12 и 8—9); «жить тихо, дѣлая свое дѣло, и работать собственными руками» (1 Ѳесс. 4, 11). И завѣтъ этотъ настойчиво подтверждается учительными памятниками первохристіянства.

«Работай руками своими, ради выкупа за грѣхи свои», внушаетъ Посланіе Варнавы (гл. 19). «Потрудись во искупленіе грѣховъ своихъ», подтверждаютъ Постановленія апостольскія (VII, 12); а Ученіе 12 апостоловъ (XII, 3 и 4) предписываетъ: «пусть поселяющійся у васъ работаетъ и ѣстъ; если же онъ не знаетъ ремесла, то позаботьтесь о немъ по вашему усмотрѣнію такъ, чтобы христіанинъ не жилъ среди васъ празднымъ; а если онъ не желаетъ такъ поступать, то онъ христопродавецъ; удаляйтесь отъ таковыхъ». Что этотъ, изъ очень ранней поры развитія христіанскихъ общинъ идущій [435a]) приказъ и обычай неослабно поддерживался и позднѣе, видно изъ сходныхъ предписаній памятника, извѣстнаго подъ именемъ Постановленій апостольскихъ: «занимайся своимъ мастерствомъ и дѣломъ» (Пост. ап. I, 4); «не тѣшно занимайтесь дѣлами своими со всею честностью..., чтобы никогда не быть намъ праздными...; трудитесь непрестанно, ибо порокъ празднаго неизлѣчимъ; если же кто не трудится, тотъ у васъ да не ѣстъ; ибо праздныхъ ненавидитъ

[435a]) Dobschütz. Die soziale Frage und die innere Mission nach dem Brief des Jakobus въ Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche. Leipzig, 1908, 93 ff. Lindsay. The Church and the Ministry in the Early Centuries. London, 1907, 54 sqq. о „дѣловыхъ" собраніяхъ первохристіанъ и солидарности ихъ въ этомъ отношеніи. Гарнакъ, усматривающій въ общинахъ ранняго христіанства не только религіозныя, „но и хозяйственныя общины" и признающій, что первохристіанство „внушало обязанность труда", напрасно оговаривается, что при этомъ однако не внушалось мысли „о достоинствѣ труда и о высокомъ удовлетвореніи, имъ даруемомъ" (Harnack. Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Aufl. Leipzig, 1906. I, 152 и 150): имъ же самимъ приводимые тексты доказываютъ противоположное.

и Господь Богъ нашъ. а изъ почитающихъ Бога никто не долженъ быть праздныхъ» (II, 63). «Кто терпитъ недостатокъ... отъ праздности, тотъ не достоинъ не только пособія, но и Церкви Божіей» (II, 4). И отъ труда ручного не освобожденъ никто, ни даже пастыри церковные: «и мы, хотя занимаемся словомъ евангелія. однако не нерадимъ о занятіяхъ; ибо одни изъ насъ рыболовы, другіе скинотворцы, иные земледѣльцы, чтобы никогда не быть намъ праздными» (II, 63). Псевдо-Климентово посланіе «О дѣвствѣ» (I. 11) также рѣзко порицаетъ праздность предпочитающихъ религіозные разговоры труду.

Какъ явственно выступаетъ здѣсь новый взглядъ на достоинство труда! Трудъ не только не позоръ, какъ считалось въ античномъ мірѣ. не только не препятствіе къ конечному «освобожденію», какъ думалъ буддизмъ; онъ и не одно выполненіе наказанія за грѣхъ, какъ мыслилъ Ветхій Завѣтъ: наоборотъ. праздность—позоръ и «порокъ непзлѣчимый, ненавистный Господу»; не трудъ, а праздность—препятствіе ко вступленію въ Церковь Христову. а чрезъ нее и въ Царствіе Божіе! Трудъ же есть нравственная обязанность, условіе права на земное существованіе и «свершеніе служенія. полученнаго отъ Бога». Далѣе, это—очищающее и оздоровляющее въ духовномъ смыслѣ средство: это—«выкупъ за грѣхи», «искупленіе ихъ». И наконецъ, это—выполненіе долга любви къ ближнему, милосердія къ нуждающемуся и немощному. «Дѣлай добро», внушаетъ кроткій «Пастырь» Ермы: «дѣлай добро, и отъ плода рукъ твоихъ, который даетъ тебѣ Богъ, давай всѣмъ бѣднымъ, просто, ни мало не сомнѣваясь, кому даешь. Всѣмъ давай, потому что Богъ хочетъ. чтобы всѣмъ было даруемо изъ Его даровъ. Берущіе по нуждѣ не будутъ осуждены, а берущіе притворно подвергнутся суду. Дающій же не будетъ виноватъ, ибо онъ исполнилъ служеніе, какое получилъ отъ Бога [436]).

Цѣлъ труда такимъ образомъ—не экономическая, а нравственная: «заниматься надо своими дѣлами со всею честностью. чтобы во всю жизнь свою довольствовать и самихъ себя, и бѣдствующихъ, дабы не обременять собою Церкви Божіей». Вотъ почему христіанство не сосредоточивало своихъ желаній и силъ на дѣятельности экономической и не брало на себя

[436]) Пастырь. Запов. 2.

иниціативы соціально-экономическихъ реформъ. Его задачею, его дѣломъ была реформа не законовъ и учрежденій внѣшнихъ, а перерожденіе и перевоспитаніе духовной и тѣлесной природы человѣка [436a]). Хотя косвеннымъ образомъ, путемъ общаго нравственнаго переворота и примѣра въ настроеніи и поведеніи. оно оказало глубокое и широкое вліяніе какъ на развитіе законодательства [437]), такъ и на образованіе новыхъ бытовыхъ условій, однако ни того, ни другого оно не ставило своею прямою задачею. Въ своихъ же теоретическихъ планахъ обоснованія желательнаго государственнаго строя нѣкоторые великіе учители Церкви, быть можетъ, склонны были вдаваться въ идеалъ, который въ наше время ошибочно пробовали подводить подъ типъ коммунистическаго общежитія, хотя въ основѣ этого идеала лежали отнюдь не соображенія матеріальнаго характера, а побужденія аскетически-нравственныя [438]). Не общность имуществъ и матеріальныхъ благъ стре-

[436a]) Первый опытъ систематическаго изложенія перевоспитанія въ христіанскомъ духѣ съ наибольшимъ для той поры допустимымъ удержаніемъ интереса къ земному, въ томъ числѣ и къ вопросамъ, связаннымъ съ имущественными и физическими благами, сдѣланъ былъ Климентомъ Александрійскимъ въ его „Педагогѣ"; въ трактатѣ же Quis dives salvetur?. мы встрѣчаемся, быть можетъ, съ наименѣе строгимъ отношеніемъ къ богатству изъ всего ряда писаній отцовъ и учителей Церкви. Ср. Ernesti. Die Ethik des Clemens von Alexandrien. Paderborn, 1900. De Faye. Clément d'Alexandrie. 2 éd. P. 1906. Patrick. Clement of Alexandria. Edinburh. 1914.

[437]) Объ этомъ вліяніи Troplong. De l'influence du Christianisme sur le droit civil des romains. 3 éd. Paris, 1868 и 4-ю главу превосходной, не старѣющейся книги Шмидта La société civile dans le monde romain et sa transformation par le Christianisme, 1853, недавно переизданной въ англійскомъ переводѣ Дэля: The Social Results of Early Christianity. London, 1907; также—Schultze. Gesch. d. Untergangs d. griech.-röm. Heidentums. Jena. 1892. II, 12 ff; Seek. Gesch. d. Untergangs der antiken Welt. Berlin, 1897. I, 311 ff. Allard. Les esclaves chrétiens, 441 ss. О томъ, какъ велика была невольная судейская дѣятельность епископовъ, видно изъ того, что нѣкоторымъ изъ нихъ приходилось по цѣлымъ днямъ разрѣшать юридическіе споры; къ нимъ обращались охотно даже язычники, а Константинъ признавъ ихъ рѣшенія стоящими выше рѣшеній другихъ судей и по авторитетности равными его собственнымъ декретамъ. Sozomen. Hist. Eccl. I, c. 9.

[438]) О томъ, что не точно и не вѣрно иногда называютъ коммунистическимъ строемъ древнѣйшихъ христіанскихъ общинъ см. Weizsäcker. Das apostolische Zeitalter. Tübingen, 1902. 3 Aufl. 19: 22; 37; 46 („дѣйствительная проблема первоначальной общины не коммунизмъ, а бѣдность;... не общность имуществъ, а помощь бѣднымъ"). Dobschütz. Die

милось организовать первохристіанство, а «общеніе святыхъ» въ жизни Церкви Христовой, создать единый организмъ духовный, моральный и религіозный, связанный въ своихъ составныхъ, человѣческихъ частяхъ единою вселенскою вѣрою, единою надеждою на возможность и близость наступленія Царствія Божія, единою взаимною любовью, да сокровенною силою таинствъ, молитвою другъ за друга, охраною ангеловъ, представительствомъ святыхъ, исповѣдническою кровью мучениковъ и, прежде всего, источникомъ и животворящею силою всего этого,—милующею и спасающею благодатію Христа, пребывающаго въ Церкви Своей до скончанія вѣка [439]). Вотъ почему не внѣшнею, принудительною нормировкою земныхъ благъ, а свободнымъ, великодушнымъ порывомъ братской любви стремилось первохристіанство исправить неизбѣжныя неравенства и неправедности земного общественнаго строя.

---

urchristlichen Gemeinden. Leipzig, 1902, 105—106 („вѣрно, что былъ налицо живой духъ общности (солидарности), выражавшейся въ великой готовности ко взаимопощи; невѣрно,—будто отказъ отъ личной собственности въ пользу общины забылъ кономъ"). Dobschütz. Probleme des apost. Zeitalters. Leipzig, 1904, 39—43 („опроверженіе фактическаго существованія коммунизма въ первоначальной общинѣ есть одинъ изъ общепризнанныхъ результатовъ новѣйшаго критическаго изслѣдованія"). Harnack. Mission. I, 131, N.: „на почвѣ великой церкви изъ язычниковъ коммунизма никогда не было;... не было его и на почвѣ іудео-христіанства: примѣръ ессеевъ остался безъ вліянія". Ср. Ѳ. Д. Самаринъ. Первоначальная Церковь въ Іерусалимѣ. Религ.-филос. Библіотека, вып. XVI-й и вышеуказанныя статьи С. Н. Булгакова.—О „предполагаемомъ" коммунизмѣ отцовъ Церкви—Seipel, 84 ff. Schilling. Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Literatur, 20 ff. u pass.

[439]) О „communio sanctorum" и „sanctorum consortium" съ исторической точки зрѣнія см. работы Kirsch'a. The Doctrine of the Communion of Saints in the Ancient Church. Edinburgh (1910); Lindsay. The Church and the Ministry in the Early Centuries. London, 1907 и Niederhuber. Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden Mainz, 1904, 204 ff.; съ иной, отрицательно-критической точки зрѣнія, однако (какъ-ни-на-есть) съ признаніемъ вышеизложенныхъ духовныхъ, внутреннихъ основъ общенія у первохристіанъ,—Wernle. Die Anfänge unserer Religion. 2 Aufl. Tübingen, 1904, 495 ff; съ опредѣленно-православной точки зрѣнія—Мансветовъ. Новозавѣтное ученіе о Церкви. Москва, 1879. Архіеп. Антоній (Храповицкій). Нравственная идея догмата Церкви въ Полн. собраніи сочиненій, изд. 2. Т. II. СПБ. 1911. Владим. Троицкій (архим. Иларіонъ) Христіанство или Церковь? 2 изд. Серг. Посадъ, 1912.—Глубокомысленно-проникновенное раскрытіе духовныхъ основъ христіанской дружбы и любви дано въ 11-мъ письмѣ книги свящ. (профес.) П. А. Флоренскаго. Столпъ и утвержденіе истины. Москва. 1914. 395 слл.

реагировать противъ коихъ законодательно его не вслѣдъ и потому еще, что, при эсхатологическомъ настроеніи, интенсивно охватившемъ первыя поколѣнія христіанъ, они не только вѣрили въ близость мірового конца, но и молитвенно-восторженно призывали его: «ей, Господи, гряди вскорѣ!» [440]).

Когда постепенно улеглись эти волнующія ожиданія быстро, какъ тогда казалось, надвигающейся міровой катастрофы, но не улеглась и не остыла любовь, побуждавшая къ милосердію, тогда благонамѣренная заботливость о матеріальныхъ средствахъ, необходимыхъ для осуществленія помощи ближнему, укрѣпила въ сознаніи христіанъ убѣжденіе въ достоинствѣ и цѣнности личнаго труда, какъ безгрѣшнаго способа полученія этихъ средствъ для осязательнаго проявленія любви, не чувствомъ и словомъ лишь, но и дѣломъ. Служить добродѣтели—вотъ обязанность труда по убѣжденію отцовъ Церкви: здѣсь же и его санкція: здѣсь же и награда. Василій Великій разъясняетъ это въ своихъ «Правилахъ», обязательныхъ для иноковъ, но поучительныхъ и наставительныхъ для всѣхъ христіанъ. «„Должно ли, подъ предлогомъ молитвъ и псалмопѣнія, нерадѣть о дѣлахъ?.. надобно ли заниматься рукодѣліемъ? Отвѣтъ: поелику Господь нашъ Іисусъ Христосъ говоритъ, что не просто всякій и во всякомъ случаѣ достоинъ пищи своей, но дѣлатель (Матѳ. 10, 10), и Апостолъ повелѣваетъ трудиться и дѣлать своими руками благое, дабы имѣть, что подать требующимъ (Еф. 4, 28), то изъ сего само собою явствуетъ, что надобно ревностно заниматься рукодѣліемъ. Ибо цѣль благочестія надо почитать не предлогомъ къ бездѣйствію и не удаленіемъ отъ труда, но побужденіемъ къ подвижничеству, къ большимъ трудамъ... Такой образъ жизни полезенъ намъ не однимъ изнуреніемъ тѣла, но и любовію къ ближнему, чтобы чрезъ насъ и немощнымъ братьямъ Богъ подалъ довольство... И какое зло праздность, нужно ли говорить о семъ?» «Сколько необходимо каждому ежедневно вку-

---

[440]) Atzberger. Gesch. d. christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg i. B. 1896. Dewick. Primitive Christian Eschatology. Cambridge, 1912. Charles. A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity, or Hebrew, Jewish and Christian Eschatology. London, 1899. О хиліастическихъ тенденціяхъ въ раннемъ христіанствѣ, кромѣ старой Geschichte des Chiliasmus Корроди, см. Robertson. Regnum Dei. New edit. London (1908) и Алфіоновъ. Хиліазмъ первыхъ грехъ вѣковъ христіанства въ Прав. Собесѣдникѣ. 1875, ч. 2.

ченіе пищи, столько же необходимо и дѣло, по мѣрѣ силъ» [441]). «Знающій какое-либо художество не долженъ оставлять его, пренебрегать тѣмъ, что уже пріобрѣтено; не знающій же долженъ, по одобренію свѣдущихъ совѣтниковъ, избрать себѣ какое-либо дѣло; избравши же, быть внимательнымъ къ своей работѣ, заботиться о ней съ любовью и съ нелѣностною тщательностью, съ внимательнымъ попеченіемъ, какъ бы надзиралъ за нимъ самъ Богъ: совершать ее безупречно,... помогая и другому въ другихъ художествахъ» [442]). «Кто поспѣшаетъ къ совершенству, тому свойственно заниматься рукодѣліемъ день и ночь» [443]). Цѣль же труда опредѣлена такъ: «работать не для того, чтобы издѣліемъ своимъ удовлетворять своимъ потребностямъ, но чтобы исполнить заповѣдь Господа, сказавшаго: «взалкахся, и дасте ми ясти»... Посему каждый въ дѣлѣ своемъ долженъ поставлять цѣлію вспоможеніе нуждающимся, а не собственную свою потребность. Ибо такимъ образомъ, избѣжитъ осужденія за самолюбіе и приметъ благословеніе за братолюбіе» [444]).

Къ этимъ соображеніямъ великаго воспитателя восточнаго церковнаго сознанія о томъ, что только трудомъ создается право личности на пропитаніе [445]), но вмѣстѣ съ тѣмъ трудомъ же выполняется правильно и обязанность благотворенія ближнему [446]),—у одного изъ руководителей западнаго церковнаго сознанія, у блаженнаго Іеронима, присоединяется еще указаніе на высокое, духовно-воспитательное значеніе физическаго труда, какъ на могучее пособіе аскетической дисциплины: «въ похотяхъ (пребываетъ) всякая душа праздная; не должно тебѣ удаляться отъ работы потому, что (ты), по милости Божіей, ни въ чемъ не нуждаешься: тебѣ должно трудиться со всѣми для того, чтобы при работѣ ни о чемъ другомъ не думать, кромѣ того,

[441]) Правила, пространно изложенныя. Вопр. 37. Творенія Василія Великаго. Изд. 4. Св. Троицк. Лавра. V, 147—148.

[442]) Тамъ же, вопр. 41. V, 155 -156. [443]) Вопр. 42. V, 157—158.

[444]) Тамъ же.

[445]) Блаж. Іеронимъ. Письмо 47 къ Марку пресвитеру: „каждый день, собственными руками, въ потѣ лица снискиваемъ себѣ пропитаніе, помня изреченіе апостола: „аще кто не хощетъ дѣлати, ниже да ястъ“. Творенія. Изд. 2. Кіевъ. 1893. I, 49.

[446]) „Хотя бы ты все имѣніе раздала на бѣдныхъ, у Христа ничто не будетъ такъ дорого, какъ то, что ты собственными руками сдѣлаешь... въ пользу бѣдныхъ“. Письмо 106 къ Деметріадѣ. III, 340.

что относится къ служенію Господу» [447]); «надо заниматься какимъ либо дѣломъ, чтобы дьяволъ всегда заставалъ насъ занятыми» [448])... «Нужное для потребностей должно приготовлять не столько по нуждѣ въ содержаніи, сколько для спасенія души, да не блуждаетъ умъ въ помыслахъ погибельныхъ» [449]).

Еще энергичнѣе выступаетъ Златоустъ на защиту труда. Вопреки античному презрѣнію, въ пламенныхъ рѣчахъ возвеличиваетъ онъ достоинство «брата-труженика», находя простого ремесленника заслуживающимъ большаго удивленія и почета, чѣмъ тунеядца, владыку тысячъ рабовъ. Съ гордостію указываетъ онъ сынамъ труда на ихъ «сотоварищей» по рукодѣлію, на «друзей Христовыхъ», апостоловъ первопрестольныхъ [450]); указываетъ и на Самого Христа: «видишь ли, въ лицѣ насъ ради обнищавшаго Господа, (видишь ли) нищету, матерь богатства? Онъ принялъ и видъ раба, не одну только природу раба» [451])... «Не тѣмъ, кто работаетъ, должно, слѣдовательно стыдиться, а дармоѣдамъ, ничего не дѣлающимъ. Не въ праздности мудрость, а въ жизни, въ коей хлѣбъ насущный достойно заслуженъ личнымъ трудомъ. Счастливы и почтенны труженики, ибо жизнь трудовая очищаетъ сердца ихъ и укрѣпляетъ души» [452]). «Не преступленіе стоять на рынкѣ и работать. Оставаясь дома, грабить чужое—вотъ преступленіе!.. Ты работаешь на рынкѣ; ты ремесленникъ: тутъ нѣтъ ничего худого; напротивъ, похвально, что ты честнымъ трудомъ добываешь себѣ пропитаніе... Постыдно жить въ праздности,.. въ ремеслѣ же нѣтъ стыда» [453]).

Самъ проникнутый глубокимъ состраданіемъ къ униженнымъ и обездоленнымъ, св. Григорій Богословъ старается возбудить то же чувство во всѣхъ людяхъ, обращаясь къ нимъ какъ «къ братьямъ и соучастникамъ въ бѣдности, ибо всѣ мы (отъ природы) бѣдны и имѣемъ нужду въ благодати Божіей» [454]). «Если важнѣйшею заповѣдью должно почитать любовь», говоритъ онъ, «то превосходнѣйшую часть ея должна

[447]) Тамъ же. [448]) Письмо 101 Рустику. III, 278.

[449]) Тамъ же, 278—279. [450]) На 1 Кор. Бесѣда 20, 6.

[451]) Бесѣда на слова: „аще кто во Христѣ—нова тварь“. Творенія (СПБ. 1906) XII, 922.

[452]) Толкованіе на 1 Кор., 5, 6. [453]) Томъ XII, стр. 913—914.

[454]) Слово 14. О любви къ бѣднымъ. Творенія св. Григорія Богослова. Изд. 3. Москва, 1889. II, 3.

составлять любовь и сострадание къ бѣднымъ,... ко всѣмъ бѣднымъ.... ко всѣмъ по какой бы то ни было причинѣ страждущимъ.... ибо всѣ мы—едино въ Господѣ» [455]). Исходя изъ общаго многимъ Отцамъ Церкви взгляда на собственность не какъ на цѣнность, всецѣло и безусловно принадлежащую ея владѣльцу, а какъ на благо, только ввѣренное ему Богомъ для распредѣленія излишка, сверхъ лично необходимаго, между неимущими [456]), св. Григорій въ увлекательныхъ чертахъ набрасываетъ картину первобытнаго равенства правъ всѣхъ людей «на всѣмъ въ изобиліи дарованныя первыя потребности жизни, кои ни власти не подлежатъ, ни закономъ не ограничиваются.... но предложены всѣмъ и каждому въ богатой мѣрѣ». Указавши же затѣмъ на «безумное» нарушеніе этого «ровнаго разданія даровъ Божіихъ» властолюбіемъ и корыстью, онъ приглашаетъ «вспомнить о благородствѣ естества человѣческаго» и «закону властителя противопоставить законъ Создателя», «помочь природѣ, почтить первобытную природу, покрыть безчестіе, нанесенное роду нашему», а именно: «подкрѣпить въ нуждѣ, облегчить участь удрученнаго несчастіемъ, подражая милосердію Божію» [457]). И средство для этого благороднаго подвига опять—трудъ.

А слѣдствія, а результаты такого отношенія къ труду и къ его произведеніямъ, къ имущественнымъ благамъ? Отвѣтъ выслушаемъ изъ устъ Лактанція. «Иной, можетъ быть, спроситъ: «развѣ нѣтъ у васъ бѣдныхъ и богатыхъ, слугъ и господъ? и развѣ не полагаете вы различій въ состояніяхъ?»— Всѣ мы называемся братьями, потому что считаемъ себя другъ другу равными.. Хотя у насъ и есть отличія по тѣлу, но мы служащихъ нашихъ именуемъ по духу братьями, служащими, какъ и мы, одному и тому же Богу... Господа и слуги, богатые и бѣдные, равны между собою по служенію душъ своихъ... Люди превозносящіеся и гордящіеся на землѣ суть самые низкіе и презрѣнные въ очахъ Божіихъ... Кто у людей будетъ слыть простымъ и низкимъ, тотъ у Бога почитается

[455]) Тамъ же, стр. 9.

[456]) Тамъ же, II, 24: „не судемъ неправедными распорядителями ввѣреннаго намъ". Объ этомъ вопросѣ, кромѣ литературы, приведенной въ примѣчаніи 429-мъ, см. Экземпляр скій. Ученіе древней церкви о собственности и милостынѣ. Кіевъ, 1910.

[457]) Григ. Наз., II, 25–27.

высокимъ и отличнымъ» [458]). Сообразно съ этимъ имущество есть «жертва Богу»; «богатство—порокъ, если употреблять его дурно, и добродѣтель, если управлять имъ хорошо» [459]). Но въ чемъ такое, должное, управленіе?—«Довольствоваться малымъ изъ того, что есть и что нужно для жизни, и удѣлять нѣчто даже изъ него, насколько можно, въ пользу нуждающихся» [460]). Наконецъ, у Амвросія сходныя воззрѣнія складываются въ еще болѣе величавую концепцію духовнаго единства и солидарности вѣрующихъ въ мысли, въ чувствахъ и въ дѣлѣ. Если мы «родимся скорѣе ради міра, чѣмъ ради самихъ себя» [461]) и если все человѣчество есть подобіе организма [462]).—ясно, что и всѣ его члены связаны единствомъ образа, единствомъ обязанностей, единствомъ, наконецъ, судьбы [463]). Проще: «мы всѣ—братья, какъ бы единоутробные братья, рожденные отъ одного и того же отца (Бога) и одной и той же матери (земли)» [464]).

Эти воззванія, эти пламенныя хвалы и смѣлыя обличенія не пребыли одними словами; эти примѣры великихъ учителей не остались безъ подражанія. Въ области чисто-христіанской, въ жизни церковной различія «раба и свободя», богатаго и убогаго дѣйствительно изчезли: трудившіеся руками своими стали наставниками народовъ; въ лицѣ Каллиста рабъ взошелъ на каѳедру первосвященника римскаго; и тогда какъ язычники глумились надъ тѣмъ, что послѣдователи новой вѣры были преимущественно люди низкихъ профессій и позорныхъ разрядовъ труда [465]), христіане гордились своимъ участіемъ

[458]) Lactant. Divin. Institution. V, 16. [459]) Тамъ же, VI. 17.

[460]) Тамъ же V, 23. Объ этическихъ и соціальныхъ убѣжденіяхъ Лактанція—Садовъ. Древне-христ. церковн. писатель Лактанцій. СПБ. 1895, 208 слл. и Pichon. Lactance. Paris, 1901, 130 ss

[461]) Ambros. Exposit. in Ps. 118. serm. 10, 7.

[462]) Ambros. De Noë, 20, 71.

[463]) Въ этомъ смыслъ люди всѣ—„consortes и conformes". De offic. ministr. I, 11, 38.

[464]) De Noë, 26, 94. De Abrah, II, 6, 28. Объ этическомъ и соціальномъ ученіи Амвросія см. Niederhuber. Die Lehre des heil. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden. Mainz, 1904. Ewald. Der Einfluss d. stoisch-ciceronianischen Moral auf d. Darstellung der Ethik bei Ambrosius. Leipzig, 1881 и Reeb. Die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius. Zweibrücken, 1876. Förster. Ambrosius. Halle a. S. 1884, 175 ff.

[465]) Такъ Цельсъ у Ориг. Противъ Цельса. III, 18; 44: 50: объ отвѣтъ Оригена о томъ, что христіанство „никого не отвергаетъ", что оно „всѣхъ

именно въ этомъ, ручномъ трудѣ и ему отдавали, какъ разъ

дѣлаетъ достойными Бога"—тамъ же, III, 48; 49 и слл. Впрочемъ, и христіанскіе писатели удостовѣряютъ преимущественное распространеніе новаго ученія среди городскихъ слоевъ населенія: Климентъ Римскій (Посл. къ Коринѳ. гл. 42, 4) говоритъ о проповѣди какъ въ селахъ, такъ и въ городахъ; Оригенъ (Противъ Цельза, III, 9) ставитъ на первомъ мѣстѣ города: (проповѣдники) „обходятъ не только города, но и селенія, даже мѣстечки"); Тертулліанъ (Ad uxor. II, 4) указываетъ на „самыя бѣдныя хижины", какъ на преобладающія мѣста жительства христіанъ въ городахъ.—Принадлежность богатыхъ и знатныхъ къ новой вѣрѣ отмѣчается какъ явленіе сравнительно рѣдкое (Tertull. Apolog. 1; однако уже Іустинъ (1 Apolog. 67) упомнаетъ о „достаточныхъ" изъ христіанъ; а Ириней (Adv. haer. IV, 30, 1) прежней любостяжательности обратившихся въ христіанство противопоставляетъ ихъ послѣдующее равнодушіе къ пріобрѣтенію имуществъ или какъ явленіе позднѣйшее (Евсевій. И. Ц. V, 21. Оригенъ. Прот. Цельза. III, 9.—Тертулліанъ (Apolog 42) удостовѣряетъ бойкое участіе христіанъ „въ жизни форума, рынковъ, бань, лавокъ, мастерскихъ, скотныхъ дворовъ, ярмарокъ, въ судоходствѣ, земледѣліи и торговлѣ". Постановленія апостольскія (IV, 2) требуютъ доставленія работы мастеру и инструментовъ обучающимся мастерству. Василій Великій (Правила простр. излож., вопр. 38. V, 151—2) даетъ цѣлую сравнительную расцѣнку различныхъ ремеслъ и занятій, приличествующихъ ведущимъ „мирную и безмолвную жизнь", отдавая предпочтеніе земледѣлію (ср. Іероним. Письмо 101 Рустику, гдѣ наиболѣе одобряется (для монаховъ же) огородничество, плодоводство, пчеловодство и плетеніе). Августинъ (De oper. monach. 25, 33) „лѣнивымъ мастеровымъ" противопоставляетъ „трудолюбивыхъ" (въ ручномъ трудѣ) сенаторовъ, ставшихъ монахами. Древнія надписи и изображенія также обильно свидѣтельствуютъ о занятіяхъ первохристіанъ ремеслами и рукодѣліемъ: Gruppe. Kulturgeschichte der römisch. Kaiserzeit. II, 62. Интересный подборъ такихъ надписей у Armellini. Lezioni di Archeologia cristiana. Roma (1898), 31 sqq; изъ нихъ видно, что христіане ничуть не стыдились даже такихъ профессій, какъ свинопасъ; „они выполняли всѣ ремесла и занятія, не исключая самыхъ низкихъ, самыхъ бѣдныхъ вознагражденіемъ", ib. 41. Объ изображеніяхъ символовъ и орудій профессіи на надгробныхъ памятникахъ въ смыслѣ одобрительномъ, какъ и на надписяхъ,—тамъ же, 41—42. Особенно рекомендовалось рукодѣліе женщинамъ, напр., Климентъ Алекс. Paedag. III, 10; 11; Іеронимъ, письмо 116. Тв. III, 340; объ усердіи христіанокъ къ ручному труду, главнымъ образомъ ради средствъ для дѣлъ милосердія,—Ambrosius. De virgg. I. c. 10; III, c. 4; ср. Wilpert. Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Freiburg i. B. 1892, 32—33; надписи, сюда относящіяся,—у Armellini, op. cit. и у Marucchi. Le catacombe romane. 2 ediz. Roma, 1905. Въ качествѣ интереснѣйшаго сравненія съ соотвѣтствующею сторовою языческаго быта и античной психологіи см. Kaufmann. Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antique und des Urchristentums. Mainz. 1900

въ противоположность буддистамъ, рѣшительное предпочтеніе передъ торговлею [466]).

И прилежаніе къ труду вмѣнялось въ обязанность не однимъ мірянамъ и не ими однимъ усвоялось. Именно въ этомъ отношеніи христіанское духовенство вообще, монашество въ особенности, явилось противоположностію буддійской сангѣ. Послѣдняя предоставляла трудъ мірянамъ, а сама жила на ихъ подаянія. Христіанскіе пастыри, начиная съ апостоловъ, ставили правиломъ содержать себя личнымъ трудомъ, «дабы никого не отягощать». Отъ лица первоучителей этотъ завѣтъ передается вождямъ церковнымъ и въ послѣдующую пору [467]); и если бы требовалось приводить предписанія учителей Церкви, сюда относящіяся и касающіяся лицъ духовнаго званія, намъ пришлось бы повторить большинство текстовъ, уже приведенныхъ нами по поводу мірянъ, ибо не къ однимъ

[466]) Очевидно—по двумъ причинамъ: во 1) потому, что торговля, какъ полагали, влечетъ къ божьбѣ, ко лжи и обману (свидѣтельство въ этомъ смыслѣ нѣкоторые усматриваютъ у Ермы: запов. III, 3, ср. Клим. Алек. Paed. III, 11), а во 2) потому, что она поощряетъ корыстолюбіе. Ириней (IV, 30, 1) смотритъ еще на прибыль отъ торговли какъ на нѣчто естественное, извиняя ее однако лишь какъ средство для пропитанія. Климентъ Александрійскій (Paedag. III, 11) уже запрещаетъ запросъ въ цѣнѣ сверхъ дѣйствительной стоимости продаваемаго. Тертуліану торговля противна какъ зло, неизбѣжное, пока существуетъ корысть (De idol. 11); Лактанцій (Div. Instit. V, 18) замѣчаетъ, что мудрецы торговлею не занимаются. Амвросій называетъ ее „недостойнымъ способомъ получать доходы неправедными путями, воспламеняясь сребролюбіемъ за счетъ чьего либо разоренія" (De offic. ministr. III, 3. § 57: „праведный не захочетъ торговать, потому что заботится о барышахъ—дѣло не честности, а лукавства" (III, 6, § 37); барышничество же на хлѣбныхъ продуктахъ—„изобрѣтеніе нечестія, не то грабительство, не то ростовщичество" (III, 6, § 41), совершенно недозволительное для духовныхъ лицъ, которыя, и по мнѣнію Іеронима (Письмо 49 (52) къ Непоціану Т. II, 58), должны бѣжать отъ наживы, какъ отъ чумы. Наоборотъ, Златоустъ, осуждая лживость и обманчивыя клятвы торговцевъ, не находитъ все же возможнымъ безусловно осудить торговлю (На псал. 70-й бесѣда 1. 17),—мнѣніе, къ которому примыкаетъ и Августинъ, отдавая однако ремесленному труду предпочтеніе передъ торговлею (De opere monachorum, c. 15). Нерасположеніе церковной власти къ торговлѣ выразилось въ запрещеніи Льва Великаго кающимся заниматься ею, вслѣдствіе „трудности избѣжать при ней грѣха" (Epist. 147.) Позднѣйшія постановленія Церкви объ ограниченіи и полномъ воспрещеніи торговли клирикамъ собраны въ указанной выше статьѣ Функа, Abhandlungen. II. 72 ff.

[467]) Постан. апост. II. 63.

мірянамъ, но и къ пастырямъ, но, и къ инокамъ, и даже къ нимъ, мѣстами, по преимуществу, относятся всѣ эти внушенія къ трудолюбію, исходившія изъ устъ Василія Великаго, Амвросія, Іеронима, Августина [468]) и другихъ, а позднѣе изъ устъ творцовъ христіанской аскетической дисциплины.

Именно въ этой средѣ убѣжденіе въ достоинствѣ труда, его необходимости въ смыслѣ нравственной обязанности, его пользы для дѣлъ милосердія и въ качествѣ пособія при выправкѣ силы духа, подверглось особенно интенсивной провѣркѣ на опытѣ личномъ и коллективномъ, оказало могучее вліяніе на строй монашеской и подвижнической жизни, а чрезъ нее путемъ примѣра, оказало широкое воздѣйствіе и на жизнь мірянъ и, въ итогѣ принесло обильные плоды, глубоко повліявшіе на общій ходъ міровой культуры, въ совершенную противоположность иночеству буддійскому, не заявившему себя съ этой, всемірно-исторической трудовой стороны, рѣшительно ничѣмъ активнымъ. Если прогрессъ европейской цивилизаціи со времени упадка римской имперіи въ значительной степени своимъ осуществленіемъ обязанъ проповѣди и живому примѣру труда христіанскою аскетикою, то, наоборотъ многовѣковой «глубокій сонъ» Дальняго Востока въ не меньшей степени связанъ съ разслабляющимъ, апатичнымъ отношеніемъ къ труду буддійскаго монашества. Для болѣе убѣдительнаго выясненія этой существенной противоположности приведемъ нѣсколько подтверждающихъ ее свидѣтельствъ изъ области свято-отеческой письменности.

Въ преданіяхъ свято-отеческихъ призывъ иноковъ къ труду идетъ съ самого неба: Антоній Великій былъ наученъ будто бы ангеломъ труду, какъ вѣрному средству противъ дурныхъ помысловъ и упынія [469]; точно такъ же въ числѣ правилъ подвижническаго житія, начертанныхъ на мѣдной дщицѣ, врученной будто бы ангеломъ же преподобному Пахомію [470]),

[468]) De operе monachorum, во многихъ мѣстахъ, напр. гл. 5, 9, 10, 14, 15.

[469]) Достопамятныя сказанія о подвижничествѣ святыхъ и блаженныхъ отцовъ. 4 изд. СПБ. 1871, стр. 3. Объ этомъ памятникѣ, изданномъ еще Котелеріемъ въ Eccl. Graec. Monumenta. I, 338 sqq., см. (въ отношеніи къ Антонію Великому) Лобачевскій. Св. Антоній Великій. Одесса, 1906. 189 слл.

[470]) Палладій. Лавсаикъ. гл. 34 (=38), изд. 3. СПБ. 1873. 147 слл. и Созомень II. II. III. 14. Во всѣхъ жизнеописаніяхъ это позднѣйшее ска-

зано не упоминается, и составленіе устава приписывается самому преподобному

значилось: «назначай имъ (инокамъ) труды, соразмѣрные съ силами каждаго» [471]). Сообразно съ этимъ благочестивымъ преданіемъ, общеобязательный трудъ введенъ былъ во всѣ монашескіе уставы и въ ту, твердо соблюдавшуюся практику, которая предшествовала редактированію уставныхъ правилъ. Такъ, по тому, до сихъ поръ еще не довыясненному въ своемъ авторскомъ и хронологическомъ составѣ сборнику правилъ, который приписывается преп. Пахомію и его ближайшимъ продолжателямъ, Орсисію и Ѳеодору Освященному [472]), «за исключеніемъ времени, посвящаемаго молитвословію, все остальное предписывалось употреблять преимущественно на работу» [473]). Наставленія аввы Орсисія, предостерегая отъ вреда «обязываться куплями житейскими», внушаютъ однако же: «потрудимся, какъ добрые воины Христовы» [474]). Въ правилахъ другого продолжателя дѣла преп. Пахомія, въ правилахъ отца Коутскаго подвижничества Шенуди (Шпуди) [475]) трудъ былъ не только всѣмъ инокамъ предписанъ, но и распредѣленъ и регулированъ до малѣйшихъ подробностей [476]). Въ правилахъ Серапіона, Макарія, Пафнутія и другихъ 34 старцевъ отъ третьяго часа до девятаго приказано работать, «трудолюбно занимаясь рукодѣліемъ» [477]); въ другомъ правилѣ—отъ 2-го часа до 9-го, «дабы не заводилось пустословіе

[471]) Тамъ же, и Древніе иноческіе уставы, собранные еп. Ѳеофаномъ. М. 1892, 15.

[472]) Ефіопская версія, считающаяся лучшею, издана въ Annales du Musee Guimet. T. XVII. Исторія и критика различныхъ редакцій правилъ у Ladeuze. Étude sur le cènobitisme pakhomien. Louvain, 1898. 256 ss; (ср. Grutzmacher. Pachomius u. das älteste Klosterleben. Freiburg i. B. 1896, 116 ff). А. П. Лебедевъ. Коптскіе и арабскіе источники по исторіи древней, преимущественно египетской Церкви и его же Новые и старые источники исторіи первоначальнаго монашества въ Богосл. Вѣстникѣ 1892, Янв. и Апр. Архим. Палладій. Св. Пахомій Вел. и первое иноческое общежитіе. Казань, 1899. Введеніе (обозрѣніе источниковъ).

[473]) Древн. иноч. уставы, стр. 119. [474]) Тамъ же, 178.

[475]) О немъ см. интересную по матеріаламъ книгу Amelineau. Les Moines egyptiens. Vie de Schnoudi. P. 1889, испорченную скептическимъ направленіемъ автора. Объ уставѣ Шенуди—Ladeuze, 305 ss.

[476]) Ladeuze, 321 ss. и Amelineau, 94 ss., гдѣ дана интересная картина молитвеннаго и трудового строя атрибійскихъ монастырей Шенуди; числившихъ въ себѣ 2.200 иноковъ и 1.800 инокинь.

[477]) Древн. иноч. уставы, 197, 198.

и всѣ помышленія были бы у Бога» [478]). Въ тѣхъ же размѣрахъ требуютъ «неутомимость въ трудахъ» правила св. Макарія Александрійскаго [479]), по соображенію, являющемуся полною противоположностью иноческому уставу буддійскому: «монахъ мудрый дѣлаетъ своими руками и пріобрѣтаетъ себѣ каждодневное содержаніе; въ прибыль же у него идутъ молитвы и посты. А кто получаетъ содержаніе отъ другого, какая ему польза отъ молитвы и бдѣнія? Онъ всегда голъ, какъ худой наемникъ» [480]). Съ воззрѣніями устава Василія Великаго на трудъ мы уже отчасти знакомы. Здѣсь также руководящимъ началомъ признано, что проходящимъ иноческую жизнь приличествуетъ только тотъ способъ пропитанія, который предложенъ Апостоломъ: «да своими руками дѣлающе, благообразно свой хлѣбъ ядятъ» и получаютъ возможность и немощнымъ братіямъ подавать довольство [481]). Желающимъ освободиться отъ обязанности работать великій учитель противопоставляетъ «волю Божію на то, чтобы алчущаго напитать, жаждущаго напоить, нагого одѣть и проч.», а это дѣлаетъ «совершенно необходимымъ повиноваться ученію Апостола: «паче да труждается, дѣлая своими руками благое, да имать подаяти требующему» (Еф. 4, 28). «Явно, что, (хотя) совершенно запрещается хлопотать или работать ради себя. (однако же), по заповѣди Господней, надобно тѣмъ усерднѣе хлопотать и работать ради потребы ближняго» [482]). Въ общежительномъ уставѣ Іоанна Кассіана предписаніе «почти ни одной минуты не оставаться праздным и никогда не полагать конца умному дѣланію сочетается съ правиломъ «упражнять и силы тѣлесныя», такъ какъ «онѣ уравниваютъ выгоды внѣшняго человѣка съ пользами внутренняго, скорымъ движеніямъ сердца и непостоянному волненію помысловъ противопоставляя тяжесть рукодѣлія, какъ крѣпкій какой-нибудь непоколебимый якорь, чтобы... легкоподвижное и быстро всюду парящее сердце... могло удерживаться... въ безопаснѣйшей пристани... и охранялось бы даже отъ всякаго пустого и праздного помысла» [483]).

[478]) Тамъ же, 201, 202, 204. [479]) Тамъ же, 206, 207.

[480]) Тамъ же, 210.

[481]) О подвижничествѣ. Твор. V, 60 и Правила, пространно изложенныя, вопр. 37.

[482]) Правила, кратко изложенныя, вопр. 207. Ср. Morison. St. Basil and his Rule. Oxford, 1912, 79 sqq.

[483]) Іоаннъ Кассіанъ. О правилахъ общежительныхъ монастырей. Кн. II. гл. 14. Писанія. Изд. 2. М. 1892, 20.

Таковы были предписанія восточныхъ законоположниковъ иноческаго и отшельническаго житія о трудѣ. Правила эти съ самаго начала вліяли и на Западъ, восхищавшійся великими подвижниками Востока и силившійся подражать имъ. Блаженный Августинъ, восторженно восхваляя ихъ, ставитъ въ примѣръ Западу и ихъ отношеніе къ труду [484]) и самъ вдохновляется имъ въ своемъ наставленіи гиппонскимъ монахинямъ [485]), представляющемъ какъ бы набросокъ устава, существенно повліявшаго на уставъ св. Венедикта [485a]). Спеціальную же апологію иноческаго труда Августинъ далъ въ особомъ трактатѣ, на который мы уже ссылались [486]). Имя ихъ, сообщенный Августиномъ, въ данномъ отношеніи сталъ рѣшающимъ для западнаго иночества послѣ того, какъ эти внушенія были включены Венедиктомъ Нурсійскимъ въ его уставъ, предписавшій «рано утромъ работать отъ 1-го часа до 4-го... въ половину осьмого—опять за работу, и работать до вечера, и не скорбѣть, если, по мѣстнымъ обстоятельствамъ или по бѣдности, нужно бываетъ усилить работу; ибо то и монахи, когда живутъ трудами рукъ своихъ» [487]).

Таковъ единодушный хоръ отцовъ христіанской аскетики въ пользу достоинства и необходимости труда. Попытки разногласія бывали, конечно, и не по однимъ внушеніямъ лѣни, но и по искаженію убѣжденія въ превосходствѣ созерцательной жизни надъ дѣятельною; но опаснѣйшая изъ этихъ попытокъ, въ лицѣ секты массаліанъ («молящихся»—только молящихся, а не трудящихся) или евхитовъ [488]), встрѣтила энергичный и дружный отпоръ Василія Великаго, Кирилла Александрійскаго [489]), Епифанія [490]), Августина [491]), да и самихъ подвижниковъ, какъ, напримѣръ, того синайскаго аввы Сильвана, который претендовавшихъ на степень «чисто-духовныхъ» существъ оставлялъ безъ всякой пищи, дабы убѣдить

[484]) Augustin. De moribus Ecclesiae catholicae, c. 31.

[485]) August. Epist. 221.

[485a]) Besse. Les moines de l'Afrique romaine P. 1903. II. 24—27.

[486]) Augustin. De opere monachorum.

[487]) Древн. иноч. уставы, 633. Это напоминаетъ изреченіе аввы Іоанна Колова: „Что есть монахъ? — Труженикъ, ибо монахъ всегда работаетъ до утомленія". Достопамятныя сказанія о подвижничествѣ святыхъ и блаженныхъ отцовъ. Изд. 4. Спб. 1871, 155.

[488]) О нихъ Епифаній. Прот. ересей. Ересь 80. Твор. (1882) V, 292 слл.

[489]) Cyrill. Alex. Adv. anthropomorphitas. Migne. LXXVI. 1076—1078.

[490]) Епифаній, l. c. [491]) Augustin. De opere monachorum.

ихъ въ томъ, что «и Марія не можетъ обоитись безъ Марѳы»[492]). У творцовъ подвижнической дисциплины, напримѣръ, у Антонія Великаго или у преподобнаго Пахомія, временныя колебанія, что̀ предпочесть: дѣятельные ли труды милосердія къ ближнему, или жизнь, всецѣло отданную молитвенному и созерцательному подвигу, разрѣшались конечнымъ уравновѣшиваніемъ одной аскетической обязанности съ другою и ихъ гармоническимъ сочетаніемъ и объединеніемъ[493]). Въ томъ же смыслѣ и духѣ многократно высказывались и другіе «пустынные» отцы, то уподобляя, какъ авва Агаѳонъ, труды тѣлесные листвѣ здороваго дерева, а подвиги жизни духовной его плодамъ[494]), то, какъ блаженный Памво, на примѣрѣ двухъ братьевъ, изъ коихъ одинъ посвятилъ себя отшельническому подвижничеству и молитвѣ, а другой дѣламъ дѣятельнаго милосердія въ общежительной обители, указывая, что оба пути приводятъ въ рай[495]), то, поучая, какъ св. Нафнутій, «не презирать никого въ здѣшнемъ мірѣ,—будь то разбойникъ или комедіантъ, простой ли земледѣлецъ, женатый ли человѣкъ, купецъ ли, преданный торговлѣ, (ибо) во всѣхъ родахъ жизни найдутся души, угодныя Богу.... и ясно, что угодны Ему не столько тотъ или иной родъ жизни или внѣшнее поведеніе, сколько чистота и внутреннее расположеніе сердца и нравственное достоинство поступковъ»[496]).

Подъ вліяніемъ этихъ убѣжденій и предписаній развитіе трудовой дѣятельности всюду неотлучно сопровождало ростъ иноческой жизни. На ранней зарѣ ея, въ многочисленныхъ и

[492]) Достопам. сказанія. Изд. 4 (1871), стр. 369 -370. Сходный урокъ далъ авва Лукій евхитамъ, похвалявшимся, что они не занимаются рукодѣліемъ, такъ какъ непрестанно молятся. „Ужели вы и не ѣдите?“— спросилъ старецъ. „Ѣдимъ“, — отвѣчали они. „Кто же молится за васъ тогда, когда вы ѣдите или спите? Я же, проводя цѣлый день въ работѣ и молитвѣ (во время нея), зарабатываю около 16 (мелкихъ) монетъ: двѣ изъ нихъ я подаю за дверь, а остальныя употребляю на пищу. Кто приметъ отъ меня двѣ монеты, молится за меня, когда я ѣмъ или сплю. Такимъ образомъ, по милости Божіей, исполняю непрестанную молитву“. Достоп. сказанія, 189—190.

[493]) Grützmacher. Pachomius, 44.

[494]) „Очевидно, мы должны имѣть все попеченіе о плодѣ, то есть о храненіи ума; впрочемъ, для насъ нужно и лиственное одѣяніе и украшеніе, то-есть трудъ тѣлесный“. Достоп. сказ. 42.

[495]) Лавсаикъ. (Изд. 3, 1873 г.) 15, стр. 50 и слл.

[496]) Руфинъ. Жизнь пустынныхъ отцевъ (1898) гл. 16, стр. 83.

многолюдныхъ (до 7.000 человѣкъ!) монастыряхъ, создавшихся подъ руководствомъ или вліяніемъ Пахомія Великаго[497]), а затѣмъ въ обителяхъ палестинскихъ[498]) и сирійскихъ[499]), мы уже встрѣчаемъ не только интенсивнѣйшее выполненіе единичнаго труда[500]), по примѣру славнѣйшихъ, наиболѣе чтимыхъ отцовъ[501]), но и превосходную организацію труда кол-

[497]) Обзоръ организаціи труда въ обителяхъ, созданныхъ преп. Пахоміемъ, или подражавшихъ его правиламъ, у Архим. Палладія, Пахомій Велик. 67 и слл.; Grützmacher. Pachomius, 132 ff: Schiwietz. Das morgenland. Mönchtum. I, 206—208. Ladeuze, 294 ss.

[498]) Архим. Ѳеодосій. Палестинское монашество въ IV—VI вв. Кіевъ. 1899 и (Сладкопѣвцевъ). Древнія палестинскія обители и прославившіе ихъ св. подвижники. Изд. Имп. Православ. Палест. Общества. Спб. 1895—4 выпуска. Genier. Vie de St. Euthyme le Grand P. 1909.

[499]) Іером. Анатолій. Историч. очеркъ сирійскаго монашества. Кіевъ. 1911. (Сладкопѣвцевъ). Древнія сирійскія обители и прославившіе ихъ св. подвижники. Спб., 1902. 2 выпуска. Общій обзоръ трудовъ восточнаго монашества далъ въ прекрасной книгѣ Besse. Les moines d Orient anterieurs au Concile de Chalcedoine. P. 1900 355 ss.

[500]) Авва Памва, напримѣръ, съ тѣхъ поръ какъ пришелъ въ пустыню, „не провелъ ни одного дня безъ рукодѣлія, никогда не съѣлъ куска хлѣба, даннаго кѣмъ-нибудь даромъ“ и даже бесѣды велъ, не оставляя работы. Лавсаикъ. 10 стр. 39 указ. изд. Хузинскій пустынникъ преп. Аѳроникій за 30 лѣтъ своего отшельническаго житія неизмѣнно доставлялъ смотрителю монастырской гостинницы каждый мѣсяцъ по 90 корзинъ, сплетенныхъ своими руками. Древ. палестин. обители. II, 55. Стефанъ ливіецъ, „предоставляя въ распоряженіе врача больныя раками части тѣла для отсѣченія, не переставалъ работать руками, оставаясь неподвижнымъ, какъ будто рѣзали чье нибудь чужое тѣло“. Лавсаикъ 28, стр. 133.—Очень распространенъ былъ среди подвижниковъ добавочный къ дневному, ночной трудъ, притомъ иногда—за другихъ, за больныхъ изъ братіи: трогательный примѣръ того и другого у Ефрема Сирина. О томъ, какъ пріобрѣтается человѣкомъ смиренномудріе. гл. 15 ср. гл. 29 и 57. Творенія Ефр Сир. Изд. 5. Серг. Посадъ. 1908. I, 36. 367. 375. Моисей (Муринъ) по ночамъ занимался трудной работой заготовленія воды для слабосильныхъ изъ числа братіи. Лавсаикъ, 22. пресвитеръ Апеллій по ночамъ справлялъ кузнечную работу на обитель. Руфинъ, гл. 15, стр. 74.

[501]) Пахомій Вел. особенно усердствовалъ въ трудахъ ухода за больными и нищими. Иларіонъ, живя въ пустынѣ, ежедневно занимался земледѣльческимъ трудомъ. Hieronym Vita Hilarionis Преп. Оръ насадилъ цѣлую рощу въ болотистой мѣстности для обезпеченія братіи древеснымъ матеріаломъ. Лавсаикъ 9, стр. 35. Руфинъ, гл. 2, стр. 26 Преп Галактіонъ „никогда не видѣнъ бысть праздненъ, но или цѣлаше, что монастырю потребно, или моляшеся“. О трудолюбіи Евѳимія Великаго — Génier. St. Euthyme, 125, Саввы Освященнаго—Древнія палест. обители

лективнаго въ общежитіяхъ [502]), становившихся, благодаря этому, независящими ни отъ какой посторонней помощи источниками вещественныхъ средствъ своего существованія [503]) и

III, 17. Преп. Пименъ сказалъ однажды: „здѣсь нѣтъ уже труда; поэтому пойду туда, гдѣ есть трудъ, и тамъ найду покой". Достоп. сказ. 281. О „большомъ" рукодѣліи аввы Памвы, 311.

[502]) См. прим. 497. Особенною точностью въ опредѣленіи и выполненіи функцій работы и поведенія во время нея отличался уставъ Шенуди; см. напримѣръ, описаніе детальной регламентаціи хлѣбопеченія у Amélineau. Hist de Schnoudi, 100 ss.: тоже примѣнительно къ оросительнымъ работамъ и къ жатвѣ: 104 ss. – Преп. Пахомію Грюцмахеръ, Pachomius, 132, приписываетъ прямо „геніальныя" способности по организаціи труда. По истинѣ изумительно въ этихъ ѳиваидскихъ правилахъ и въ нихъ практикѣ, можно сказать, непрерывное сочетаніе физическаго труда съ молитвою. Запрещены были не только смѣхъ или шутки во время работы, но и громкій разговоръ, каждое лишнее слово, каждый взглядъ въ сторону, поднятіе головы безъ надобности (Amélineau, l. c.). Во время внѣмонастырскихъ работъ соблюдалась строжайшая внѣшняя дисциплина: шествіе въ указанномъ порядкѣ, въ безмолвіи, въ повторевіи про себя текстовъ Св. Писанія и въ размышленіяхъ о нихъ; ни глотка воды, выпитаго самовольно, безъ разрѣшенія начальствующаго, ни вынутія занозы изъ ноги иначе, какъ опредѣленнымъ на то братомъ и опредѣленнымъ инструментомъ! И при всемъ этомъ — поученія, совокупныя молитвы и даже справленіе полнаго монастырскаго правила во время работъ въ болотистыхъ зарослях Нила. Древ иноч. уставы, 122—124 и тамъ же, Житіе преп. Ѳеодора Освященнаго. 78.

[503]) Въ этомъ смыслѣ Евѳимій Вел. рѣшительно воспротивился намѣренію императрицы Евдоксіи обезпечить его лавру щедрымъ даромъ, такъ же, какъ и отказывался онъ и отъ мелкихъ приношеній въ пользу его нуждающейся братіи. Génier. St. Euthyme. 128– 129. По правиламъ сирійскаго аввы Раббулы въ обители не должно было быть ничего покупного, за исключеніемъ только самаго необходимаго. Les canons et resolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid etc. trad. par Nau. Paris, 1906. (Правило Раббулы 10-е). Стремились же къ тому, чтобы и все необходимое было самодѣльнымъ: образцовою киновіею въ этомъ смыслѣ была ѳиваидская, руководимая аввою Исидоромъ: „широко обнесенная стѣнами, она вмѣщала въ себѣ просторныя помѣщенія, много колодцевъ и искусственно орошаемыхъ садовъ съ множествомъ разнаго рода фруктовыхъ деревьевъ, да и всего другого, необходимаго для жизни въ монастырѣ..., даже въ изобиліи, вслѣдствіе чего жившимъ тамъ инокамъ..., разъ вступившимъ въ монастырь, никогда уже не приходилось обратно выходить изъ него... Только два старца имѣли разрѣшеніе свободно выходить и возвращаться въ обитель: они продавали издѣлія братіи и приносили что-нибудь со стороны, если встрѣчалась надобность". Руфинъ, гл. 17, стр. 84—85. Нитрійскіе иноки также почти все дѣлали своими руками; здѣсь даже странникамъ, по прошествіи недѣли, давалось какое-нибудь дѣло. Лавсаикъ, 7, стр. 28.

неоскудѣвавшими родниками безкорыстной помощи сторонникъ нуждающимся [504]). Распредѣлены были точно часы труда; установлены дневные «уроки» его [505]); обособлены и распредѣлены виды работы [506]); весь трудъ поставленъ подъ строгій, непререкаемый надзоръ особыхъ, опытныхъ руководителей [507]),

Киновія преп. Ѳеодосія Великаго почти все необходимое для содержанія многочисленной братіи производила сама, за исключеніемъ недоступнаго ей по мѣстнымъ условіямъ. Древнія палестинскія обители. II, 109: 115.

[504]) Преп. Пахомій ввелъ правило „каждодневно раздавать ѣднымъ то, что оставалось отъ добываемаго трудами рукъ, не заботясь о завтрашнемъ днѣ". Древн. иноч. уставы. Житіе преп. Пахомія. 18. Іоаннъ Кассіанъ, описывая порядки современныхъ ему восточныхъ монастырей, говоритъ: „тамъ всякій своимъ трудомъ и потомъ доставляетъ монастырю такой доходъ, что его достаточно бы было не только на умѣренное содержаніе его самого, но и на нужды многихъ другихъ... Себѣ же никто ничего болѣе не требуетъ, кромѣ двухъ паксимадій (сухихъ хлѣбцевъ, величиною съ булку) IV, гл. 14. Сказанія объ отдѣльныхъ подвижникахъ полны повѣствованіями объ отдачѣ ими всего своего заработка бѣднымъ и больнымъ (одинъ примѣръ изъ многихъ -преп. Аполлоній: Лавсаикъ. 14, стр. 49) По мысли Ѳеодосія Великаго, киновія должна быть прибѣжищемъ и мірскихъ нуждающихся. и трудящихся: богомольцевъ, странниковъ, пріютомъ больныхъ, дряхлыхъ, калѣкъ, сиротъ, словомъ, должна быть благотворительнымъ заведеніемъ, что и было осуществлено. Древ. палест. обители. II. 108 –109; 114—115.

[505]) Ефремъ Сиринъ. О томъ, какъ пріобрѣтается смиренномудріе: Гл. 57. Такіе же „уроки" въ обители Шнуди: Amélineau, 97 и въ пахоміанскихъ киновіяхъ. Древн. иноч. уставы, 120.

[506]) „Это были самыя разнообразныя работы, отъ черныхъ и ремесленныхъ до такихъ, которыя граничатъ съ изящными искусствами". Іером. Анатолій. Спрійск. монашество. 91. Изъ одной (арабской) редакціи житія преп. Пахомія (Ann. du Musée Guimet XVII, 378) мы узнаёмъ, что въ обители его, кромѣ преобладавшаго во всѣхъ монастыряхъ плетенія корзинъ и рогожъ, „земляного труда" и хлѣбопеченія, заняты были своимъ дѣломъ портные, кузнецы, столяры, красильщики, кожевенники, сапожники, дѣлатели поясовъ и покрывалъ, погонщики верблюдовъ и сторожа. Въ панопольскомъ монастырѣ (небольшомъ) было 15 портныхъ 7 кузнецовъ, 4 плотника, 12 погонщиковъ, 15 сукновальщиковъ; занимались „всякимъ ремесломъ" и воздѣлывали землю, работали въ саду, кто—на мельницѣ, кто на кузницѣ, кто въ кожевнѣ"... Лавсаикъ, 35, стр. 150—153. Въ обители Шнуди „представлены были всѣ виды ремеслъ": Amélineau. Vie de Schnoudi. 97.

[507]) У Шнуди во главѣ каждаго разряда работающихъ стоялъ распорядитель, у котораго были еще свои второстепенные ставленники-надзиратели. Amélineau, l. c. Въ приведенныхъ выше источникахъ объ организаціи монашескаго труда (въ ѳиваидскихъ, палестинскихъ и сирійскихъ киновіяхъ) всюду проводилось это правило надзора и контроля

чтобы не вырождаться въ личное, излюбленное занятіе, въ своего рода вожделѣніе или же въ тщеславіе [508]), а съ другой стороны, чтобы не вдаваться въ погоню за излишествомъ производства [509]) или не напрягать чрезмѣрно силъ трудящихся [510]). Принята была во вниманіе экономія затратъ на работу [511]); введена точная отчетность по исполненію ея [512]); а рядомъ съ требованіемъ тщательности въ работѣ [513]) поставлены необходимыми условіями простота и дешевизна [514]) того, что производилось для нужды братіи и для сбыта на сторонѣ [515]), имѣвшаго цѣлью не прибыль, а лишь удовлетворе-

---

налъ трудомъ. Василій Вел. (Сл. о подвижничествѣ 2-е, V, 60) такъ формулируетъ его: „а работа ихъ должна быть въ распоряженіи какого нибудь старца, засвидѣтельствованнаго по честности жизни, который распредѣлитъ дѣла рукъ ихъ на нужныя потребности, чтобы исполнилась и заповѣдь, повелѣвающая въ потѣ и трудѣ добывать пищу, и благопристойность ихъ поведенія оставалась безукоризненною". Данную работу нельзя было ни бросить, ни перемѣнить безъ разрѣшенія начальшаго „урокъ".

[508]) Извѣстный примѣръ строгаго осужденія Пахоміемъ монаха, изготовлявшаго, сверхъ постановленной ежедневно одной рогожи, по цвѣ, и другого за замѣну положенной работы иною, по своему усмотрѣнію: Древн. иноч. уставы, 30- 31, 33—34. „Не старайся показать себя искуснымъ во всякомъ дѣлѣ, чтобы не впасть тебѣ въ тщеславіе", внушаетъ Ефремъ Сиринъ. О доородѣтели, къ младшему подвижнику. Поуч. 1-е. Т. I, стр. 255, изд. 5 (1908). Съ цѣлью противодѣйствія тщеславію и самоволію, налагались старцами такіе труды „послушанія", которые на первый взглядъ могли малосмысленному наблюдателю казаться странными и безцѣльными, тогда какъ подъ ними крылась настойчивая выработка самообузданія, послушанія и смиренія. Такъ св. Антоній обыкновенно воспрещалъ спрашивать о цѣли и причинѣ назначаемаго труда и приказывалъ (напр., Павлу Препростому) иногда въ теченіе всего дня черпать воду изъ колодезя и выливать на землю, расплетать и снова сплетать корзины, распарывать одежду и снова сшивать ее, и т. п. Руфинъ. Жизнь пустын. отцовъ. 110—111. Воспитательное значеніе имѣло также выполненіе непріятнаго труда. Въ этомъ смыслѣ авва Сисой внушалъ слабымъ волею: „не надо заниматься такимъ дѣломъ, которое для насъ пріятно". Достопам. сказанія, изд. 4, стр. 364. Мотивированное увѣщаніе на эту тему—у Василія Вел.: „подвижникъ долженъ и низкія работы брать на себя съ великимъ стараніемъ и усердіемъ, зная, что все, дѣлаемое ради Бога, не маловажно, но велико духовно, достойно вѣнца". Подвижн. уставы, гл. 23. V, 378—379. Вотъ почему опытный въ духовномъ руководствѣ старецъ пришедшаго въ его киновію монаха, превзносившагося высокою степенью своего внутренняго устроенія, опредѣлилъ пасти свиней: вотъ почему и Ефремъ Сиринъ (Въ поученіе причтамъ. Тв. I, 134) писалъ: „трудящійся въ монастырѣ да не гнушается очищеніемъ отхожихъ мѣстъ, потому что „ни мало не стыдно терпѣть ради благочестивыхъ". Кое гдѣ для „непріятныхъ" работъ введена была недѣльная смѣна и очередь.

[509]) У Пахомія Вел. излишнее отъ необходимаго для братіи ежедневно раздавалось нуждающимся. Пунктъ 179-й устава тавеннiотской обители гласилъ: „братію не должно понуждать представлять слишкомъ много издѣлій, чтобы умѣренный трудъ располагалъ къ работѣ, а не отталкивалъ отъ нея. „Авва Орсисій, замѣтивши, что въ нѣкоторыхъ монастыряхъ иноки слишкомъ заняты вещественными пріобрѣтеніями, увѣщавалъ ихъ болѣе заботиться о душѣ. Архим. Палладій, Св. Пахомій Вел., 182—183. О частныхъ случаяхъ такого злоупотребленія трудомъ у монаховъ и о противодѣйствіи имъ отцами—Besse. Moines d'Orient. 361—362.

[510]) Василій Вел. Подвижн. уст. гл. 31. V, 386. Ефремъ Сир. Въ подражаніе притчамъ (Тв. I, 104): „не вдавайся въ непомѣрную работу, потому что хорошо и полезно дѣлать все въ мѣру и въ порядкѣ".— Шнуди установилъ рядъ санитарныхъ предписаній и санитарный надзоръ распорядителей труда надъ трудившимися во время сильнаго зноя. Amélineau. Vie de Schnoudi. 106. Существовали, однако, и наказанія за лѣнь: п. 164 пахоміанскаго устава.

[511]) Въ правилахъ Шнуди предписано строго слѣдить за состояніемъ здоровья и силъ рабочихъ животныхъ: Amélineau, 107. Предписанія бережно относиться не только къ произведеніямъ труда, но и къ орудіямъ (инструментамъ) производства, включены въ правила Пахомія Великаго (пункты 147, 148, 152; установлено и наказаніе за небрежность), Василія Вел. (Правила, пространно изложенныя, вопр. 41) и преп. Венедикта, въ 23 главѣ его устава.—Примѣръ крайней экономіи въ расходахъ—строгія предписанія Шнуди о бережливости при тратѣ топлива: Amelineau, 99.

[512]) Отшельники являлись въ назначенные дни въ монастырь для сдачи сработаннаго и для полученія новаго матеріала; такъ, напримѣръ, по субботамъ, подначальные Евѳимія Великаго: Genier. St Euthyme, 133, то же у ѳиваидскихъ уноковъ: Древн. иноч. уставы 119—120. Кое-гдѣ установлены была правильная запись и отчетность производившемуся и продаваемому. Такъ, говоритъ блаж. Іеронимъ въ предисловіи къ уставу тавеннiотской обители, смотрители надъ каждымъ мастерствомъ каждую недѣлю давали отчетъ въ работахъ аввѣ монастыря. Сколько чего сработано, авва поверялъ въ концѣ недѣли; количество всего вносилось въ записную книгу, которая въ августѣ, въ общемъ собраніи, подвергалась ревизіи (пунктъ 27 устава).

[513]) „Дѣла служенія своего исполняй благообразно и тщательно... Бойся злоупотребленія (при работѣ), потому что за тобою надзираетъ Богъ". Василій Вел. Слово подвижническое и увѣщаніе объ отреченіи отъ міра. V, 50. Пахомій Вел. не постыдился послушаться указанія даже мальчика, внесшаго поправку въ его работу.

[514]) „У насъ есть своя особенная цѣль,—простота и дешевизна, потому что избѣгаемъ случаевъ услуженія человѣческимъ похотямъ, „несмысленнымъ и враждующимъ" (1 Тим. 6, 9), работая что-либо имъ требуемое", говоритъ Василій Вел. Правила, простр. излож. Вопр. 38. V, 152.

[515]) Въ отношеніи къ продажѣ продуктовъ монашескаго труда у творцовъ общежитій замѣчаются нѣкоторыя отклоненія другъ отъ друга.

ніе потребностей общежитія или возможность оказанія помощи нуждающимся, другимъ инокамъ или мирянамъ, каждому, кого посылалъ на встрѣчу Богъ [516]).

Пусть этотъ свѣтлый идеалъ и яркое его воплощеніе въ жизни омрачились впослѣдствіи! Пусть благородная христіанская концепція труда исказилась себялюбіемъ и корыстью, а

По правиламъ свящ. Раббулы, уже приведеннымъ выше, въ монастырѣ вообще не должно было имѣть, по возможности, ничего покупного и ничего продажнаго. Послѣдователи Антонія Великаго первоначально лишь обмѣнивали произведенія своего труда на предметы первой необходимости или же отдавали ихъ, въ видѣ милостыни, приходящимъ. Лобачевскій. Антоній Вел., 117. Авва Силуанъ и позднѣе обмѣнивалъ сработанныя имъ рѣшета на хлѣбъ у проѣзжихъ торговцевъ. Достоп. сказанія, 370—371. Въ пахоміанскихъ общежитіяхъ сначала продавалось сработаннаго лишь настолько, чтобы обезпечить необходимѣйшія потребности братіи, и лишь огромное возрастаніе числа ея заставило расширить продажу продуктовъ иноческаго труда, что не замедлило повести къ злоупотребленіямъ и къ нравственному упадку: Ladeuze, 297—298. Преп. Пахомій считалъ большимъ грѣхомъ при продажѣ чего либо брать лишнюю цѣну противъ дѣйствительной стоимости вещи, а съ другой стороны воспрещалъ выгадывать изъ рыночной цѣны при покупкѣ чего либо для братіи. Палладій. Пахомій Вел. 131—133. „Лучше отнять и убавить нѣсколько цѣны, нежели ради небольшой прибавки отлучаться для продажи далеко", совѣтуетъ Василій Вел. (Простран. правила, 39). а преп. Венедиктъ (гл. 57 его устава) ставитъ правиломъ: „въ назначеніи цѣны пусть не вмѣшивается страсть любостяжанія; но всего лучше назначать цѣну нѣсколько меньше, чѣмъ это дѣлаютъ міряне". (Отцы воспрещали торговаться при покупкѣ или продажѣ. Достоп. сказан. 44 и 329). Однако позднѣе именно удешевленіе продаваемаго привело къ притоку покупателей у монастырей, къ расширенію ихъ производства и къ соотвѣтствующему ихъ обогащенію со всѣми вытекающими отсюда печальными послѣдствіями. Исторія колебаній мнѣній западной церкви относительно права духовныхъ лицъ заниматься торговлею, ограниченій этого права и, наконецъ, отмѣны его, опять однако ограничительной и не повсемѣстной, изложены у Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen. II, 72—77.

[516]) Одинъ примѣръ изъ многихъ: авва Агаеонъ, пришедши однажды въ городъ для продажи вещей своихъ, нашелъ лежащаго на улицѣ странника, о которомъ никто не заботился. Старецъ нанялъ для него небольшой покой, остался при немъ, платилъ за покой изъ денегъ, полученныхъ за рукодѣлье, а оставшееся употреблялъ на другія нужды больного. Такъ пробылъ онъ съ нимъ три мѣсяца, пока больной не выздоровѣлъ, и лишь тогда возвратился въ келью свою. Достоп. сказанія, стр. 47. Распространеннымъ видомъ иноческаго труда было выполненіе жатвенныхъ работъ на чужихъ поляхъ за плату, которая шла затѣмъ на дѣла милосердія: Руфинъ, стр. 85—86; Besse, p. 375. Note.

живоносное усиліе превратилось въ тлѣтворное! Злоупотребленія святынею не оправдываются и неизбѣжно влекутъ за собою заслуженное возмездіе. Но ради заблужденій, искаженій и злоупотребленій не забудемъ того величаваго, того оздоровляющаго и плодотворнаго въ нравственномъ и религіозномъ смыслѣ, что было исторически создано обще-христіанскимъ отношеніемъ къ труду, что было свершено иноческимъ трудомъ въ частности. Исторія не только христіанскаго подвижничества, но и христіанскаго просвѣщенія, какъ на Востокѣ [517]), такъ и на Западѣ [518]), неразрывно связаны, хотя и въ разныхъ для того и другого міра смыслахъ и слѣдствіяхъ, съ признаніемъ христіанскою аскетикою необходимости трудовой, дѣятельной жизни совмѣстно съ созерцательною. Спора нѣтъ, соприкосновеніе съ земнымъ ежеминутно приводило къ опасности суетнаго обмірщенія первоначальнаго, величаваго, трудового идеала: паденія были вѣроятны; они были часты и глубоки; но рядомъ велики были и достиженія, святы подвиги благотворительные, просвѣтительные, духовно-воспитательные по отношенію къ личностямъ и массамъ и къ окружающей средѣ. И въ этомъ смыслѣ исторія средневѣковаго монашества, западнаго по преимуществу, полна драматическими контрастами борьбы добраго начала со злымъ. Наоборотъ, дальше-восточный предшественникъ иночества, буддизмъ, не зналъ этой борьбы; но только потому, что риску паденія, сопряженному съ трудовымъ участіемъ въ дѣятельной жизни міра, онъ предпочиталъ кажущуюся безопасность бездѣятельнаго прозябанія, совершенно равнодушнаго къ жизни окружающей среды. Опасностямъ самостоятельнаго, активнаго соприкосновенія съ житейскими заботами и обязанностями въ формѣ какого-бы то ни было труда, онъ предпочелъ жизнь

[517]) Бѣглый очеркъ общекультурныхъ заслугъ восточнаго монашества (включая и русское) я пытался дать въ моихъ чтеніяхъ „О значеніи христіанскаго подвижничества въ прошломъ и въ настоящемъ. М. 1910. Религіозно-философ. Библіотека, выпуски 22 и 23-й; спеціальная литература указана тамъ же.

[518]) Наиболѣе привлекательную картину даетъ, конечно, Монталамберъ въ Moines d'Occident; см. еще Workman, The Evolution of the Monastic Ideal. London (1913); соотвѣтствующіе томы Лорановыхъ Études zur l'histoire de l'humanité; Eicken. Geschichte u. System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart, 1887, 488 ff. Uhlhorn. Die christl. Liebesthätigkeit im Mittelalter, Stuttgart, 1884. Heimburger. Die Orden und Congregationen der kath. Kirche. Paderborn (1907).

паразита за чужою трудовой спиной и покой недѣланія въ надменномъ, но нравственно не оправданномъ одиночествѣ.

И это послѣднее было тѣмъ опаснѣе, что, въ отличіе отъ христіанскихъ подвиговъ «пустыннаго» или «безмолвнаго» житія, эту отшельническую пустоту во времени нечѣмъ было наполнить. «Васъ манятъ пустыя кельи», взывалъ Будда, приглашая своихъ «вѣрныхъ» отрясти прахъ отъ мірской суеты и всецѣло отдаться «сосредоточенному житію». Но, спрашивается: что было дѣлать въ этихъ дѣйствительно пустыхъ кельяхъ, изъ которыхъ изгнаны были и трудъ тѣлесный, и дѣланіе духовное,—молитва? Положимъ, все это ради того, чтобы тѣмъ больше, тѣмъ интенсивнѣе предаться созерцанію! Но при всей любви и навыкѣ къ нему, оно не могло быть непрерывнымъ. Отцы аскетики христіанской, не менѣе индусскихъ созерцателей опытные въ «умномъ дѣланіи», понимали лучше ихъ свойства природы человѣческой и опасности искусственно или насильственно предъявляемыхъ къ ней, непосильныхъ требованій въ этомъ отношеніи; они по опыту знали, какъ легко и пагубно, при неумѣренности или несвоевременности, такое форсированное, безсмѣнное напряженіе созерцанія вырождается въ «прелесть» обманчивыхъ или болѣзненныхъ мечтаній, если оно не оздоровляется свѣжими притоками активнаго начала добродѣянія, а отчасти и трудомъ тѣлеснымъ, и если все это не очищается благодатнымъ кадиломъ молитвы. У буддизма же ничего этого не было. А между тѣмъ, въ силу преобладанія въ его системѣ духовнаго устроенія именно *разсудочнаго* начала, утомленіе и притупленіе мысли могли наставать здѣсь скорѣе, чѣмъ въ аскетикѣ, богатой многообразными воздѣйствіями чувства религіознаго. Духовная вялость, унылое разслабленіе духа, «ацедія», этотъ иноческій недугъ, отъ котораго столь заботливо старались оградить своихъ духовныхъ чадъ отцы христіанской аскетики, былъ конечно неизбѣжнымъ и частымъ гостемъ и дальневосточныхъ «пустыхъ келій», но гостемъ тѣмъ болѣе зловѣщимъ, что въ этихъ пустыхъ кельяхъ обитали и души «опустошённыя», не только не реагировавшія противъ пустоты душевной, но даже принципіально стремившіяся «теряться въ пустотѣ, чуждои всякаго сочетанія» (во что либо положительное), теряться «въ уклоненіи отъ думы какъ о бытіи, такъ и о небытіи»[519]).

[519]) Majjh. nik., рѣчи 43 и 140.

Сознаніе этой опасности было слабо въ Готамѣ, слишкомъ предубѣжденномъ въ пользу силы яснаго мышленія, будто бы довлѣющей для конечнаго «освобожденія». Но все же, до нѣкоторой степени, это сознаніе у него было, и оно выразилось въ стараніи пополнить чѣмъ нибудь пустоту, оставшуюся въ душѣ, безсильной отдаваться непрерывно только созерцанію, отворачиваясь и отъ физическаго труда, и отъ «умнаго», молитвеннаго «дѣланія». Но съ какой же стороны могло, при такихъ условіяхъ, состояться пополненіе душевной пустоты? Очевидно, только со стороны чувства. Оставаясь лично, по темпераменту и самовоспитанію, рѣшительнымъ раціоналистомъ, Готама достаточно зналъ изъ жизни обаяніе чувства надъ большинствомъ людей, чтобы отважиться на полное его искорененіе въ своихъ ученикахъ. Но еще лучше была ему вѣдома опасность широкои свободы, предоставленной чувству: вѣдь чувству такъ родственно, такъ интимно близко желаніе!.. А не въ желаніи ли источникъ обольщенія губительными чарами жажды бытія?.. Не на обузданіи ли именно чувствъ, какъ родниковъ желаній, и была главнымъ образомъ сосредоточена поэтому буддійская практическая духовная дисциплина? Какъ же снова распахнуть чувству двери, казалось бы, уже навсегда отъ него замуравленныя въ душѣ «прозрѣвшаго?» не значило ли это разрушать одною рукою сдѣланное другою? И однако Готама былъ вынужденъ пойти на компромиссъ, повидимому, достаточно ясный для него самого, но допущенный имъ, какъ и нѣкоторые другіе, въ силу необходимости практической, въ силу сознанія нецѣлесообразности возлагать бремя невыносимое на плечи, хотя и послушнаго, но неустойчиваго большинства.

Изъ труднаго положенія онъ попытался выбраться при помощи полумѣры. Опять въ противоположность христіанской аскетикѣ, не только не упразднившей чувства въ своей системѣ духовнаго воспитанія, но высоко, наоборотъ, державшей свѣтильникъ его, какъ могучаго двигателя духовнаго роста, при условіи предварительнаго оздоровленія его вѣяніемъ Божественной благодати,—Готама оставилъ въ силѣ свой отрицательный приговоръ надъ чувствомъ, какъ двигателемъ воли, какъ силою, направляющею къ дѣламъ: но онъ призналъ допустимость его въ душу мудреца, и то лишь въ ограниченномъ смыслѣ, какъ возбудителя благонамѣренныхъ *настроеній и симпатій*, не переходящихъ въ *активныя проявленія* внѣ ощущающаго

ихъ, а довольствующихся однимъ *пассивнымъ* состояніемъ воздержанія отъ злого, или, по большей мѣрѣ, *бездѣятельнымъ пожеланіемъ* блага и мира всему міру. Иными словами: Готама въ своей этикѣ и аскетикѣ счелъ возможнымъ ограничиться воспитаніемъ *лишь потенціальной стороны чувства*, не заботясь о дальнѣйшемъ *актуальномъ* развитіи и выявленіи его, и даже прямо предостерегая отъ такового, ибо дѣятельное проявленіе чувства рождало бы уже дѣла, а дѣла, какъ было не разъ указано, укрѣпляли бы и продляли бы власть кармы, а съ нею и плѣнъ личности въ цѣпяхъ возрождающагося бытія. Такимъ образомъ буддизмъ нашелъ возможнымъ пустоту, создававшуюся его безрелигіозною и бездѣятельною аскетикою, пополнить нѣкоторыми лишь «умѣренными», «спокойными», «соразмѣренными» настроеніями чувствъ, не переходящими ни въ могучія эмоціи, ни въ активно-плодотворные импульсы. Если, по духу ученія христіанскаго, не только вѣра безъ дѣлъ мертва есть, но и чувство безъ дѣлъ мертво есть, то по духу дхаммы буддійской дозволительно лишь чувство мертворожденное, не предназначающееся для воплощенія активнаго въ дѣлахъ, самостоятельно начинаемыхъ и свершаемыхъ, а ограничивающееся однимъ пассивнымъ воздержаніемъ отъ зла и непротивленіемъ злу.

Считаемъ нужнымъ обратить вниманіе на эту завершительную, характерную черту буддійской системы духовнаго устроенія потому, что она, кажется, болѣе, чѣмъ какія либо другія, подверглась нечаянному или умышленному искаженію со стороны современныхъ пропагандистовъ буддизма, столь охотно разсуждающихъ на благодарную тему о жалостливости, состраданіи и милосердіи, будто бы, преимущественно передъ другими религіями, свойственными благовѣстію Дальняго Востока. Именно на эту соблазнительно насаженную приманку уловляются недостаточно освѣдомленные о подлинныхъ свойствахъ этой стороны буддизма, и очень не рѣдко на этомъ же мнимомъ его достоинствѣ основываютъ его предполагаемое нравственное преимущество передъ будто бы болѣе черствою и жёсткою христіанскою этикой. Чтобы устранить нарядную личину, прикрывающую въ данномъ случаѣ мертвенный ликъ буддійской морали, обратимся за разъясненіями къ показаніямъ самого буддизма, подлиннаго, первопачальнаго.

Побужденіемъ къ воспитанію чувства у Будды является отнюдь не желаніе воспользоваться его положительными сто-

ропами, а, наоборотъ, желаніе обезвредить его отрицательныя стороны. Если по оптимистическому христіанскому міровоззрѣнію все, исходящее отъ Отца свѣтовъ, есть добро, и если зла Богомъ не создано, и лишь грѣхомъ, извратившимъ добро, зло вошло въ составъ жизни міровой, то, наоборотъ, по пессимистическому міровоззрѣнію буддійскому, по коему само бытіе—зло, и притомъ зло изначальное, независимое отъ грѣхопаденія, въ этомъ смыслѣ дхаммою и не признаваемаго,— то и чувство, создающее прелесть жизни и питающее жажду бытія, есть также нѣчто существенно недоброе, обманывающее, коварное. Не ему, слѣдовательно, можно ввѣрить задачу избавленія отъ зла, а только ясному сознанію, разсужденію, охлаждающему и отрезвляющему обольстительныя грёзы чувствъ. Не свободу, не просторъ откроетъ имъ, слѣдовательно, мудрецъ; онъ непрестанно будетъ вопрошать себя: «какія еще остались сѣти, настолько опутавшія мое сердце, что я не могу ясно видѣть и правильно мыслить?» [520]) и, познавши эти «оковы сердца», онъ постарается разбить ихъ, «отрекаясь отъ воли къ похоти, отъ желанія, отъ вожделѣнія, отъ жажды бытія, отъ лихорадки бытія, отъ прелести бытія» [521]). Съ этой цѣлью, и только съ этой, направляетъ Готама вниманіе и усиліе послѣдователей своихъ на воспитаніе сердца, какъ источника и органа чувствъ, относясь къ нему не какъ къ союзнику и другу въ подвигѣ избавленія отъ зла, а какъ къ противнику, котораго даже и нельзя перевоспитать для спасительнаго дѣла, а можно только обезвредить лишеніемъ его возможности противодѣйствовать дѣлу избавленія.

Онъ сознаётъ трудность борьбы съ природою человѣка, борьбы тѣмъ болѣе тяжкой, что изъяны чувствъ, съ буддійской точки зрѣнія, не слѣдствія искаженія нашего организма, а ихъ нормальное состояніе, зло имъ по существу прирожденное. Въ этомъ отношеніи человѣкъ хуже даже животнаго: «открыта, какъ равнина, природа животнаго; затаённа и сокровенна, какъ темная пещера, природа человѣка» [522]). Зло не въ грѣхѣ человѣка, не въ искаженіи смысла и цѣли бытія; оно въ природѣ самого бытія, всякаго бытія, неустойчиваго, измѣнчиваго, преходящаго, смертнаго, скорбнаго для всего живущаго, не исключая и боговъ. Зло присуще уже дѣтямъ: «нѣжный грудной младенецъ, еще неразумный, ни

[520]) Majjh. nik. 48. [521]) Id. 16. [522]) Id. 51.

словъ. ни дѣлъ, ни жизни еще не вѣдущій, уже гнѣвается. уже злобно кричитъ, уже дерется. уже ведетъ злой образъ жизни. Откуда это, какъ не изъ молока материнскаго? Откуда, какъ не изъ природы сердца? Ибо многообразно, многоразлично сердце, къ настроенію, чувству, поведенію и дѣянію. какъ хорошему, такъ и дурному, склонно» [523]). И нѣтъ въ немъ. предоставленномъ самому себѣ, ничего надёжнаго: «ничего, братія, не знаю я болѣе хилаго, какъ сердце, оставленное безъ должнаго упражненія, и ничего ведущаго къ большему благу, какъ сердце. надлежащимъ образомъ упражняемое, навыкшее (въ должномъ), (правильно) раскрытое и развитое» [524]). «Все злое происходитъ изъ сердца, ибо оно—источникъ. рождающій всякое зло»: но оно же—«причина и родникъ всего добра» [525]). И гнойному, все заражающему нарыву подобно оно, и чистому алмазу, и все пропицающей молніи [526]). Вотъ почему и надо пробуждать волю, чтобы не допускать возстанія еще не возставшихъ вредоносныхъ порывовъ; надо мужественно вооружать свое сердце, заранѣе готовить его для борьбы съ присущими ему злыми поползновеніями [527]). «Бдите же надъ чувствами, неустанно, ясно-сознательно, проницательно. Бдите надъ настроеніями,... преодолѣвая мірскія вожделѣнія и заботы!» [528]) «Быть не во власти своего сердца. а держать сердце въ своей власти»—вотъ задача мудреца [529]); «тотъ, кому дорого свое Я, долженъ съ полнымъ рвеніемъ и съ полною осмотрительностью сторожить за своимъ сердцемъ. дабы оно не одурманивалось ничѣмъ опьяняющимъ» [530]).

Но что же такое сердце, къ гибели ведущее? Это сердце. чувствами и страстями обуреваемое. И каково, наоборотъ. сердце къ благу направляющее? — Это сердце. молніеподобно познавшее тщету бытія. источникъ страданія и путь къ преодолѣнію его: это сердце неподвижное и неизмѣнное, какъ алмазъ, въ своемъ равнодушіи ко всемъ сторонамъ суеты и тщеты бытія [531]). Сердце драгоцѣнное для буддизма не «cor ardens», не пламенѣющее могучими порывами къ добру и красотѣ и къ свершенію ихъ въ дѣлѣ, а замерзшее въ тихой

[523]) Id. 78. [524]) Ang. nik. Einer-Buch. III, S. 8—9 и V. 7.
[525]) Id. VI, 6 S. 19. [526]) Paggala-Paññatti, 109—111.
[527]) Majjh. nik. 78. [528]) Id. 10. [29]) Id. 32.
[530]) Ang. nik. Vierer-Buch. 250. [531]) Puggala-Paññatti. l. c.

невозмутимости сердце. очищенное не только отъ пороковъ [532]). но и отъ какихъ бы то ни было чувствъ. страстей и вожделѣній. «Благородное. возвышенное сердце есть освободившееся отъ всѣхъ цѣпей, успокоившееся и сосредоточившееся сердце» [533]),—сосредоточившееся, конечно, на правилахъ «благороднаго пути» избавленія отъ бремени бытія. Мы уже достаточно знакомы съ отрицательнымъ характеромъ этого «благороднаго» пути и знаемъ какое. сравнительно малое, значеніе отведено въ немъ активной нравственности. Этой тенденціи Готама всегда оставался вѣренъ. когда онъ систематически и послѣдовательно излагалъ свое ученіе: отрицательному методу въ поведеніи онъ отдавалъ въ такихъ случаяхъ рѣшительное предпочтеніе предъ положительнымъ. Съ ранней поры своего духовнаго развитія поставилъ онъ себѣ правиломъ: «отдѣлять въ одну сторону соображенія утверждающія, а въ другую отрицающія» и пришелъ къ убѣжденію на опытѣ. что «каждое утвержденіе ведетъ къ ограниченію себя и другихъ, подтачиваетъ мудрость, приноситъ съ собою разрушеніе и не ведетъ къ угашенію тщеты и суеты»: и потому онъ принялъ рѣшеніе: «каждый разъ. какъ только начнетъ въ немъ возникать соображеніе въ пользу утвержденія (положительнаго признанія) чего либо, тотчасъ же отрекаться отъ такового. изгонять его изъ себя. истреблять его». Такъ, путемъ противоположности, позналъ онъ. что, наоборотъ, »отрицаніе не ведетъ къ ограниченію себя и другихъ, что оно содѣйствуетъ мудрости, не приноситъ съ собою разрушенія и ведетъ къ угашенію тщеты и суеты. И сколько, днями и ночами, ни раздумывалъ онъ надъ этимъ отрицаніемъ (то-есть надъ отказомъ признать положительную цѣнность и значеніе за чѣмъ-либо изъ относящагося къ субъективному бытію), онъ не могъ открыть въ этомъ отрицаніи ничего ужасающаго» [534]).

Отсюда—совѣтъ, предопредѣлившій всю тенденцію и судьбу его этики: «если человѣкъ долго и вдумчиво сосредоточится на усвоеніи соображеній въ пользу отрицанія. онъ отринетъ соображенія, направленныя въ сторону утвержденія. и тогда сердце его склонится къ отрицанію,... закалится сила его: не-

[532]) Длинная программа такого необходимаго очищенія отъ отдѣльныхъ пороковъ въ Majjh. nik. 7.
[533]) Majjh. nik. 6. [534]) Majjh. nik. 19. B. I. 189—191 Neum.

сгибаемою, несдвигаемою станетъ сознательность (прозорливость) его; успокоится и недвижимою станетъ плоть его; объединится и углубится духъ» [535]). И если въ области умственной эта тенденція привела буддійскую дхамму къ разложенію интеллектуальныхъ основъ личнаго бытія, то въ области нравственной она же вызвала сходный процессъ: разслабленія положительныхъ началъ бытія моральнаго. Такъ самъ Готама благотворнымъ слѣдствіемъ вышеуказаннаго предпочтенія отрицанія считаетъ не признаніе положительной обязанности добродѣянія, а отрицательную же заповѣдь недѣланія зла: «оздоровляющее вліяніе отрицанія», говоритъ онъ, «я позналь на негодности, презрѣнности и грязи злого... и выяснились, явными стали мнѣ соображенія въ пользу невредительства и незлобія» [536]).

Вотъ подлинное, правомѣрное, послѣдовательное обоснованіе буддійской этики, остающейся вѣрной своимъ кореннымъ началамъ. *Такъ* обоснованная, она во-истину—мудрость нетѣланія, и если бы она всегда могла оставаться послѣдовательной въ своемъ примѣненіи, она не должна бы и проповѣдывать ничего иного, кромѣ заповѣдей отрицательныхъ: «не гнѣвайся, не ненавидь, не вреди» и т. п. Сплошь и рядомъ, она и объявляла себя такою, только негативною мудростью: «не поддаваться заблужденіямъ: не быть слугою міра сего; среди человѣконенавистниковъ быть свободнымъ отъ ненависти; среди алчныхъ—чуждымъ жадности; среди сладострастныхъ—быть освобожденнымъ отъ похоти»—вотъ идеалъ нравственной доблести и земного счастія по нѣкоторымъ изреченіямъ Дхамманады [537]). И если принимать во вниманіе всегда и неуклонно одну лишь конечную цѣль буддійской духовной дисциплины, то, разумѣется, не о добродѣтели положительной надо заботиться, не о свершеніи хорошихъ дѣлъ, причиняющихъ возрожденіе въ повышенномъ, временномъ положеніи, задерживающемъ желательное избавленіе, а надо воздерживаться отъ какихъ бы то ни было дѣлъ, надо предаться подлинному недѣланію, абсолютному «квіэтизму сердца» [538]), познавшаго безразличность и суету всего сущаго и всякаго бытія.

[535]) Id. ibid. S. 192. [536]) Id. ibid. S. 191.

[537]) Dhammapad. XIII. v. 167; XV, vv. 197, 199, 200; XVI, 214; XVIII, 222.

[538]) Âkaṅkheyya-sutta, 3 въ Buddhist Suttas, p. 210.

Но какъ бы ни чурался жизни живущій, ему нѣтъ возможности совсѣмъ уйти отъ нея, и каждое съ нею соприкосновеніе возрождаетъ запросъ на нѣчто положительное даже въ душѣ, наиболѣе опустошенной ледянящимъ вѣяніемъ отрицанія реальности сущаго. Отрицателямъ смысла и цѣнности бытія все же приходилось жить съ живущими, и уже одна неизбѣжность принятія, хотя бы и противъ желанія, этого бытія, даннаго въ настоящемъ, должна была приводить къ сознанію или, вѣрнѣе, къ ощущенію недостаточности только запретительнаго, только отрицательнаго кодекса нравственности. Вотъ этимъ-то и объясняется невольный поворотъ къ положительно-этическому, если не въ области дѣйствій, то, по крайней мѣрѣ, въ сферѣ настроеній, въ буддійской этикѣ.

То была, конечно, непослѣдовательность, но такая, которой нельзя не сочувствовать: въ ней сказалась побѣда непреодолимаго влеченія нравственной стороны человѣческой природы къ положительному, къ созидательному. Вопреки своей теоретической доктринѣ, и хотя бы въ малой степени, буддизмъ проявился здѣсь чертами, которыя остались наиболѣе симпатичными для европейскаго созданія; онѣ же во времена процвѣтанія буддизма, внушили къ нему почтеніе и на Дальнемъ Востокѣ. Отдохнемъ же нѣсколько въ этомъ отрадномъ оазисѣ, привѣтливо улыбающемся изслѣдователю мертвенныхъ пустынь унылаго буддійскаго жизневоззрѣнія.

Отбросивши дурныя вожделѣнія, уклонившись отъ порочныхъ порывовъ и дѣйствій, загрязняющихъ сердце, — учитъ Будда,—благоразумный человѣкъ тѣмъ самымъ оказывается на пути къ чистотѣ, которая, хотя и является лишь первою и низшею степенью благородной дхаммы, тѣмъ не менѣе составляетъ необходимое предшествіе дальнѣйшаго духовнаго роста [539]). «Храните чистоту! опасливо и заботливо храните чистоту!» настойчиво взываетъ Готама, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, прибавляетъ: «храните добродѣтель!» [540]). Добродѣтель же не исчерпывается однимъ воздержаніемъ отъ зла; создавать ее, начало положительное, однимъ отказомъ отъ зла невозможно. И вотъ, сознавая это въ данную минуту, обычный поклонникъ отрицательнаго метода въ этикѣ принужденъ обратить взоры въ сторону положительнаго. «Пребывайте въ любвеобильномъ настроеніи, въ сострадательномъ настроеніи; на

[539]) Vissudhi-Magga, ch. I. [540]) Majjh. nik. VI.

весь міръ разливайте сіяніе любвеобильнаго, сострадательнаго настроенія, широкаго, глубокаго, неограниченнаго, очищеннаго отъ гнѣва и досады». И пусть это настроеніе будетъ устойчивымъ, непоколебимымъ; спутникомъ же его и наградою явится радостью преисполненное настроеніе [541]).

Выше мы видѣли, какъ Готама, не ограничиваясь совѣтомъ, выраженнымъ въ этихъ, слишкомъ общихъ чертахъ, ввелъ въ свою систему благоговѣйныхъ размышленій, предназначенныхъ для ежедневнаго упражненія, спеціальныя медитаціи на тему о любви и состраданіи ко всему живущему. И есть полное основаніе думать, что эта сторона предписаній учителя особенно охотно выполнялась учениками; она-то и способствовала выработкѣ буддійскаго характера въ спокойное, незлобивое и жалостливое отношеніе ко всему окружающему, въ ту типичную черту, которая такъ привлекала къ буддійскимъ подвижникамъ наблюдавшихъ за ними. Направленный въ эту сторону, завѣтъ Будды сохранился какъ въ самыхъ раннихъ текстахъ его рѣчей, такъ и въ позднѣйшихъ обработкахъ ученія. Вотъ какъ суммируетъ эти совѣты такъ называемая «Сутта Любви» (Метта-сутта), повторяющаяся съ небольшими измѣненіями въ Сутта-Нипатѣ (I, 8), въ Ангуттараникаѣ (XI, 16 и VIII, 1), въ Ита-вуттакѣ (27) и въ Куддакапатѣ (IX): «вотъ что должно дѣлать искусному въ поискахъ блага, постигшему тишайшее состояніе (ниббаны): пусть будетъ онъ способнымъ и добрымъ и добросовѣстнымъ, нѣжнорѣчивымъ, кроткимъ, не гордымъ, довольнымъ, необременительнымъ для другихъ, имѣющимъ мало заботъ, неотягощеннымъ (суетою), спокойнымъ въ чувствахъ своихъ и мудрымъ, не надменнымъ, не алчнымъ. Ничего низменнаго да не творитъ онъ, ничего заслуживающаго порицанія! Да пребываютъ въ счастіи и безопасности всѣ существа, и всѣ они да будутъ въ блаженномъ настроеніи! Какія бы ни были существа: слабыя ли, сильныя ли, длинныя ли или короткія, большія ли, средняго ли или малаго размѣра, видимыя или невидимыя, близко ли, далеко ли живущія, уже рожденныя или же только ждущія рожденія,—всѣ существа да будутъ блаженны! Не обманывайте, не презирайте другъ друга въ чемъ бы то ни было; по гнѣву или раздраженію не желайте вреда другъ другу. Какъ мать съ опасностью для собственной жизни сторожитъ за сохранностью ребенка, единственнаго своего ребенка, такъ точно пусть каждый возвращаетъ въ себѣ безграничное благодушіе ко всѣмъ существамъ, и да пробуждаетъ онъ въ себѣ и раститъ благую волю ко всему міру, въ вышнихъ и нижнихъ и поперечныхъ сферахъ, безъ помѣхи (кому-либо), безъ ненависти и вражды. Стоя и двигаясь, сидя и лежа, во все время бдѣнія пусть предается онъ этому настроенію, ибо оно называется наилучшимъ состояніемъ въ мірѣ (по другому же [542]), едва ли, впрочемъ, вѣрному истолкованію)—«пребываніемъ въ Богѣ». Въ Ита-вуттакѣ тѣ же благородныя мысли находятъ въ себѣ болѣе образное выраженіе: «каковы бы ни были средства пріобрѣтенія нравственнаго достоинства, всѣ они не стоятъ одной шестнадцатой доли любви, этого освобожденія сердца, ибо любовь превосходитъ всѣхъ ихъ свѣтомъ и пламенемъ и сіяніемъ. Какъ свѣтъ лунный превосходитъ звѣздный; какъ на исходѣ дождливой поры года солнце, вставая на безоблачно-ясномъ небѣ, озаряетъ свѣтомъ своимъ, пламенемъ и сіяніемъ все, во свѣтѣ и во мракѣ лежащее: какъ свѣтитъ, рдѣетъ и сіяетъ утренняя звѣзда въ исходѣ ночи, когда еле брезжетъ благословеніе несущая заря, — такъ точно свѣтитъ, пламенѣетъ и сіяетъ освобождающая сердце любовь, превосходящая всѣ иныя средства пріобрѣтенія достоинства людьми» [543]). Или еще въ одной изъ бесѣдъ Средняго Собранія: «какъ земля глубока и неизмѣрима и не можетъ утратить земныхъ свойствъ своихъ; какъ пространство небесное безформенно и невидимо, и всегда пребываетъ таковымъ, такъ и вы, иноки мои, храните духъ свой ненарушимымъ ни единымъ звукомъ злымъ: пребывайте въ дружественномъ, сострадательномъ и любвеобильномъ настроеніи, безъ затаенной вражды или хитрости, и да объемлется каждый человѣкъ благодушіемъ вашимъ. Отъ отдѣльной личности исходя, осіявайте цѣлый міръ вашимъ землеподобнымъ, вашимъ небоподобнымъ, духовнымъ настроеніемъ, широкимъ, глубокимъ, безграничнымъ отъ гнѣва и злобы очищеннымъ» [544]).

Эта «метта», эта буддійская любовь, точнѣе передаваемая словомъ благорасположенность, проявляется однако, согласно

[541]) Majjh. nik. VII.

[542]) Такъ, по переводу Зейденштюккера, Kuddaka-Patha, s. 27, въ отличіе отъ интерпретаціи текста въ Сутта Нипатѣ, I, 8, vv. 142—150, Фаусбёллемъ.

[543]) Ita-Vuttaka, 27. [544]) Majjh. nik. XXI.

съ общею, негативною тенденціей буддійской аскетики, болѣе въ пассивномъ воздержаніи отъ дурного, нежели въ энергичномъ осуществленіи добра. Въ огромной массѣ проповѣдей, бесѣдъ и правилъ Будды нигдѣ положительная заповѣдь «дѣлай добро!» не выдвинута на первое мѣсто; вездѣ, вмѣсто нея, мы встрѣчаемъ заповѣдь отрицательную: «не твори зла!» Подъ зломъ же разумѣется прежде всего отнятіе жизни. Мы не въ правѣ сказать, чтобы этому проступку Готама придавалъ такое же широкое значеніе, какъ его соперникъ, глава джайнъ, Магавира-Натапутта, распространявшій законъ неприкосновенности жизни даже и на всѣ растительные организмы. Въ первоначальномъ изложеніи буддійскаго ученія мы, правда, встрѣчаемъ общія внушенія «любить *все* живущее, не вредить *никому*»; но лишь очень рѣдко попадаются ясныя указанія на то, что законъ любви требуетъ неприкосновенности и растительныхъ организмовъ. Такъ Пратимокша причисляетъ уничтоженіе растительности къ разряду 93 проступковъ «пачи», не считающихся за грѣхи смертные [545]); такъ правила Магавагги дозволяютъ вкушать плоды лишь въ ту пору, когда въ нихъ еще не сформировались способныя къ произрастанію сѣмена или, когда сѣмена уже вывалились изъ плода, или же, наконецъ, когда эти послѣдніе какимъ-либо поврежденіемъ сдѣлались неспособными къ дальнѣйшему развитію [546]). Но, не говоря уже о постоянныхъ и иногда очень грубыхъ [547]) нарушеніяхъ этого правила, оно стояло въ явномъ противорѣчіи съ дозволеніемъ употреблять въ пищу другіе растительные, и, въ частности, зерновые продукты. Непонятно (съ точки зрѣнія правила о невредительствѣ живымъ организмамъ), почему воспрещалось ѣсть фрукты, еще не лишившіеся сѣмянъ, и въ то же время дозволялось питаться рисомъ, то-есть такими же зернами, носителями будущей растительной жизни? или масломъ, изготовлявшимся изъ сѣмянъ же? Указанныя ограниченія могли бы, пожалуй, быть оправданы мотивомъ воздержанія отъ прихотей, но не мотивомъ неприкосновенности источниковъ жизни у растительныхъ организмовъ. Ту же непослѣдовательность и невыдержанность видимъ въ отношеніяхъ буддистовъ къ другимъ, менѣе важнымъ частямъ растеній. Радикальный до конца джайнизмъ считалъ непозволительнымъ разводить костеръ изъ дровъ или валежника, сорвать цвѣтокъ, растоптать былинку, повредить вѣтку дерева, хотя бы и въ случаѣ придерживанія за нее для избѣжанія паденія въ ровъ или воду. Буддисты же сдѣлали изъ приношенія цвѣтовъ въ вихары благочестивую жертву, узаконенную ихъ культомъ; они не стѣснялись крыть вѣтвями свои шалаши и производить даже крупныя порубки лѣса для построекъ. Заступничества за деревья, нерѣдко встрѣчающіяся въ джатакахъ, всегда мотивированы жалостью не къ нимъ самимъ, а къ божествамъ, или животнымъ, убѣжищемъ коихъ служили лѣсные великаны.

[545]) Пратимокша-сутра, изд. Минаева, стр. 43.
[546]) Mahâvagga, V, 5, 2.

Неприкосновенность животныхъ блюлась несравнимо строже. Не только монахамъ, но и мірянамъ, Дхаммика-сутта [547]) ставитъ первою заповѣдью: «не убивать, ни подавать повода къ убійству какого-либо живого существа, ни одобрять убійства, совершеннаго другими; воздерживаться отъ нанесенія вреда всѣмъ существамъ въ мірѣ, какъ сильнымъ, такъ и дрожащимъ (отъ страха, то-есть слабымъ)». Мы видѣли однако [548]), что пользоваться слѣдствіями нарушенія этой заповѣди не возбранялось, съ соблюденіемъ нѣкоторыхъ условій, даже и монахамъ: правила устава дозволяли ѣсть даже и мясныя кушанья, если ихъ предлагали міряне [549]) и если яства были изготовлены безъ вѣдома и согласія иноковъ. Мы знаемъ, что самъ Будда не отвергъ мясного блюда, предложеннаго ему кузнецомъ Чандою, хотя, по несчастному стеченію обстоятельствъ, и заплатилъ за такую уступчивость смертью. Это былъ, впрочемъ, не единственный случай вкушенія имъ мясной пищи: однажды военачальникъ Сиха угостилъ его ею, за что ниргранты-джайны жестоко порицали Готаму и тѣмъ смущали его учениковъ. Онъ же, пространно выразивши свое неодобреніе строгому соблюденію внѣшнихъ аскетическихъ правилъ, смѣло заявилъ, что, «если бы немудрый накормилъ мудраго даже тѣломъ своихъ, для этого убитыхъ, дѣтей, то и тогда этимъ зломъ не осквернился бы мудрый» [550]). Этимъ изреченіемъ онъ ясно опредѣлилъ, что для него, даже въ та-

[547]) Sutta Nipâta, vv. 393. [548]) T. II, стр. 83—84.
[549]) Mahâv. VI, 31, 14, 2. Отсюда—странно для европейскаго уха звучащій афоризмъ: „мясо дозволено невидимое, неслышимое, непредполагаемое". Kern. Gesch. d. Buddh. II, 80—81.
[550]) Магавагга, VI, 31, 5—6, сводитъ однако весь инцидентъ на выдумку джайнъ.

комъ претящемъ поступкѣ. нравственный мотивъ, намѣреніе, умыселъ, стояли выше самого факта [551]). Послѣдующія времена. менѣе искреннія въ исполненіи правилъ и потому болѣе склонныя къ казуистикѣ, придерживались однако и въ ней направленія, указаннаго Буддою. Вотъ, напримѣръ, образецъ разсужденій на эту тему буддистовъ эпохи И-тсинга (VII в. по Р. Хр.): «если жизнь разрушена была умышленно, должно ожидать слѣдствій этого поступка (его кармы); если не умышленно,—вины не совершено. согласно слову Будды. Три вида мяса чистыхъ (отъ грѣха, т. е. вкушаемыхъ по незнанію и т. д.) могутъ быть употребляемы въ пищу безъ проступка; если же духъ этого правила будетъ нарушенъ, это создастъ нѣкоторый проступокъ, *хотя и небольшой*. Вкушая три чистыхъ вида мяса, мы не имѣемъ намѣренія убивать, и потому здѣсь основаніе безгрѣшности мясоѣденія въ данныхъ случаяхъ очевидно... Да сверхъ того, мы имѣемъ и золотыя слова Будды на этотъ счетъ. Къ чему же еще разсуждать объ этомъ? разсуждая слишкомъ много о подобныхъ вопросахъ, можно только сбиться съ толку. запутаться. Такіе поступки. какъ личное выпрашиваніе коконовъ. содержащихъ въ себѣ шелковичныхъ червей, или присутствіе при убиваніи этихъ насѣкомыхъ, непозволительны даже для мірянина, тѣмъ болѣе для тѣхъ, чьи сердца стремятся къ конечному освобожденію. Съ точки зрѣнія послѣдняго. такіе поступки совершенно недозволительны. Но допустимъ, что благотворитель приноситъ шелковую одежду въ даръ монаху;—тогда послѣдній долженъ принять даръ, въ качествѣ вещи, нужной для поддержанія тѣла, необходимаго для послѣдованія добродѣтели; и въ такомъ поступкѣ вины не будетъ» [552]).

Не входя въ обсужденіе нравственной удовлетворительности подобныхъ казуистическихъ рѣшеній, замѣтимъ только, что случаи относящихся сюда соблазновъ и недоумѣній встрѣчались сравнительно рѣдко: тамъ, гдѣ міряне были освѣдомлены о правилахъ иноческаго устава, они, конечно, и сами избѣгали случаевъ подавать монахамъ поводъ къ его нарушенію, хотя бы и невольному. Притомъ, чѣмъ дальше, тѣмъ

[551]) Красивая притча о первенствующемъ значеніи намѣренія въ казуистическихъ вопросахъ, дана въ 276-й джатакѣ палійскаго сборника.

[552]) I-tsing. Ch. X, pp. 58—59.

строже настраивалось въ этомъ отношеніи мнѣніе какъ самой санги, такъ и окружающей среды. Ригористическое теченіе это свойственно было не одному буддизму: мы видѣли развитіе его до еще большихъ крайностей у джайнъ; но оно было не чуждо и всему общеиндусскому сознанію. Чтобы убѣдиться, до какой степени проповѣдь Будды въ данномъ случаѣ стояла въ созвучіи съ постепеннымъ видоизмѣненіемъ послѣдняго, бросимъ бѣглый взглядъ на ходъ этого процесса.

Хотя Готама и увѣрялъ, будто кровавыя жертвоприношенія были невѣдомы первобытнымъ мудрецамъ [553]), однако уже очень глубокая древность свидѣтельствуетъ о противоположномъ [554]). Веды, правда, не богаты подробностями въ описаніи жертвоприношеній животныхъ [555]), но фактъ существованія кровавыхъ обрядовъ съ несомнѣнностью явствуетъ изъ ведическихъ гимновъ, двое изъ коихъ даютъ яркую картину закланія коня, самой торжественной изъ жертвенныхъ церемоній [556]), составлявшей «одну изъ древнѣйшихъ частей индусской литургіи», по выраженію Гиллебрандта [557]), и вмѣстѣ съ тѣмъ бывшей высшимъ народнымъ торжествомъ, сакраментально символизировавшимъ величіе и святость царской власти [558]). Вопросъ о практикѣ человѣческихъ жертвъ у индусовъ остается все еще темнымъ и недовыясненнымъ [559]): но если бы даже считать сомнительнымъ примѣненіе правила Шатапата-Брахманы «первымъ жертвуютъ человѣка, ибо онъ—первое изъ животныхъ» [560]), то все же, и послѣ человѣка. въ индусскомъ ритуалѣ, оставалось еще четыре рода обычныхъ жертвенныхъ животныхъ (конь, корова, овца и козелъ). при-

[553]) Джатака 18-я палійск. сборника.

[554]) Кромѣ относящейся сюда литературы, указанной выше. I, 446 и 449, см. еще Schwab. Thieropfer bei den Indern.

[555]) Oldenberg. Religion des Veda, 11.

[556]) Rgveda I, 162 и 163; въ концѣ второго гимна сказано, что конь занимаетъ первое мѣсто въ ряду жертвъ.

[557]) Hillebrandt. Vedische-Opfer u. Zauber, 149 ff.; Oldenberg. Rel d. Veda. 473 ff.

[558]) Hillebrandt. Nationale Opfer in Alt-Indien—въ сборникѣ Festgruss an Boehtlingk, 40 ff.

[559]) См. выше, I, 449. Вопреки Ольденбергу (Rel. d. Veda, 363 ff). сомнѣвающемуся въ существованіи человѣческихъ жертвъ у индусовъ. Бартъ склоняется къ противоположному мнѣнію: Roussel. La religion védique, 107—108 по рецензіи Барта на трудъ Ольденберга.

[560]) Çatapat. Brâhm. 6, 2, 1, 18.

носившихся въ изобиліи даже въ болѣе позднія времена, чѣмъ пора Ведъ и Брахманъ [561]). Но уже изъ текстовъ послѣднихъ видно, какъ постепенно смягчалась практика сакраментальнаго кровопролитія, какъ «сила обряда покинула закланнаго человѣка и перешла въ коня, а отъ него въ корову, въ овцу и козла, гдѣ и осталась на наиболѣе продолжительный срокъ [562]). Съ оттѣнкомъ упрека позднѣйшіе ритуальные тексты замѣчаютъ: «прежде жертвовали всегда всѣхъ животныхъ; теперь же только пару козловъ или рисъ да ячмень» [563]). Въ домашнемъ культѣ, описываемомъ въ Грхіясутрахъ, жертвоприношеніе животныхъ уцѣлѣло для чрезвычайныхъ случаевъ (при свадьбахъ; въ честь гостя; при особо торжественномъ поминовеніи предковъ) [564]); но въ ежедневномъ ритуалѣ оно замѣнено жертвами безкровными: творогомъ, молокомъ, рисовою кашею [565]), ячменемъ, сезамовыми зернами [566]). Помимо того, при нѣкоторыхъ обрядахъ стали уже исключать жертвенное мясо изъ состава дозволенной къ употребленію пищи [567]).

Выраженіе отвращенія къ убіенію животныхъ. впрочемъ, уже и раньше чувствуется въ старанін, насколько возможно, смягчить претящія впечатлѣнія, сопряженныя съ кровавыми обрядами. Съ раннихъ уже поръ, еще ведическихъ, къ жертвенной твари относятся съ почтеніемъ, и заботливостью: ее предварительно поятъ, чистятъ, омываютъ [568]), а когда обреченное животное. «задумчивое и покорное богамъ». близится къ мѣсту казни, жрецъ внушаетъ ей не печалиться о своей судьбѣ: «ее не подвергнутъ долгимъ страданіямъ; она прекраснымп путями направится къ жилищамъ боговъ»... [569]). Чтобы избѣжать тяжелыхъ сценъ медленной агоніи, жертву предварительно задушали, лишали ея возможности кричать или стонать, а присутствующіе въ критическій моментъ отворачивались отъ претящаго зрѣлища.

---

[561]) Такъ—при жертвоприношеніи коня. Ольденбергъ, 356, относитъ эти массовыя закланія къ области пылкой жреческой фантазіи; Гиллебрандтъ же (Ved. Opfer, 151) отказывается видѣть въ нихъ только басню. Джатаки нерѣдко говорятъ о принесеніи массовыхъ жертвъ; ниже мы приводимъ приписываемое Буддѣ свидѣтельство о томъ же.

[562]) Çatap. Br. 1, 2, 3, 6; и 6, 2, 2, 15. Maitr. Br. 3, 10, 2; Aitar. Br. 6, 8, 10.

[563]) Çatap. Br. 1, 2, 3, 7; Maitr. Br. 3, 10, 2. Ait. Br. I. c.

[564]) Hillebrandt, 73—74. [565]) Gobh. Gr. S. I, 3, 8.

[566]) Asval. Gr. I, 9, 6. [567]) Asval. Gr. S. I, 9, 5.

[568]) Hillebrandt, 73. [569]) Rg-Veda I, 162, 21.

По мѣрѣ усиленія аскетическаго направленія возрастало въ индусскомъ обществѣ сочувствіе къ безубойному питанію. Такъ, въ сборникахъ дхарма-шастръ мясная пища не запрещается браминамъ, но уже отмѣнена для аскетовъ-отшельниковъ: подвижники должны питаться кореньями. плодами, листьями и травами [570]), при томъ лишь дикорастущими [571]). Правила, собранныя въ кодексѣ Ману, предписываютъ анахоретамъ «отказываться отъ пищи, употребляемой въ поселеніяхъ.... приносить въ жертву зерна и пироги, испеченные изъ продуктовъ лѣсныхъ растеній, а питаться земными и водяными травами, цвѣтами, плодами чистыхъ деревьевъ и растительнымъ масломъ. избѣгая меда и мяса, грибовъ и нѣкоторыхъ особо перечисленныхъ растеній, а также всего выросшаго на обработанной нивѣ или въ предѣлахъ поселеній, то есть въ садахъ и огородахъ [572]).

Вмѣстѣ съ тѣмъ пустынническій образъ жизни много способствовалъ упроченію жалостливаго отношенія къ животнымъ. Удалившіеся отъ міра, лишенные частыхъ сношеній съ людьми, анахореты, ставившіе себѣ задачею и заслугою «жить подобно птицамъ и звѣрямъ», пріучались смотрѣть на «гражданъ лѣса» какъ на существа близкія и родственныя. приручали ихъ къ себѣ, дѣлились съ ними пищею, и убѣжищемъ отъ непогоды, оказывали имъ услуги, доходя иногда до самопожертвованія [573]). Джатаки полны трогательными разсказами о такомъ мирномъ симбіозѣ отшельниковъ съ животными, даже съ хищными звѣрями и змѣями [574]). Иногда устанавливалась настоящая дружба, длившаяся до самой смерти животнаго, повергавшей будто бы осиротѣвшаго пустынника въ «неутѣшную», долговременную скорбь [575]).

При такой подготовкѣ становится понятнымъ успѣхъ протеста Будды противъ кровавыхъ жертвоприношеній. Мы

[570]) Âpast. II, 9. 22, 2. [571]) Gaut. III, 26 и 28.

[572]) Manu. VI, 3; 11—16.

[573]) Такъ, напримѣръ, въ 124 джатакѣ повѣствуется о томъ, какъ въ мучительную засуху аскетъ устроилъ водопой для лѣсныхъ животныхъ и проводилъ дни въ отыскиваніи для нихъ воды, забывая о добычѣ себѣ пропитанія, въ благодарность за что облагодѣтельствованныя твари стали доставлять ему отборнаго качества плоды.

[574]) Примѣръ дружбы пустынника со змѣею—джатака 253; уже въ легендѣ о Буддѣ змѣй Мучулинда обвиваетъ его въ дождливые дни своимъ тѣломъ. чтобы предохранить отъ стужи.

[575]) Джатака 372 и 410.

уже видѣли, съ какою горячностью доказывалъ онъ безсмысленность вѣры въ искупленіе человѣческихъ грѣховъ кровью неповинныхъ тварей. Онъ не упускалъ случаевъ противодѣйствовать этой сторонѣ традиціоннаго культа; мы привели раньше его обвинительныя рѣчи, направленныя по этому поводу противъ браминовъ: но и мірянъ онъ старался отучить отъ упорно державшейся привычки убивать овецъ и козловъ для предполагаемаго насыщенія призраковъ (претъ) умершихъ родственниковъ [576]). Гораздо легче было ему разоблачать религіозную и нравственную несостоятельность кровавыхъ жертвъ, приносившихся путешественниками, и въ особенности купцами, передъ началомъ дѣловыхъ поѣздокъ, ради успѣшности таковыхъ, а по окончаніи ихъ, въ знакъ благодарности богамъ [577]).

Во всякомъ случаѣ рѣшительный отказъ самого Готамы и его послѣдователей отъ животныхъ жертвъ оказался чрезвычайно вліятельнымъ на окружающую среду, и въ этомъ, несомнѣнно,—одна изъ главныхъ заслугъ буддизма въ дѣлѣ нравственнаго перевоспитанія индусскаго общественнаго сознанія.

Оградивши животныхъ отъ главной, грозившей имъ опасности, Готама пошелъ дальше: онъ энергично и настойчиво внушалъ жалостливое отношеніе къ нимъ. Въ приведенной выше характеристикѣ человѣка самоистязателя и истязателя другихъ это чувство выдвинуто на первый планъ: да и вообще такого рода призывы обильны въ его рѣчахъ и поученіяхъ. Онъ самъ подчеркиваетъ этотъ фактъ въ случаяхъ нарушенія относящихся сюда его предписаній. «Неужели правда» (допытывался онъ однажды у своихъ монаховъ), что вы подговаривали другъ друга лишить живое существо жизни? неужели вы могли дойти до такого безумія? развѣ я не порицалъ отнятія жизни во многихъ рѣчахъ своихъ и не хвалилъ воздержанія отъ этого?» [578]). Дѣйствительно, во всѣ его описанія праведнаго инока или мірянина входитъ выполненіе правила «не убій!», а въ спискѣ проступковъ и добродѣтелей на первомъ мѣстѣ отмѣчено: «убійство — вотъ зло; превозмоганіе убійства—вотъ добро» [579]). «Каково тройственное поведеніе, согласное съ закономъ, правильное, въ дѣлахъ выражающееся?» спрашиваетъ онъ мірянина, «домовладыку», и отвѣчаетъ:

[576]) Джатака 18. [577]) Джат. 19. [578]) Mahâv. V, 10.
[579]) Majjh. nik. IX.

«правильно живущій прекратилъ разрушать жизнь: отъ разрушенія жизни далекимъ пребываетъ онъ: палку и мечъ отбросилъ онъ прочь и живетъ преисполненный нѣжными чувствами, состраданіемъ, дружелюбіемъ и благодушіемъ ко всѣмъ живымъ существамъ» [580]). Даже дѣтямъ внушалъ Будда жалость къ животнымъ: замѣтивши гдѣ-то, какъ мальчишки мучали пойманную рыбу, онъ спросилъ ихъ: «или вы не боитесь боли? или она вамъ не противна? Если же боитесь, если она вамъ непріятна, не творите зла, ни на глазахъ у міра, ни тайно, ибо, если будете дѣлать злое, не быть вамъ самимъ свободными отъ болп, не уйти вамъ никогда отъ нея» [581]). Жалость онъ чувствовалъ «даже къ ничтожнымъ» [582]) къ мельчайшимъ, обыкновенно незамѣчаемымъ или пренебрегаемымъ созданіямъ. Не по санитарнымъ, а по нравственнымъ соображеніямъ, дабы не губить мелкую тварь проглатываніемъ ея вмѣстѣ съ водою, предписалъ онъ въ своемъ уставѣ имѣть монахамъ фильтръ, а употребленіе непроцѣженной воды, даже и въ случаяхъ нужды, вмѣнялъ въ грѣхъ, говоря, что «лучше жертвовать собственною жизнью, чѣмъ убивать другія, хотя бы и малѣйшія существа» [583]). Положимъ, выполненіе этого предписанія буддисты никогда не доводили до такой строгости, какъ джайны, дѣйствительно иногда рисковавшіе умереть отъ жажды тамъ, гдѣ нельзя было добыть процѣженной воды; однако при нормальныхъ условіяхъ монашескаго быта охрана и мелкой твари блюлась и у буддистовъ очень старательно; какъ мы видѣли, въ кельяхъ пытались защититься отъ нашествія москитовъ, змѣй и скорпіоновъ; но убивать ихъ все же не рѣшались; а у сѣверныхъ (тибетскихъ) буддистовъ въ инвентарь монаха включили даже особый путевой посохъ съ побрякушками, для предупрежденія мелкихъ созданій отъ опасности быть растоптанными странникомъ [584]). Первоначально ученики Будды не доходили до такой щепетильности, и строгость ихъ въ этомъ направленіи увеличилась, очевидно, подъ вліяніемъ упрековъ со стороны народа, порицавшаго бродячій образъ жизни новыхъ сектантовъ въ весеннюю пору, когда всюду, по дорогамъ, лѣсамъ и лугамъ, такое обиліе возрождающихся къ жизни мелкихъ тварей и растеній. Мы видѣли, что именно эти

[580]) Idem. XLI. [581]) Udânam. V, 4. [582]) Cullav. V, 21, 2.
[583]) Jâtak. 31. [584]) Waddell. The Buddhism of Tibet, 211.

упреки побудили Готаму организовать пріюты для своей общины и установить правила вассы.

Какъ этотъ фактъ, такъ и аналогичные другіе, указываютъ на то, что милосердіе къ животнымъ, обычно почитаемое за характерную черту буддизма, не имъ было впервые пробуждено, а являлось не болѣе, какъ развитіемъ тенденціи, съ давнихъ поръ усиливавшейся въ общеиндусскомъ сознаніи и настроеніи и, одновременно съ буддистами, обнаруживавшейся еще рѣзче и полнѣе у джайнъ. Буддизму, слѣдовательно, принадлежитъ заслуга не почина въ данномъ случаѣ, а нравственнаго и философскаго углубленія смысла взгляда, уже и безъ того бывшаго очень популярнымъ, причемъ даже сдѣланнаго буддизмомъ въ нравственномъ отношеніи нельзя назвать оригинальнымъ, новымъ. Жалость ко всемъ формамъ живыхъ существъ выработалась какъ слѣдствіе общепринятой и до Будды вѣры въ перевоплощенія всевозможнаго рода: подъ личиною животнаго, отъ хищнаго до слабаго, безпомощнаго, еле-видимаго и невидимаго, индусу ежеминутно мерещился ликъ собрата-человѣка,[195]) быть можетъ, особо близкаго, роднаго, быть можетъ, кающагося, искупающаго грѣхи былого, во всякомъ же случаѣ—страждущаго. Какъ же рѣшиться умножать его страданія? Такова была нравственная постановка вопроса до Будды; онъ же ее одобрилъ и постарался воспитать чувство жалости въ усиленно и утонченной степени у людей нравственно-чуткихъ, а у натуръ болѣе грубыхъ не побрезгалъ расшевелить то же чувство угрозою, въ родѣ той, которою онъ запугивалъ жестокихъ мальчишекъ, и несравненно болѣе серіозными въ глазахъ индусовъ соображеніями о вліяніи жестокости на собственную судьбу истязателя въ будущихъ перевоплощеніяхъ.

Но и съ другой стороны, по иному мотиву, влекло къ себѣ сочувствіе буддизма это проявленіе всемірной любви, «метты», а именно, со стороны учительной: оно способно было энергично содѣйствовать разъясненію иллюзіи въ привлекательности бытія вообще; оно являлось практическимъ содѣйствіемъ тому отрицательному анализу міровой дѣйствительности, съ которымъ философствующій буддизмъ связывалъ свое пессимистическое упованіе на конечное освобожденіе отъ чаръ жизни личной. Именно на ежедневныхъ примѣрахъ тяжкой судьбы животныхъ легко было наглядно познавать основной догматъ дхаммы: «жизнь—страданіе» и получать

отвращеніе къ причинѣ страданія. Вотъ почему повѣствованія о ночи просвѣтлѣнія Будды включаютъ именно этотъ мотивъ въ процессъ его духовнаго подъёма. «И узрѣлъ онъ далѣе всѣ слѣдствія (предшествующихъ) рожденій животныхъ, всѣ формы возвращенія (ихъ) къ жизни, соотвѣтственно съ дѣлами ихъ; (онъ узрѣлъ), какъ нѣкоторыя изъ животныхъ обречены на смерть изъ за шкуры или мяса, другія изъ-за роговъ или шерсти, или костей, либо крыльевъ; узрѣлъ, какъ иныя раздираютъ или убиваютъ себя во взаимной враждѣ: какъ другія угнетаются тяжелыми грузами; какъ ихъ погоняютъ уколами или бичами; какъ у нихъ, изголодавшихся и исхудалыхъ, кровь струится ручьями по измученному остову, и нѣтъ имъ ни откуда облегченія. А затѣмъ, направивши взоръ въ другую сторону, видѣлъ онъ ихъ борющимися другъ противъ друга и лишёнными достаточной силы для независимаго существованія, летящими по воздуху, падающими въ глубину водную и все же не имѣющими пріюта, хотя бы для спокойнаго пздыханія... О великій обманъ бытія! Ни единаго мѣста, ни единаго рожденія безъ огорченія, безъ скорби! Увы! море рожденія и смерти вращается вѣчно, колесу вихря подобное, и всякая тварь (плоть) мечется въ волнахъ его изъ стороны въ сторону, безпомощно, безъ надежды на избавленіе!..»[585]) Сходныя наблюденія и заключенія приписываются Готамѣ и въ разсказахъ о его размышленіяхъ подъ цвѣтущей яблоней, въ праздникъ весенней пахоты.

Для законодателя буддизма ученіе о жалости къ животнымъ основывалось такимъ образомъ на убѣжденіи, что они—не только наши собратья, но и сомученики по несенію бремени бытія, и на вытекающемъ отсюда чувствѣ солидарности съ ними во всемірной проблемѣ конечнаго освобожденія. Отъ того или иного отношенія къ нимъ зависѣла, слѣдовательно, въ извѣстной мѣрѣ и до нѣкоторой степени, судьба рѣшенія этой конечной цѣли, во 1) примѣнительно къ самому себѣ, а во 2), въ силу связи части съ цѣлымъ, и всего страждущаго множества, всей твари, вздыхающей и стенущей объ избавленіи отъ страданія. Частныя проявленія чувства жалости такимъ образомъ вступали въ интимную связь съ основными идейными заключеніями доктрины дхаммы. Здѣсь дѣло шло не о какомъ-нибудь далекомъ нравственномъ постулатѣ догма-

[585]) Fo-sho-hing-tsan-king. III, 14, vv. 1125—1129; 1144—5.

тической мысли, а о вопросѣ, близкомъ къ ея центральной, идейной сущности.

Нельзя сказать, однако, чтобы въ практическомъ примѣненіи этого ученія старанія убѣдить въ немъ и привлечь къ его выполненію ограничивались приведенными соображеніями высшаго порядка. Зачастую, рядомъ съ ними, и даже вмѣсто нихъ, довольствовались болѣе простыми мотивами утилитарнаго свойства. Такіе, болѣе грубые, но легче понятные, пріемы убѣжденія могли оказываться даже болѣе пригодными, чѣмъ утонченные, для большинства мірянъ, мало подготовленныхъ къ длинной цѣпи анализа буддійской догмы. Этимъ, конечно, объясняется то, что и самъ Готама не пренебрегалъ иногда популярно-утилитарными мотивами въ данномъ случаѣ. Не на основѣ долга безкорыстнаго, самодовлѣющаго, зиждетъ онъ знаніе метты, любви къ другимъ, ко всѣмъ и всему, а на любви эгоистической, къ самому себѣ. Таковъ смыслъ гаттъ, сюда относящихся:

«Я обошёлъ всѣ стороны земли,
Но не нашелъ еще нигдѣ того,
Кому бы что-либо себя дороже было.
А если бытіе всѣмъ равно цѣнно,
Никто не долженъ никому вредить,
Изъ-за любви къ себѣ, присущей всѣмъ живущимъ» [586]).

Въ отдѣльныхъ, частныхъ случаяхъ поверхностно-утилитарныя побужденія къ жалостливости обнаруживались въ еще болѣе наивныхъ формахъ. Такъ, напримѣръ, Готама совѣтовалъ своимъ ученикамъ «относиться благожелательно къ четыремъ царственнымъ родамъ змѣй, ради самоогражденія, ради собственной защиты и безопасности», и преподалъ съ этой цѣлью даже особое архаическое заклинаніе: «Люблю я всѣхъ: безногихъ и двуногихъ, четвероногихъ и многоногихъ; и да не умертвитъ меня никакое пресмыкающееся существо, никакое двуногое, четвероногое или многоногое! Да благо будетъ всѣмъ существамъ и тварямъ, всему, всему живущему! и да не приключится никому изъ нихъ ничего дурного! Безграниченъ Будда, безгранична дхамма, безгранична санга! ограниченны ползающія твари: змѣи, пауки, тысяченожки,

[586]) Saṃyut. nik. I, III. 1, 8.

скорпіоны, а также мыши и ящерицы. Я же отнынѣ въ безопасности, я отнынѣ защищенъ. Прочь отсюда, твари! прочь! Слава Возвышенному! слава семи верховнымъ буддамъ!» [587]). Особая предупредительность къ змѣямъ могла быть вызвана тѣмъ важнымъ положеніемъ, которое онѣ занимали въ сложной іерархіи индусской миѳологіи и въ народныхъ повѣрьяхъ [588]); но не по отношенію только къ нимъ рекомендуется хранить благожелательный нейтралитетъ, а по отношенію и къ «царственнымъ животнымъ» (слонамъ и лошадямъ) и къ «мстительнымъ», львамъ, тиграмъ и другимъ хищникамъ [589]). И что эти совѣты соблюдались, видно изъ легендъ о самомъ Буддѣ, которыя богаты эпизодами его общенія съ змѣями, и изъ сходныхъ сказаній о другихъ буддійскихъ пустынникахъ, благополучно обитавшихъ въ лѣсныхъ дебряхъ, «гдѣ слышны были только крики павіановъ и цапель, да рычаніе пантеры или тигра» [590]).

Какъ бы то ни было, внушеніе жалостливаго отношенія къ животнымъ пришлось особенно по душѣ послѣдователямъ Готамы, и ученіе о необходимости и пользѣ этого чувства, чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе, крѣпло и распространялось. Въ древнѣйшихъ источникахъ, начиная съ текстовъ устава общины, предписанія, сюда относящіяся, ничѣмъ особеннымъ не выдѣляются изъ длиннаго ряда другихъ: въ послѣдующихъ же памятникахъ и преимущественно въ отличающихся общедоступнымъ изложеніемъ, добродѣтель милосердія ко всему живущему явственно проступаетъ на первый планъ и старается проникнуть въ сознаніе народныхъ массъ путемъ очень многочисленныхъ и нерѣдко ярко и эффектно выраженныхъ притчей и легендъ.

Особенно богаты этими сюжетами сборники джатакъ, при сравненіи коихъ наблюдается ростъ сочувствія къ сказанной

[587]) Cullav. V. 6. Angut. nik. IV, 67. Jâtak. 203.

[588]) Объ этомъ предметѣ см. прежде всего Fergusson. Tree and Serpent Worship in India; затѣмъ — Oldham. Serpent-Worship in India въ Journ. of the R. Asiat. Soc. 1891, 361 sqq. и Winternitz. Der Sarpabali, ein altindischer Schlangenkult въ Mittheil. d. anthropol. Ges. Wien. XVIII, 25 ff.; 250 ff. О формулахъ заклинанія противъ укусовъ змѣй — Bloomfield. Atharva-Veda, 61; 81; важное значеніе, этимъ формуламъ придававшееся, видно изъ того, что одна изъ упанишадъ, Gâruda-Upaniṣad, есть не что иное, какъ такое заклинаніе: ibid.

[589]) Mahâv. VI, 23, 10—15. [590]) Thera-gâthâ, 1113.

темѣ. Въ палійскомъ сборникѣ, сообразно съ архаическою, наивною формою многихъ его басень, проповѣдь жалости ведется часто самими животными, словомъ и дѣломъ: то видимъ мы здѣсь грифа, промышляющаго кормъ для престарѣлыхъ родителей [591]), то братьевъ-обезьянъ, жертвующихъ собою, чтобы хотя на одинъ день продлить жизнь матери [592]); вотъ чувствительный слонъ отказывается отъ пищи въ разлукѣ съ матерью [593]); вотъ благородная газель актомъ самопожертвованія спасаетъ то родителей, то супруга, то цѣлое стадо сродичей своихъ и этимъ примѣромъ смягчаетъ жестокія сердца охотниковъ и раджей [594]); вотъ собака ходатайствуетъ за провинившихся сотоварищей [595]); вотъ поросенокъ, готовый умереть, чтобы спасти младшаго брата, а потомъ, «подъ громъ рукоплесканій», поучающій царя и толпу пяти заповѣдямъ праведнаго поведенія [596]); вотъ, наконецъ, цѣлое собраніе животныхъ-пацифистовъ, увѣщавающихъ другъ друга къ миру и взаимопомощи [597])... Ту же пропаганду ведутъ, конечно, и люди, праведники и мудрецы: одинъ аскетъ забываетъ о себѣ въ заботахъ о лѣсныхъ тваряхъ [598]); другой, въ ущербъ себѣ, не рѣшается лишать удава того, что ему пріятно [599]); третій идетъ къ раджѣ напомнить ему о долгѣ благодарности къ состарѣвшемуся въ работѣ верблюду [599]). Одни мудрецы склоняютъ жестокихъ животныхъ къ жалости [600]); другіе—властителя цѣлой области со всѣми его подданными [601]). Наконецъ, и самъ Будда, въ джатакахъ, подаетъ примѣръ того же рода: во время ужасной засухи, когда завяли всѣ хлѣбныя растенія, изсякли всѣ водоемы, и чрезъ то рыбамъ и черепахамъ приключились великія страданія», онъ, чудеснымъ образомъ, вызываетъ проливной дождь «изъ сожалѣнія къ страждущимъ, чтобы многихъ освободить отъ мученій»; а въ фантастической передѣлкѣ той же легенды принимаетъ образъ царь-рыбы, «ни разу не отнимавшей жизни у другихъ существъ», и предлагаетъ себя самого въ жертву богу дождя, Парджаннѣ (Паджуннѣ), дабы вымолить у него ливень, спасающій отъ гибели обитателей воднаго царства [602]).

Съ другой стороны джатаки не устаютъ указывать на опас-

[591]) Jâtak. 399. [592]) Idem. 222. [593]) Id. 445.
[594]) Id. 12, 359; 385 etc. [595]) Id. 22. [596]) Id. 388.
[597]) Id. 206. [598]) Id. 124. [599]) Id. 253. [600]) Id. 26.
[601]) Id. 50. [602]) Id. 75.

ность несоблюденія жалости къ животнымъ и пророчатъ лютую судьбу жестокимъ: «притворяющійся аскетомъ» сластолюбецъ, смакующій мясо разныхъ тварей, подвергается суду звѣрей и смертному приговору [603]); охотникъ, безжалостно губившій дичь, внезапно поражается отвратительною болѣзнью, а другой превращается еще при жизни въ ужасное привидѣніе, тогда какъ третьяго поглощаетъ разверзшаяся подъ нимъ земля [604]); приносящій въ жертву ягненка самъ попадаетъ на алтарь закланія въ слѣдующемъ перевоплощеніи [605]), а аскетъ, насадившій комара на иголку, въ свое время оказывается посаженнымъ на колъ [606]). Общимъ правиломъ устанавливается, что за убіеніе животныхъ неминуемо слѣдуетъ горькое раскаяніе и тяжкое наказаніе [607]). Вотъ почему благоразумныя твари, провинившіяся противъ собратьевъ, спѣшатъ наложить на себя сами епитемію. «для подавленія гнѣвливости и жадности» [608]); каются и люди, допустившіе убіеніе животныхъ или не препятствовавшіе тому [609]); наконецъ, страшныя сновидѣнія и другія чудесныя предостереженія боговъ [610]) и поведеніе самихъ обреченныхъ на смерть животныя [611]) стараются отклонить людей отъ принесенія кровавыхъ жертвъ.

Такъ поучаютъ джатаки о необходимости милосердія. И чувство это быстро крѣпнетъ въ буддійской общинѣ и распространяется и на окружающую среду. Сообразно съ этимъ, растутъ усилія назидательной литературы сообщить проявленіямъ этого чувства бо́льшую интенсивность и болѣе драматическій характеръ. Простая незлобливость и жалостливость подъемлются до великодушія, до трогательнаго самопожертвованія. Образцы разсказовъ этого рода, претендующіе иногда на историческую правду, встрѣчаются уже и въ палійскихъ повѣстяхъ: такъ въ легенду объ укрощеніи Буддою бѣшенаго слона, выпущеннаго на него коварнымъ Девадаттою [612]), джатаки вставляютъ разсказъ о геройскомъ поступкѣ Ананды, пытавшагося спасти учителя, съ опасностью погибнуть самому, а затѣмъ дополняютъ этотъ назидательный примѣръ другими,

[603]) Id. 438. [604]) Id. 423 и 222. [605]) Id. 18. [606]) Id. 404
[607]) Id. 468.
[608]) Джатака 490-я „о пяти постящихся: аскетѣ, ястребѣ, змѣѣ, шакалѣ и медвѣдѣ“.
[609]) Id. 459. [610]) Id. 19. [611]) Id. 433.
[612]) Cullav. VII, 3, 11—12.

сходными. изъ прежнихъ бытій Будды [613]). Но особеннаго развитія достигаютъ этого рода темы въ сѣверныхъ повѣстяхъ позднѣйшей поры. проникнутыхъ усиліемъ съ одной стороны—религіонизировать буддійское ученіе, а съ другой—усилить ея нравственно-назидательную тенденцію и сблизить ее со взглядами популярной морали, путемъ повышенія значенія добрыхъ дѣлъ, недостаточно цѣнившихся первоначальнымъ буддизмомъ. Вотъ, для примѣра, одна изъ такихъ повѣстей, повидимому, особенно любимая, судя по обилію варіантовъ [614]). Въ Ачиттатурѣ, княжилъ раджа Сиви, княжилъ мудро, справедливо, благочестиво: у четырехъ градскихъ воротъ, да и въ центрѣ города. да и у самаго входа во дворецъ свой воздвигъ онъ зданія для ежедневной раздачи милостыни, хлѣба, одежды и всякихъ цѣнностей. Всѣмъ давалъ онъ безъ разбора: князьямъ, чиновникамъ, воинамъ, простымъ гражданамъ и поселянамъ; давалъ столь щедро, что, наконецъ. роздалъ все, что у него было. И подумалъ онъ: «существа человѣческія насыщены. удовлетворены; но вѣдь есть еще иныя, меньшія существа: чѣмъ довольствовать ихъ? Роздано все; осталось у меня только тѣло мое, прикрытое послѣднею одеждою... Такъ что же? Малымъ тварямъ отдамъ свое тѣло!». Ножомъ сдѣлалъ онъ надрѣзы на немъ и, выбравши мѣсто, обильное прожорливыми москитами, отдалъ свою кровь имъ, и кормилъ ихъ съ такою же радостью, съ какою питаетъ мать единственнаго сына возлюбленнаго. А самъ, по мѣрѣ увеличенія жертвы, все распалялся великодушіемъ: «если бы нищій попросилъ у меня сердце мое», шепталъ онъ, «я прокололъ бы себѣ грудь и поднесъ бы ему его. точно лотосовый цвѣтокъ на стебелькѣ, извлеченномъ изъ прозрачной воды. И если кому-нибудь понадобился бы работникъ, я радъ былъ бы сбросить царскую одежду и взяться за трудъ раба; слѣпому радъ былъ бы отдать глаза свои»... Подслушалъ благородныя рѣчи богъ Сакка и вздумалъ испытать праведника: обернулся слѣпцомъ-браминомъ и сталъ просить отдать ему одинъ глазъ. Не медля, призвалъ царь лейбхирурга и приказалъ извлечь глазъ: врачъ пробовалъ отговаривать; въ ужасѣ молила толпа царя не вы-

[613]) Джатака 389-я и другія.

[614]) Jâtak. 499; Cariya-pitaka, № 8. Jatakamâla, № 10: Avadâna-Çataka. IV. 4 (=35); Dvâvimcati-Avadâna, въ началѣ эпилога; Канджуръ въ началѣ Dzang-lun'a.

полнять безумной просьбы... Любовь превозмогла: оба глаза отданы были слѣпцу... И прозрѣлъ онъ; но прозрѣлъ чудесно и праведникъ: и ему вернулись очи, но не прежнія. человѣческія, да и не божескія, ибо и Сакка не въ силахъ возстановить ока естественнаго или соединить непорочное. божеское око съ нечистымъ тѣломъ земнымъ: «у праведника отверзлись очи высшаго завершенія правды, отверзлось прозрѣніе въ міръ той любви, что превышаетъ всякую жертву міра человѣческаго» [615]).

Сѣверныя повѣсти простираютъ проповѣдь самопожертвованія еще дальше: въ одной изъ нихъ принцъ Сурупа отдаетъ голодному демону (якшѣ) на съѣденіе своего сына. какъ только сынъ изъявляетъ на то согласіе, а затѣмъ—жену. Но и этого мало кровопійцѣ: онъ требуетъ отъ принца его собственнаго тѣла. Великодушный согласенъ и на послѣднюю жертву, но его смущаетъ недоумѣніе: «какъ же безъ тѣла смогу я войти въ кругъ закона? возвѣсти мнѣ сначала законъ, а тамъ—бери и тѣло мое!». Демонъ отвѣчаетъ буддійскою гаттою:

«Изъ за любимыхъ печаль возникаетъ;
Изъ за любимыхъ рождается страхъ.
Кто отъ любимыхъ существъ отказался.
Горя и страха не вѣдаетъ тотъ».

Услыхавши эту истину, царевичъ радостно воскликнулъ: «бери мое тѣло скорѣе! дѣлай, что любо тебѣ!». Но демонъ мгновенно превращается въ затаившагося подъ его обликомъ бога Сакку и, возвращая герою сына и жену. восклицаетъ: «слава, слава тебѣ добродѣй! крѣпокъ духовный закалъ твой! скоро овладѣешь ты полнотою мудрости, выше которой ничего нѣтъ, а пока пріими обратно тѣхъ, о коихъ сожалѣлъ ты» [616]). Точно такъ же разростается интенсивность драматическаго колорита въ позднѣйшихъ редакціяхъ старинной повѣсти о Дхармапалѣ, въ которой озвѣрѣвшая мать жаждетъ крови собственнаго сына, а онъ не только исполняетъ ея желаніе, но и остается, умирая, преисполненнымъ любовью и къ ней, и

[615]) Излагаемъ легенду о Сиви по 499-й джатакѣ палійскаго сборника и по варіанту Авадана-шатаки, гдѣ жертвѣ глазъ предшествуетъ еще добровольная отдача тѣла на растерзаніе коршуну.

[616]) Avadâna-Çataka. IV, 5 (35).

къ отцу, не противодѣйствовавшему чудовищной прихоти, и къ палачамъ, ея исполнителямъ [617]).

Мы видимъ, какъ здѣсь въ образно-назидательной формѣ проводится въ область нравственнаго сознанія не только буддійское ученіе о милосердіи и жалостливости, доводимыхъ до самопожертвованія, но и доктрина непротивленія злу вообще, независимо отъ благотворительнаго мотива дѣйствій. Обильны въ буддійской словесности повѣсти на эту тему. Во главѣ поученій этого рода поставлены, конечно, примѣры самого Будды, частію, быть можетъ, историческіе, частію романтическіе. Чрезвычайно многочислены, напримѣръ, разсказы о злодѣйскихъ замыслахъ и покушеніяхъ на его жизнь его родственника Девадатты, причемъ, говорятъ повѣсти, «бхагаватъ на всѣ эти поступки отвѣчалъ одними чувствами дружелюбія, благоволенія и жалости» [618]). Хотя въ назиданіе ученикамъ, онъ и осуждалъ его жестокости [619]), но дѣлалъ это, будто бы, всегда безгнѣвно, ибо рѣчь, проникнутая злобою (слышимъ мы отъ него)—это уже человѣковредительство, уже нанесеніе раны, уже шагъ къ убійству. «Вотъ въ чемъ вамъ подобаетъ упражняться монахи: не должно нарушаться равновѣсіе ума вашего; ни единаго злобнаго звука не должно исходить изъ устъ вашихъ: пребудемъ дружелюбными и сострадательными, исполненными настроенія любвеобильнаго» [620]). «Если кто нибудь въ твоемъ присутствіи вздумалъ бы бить палками или камнями невинныхъ и беззащитныхъ, или наносить имъ удары мечомъ, или лично тебѣ причинялъ бы все это, ты тѣмъ не менѣе долженъ воздерживаться отъ всякихъ грубыхъ побужденій и соображеній и помнить правило: «не слѣдуетъ мнѣ нарушать своего равновѣсія духовнаго; не долженъ ни единый злобный звукъ исходить изъ устъ моихъ; дружелюбнымъ и

[617]) Въ болѣе древней редакціи, въ 458-й палійской джатакѣ, извергомъ является отецъ, а мать наоборотъ, самоотверженно защищаетъ ребенка; мотивомъ же злодѣянія выставлена месть раджи (отца) къ женѣ. Сходная по содержанію, другая джатака того же сборника—Mahâ-Dhammapâla Jâtakam, въ свою очередь сходная съ 19-ю повѣстью Магавасту-аваданы. Наоборотъ, въ Авадана-шатакѣ (IV, 3 (33) находимъ изложенный нами варіантъ доведеннымъ до крайняго контраста: съ одной стороны—безсмысленнаго звѣрства матери, а съ другой—смиреннаго послушанія сына и непонятнаго непротивленія отца.

[618]) Avadâna-Çataka. IV, 3 (33). [619]) Jâtak. 357.

[620]) Majjh. nik. XXI. I. 212 Neum.

сострадательнымъ, любвеобильнымъ, чуждымъ затаённаго коварства пребуду я» [621]). «Но вѣдь онъ оскорбилъ меня, онъ билъ меня, онъ принуждалъ меня насиліемъ!..»—Кто такими мыслями полонъ, тотъ никогда не освободится отъ вражды; избавится отъ нея только тотъ, кто не даетъ мѣста такимъ помысламъ, ибо вражда на землѣ никогда не уничтожается враждою; незлобіемъ («невраждою») упраздняется она; таковъ вѣчный законъ» [622]). «Счастливо живутъ среди ненавидящихъ одни только чуждые ненависти» [623]). «Побѣждай же гнѣвъ безгнѣвіемъ, зло—добромъ; скупого превозмогай щедростью и лжеца рѣчью правдивою» [624]). Въ 8-й бесѣдѣ Средняго Собранія находимъ тотъ же совѣтъ, повтореннымъ многократно, примѣнительно къ цѣлому списку недостатковъ и проступковъ: «вспыльчивый можетъ достигнуть полнаго угашенія суеты кротостью; кровожадный — превозмоганіемъ кровожадности,... гнѣвливый—безгнѣвіемъ, вздорный—согласіемъ и т. д.».

Это превосходное наставленіе на тему «добромъ зло побѣждайте» дано здѣсь въ примѣненіи къ самому себѣ, согласно правилу: «себя самого обуздать, себя преодолѣть, собою возобладать—вотъ высшая изъ побѣдъ» [625]) Но то же предписаніе обязательно и по отношенію къ другимъ. Въ одной изъ рѣчей Будды мы находимъ его изложеннымъ въ слѣдующей, популярной и неумышленно-юмористической формѣ. Ученикъ Пунно собирался переселиться въ страну западныхъ суньевъ, племени грубаго, негостепріимнаго. «А что ты будешь дѣлать, Пунно, если суньи начнутъ ругать и оскорблять тебя?» спросилъ Готама, испытуя ученика; а этотъ отвѣчалъ: «я буду думать про себя: «какъ милостивы эти западные суньи, что они не бьютъ меня палками?»—А если вздумаютъ бить палками?»—«Тогда скажу: «хорошо, что не камнями».—«Ну, а если возьмутся за камни?—«Скажу: какъ милостивы эти западные суньи, что не рубятъ меня саблями!» — «Ну, а если бы зарубили до-смерти?» — «О, тогда, умирая, я помыслилъ бы: «вѣдь есть же ученики Возвышеннаго, пренебрегающіе тѣломъ и жизнью, презирающіе ихъ, и сами ищущіе смертельнаго орудія (противъ суеты бытія)!» вотъ это-то

[621]) Тамъ же. I, 207.

[622]) Mahâvagga. X, 3 и Dhammapâda, vv. 3—5.

[623]) Dhammap. v. 197. [624]) Idem. v. 223.

[625]) Idem. vv. 103—105; ср. 159—160

смертоносное орудіе я и обрѣлъ бы (въ эту минуту), не ища его».—И, выслушавши, возгласилъ Возвышенный: »правильно, Пунно, вѣрно! въ состояніи будешь ты, такимъ долготерпѣніемъ одаренный, прожить и въ странѣ западныхъ суньевъ». И пошелъ Пунно въ край ихъ, и уже въ дождливую (неблагопріятную) пору года привлекъ онъ къ себѣ до пятисотъ послѣдователей и столько же послѣдовательницъ» [626]).

Опираясь на примѣры непротивленія злу, преподанные самимъ учителемъ и ближайшими продолжателями его дѣла, буддійская назидательная литература усердно пропагандируетъ эту типичную, пассивную добродѣтель дхаммы въ многочисленныхъ повѣстяхъ, то реалистическаго, то фантастическаго характера. Нѣкоторыя изъ нихъ полны высокой, духовной красоты, облеченной притомъ и въ привлекательную, наивную форму изложенія. Вотъ одна—двѣ изъ такихъ дальневосточныхъ новеллъ. Благороденъ былъ принцъ Бодхи, учёнъ и цѣломудренъ. Когда онъ закончилъ въ славной таксашильской школѣ полный курсъ разностороннихъ знаній, родители, противъ его воли, поженили его съ благородною дѣвушкою, столь же чистою, какъ и онъ, красивою, словно богиня. Молодые люди не противились волѣ старшихъ, но рѣшили и въ брачномъ союзѣ не нарушать дорогого обоимъ имъ цѣломудрія. Когда же умерли родители, Бодхи сказалъ подругѣ: «возлюбленная, возьми все имѣніе мое и живи счастливо; я же пойду въ Гималаи спасаться».—«Но и мнѣ не деньги нужны; и мнѣ нужно спасеніе! пойду и я туда же», сказала она. И вотъ, роздали они богатства свои и покинули родной городъ и домъ; въ очаровательномъ, затаенномъ уголкѣ горной пустыни устроили они себѣ отшельническій пріютъ; питались колосьями, брошенными на жнивьѣ, да плодами лѣсныхъ деревьевъ, и цѣлыхъ десять лѣтъ свершали подвиги благочестія, хотя и не могли еще возвыситься до состоянія экстаза. Однажды случилось имъ пойти въ Бенаресъ на рынокъ за солью. Случайно увидѣлъ здѣсь подвижницу мѣстный раджа и плѣнился ея безпримѣрной красотою. «Кто она тебѣ? «спросилъ онъ ея спутника.—«Никто», отвѣтилъ тотъ; «мы только вмѣстѣ ищемъ спасенія».—«А что сдѣлалъ бы ты, еслибы я отнялъ ее у тебя силою?» допытывался охваченный страстью князь.—«Если бы чувство недовольства стало подниматься во

[626]) Majjh. nik. 145.

мнѣ, я подавилъ бы его». Тогда повелѣлъ раджа увести прекрасную отшельницу во дворецъ свой; но тщетно соблазнялъ онъ ее почестями, дарами и лаской: изъянамъ свѣтской суеты она упорно противопоставляла красоты отрѣшенія отъ міра. Раздосадованный влюбленный приписалъ сопротивленіе какому нибудь магическому воздѣйствію ея сожителя; опять розыскалъ его и спросилъ: «какъ чувствуетъ онъ себя въ разлукѣ съ подругой?»—«Спокойствіе царитъ во мнѣ», отвѣчалъ тотъ и продекламировалъ ему рядъ гаттъ о вредѣ гнѣва. Внимая имъ, отрезвился насильникъ, преклонился передъ праведникомъ и возвратилъ ему жену-дѣвственницу. И пошли они доживать вѣкъ свой въ любезной имъ пустынѣ, не болѣзнующей и земныхъ скорбей не рождающей [627]). Раньше мы изложили содержаніе другой джатаки, повѣствующей о томъ, какъ миротворецъ, раджа «Добродѣтельный», на котораго напали мятежники и заключили его въ темницу, въ концѣ концовъ смягчилъ и ихъ озвѣрѣвшія сердца примѣромъ кротости и чувствами любви, отвѣтной на ихъ злобу, «создавая такимъ образомъ счастіе изъ несчастія» [628]). Въ другой повѣсти примѣръ неограниченной миролюбивой уступчивости въ отвѣтъ на несправедливыя требованія преподается братомъ брату [629]), а въ третьей прославляется государь, не ограничивающійся отдѣльными проявленіями великодушія, а возведшій въ постоянное правило государственной жизни принципъ непротивленія злу: онъ навсегда оставилъ растворенными двери тюремъ и навсегда же приказалъ разобрать помостъ съ приспособленіями для смертныхъ казней; не наказаніями, а «четырьмя способами пріобрѣтенія любви (милостынею, кроткою рѣчью, благотвореніемъ и безпристрастіемъ), да соблюденіемъ благочестивыхъ обрядовъ и заповѣдей привлекъ онъ къ себѣ всѣ сердца» [630]). Наконецъ, въ одной изъ повѣстей Авадана-Шатаки проповѣдникъ непротивленія злу пользуется историческимъ фактомъ, войною между раджами косальскимъ Прасениджи и магадхскимъ, Аджаташатрою [631]), чтобы приписать первому отказъ отъ плодовъ побѣды надъ трижды несправедливо нападавшимъ на него врагомъ и возвращеніе ему свободы, тогда какъ въ

[627]) Джатака 443; въ 195-й раджа прощаетъ министра, соблазнившаго царскую жену.

[628]) Джатаки 51; 208, 303.

[629]) Джат. 467. [630]) Джат. 468.

[631]) Она упоминается въ Sam. nik. Kosala-Sam. II, 4—5.

уста Будды влагается по этому поводу проповѣдь отказа отъ воинскихъ подвиговъ вообще, ибо «всякій обидчикъ, рано или поздно, самъ становится жертвою обидчика же; всякій мучитель подвергнется въ свою очередь мученію; всякій убивающій станетъ жертвою убійцы и всякій побѣдитель—жертвою побѣдителя. Къ чему же мучить другъ друга, мучить себѣ подобныхъ?.. Побѣда родитъ вражду; побѣжденный угнетается горемъ; одинъ миролюбецъ живетъ въ благополучіи, отказавшись и отъ пораженія, и отъ побѣды» [632]).

Такова буддійская проповѣдь незлобія и непротивленія злу. При первомъ ознакомленіи съ нею она влечетъ къ себѣ искренностью и наивною чистотою тона, трогательными проявленіями нѣжныхъ сторонъ души, а порою и драматическимъ подъемомъ чувства и фантазіи. И если была въ буддійскомъ жизнепониманіи преобладающая черта, которой преимущественно довелось стать популярною и любимою западно-европейскимъ сознаніемъ, то это была именно эта черта. Можно безъ преувеличенія сказать, что ей больше, чѣмъ какой либо иной, буддизмъ обязанъ современными симпатіями къ нему, точно такъ же какъ именно отсюда думаютъ почерпать свою главную силу сторонники превознесенія буддійской этики наравнѣ съ христіанскою, а иногда и выше ея. Но для того, чтобы провѣрить доказательность и убѣдительность этихъ уравненій и похвалъ, надо поближе приглядѣться къ практическимъ свойствамъ рекламируемой буддійской жалостливости и этого непротивленія злу и взглянуть на ихъ слѣдствія и результаты въ широкомъ масштабѣ, историческомъ.

Отсутствіе принужденія въ религіозной жизни индусовъ дѣлало невозможнымъ введеніе для всѣхъ обязательнаго безубойнаго питанія, даже въ мѣстностяхъ наиболѣе закрѣпленныхъ за буддизмомъ; нельзя было постановить закона въ этомъ смыслѣ, но можно было привить желательный обычай, и лучшимъ къ тому средствомъ являлся, конечно, примѣръ представителей власти, и даже частныхъ лицъ, особо уважаемыхъ и вліятельныхъ. Джатаки, обильныя разсказами на эту тему, не даютъ намъ права считать относящимся сюда повѣствованій за точную передачу отдѣльныхъ дѣйствительныхъ фактовъ, но, въ общемъ, онѣ, кажется, рисуютъ довольно вѣрную картину того процесса, какимъ совершался переломъ во взглядахъ на данный предметъ, и какъ постепенно прививались въ народной средѣ болѣе кроткіе нравы и обычаи. Такъ, напримѣръ, неоднократно повторяется разсказъ о томъ, какъ раджа, любитель охоты, а слѣдовательно, истребитель звѣрей, образумленный какимъ-либо впечатлѣніемъ или чьимъ-либо внушеніемъ, даетъ обѣтъ прекратить убіеніе животныхъ; сначала онъ только самъ выполняетъ его; потомъ внушаетъ то же и народу; дѣло обходится не безъ протестовъ тамъ, гдѣ неприкосновенность дикихъ животныхъ ведетъ къ излишнему ихъ размноженію и къ потравамъ ими посѣвовъ и садовыхъ насажденій; повѣствователи увѣряютъ, однако, будто и въ такихъ случаяхъ иногда отдавался форменный приказъ царемъ: «никто въ моемъ царствѣ не смѣетъ убивать животныхъ!» [633]). Бывали будто бы случаи, когда подобныя постановленія исходили даже отъ простого сельскаго старшины [634]). Принимая, однако, во вниманіе, что и въ позднѣйшую пору, болѣе строгую въ этомъ отношеніи, даже могущественнѣйшій изъ властителей Индіи Асока не издавалъ настоящаго закона о неубіеніи животныхъ, а только внушительно рекомендовалъ воздерживаться отъ этого грѣховнаго дѣла, надо полагать, что и въ случаяхъ, упоминаемыхъ джатаками, мѣропріятія власти носили тотъ же характеръ внушеній, а не обязательнаго принужденія, сопровождаемаго карами. Не ранѣе VII вѣка по Р. Х. при знаменитомъ царѣ Харшѣ [635]) «во всѣхъ пяти Индіяхъ (то есть частяхъ Индіи, подвластныхъ Харшѣ) убіеніе какого бы то ни было животнаго и вкушеніе мяса было запрещено подъ страхомъ смертной казни и безъ надежды на прощеніе» [636]); да въ XII столѣтіи гузератскій царь Кумарапала, старавшійся подражать Асокѣ въ дѣлѣ нравственнаго воспитанія народа [637]), пошелъ въ своемъ усердіи охранять жизнь всякой твари до предѣловъ, граничащихъ съ безуміемъ: послѣ своего обращенія въ джайнизмъ онъ повелѣлъ учредить въ Анхилварѣ особое судилище для разбирательства проступковъ противъ заповѣди «не убій», въ ея широкомъ примѣненіи по доктринѣ Ма-

[632]) Avadâna-Çataka. I, 10, trad. L. Féer, p. 47—51.

[633]) Джатаки 12, 482 и 483 палійскаго большого сборника.

[634]) Джатака 459.

[635]) Онъ же Кумара, по прозвищу Силадитя. О немъ V. A. Smith. The Early History of India. 2 ed. Oxford. 1908, 309 sqq.

[636]) Hiuen-Tsang. B. V. Vol. I, p. 214 Beal's transl. 1906.

[637]) См. разсказъ о его обращеніи у Bühler. Ueb d. Leben des Jaina Mönches Hemachandra. Wien, 1889, 29—42.

гавиры. И вотъ однажды какого-то купца за раздавленіе вши наказали конфискаціей всего его имущества въ пользу строющагося храма, а другой несчастный, осмѣлившійся провести въ столицу сырое мясо, былъ казненъ [638]).

Разумѣется, такіе фанатическіе способы укрѣпленія въ народѣ жалости и кротости были рѣзкими, уродливыми исключеніями. Раньше умѣли обходиться и безъ такихъ противорѣчивыхъ мѣръ: такъ было въ началѣ V вѣка въ Маджимадезѣ, въ «Средней странѣ» сѣверной Индіи, гдѣ, если вѣрить китайскому паломнику Фа-Гіэну, «никто не убивалъ животныхъ, не держалъ на дому свиней или домашней птицы, не продавалъ скота; на рынкахъ не было мясныхъ лавокъ; и одни только чандалы были рыболовами и охотниками и продавали мясо», но зато и презирались всѣми: они жили отдѣльно отъ другихъ людей и, входя въ городъ или на базаръ, обязаны были ударами по деревяшкѣ предупреждать правовѣрныхъ отъ опасности соприкосновенія съ ними [639]). Было, впрочемъ, у свѣтской власти опредѣленное и могущественное средство воздѣйствія на общественные нравы въ данномъ случаѣ, а именно: отмѣна кровавыхъ жертвоприношеній, государственныхъ и общественныхъ, зависѣвшихъ отъ распоряженій раджи. Случаи такой отмѣны бывали, повидимому, не рѣдки, и оказывались будто бы цѣлесообразными [640]). Однако, повѣсть о «волосатомъ Кассапѣ» развертываетъ передъ нами живую бытовую картину колебаній и борьбы взглядовъ въ подобныхъ случаяхъ. Мы видимъ здѣсь, какъ нѣкій честолюбивый князь, добивавшійся увеличенія своего могущества путемъ кровавыхъ жертвъ, убѣждаетъ прославленнаго подвижника Кассапу свершить таковыя. «Длинноволосый» сначала отказывается, открыто осуждая грѣховность какъ цѣли, такъ и средства ея достиженія; подпавши, однако, затѣмъ подъ чары красавицы Чандавати, дочери раджи, соглашается свершить жертву; но когда уже все готово и уже приведены слоны, кони, буйволы и другія, обреченныя на смерть твари, да еще въ огромномъ количествѣ,

[638]) Ibid. p. 39.

[639]) Fa—Hien, Ch. XVI, p. 43. Legge.

[640]) Напр., джатаки 77 и 347, гдѣ говорится о приказѣ раджи „съ барабаннымъ боемъ объявить по улицамъ, что убивать животныхъ не слѣдуетъ", тогда какъ въ джатакѣ 385-й царь оповѣщаетъ о томъ, что онъ „обезпечиваетъ неприкосновенность жизни всѣмъ животнымъ въ лѣсу, всѣмъ птицамъ въ воздухѣ и всѣмъ рыбамъ въ водѣ".

народъ возмущается и вопіетъ: «что это дѣлаешь ты, Ломакассапа! не подобающее хочешь свершить ты, жертву святымъ аскетамъ недозволенную, да еще ради женщины!» И, словно въ отвѣтъ на негодованіе людей, поднялся ревъ животныхъ; и бросилъ прочь «волосатый Кассапа», уже занесенный надъ ними ножъ, и воскликнулъ: «по-истинѣ, злое дѣло свершилъ было я! жестокое дѣло и корни свои въ похоти имѣющее! Чтобы изгладить его, буду искоренять свои страсти, свои вожделѣнія!» Тщетно упрямился раджа: напрасно соблазнялъ его драгоцѣнностями семи родовъ; все отвергъ раскаявшійся подвижникъ, разрушилъ на глазахъ толпы очагъ кровавыхъ жертвъ и вернулъ свободу обреченнымъ тварямъ [641]).

Такими примѣрами, разумѣется, энергичнѣе всего внѣдрялась въ общественное сознаніе проповѣдь жалостливости и неприкосновенности жизни. Въ лицѣ царя Асоки примѣръ этотъ достигъ наивысшей силы и привлекательности. Наиболѣе прославленный и могущественный изъ правителей Индіи, подчинившій себѣ чуть не весь материкъ «дорогой богамъ Джамбудвипы», и, быть можетъ, не совсѣмъ безъ основанія гордившійся тѣмъ, что къ его голосу прислушивались даже чужеземные сосѣди [642]), этотъ идеалъ царя мудраго и сильнаго по индусскимъ воззрѣніямъ, испыталъ на себѣ самомъ глубокое, смягчающее и облагораживающее вліяніе буддизма. Легенды, въ цѣляхъ прославленія дхаммы, страшно преувеличили и исказили обстоятельства этого факта: для вящшаго эффекта, онѣ изображаютъ Асоку, до его обращенія, чудовищнымъ извергомъ, проложившимъ себѣ дорогу къ престолу по трупамъ своихъ безчисленныхъ родственниковъ [643]) и тѣшившимся актами безцѣльной жестокости [644]), пока мученически-геройскій примѣръ любвеобильнаго буддиста чудеснымъ образомъ не переродилъ «Кроваваго Асоку» или «Асоку Злого (Калашоку, Чандашоку) въ Асоку Мудраго (Дхаммашоку).

[641]) Джатака 433.

[642]) О размѣрахъ своихъ владѣній и о вліяніи на сосѣдей онъ говоритъ въ 1-мъ изъ краткихъ своихъ эдиктовъ, начертанныхъ на скалахъ, и во 2-мъ изъ болѣе пространныхъ. Карта его имперіи приложена къ 150-й страницѣ Смитовой Early History of India и къ книгѣ Edm. Hardy. König Asoka. 1902.

[643]) Легенда объ Асокѣ у Burnouf, p. 364 ss. другой варіантъ—Дараната. 28 слл.

[644]) Fa—Hien, ch. 32, p. 90 sqq. Legge. Дараната. 31 слл.

Легенды эти явно фантастичны и вздорны [645]); но фактъ благотворнаго воздѣйствія буддизма на царя удостовѣренъ имъ самимъ.

Онъ началъ съ принятія буддійскихъ предписаній, предназначавшихся для мірянъ, и въ теченіе двухъ съ половиною лѣтъ выполнялъ ихъ, по собственному признанію, «не очень пристально»; когда же присоединился къ сангѣ, «сталъ подвизаться уже усиленно» [646]). Любопытно опредѣленіе имъ самимъ «плодовъ этого усилія»: изъ этого опредѣленія мы убѣждаемся, что царь постигъ дхамму въ подлинно-буддійскомъ ея смыслѣ, какъ мудрость безрелигіозную, чисто-нравственную, хотя, повидимому, съ значительною переоцѣнкою важности дѣлъ сравнительно съ важностью разсужденія и сосредоточенія. «Въ это время», говоритъ онъ, «боги, почитавшіеся за истинныхъ по всей Джамбудвипѣ, оказались не истинными (и люди, ихъ почитавшіе, ошибающимися). Вотъ каковъ плодъ усилія (познать истину)!» Убѣдившись въ благотворности замѣны традиціонныхъ вѣрованій новою, безрелигіозною мудростью, онъ внушаетъ, что «этого плода могутъ достигнуть не одни великіе люди, но и малые; если и они пожелаютъ подвизаться въ этомъ направленіи, они тѣмъ самымъ могутъ пріобрѣсти себѣ великое небесное благополучіе». Послѣднія выраженія показываютъ, что новообращенный царь еще не вполнѣ проникся безкорыстнымъ стремленіемъ къ нирванѣ, что онъ стоитъ еще на той пониженной ступени буддійской доктрины, которая предоставляетъ желающимъ стремиться не къ абсолютному освобожденію отъ всякаго бытія, а пока лишь къ возрожденію въ повышенномъ, улучшенномъ состояніи «въ небесныхъ обителяхъ». Вотъ для привлеченія къ этой-то, ближайшей цѣли, наиболѣе доступной для пониманія большинства, онъ и составилъ свое оригинальное обращеніе къ народу: «да подвизаются великіе и малые! да послѣдуютъ моему наставленію и мои сосѣди (цари иноземные)! да продлится это усиліе на долгое время и да возростетъ оно до необъятныхъ размѣровъ!» Воззваніе это онъ повелѣваетъ начертать на скалахъ и камен-

[645]) Объ этомъ—Hardy. Asoka. 11—12. Smith. Asoka. 19; обвиненіе въ убіеніи братьевъ опровергается фактомъ ихъ существованія во времена эдиктовъ Асоки.

[646]) 1 Minor Rock Edict, Rupnat-text; цитирую по полному сборнику надписей, включенному въ книгу В. Смита. 2 ed. Oxford, 1909.

ныхъ столпахъ, «въ краяхъ ближнихъ и дальнихъ», и приказываетъ своимъ чиновникамъ «разослать эти указы повсюду» [647]).

Таковъ приступъ Асоки къ его своеобразной попыткѣ взять въ руки государственной власти руководство нравственнымъ перевоспитаніемъ народа. Прослѣдимъ же, въ чемъ заключалось и какъ велось это, чуть ли не единственное въ своемъ родѣ во всемірной исторіи мѣропріятіе, и на немъ ознакомимся съ максимальнымъ усиліемъ буддизма привить широкому кругу послѣдователей свое ученіе о любви ко всему живущему. Во второмъ изъ малыхъ эдиктовъ, начертанныхъ на скалахъ, царь поясняетъ, въ чемъ состоитъ сущность закона благочестія, дѣлая это въ формѣ краткой, приспособленной къ общепринятымъ индусскимъ понятіямъ. «Отца и мать надо слушаться, а также твердо установить уваженіе къ живымъ существамъ; надо говорить правду:—вотъ добродѣтели Закона Благочестія (дхаммы), которыя должно исполнять. Надо также ученику уважать учителя и высказывать къ родственникамъ подобающее имъ почтеніе». Какъ видимъ, здѣсь сглажены специфическія буддійскія черты мудрости и даже умышленно прибавлено: «такова исконная («древняя») природа благочестія, ведущая къ долготѣ дней», дабы этою ссылкою на совпаденіе дхаммы съ вѣковѣчною истиною расположить умы и сердца къ первой.

Совсѣмъ иной тонъ звучитъ въ Бабрскомъ эдиктѣ, обращенномъ не къ народу, а къ сангѣ, членамъ коей царь желаетъ «добраго здоровья и благоденствія». Здѣсь, наоборотъ, онъ старается подчеркнуть свое подлинно-буддійское правовѣріе. «Вамъ вѣдомо, достопочтенные, сколь велики мое уваженіе и моя вѣра въ Будду, въ дхамму и въ сангу. Все, что было сказано достопочтеннымъ Буддою, было превосходно сказано». Однако, какъ бы намекая на самимъ Учителемъ признанную трудность для большинства овладѣть совокупностью доктрины и текстовъ, въ коихъ она изложена, къ тому времени уже многочисленныхъ, онъ рекомендуетъ только семь изъ нихъ для особо усерднаго изученія и усвоенія, какъ монахами и монахинями, такъ и мірянами, о каковомъ желаніи своемъ онъ и оповѣщаетъ народъ. Достойно замѣчанія, что въ выборѣ этихъ текстовъ опять съ полною ясностью обнаруживается общая тенденція, принятая Асокою: прививать народу не

[647]) Тамъ же, и сходный Брамаджирскій текстъ того же указа.

столько философскія идеи буддизма, сколько его нравственныя правила. Рекомендуемые имъ для преимущественнаго усвоенія тексты отнюдь не важнѣйшіе въ догматическомъ смыслѣ; они не совпадаютъ съ тѣми, которымъ доктринальный буддизмъ приписывалъ наибольше значеніе; но всѣ они—нравственно-назидательнаго свойства. Съ очевиднымъ разсчетомъ на склонность народной массы обосновывать благочестіе на мотивахъ утилитарнаго свойства и на боязни наказаній за нечестивый образъ жизни, въ этотъ краткій списокъ включены съ одной стороны поощряющій къ добродѣланію трактатъ «О сверхъестественныхъ силахъ праведниковъ», а съ другой—запугивающій грѣшниковъ «О страхѣ передъ грядущимъ, могущимъ случиться». Въ другихъ эдиктахъ царь считаетъ нужнымъ пояснить, что самъ лично онъ признаётъ цѣнность «дара духовнаго ясновидѣнія» (созерцанія) и что «у людей, уже возросшихъ въ благочестіи, таковое осуществляется двоякомъ путемъ, а именно: выполненіемъ правилъ и размышленіемъ» и что «изъ этихъ двухъ путей благочестивыя правила малоцѣнны, тогда какъ размышленіе превосходитъ ихъ цѣнностью». Но тутъ же добавляетъ: «тѣмъ не менѣе, мною были обнародованы правила дѣлъ благочестія» (а не указанія на пути высшей мудрости). Зачѣмъ же, спрашивается? Да, очевидно, въ качествѣ подготовки къ послѣднимъ: «я повелѣлъ проповѣдывать предписанія дхаммы, я наставлялъ въ этомъ законѣ благочестія для того, чтобы, внимая правиламъ, люди соображали жизнь съ ними, поднимали бы себя (усиліемъ) и мощно возрастали бы на пути развитія дхаммы» [648]).

Съ этого цѣлью онъ организуетъ «учрежденіе, еще никогда не существовавшее» [649]): сначала—докладчиковъ о нравственномъ положеніи народа и о его духовныхъ нуждахъ, а затѣмъ (уже чрезъ 13 лѣтъ послѣ его «посвященія» въ члены санги)—«блюстителей (цензоровъ) Закона благочестія». Обязанность ихъ состоитъ въ томъ, чтобы «среди людей всякаго рода закладывать основы благочестія, содѣйствовать росту его и, чрезъ то,—благополучію и счастію людей... Среди слугъ

[648]) 7-й столповый эдиктъ, самый пространный изъ всѣхъ и дающій обзоръ мѣропріятій Асоки для пропаганды дхаммы.

[649]) Сближеніе Эдмундомъ Гарди (Asoka, 13—14) этого учрежденія со старинным индусскимъ институтомъ тайной полиціи представляется не основательнымъ.

и владыкъ, среди браминовъ и богатыхъ, среди нуждающихся и престарѣлыхъ они трудятся надъ устраненіемъ препонъ съ пути Закона благочестія;... препятствуютъ напрасному заточенію въ тюрьмы или свершенію наказаній; содѣйствуютъ освобожденію: разсматриваютъ случаи нужды въ большихъ семьяхъ, угнетаемыхъ несчастіемъ или преклоннымъ возрастомъ;... слѣдятъ за всѣмъ относящимся къ закону; оберегаютъ соблюденіе его и контролируютъ раздачу милостыни» [650]). Эти цензоры нравовъ, дѣятельность коихъ распространялась «на многія сотни тысячъ людей», облечены были независимостью отъ другихъ властей, чтобы внушать къ себѣ тѣмъ болѣе искренности и довѣрчивости со стороны народа, «о причинахъ счастія или несчастій коего они должны пещись, точно искусныя няньки о благополучіи дѣтей» [651]), ибо, съ точки зрѣнія правителя, «всѣ люди—его дѣти, счастіемъ коихъ въ настоящемъ мірѣ и въ будущемъ онъ не менѣе озабоченъ, чѣмъ счастіемъ его собственныхъ, родныхъ дѣтей» [652]). Вотъ почему ему также желательно, чтобы «его не боялись, а довѣряли бы ему, и получали бы отъ него не горе, а счастіе». Словомъ: дѣло нравственнаго воспитанія народа агентами царя должно вестись и осуществляться такъ, чтобы всѣ подданные прониклись сознаніемъ истины: «царь—нашъ отецъ; онъ любитъ насъ, какъ самого себя; мы же—его дѣти» [653]).

И вотъ, ради внѣдренія и укрѣпленія этихъ убѣжденій и чувствъ, онъ считаетъ нужнымъ многократно повторять свои уроки мудрости: «въ надписяхъ, то сжатыхъ, то средняго размѣра, а иногда и пространныхъ, смотря по различнымъ свойствамъ мѣстъ обширныхъ своихъ владѣній, и твердя нѣкоторыя изреченія снова и сызнова, въ силу ихъ медовой сладости, и дабы пріучить народъ слѣдовать имъ» [654]). Пусть лица компетентныя и духовно-зрѣлыя, монахи санги, сами выбираютъ себѣ блюстителей своихъ основныхъ началъ и спеціальныхъ предписаній! онъ же, какъ наставникъ народа, руководитель мірянъ, не перестанетъ твердить, что «заслуга—въ послушаніи родителямъ; заслуга—въ щедрости къ друзьямъ, знакомымъ,

[650]) 5 Rock Edict. [651]) 4-й столповой эдиктъ.

[652]) 2-й калингскій эдиктъ, такъ называемый „эдиктъ провинціалу“ (областному цензору нравовъ).

[653]) 1-й калингскій эдиктъ (окраинным надзирателямъ).

[654]) 14-й, джирнарскій эдиктъ.

роднымъ, брамінамъ и подвижникамъ; заслуга въ томъ, чтобы накоплять и расходовать немного [655]); заслуга—въ милостыни; высшая же милостыня та, что указана Закономъ благочестія: это—дружба въ благочестіи; щедрость въ благочестіи; родственность въ благочестіи и въ соотвѣтственныхъ отношеніяхъ къ рабамъ, слугамъ, родителямъ, друзьямъ, товарищамъ, родственникамъ, къ аскетамъ и брамінамъ» [656]). Заслуга, наконецъ, въ томъ, чтобы воздерживаться отъ убіенія живыхъ существъ [657]).

Эту послѣднюю заслугу Асока удостоиваетъ особаго вниманія, говоря о ней пространно со ссылками на собственное поведеніе въ этомъ отношеніи. Такъ, уже въ первомъ изъ 14 эдиктовъ, начертанныхъ на скалахъ, читаемъ: «Здѣсь (то есть въ Паталипутрѣ, столицѣ царства) не должно быть убиваемо ни одно животное для жертвоприношенія и не должно быть справляемо сопряженное съ таковымъ праздничное торжество, ибо въ подобномъ празднованіи Его священное и милостивое Величество усматриваетъ огромный вредъ, въ отличіе отъ другихъ, превосходныхъ, по его мнѣнію, празднествъ, справляемыхъ въ иныхъ мѣстахъ». И чтобы поощрить къ отказу отъ укоренившагося кроваваго обычая, прибавляетъ: «прежде для кухни Его священнаго и милостиваго Величества ежедневно убивались многія тысячи живыхъ существъ; нынѣ же, по изданіи настоящаго благочестиваго эдикта, ежедневно убиваются только два павлина и одна антилопа, да и то не всегда; а со временемъ и эти три живыхъ существа не будутъ убиваемы». 4-й эдиктъ, сопоставивши умноженіе въ прежнія времена кровавыхъ жертвъ съ «неподобающимъ въ нравственномъ отношеніи поведеніемъ», отмѣчаетъ, что теперь, въ силу царскихъ предписаній о наставленіи въ Законѣ благочестія, увеличилось воздержаніе отъ принесенія кровавыхъ жертвъ и возросло добродѣтельное поведеніе, которое и еще будетъ возрастать, если сыны, внуки и правнуки Его священнаго Величества станутъ еще болѣе поощрять выполненіе такого благочестія, ибо это—лучшее изъ дѣяній». Таково уже правило: «какъ защита и порядокъ даруются дхаммою (Закономъ благочестія), такъ и счастіе и покровительство даруются тѣмъ же закономъ» (1-й столповый эдиктъ).

[655]) 3-й изъ эдиктовъ, начертанныхъ на скалахъ.
[656]) 11 Rock Edict. [657]) 3-й и 11-й эдикты.

Не ограничиваясь общими предписаніями, царь въ особомъ эдиктѣ (5-мъ изъ столповыхъ) перечисляетъ отдѣльныя породы четвероногихъ, птицъ, амфибій и рыбъ, не дозволенныхъ для ѣды и свободныхъ отъ убіенія всегда, или же въ опредѣленные періоды. Запрещается также кастрація и клейменіе животныхъ, сожженіе лѣсовъ и даже сора, изъ опасенія погубить какую-либо тварь; запрещено и кормить животныхъ животною пищею. Далѣе идутъ заботы объ улучшеніи положенія не только людей, но и животныхъ: учрежденіе лѣчебницъ и пріютовъ для тѣхъ и другихъ, насажденіе цѣлебныхъ травъ, обсаживаніе дорогъ деревьями для доставленія тѣни путникамъ, копаніе колодцевъ и оборудованіе водопоевъ, «на отраду людямъ и животнымъ, ...хотя (сама по себѣ) и не цѣнная вещь такъ называемая отрада» (2-й и 7-й эдикты, начертанные на скалахъ), и «дѣлается это все съ тою цѣлью, чтобы люди жили согласно Закону благочестія».

Вмѣстѣ съ тѣмъ Асока старается убѣдить въ превосходствѣ пути закона, открытаго буддизмомъ, надъ прежнимъ, традиціоннымъ, обрядовымъ, браманическимъ. Дѣлаетъ онъ это, однако, съ большою осторожностію и умѣренностью, снисходя къ установившимся привычкамъ и придерживаясь приспособительной тактики, указанной на практикѣ самимъ Буддою. Вотъ образецъ такого пріема, цѣнный для насъ, какъ показатель способовъ буддійской пропаганды въ нравственной области и ея уступокъ народнымъ требованіямъ, безъ чего, повидимому, успѣхъ былъ невозможенъ. «Люди», говоритъ царь въ своемъ девятомъ эдиктѣ, «выполняютъ различные обряды по случаю болѣзни, свадебъ, рожденія дѣтей, отъѣзда въ путешествія... въ особенности женщины въ подобныхъ случаяхъ выполняютъ множество разнообразныхъ, мелочныхъ и не имѣющихъ цѣны обрядовъ. Обряды, разумѣется, должны быть выполняемы; но только обряды этого рода приносятъ мало плодовъ, тогда какъ, наоборотъ, обряды благочестія приносятъ плодъ великій. Въ нихъ включено справедливое отношеніе къ рабамъ и слугамъ, уваженіе къ наставникамъ, кротость ко всѣмъ живымъ существамъ и щедрость къ подвижникамъ и брамінамъ... Обряды мірскіе, свѣтскіе оказываютъ воздѣйствіе сомнительное; могутъ они помочь достиженію желаемой цѣли; могутъ и не помочь, и не оставляютъ послѣ себя вліянія на здѣшній міръ. Обрядъ же благочестія (дхаммы), наоборотъ, имѣетъ значеніе не временное, ибо, еслибы онъ даже и не помогъ достигнуть же-

лаемой цѣли въ здѣшнемъ мірѣ, онъ, навѣрное, создастъ безконечную заслугу въ иномъ; если же достигнется цѣль и въ здѣшнемъ мірѣ, тогда обезпечивается двоякая выгода» (9 эдиктъ изъ начертанныхъ на скалахъ). «Блага и настоящаго міра, и будущаго трудно обезпечить чѣмъ-либо инымъ, кромѣ какъ усиленной любовью къ Закону благочестія (къ дхаммѣ), напряженнымъ самопзслѣдованіемъ, великимъ послушаніемъ и страхомъ, вообще напряженнымъ усиліемъ» (1-й столповый эдиктъ). Трудны всѣ эти стремленія и, въ частности, трудно самоизслѣдованіе (познаніе самого себя), но все же на немъ надо сосредоточивать главное вниманіе (3-й столповой эдиктъ). А въ качествѣ помощи человѣческой немощи рекомендуется крѣпкая вѣра въ принимаемое ученіе.

Достойно замѣчанія сочетаніе послѣдняго совѣта съ началомъ широкой вѣротерпимости, также исповѣдуемымъ и внушаемымъ Асокою. Въ седьмомъ эдиктѣ онъ высказываетъ пожеланіе, чтобы повсюду людямъ каждаго рода убѣжденій (религіозныхъ) было обезпечено мирное и благодетельное житіе: «вѣдь всѣ они желаютъ достигнуть обладанія надъ чувствами и чистоты духа»; но они различны по наклонностямъ и вкусамъ: «люди нѣкоторыхъ исповѣданій готовы исполнять всѣ предписанія; другихъ—лишь часть ихъ». Нельзя судить людей за такія различія. И вотъ царь подаетъ примѣръ «уваженія къ послѣдователямъ всѣхъ сектъ, къ подвижникамъ и мірянамъ; и отъ нихъ, въ свою очередь, требуетъ не столько принесенія даровъ или оказанія внѣшнихъ знаковъ почтенія, сколько умноженія въ нихъ самихъ того, что составляетъ существенное во всѣхъ вѣрахъ. Это основное, развиваясь, принимаетъ формы различныя, но кореннымъ должно оставаться во всѣхъ правило: не величаться безъ основанія своею сектою и не унижать безъ причинъ другихъ. Надо имѣть особо уважительную причину для высказыванія пренебреженія, ибо всѣ вѣры заслуживаютъ уваженія по той или иной причинѣ. Такъ поступая, человѣкъ возвеличиваетъ и свою вѣру и, въ то же время, оказываетъ услугу другимъ партіямъ; поступающій же обратнымъ способомъ причиняетъ серіозный вредъ и своей вѣрѣ. Заслуга, слѣдовательно, не въ ревности, ведущей къ раздору, а въ согласіи и въ охотномъ вниманіи Закону благочестія (дхаммѣ). Вотъ почему и въ какомъ смыслѣ Его священное и милостивое Величество желаетъ чтобы всѣ религіозныя группы побольше внимали наставленію и придержи-

вались бы здраваго ученія (12-й эдиктъ изъ начертанныхъ на скалахъ). И вотъ, ссылаясь на себя и свою примирительную тактику, онъ добавляетъ: «хотя я отдаю свое вниманіе всѣмъ корпораціямъ, ибо всѣмъ исповѣданіямъ я выражаю свое уваженіе, проявляя таковое разными способами, тѣмъ не менѣе я убѣжденъ, что личное, твердое единеніе со своею собственною вѣрою есть (для человѣка) главное и наиважнѣйшее» (6-й столповой эдиктъ).

Ясно, что терпимость такъ, какъ ее понимаетъ Асока, не есть обезличеніе вѣръ. равнодушіе къ специфическому въ каждой изъ нихъ. Ничуть! У него самого есть опредѣленныя убѣжденія и симпатіи религіозныя; и установленіе такой же опредѣленности онъ считаетъ и у другихъ за существеннѣйшее условіе правильнаго духовнаго строя. Только навязывать иначе мыслящимъ свои убѣжденія и стѣснять другихъ въ ихъ убѣжденіяхъ онъ считалъ несправедливостью. Не порицая, не принижая другихъ вѣрованій, онъ считалъ достаточнымъ ознакомлять ихъ исповѣдниковъ съ тѣмъ ученіемъ, которое самъ считалъ за наилучшее и рекомендовать его безъ всякаго принужденія. За то тамъ, гдѣ убѣжденія уже установились, гдѣ принадлежность къ извѣстному вѣроисповѣданію засвидѣтельствована, тамъ онъ считалъ необходимымъ хранить эту опредѣленность и быть вѣрнымъ чистотѣ ученія. Вотъ почему, оберегая свободу всѣхъ вѣръ и благодѣтельствуя не однимъ буддистамъ, но и другимъ сектамъ, напримѣръ, адживакамъ, о чемъ свидѣтельствуютъ пещерныя надписи барабарскихъ и нагарджунскихъ утесовъ, онъ къ состоящимъ въ лонѣ буддійской санги обращается со строгимъ, трижды повтореннымъ предписаніемъ: «пути сапги нельзя покидать; община не должна быть повергаема въ раздоры никѣмъ; тотъ, кто нарушитъ единство ея, будь то монахъ или монахиня, будетъ осужденъ носить бѣлое (неиноческое) одѣяніе и жить въ мѣстахъ, не предназначенныхъ для духовныхъ лицъ,... ибо я желаю, чтобы путь общины оставался сохраннымъ на долгое время» (1-й, 2-й и 3-й изъ малыхъ столповыхъ эдиктовъ: сарнатскій, каусамбійскій (аллахабадскій) и санчскій).

Въ заключеніе, живымъ подтвержденіемъ всего предыдущаго Асока считаетъ свое собственное поведеніе, указывая на благотворныя перемѣны, въ немъ самомъ происходившія, по мѣрѣ проникновенія его «Закономъ благочестія». Многократныя ссылки на это находимъ въ его отдѣльныхъ указахъ; но

сохранился и общій обзоръ его дѣятельности въ этомъ смыслѣ (въ 7-мъ столповомъ эдиктѣ); и хотя относящіяся сюда надписи не чужды самовосхваленія, однако тонъ ихъ, сравнительно съ лапидарнымъ стилемъ другихъ владыкъ Востока, несомнѣнно, скромный, искренній и внушающій довѣріе къ тому, что не тщеславіе, а дѣйствительная забота объ общемъ благѣ была здѣсь движущимъ побужденіемъ. Такое впечатлѣніе производитъ на насъ чтеніе десятаго изъ эдиктовъ, начертанныхъ на скалахъ. «Царь не думаетъ, чтобы извѣстность и слава могли принести большую пользу, если только въ настоящемъ и будущемъ его народъ не станетъ послушно внимать Закону благочестія и соображаться съ его предписаніями. Только ради этого Его священное и милостивое Величество, царь, и желаетъ извѣстности и славы. Всѣ усилія его свершаются ради жизни будущей, дабы каждый могъ освободиться отъ опасности. Опасность же эта—грѣхъ. Но трудно, во-истину трудно достигнуть свободы (отъ грѣха) кому бы то ни было, высоко ли, низко ли поставленному; только крайнимъ усиліемъ, только отказомъ (ради этого) ото всѣхъ другихъ цѣлей можно достигнуть этого». Но именно въ силу сознанія трудности подвига, онъ и подаетъ примѣръ своего неутомимаго усердія въ исполненіи имъ долга правителя: «онъ не знаетъ удовлетворенія въ своихъ усиліяхъ, ни пресыщенія въ исполненіи лежащихъ на немъ дѣлъ. Онъ обязанъ непрестанно трудиться для всенароднаго блага, а въ основѣ этой обязанности опять лежатъ усиліе и трудолюбіе». Да если кое-что и выполнено и свершено, это все еще—не заслуга, а лишь «выполненіе его (личнаго) долга передъ живыми существами»; его обязанность—«дѣлать хотя бы нѣкоторыхъ изъ нихъ счастливыми здѣсь»; ихъ же долгъ—«достигать въ будущей жизни до неба» (6 эдиктъ изъ начертанныхъ на скалахъ). Ради выполненія царственнаго долга передъ народомъ, оставлены придворныя забавы и прихоти былыхъ временъ: охота, увеселительныя выѣзды и т. п. Съ тѣхъ поръ, какъ онъ вступилъ на путь мудрости, все это замѣнено «поѣздками дхаммы»: посѣщеніемъ подвижниковъ и брамановъ, оказаніемъ щедротъ имъ, навѣщеніемъ старцевъ, раздачею золота, посѣщеніемъ сельскихъ жителей, наставленіемъ въ законѣ и бесѣдами о немъ (8 эдиктъ на скалахъ). Все время отдано заботамъ о народѣ и ускоренію хода дѣлъ: во всѣ часы дня и ночи, во время обѣда или ухода въ женскую половину дворца или въ опочивальню, въ рабочемъ ли

кабинетѣ, въ саду ли, въ колесницѣ ли во время путешествій, все равно,—докладчики должны безъ промедленій доносить о нуждахъ народа, и царь готовъ къ услугамъ на его потребности всегда и всюду (6 эдиктъ изъ начертанныхъ на скалахъ).

И столь глубоко проникается Асока этими священными обязанностями, вытекающими изъ взятой имъ на себя задачи нравственнаго и духовнаго воспитанія своего народа, «которымъ онъ хочетъ править не какъ царь, а какъ отецъ», «не страхомъ, а любовью», почему и предписываетъ своимъ агентамъ внушать народу «не бояться царя, а любить его, какъ дѣти любятъ отца» [658]),—что предъ свершеніемъ этого мирнаго подвига для него меркнетъ привлекательность свѣтскаго тщеславія, слава завоевателя, міродержца-чакравартина. Мы видѣли, какъ грёзы о міродержавствѣ неудержимо привлекали индусовъ, какъ переплетались онѣ даже съ воззрѣніями на Будду, какъ усердіе къ нему учениковъ и народа не смогло освободить даже и его образъ отъ чаръ этихъ мечтаній о свѣтскомъ величіи. Необходимо добавить, что всѣ данныя многовѣковой исторіи Индіи подтверждаютъ, что народъ здѣсь всегда смотрѣлъ на завоевательныя попытки царей, своихъ и даже чужеземныхъ, какъ на стремленіе естественное, нормальное, и оправдывалъ его, когда оно вѣнчалось успѣхомъ [659]). Съ другой стороны, мы знаемъ, какъ радикально возставало противъ этихъ чаръ суеты подлинное ученіе Готамы. И вотъ, на Асокѣ мы видимъ воплощеннымъ въ жизни торжество этого принципа миролюбія, преодолѣніе соблазна воинской славы, по-истинѣ изумительное въ лицѣ могущественнаго восточнаго монарха. Выразитель этого нравственнаго перелома, шахбазгарскій эдиктъ, 13-й изъ начертанныхъ на скалахъ, представляетъ въ этомъ смыслѣ историческій памятникъ совершенно исключительной важности, и быть можетъ, наиболѣе краснорѣчивое свидѣтельство фактическаго и глубокаго воздѣйствія буддійской проповѣди незлобія на вліятельнаго руководителя общественнаго сознанія. Прислушаемся же къ этой исповѣди благо-

---

[658]) 1-й калингскій эдиктъ. („The Borderer's Edict") (Jaugada—Text) и 2-й калингскій („The Provincial's Edict") (Dhauli—Text).

[659]) „Завоевательныя войны", говоритъ В. Смитъ, Early History of India, p. 267, „никогда не осуждались восточнымъ общественнымъ мнѣніемъ, и ни одинъ царь, дорожившій своего репутаціей, не могъ оставаться довольнымъ предѣлами своихъ владѣній..., въ силу принципа, что „взятіе царствъ" есть дѣло царя".

родной души, воспринявшей ученія Будды, быть можетъ, не достаточно радикально въ смыслѣ предпочтенія созерцательнаго подвига нравственному, но зато болѣе жизненно, проще и ближе къ общечеловѣческому пониманію, чѣмъ хотѣлось бы черезчуръ изощрившемуся въ умозрительныхъ тонкостяхъ творцу дхаммы.

«Чрезъ 8 лѣтъ послѣ обращенія Его Величества», повѣствуетъ Асока, «были имъ покорены калинги (калингійцы): 150.000 человѣкъ уведено въ плѣнъ; 100.000 перебито и еще большее количество погибло отъ другихъ слѣдствій войны. Какъ разъ послѣ присоединенія страны калинговъ началось особо усердное покровительство Его Величествомъ Закону благочестія, возросли его любовь къ дхаммѣ и усердіе къ ученію ей. И вотъ этимъ путемъ зародилось въ Его Величествѣ раскаяніе въ завоеваніи калинговъ, такъ какъ покореніе страны, бывшей дотолѣ свободною, влечетъ къ убійству, къ смерти, къ плѣненію народа. И вотъ объ этомъ-то нынѣ глубоко скорбитъ и сожалѣетъ Его Величество. Есть и другая причина тому сожалѣнію, ибо въ странѣ той живутъ брамины и аскеты, люди различныхъ духовныхъ убѣжденій, и мірянедомовладыки, на обязанности коихъ лежитъ слушаться старшихъ, родителей, наставниковъ, держаться должнаго поведенія относительно друзей, знакомыхъ, товарищей, родственниковъ, рабовъ и слугъ, сохраняя къ нимъ ненарушимую привязанность. И вотъ на такихъ-то людей въ странѣ (подвергающейся завоеванію) обрушиваются насилія, убійства или разлуки съ любимыми ими существами, или же бѣдствія на ихъ друзей, знакомыхъ, товарищей и родственниковъ, а этимъ и имъ самимъ наносится въ нѣкоторомъ родѣ обида. И потому о всемъ подобномъ, причиненномъ людямъ, сожалѣетъ Его священное Величество. И если бы изъ тѣхъ убіенныхъ, умершихъ или полоненныхъ калинговъ теперь предстояло только одной сотой долѣ или одной тысячной части претерпѣть ту же участь, нынѣ это было бы огорченіемъ для Его священнаго Величества. Болѣе того! Если бы кто ему самому причинилъ зло, и это, въ предѣлахъ возможнаго, стерпѣло бы Его священное Величество. Даже на дикія, лѣсныя племена въ своихъ владѣніяхъ онъ смотритъ милостиво и заботится о ихъ обращеніи,... приглашаетъ ихъ отрѣшиться отъ злыхъ путей, дабы не быть наказанными. Ибо Его священное Величество желаетъ, чтобы всѣ живыя существа пользовались безопасностью, самостоятельностью въ надзорѣ за собою, душевнымъ миромъ и радостію. И въ этомъ-то и состоитъ, по мнѣнію Его священнаго Величества, завоеваніе Закономъ благочестія..., завоеваніе, полное блаженства. ...Положимъ, само (земное) блаженство—малоцѣнно, и Его священное Величество считаетъ приносящимъ обильные плоды лишь то, что касается иного міра. И вотъ потому-то онъ и начерталъ настоящій благочестивый эдиктъ для того, чтобы сыны и правнуки Его Величества, если таковые будутъ, не смотрѣли на новыя завоеванія. какъ на свою обязанность. Если бы имъ довелось быть вынужденными къ завоеваніямъ путемъ оружія, они все же должны находить удовольствіе въ терпѣніи и кротости и считать за единственное истинное завоеваніе то, которое даруется благочестіемъ. Вотъ эта побѣда пребываетъ и въ здѣшнемъ мірѣ, и въ будущемъ. Да будетъ отрадою стремиться къ ней, ибо такое стремленіе цѣнно и въ здѣшнемъ мірѣ, и въ будущемъ».

Таковы духовно-воспитательные пріемы Асоки по привитію своимъ подданнымъ Закона благочестія, подъ которымъ онъ разумѣетъ буддійскую дхамму, пріемы безпримѣрные во всемірной исторіи и которые подъемлютъ этого исключительнаго по своему характеру восточнаго владыку до наивысшаго уровня, какого удалось достигнуть воздѣйствію буддизма на общественные нравы. Правда, буддійская литература и общеиндусская могли бы выставить цѣлый рядъ и другихъ, якобы идеальныхъ монарховъ, въ хвалебные отзывы о которыхъ входятъ шаблонныя фразы о ихъ заботахъ о народной нравственности и религіи; однѣ цейлонскія хроники Магавамза и Дипавамза сообщаютъ намъ имена нѣсколькихъ такихъ мудрецовъ на тронѣ; а сколько другихъ встрѣчаемъ мы въ южныхъ джатакахъ и сѣверныхъ аваданахъ! Но во-первыхъ, это все—личности легендарныя, а если иногда и историческія, то окруженныя такимъ ореоломъ сказочныхъ красокъ, что въ нихъ не различить реальнаго отъ воображаемаго; а во-2), и самыя характеристики ихъ, относящіяся къ обсуждаемымъ чертамъ, скомпанованы по одному и тому же рутинному шаблону изъ такъ называемыхъ «общихъ мѣстъ» буддійской словесности [660]). Здѣсь же, въ надписяхъ Асоки, до сихъ поръ взирающихъ на

[660]) Такая формула приведена Л. Фееромъ въ числѣ „Lieux communs du bouddhisme“ во введеніи къ его переводу Авадана-Шатаки, p. 4.

путника съ заросшихъ скалъ Индіи, со стѣнъ пещерныхъ келій, устроенныхъ царемъ для подвижниковъ, и съ колоннъ, иногда уже поверженныхъ на-земь, но иногда еще высящихся во весь исполинскій ростъ свой и еще увѣнчанныхъ фигурою льва, гордаго символа маурійской династіи [661]), съ нами бесѣдуетъ несомнѣнная историческая личность, даже внѣшнія черты коей сохранились на бархутскихъ и буддагайскихъ рельефахъ [662]), говоритъ словами, богатыми конкретными деталями, не только подтверждающими подлинность рѣчей, но и отражающими въ немалой степени индивидуальныя свойства ихъ автора. Безъ колебаній, слѣдовательно, можемъ мы сослаться на Асоку, какъ на доказанный фактъ глубокаго и благотворнаго вліянія буддизма на вдохновителя общественной жизни Индіи въ опредѣленную пору. И фактъ этотъ тѣмъ цѣннѣе, что въ немъ обнаруживается столь ярко вліяніе именно ученія о меттѣ: во-очію, здѣсь передъ нами—жизнеспособность и дѣйственность этого буддійскаго порыва къ любви или, вѣрнѣе, къ благорасположенности ко всему живущему. Такое фактическое свидѣтельство является, конечно, величайшею похвалою исторической заслугѣ буддизма.

Не слѣдуетъ, однако, преувеличивать значенія и этого факта: существенно важно отмѣтить, что, хотя импульсъ, двигавшій мѣропріятіями Асоки, исходилъ *преимущественно* изъ буддійской среды (говоримъ такъ потому, что константировано сильное вліяніе на царя и ученія джайнъ) и хотя этотъ импульсъ *въ немъ самомъ* сохранялъ специфически-буддійскія черты, однако въ его наставленіяхъ, предназначенныхъ для широкаго, народнаго использованія, именно эти характерныя черты буддійской дхаммы являются въ значительной степени сглаженными, и все поученіе принимаетъ характеръ общечеловѣчески-моральный, а это заставляетъ задумываться надъ вопросомъ: потому-ли принимались и прививались нравственныя назиданія царя, что они были именно буддійскаго свойства? или же, наоборотъ, потому, что эти послѣднія были въ нихъ намѣчены недостаточно энергично и отступали въ глубь предъ выдвигаемымъ на первый планъ простымъ, общечеловѣческимъ нравственнымъ, здравымъ смысломъ? Уже изъ самихъ текстовъ

[661]) Изображеніе такой колонны—впереди книги Смита объ Асокѣ и рисунки 52 и 53 у Hardy, Asoka.

[662]) Hardy op. cit., рисунки 8, 16, 55, 59.

указовъ ясно, что царь-наставникъ сознавалъ необходимость смягчать суровость подлинной дхаммы уступками въ сторону традиціоннаго культа съ его обрядами и суевѣріями, и что ему ясна была цѣлесообразность настаиванія на дѣятельномъ началѣ «Закона благочестія» предпочтительно предъ догматическими и философскими его основами. Асока, какъ воспитатель народа, шелъ, слѣдовательно, по тому же пути буддизма не чистокровнаго, а смягченнаго, приспособительнаго, по которому уже и раньше направлялось популярное воспріятіе ученія Готамы. Вполнѣ справедливо, слѣдовательно, будетъ, даже примѣнительно къ свершенному Асокою, признать, что заслуга буддизма передъ народною массою заключалась скорѣе въ общемъ оживленіи чуткости общественнаго сознанія къ нравственному долгу, чѣмъ въ успѣшномъ вліяніи специфически-буддійской формулировки программы нравственной дѣятельности.

Другая необходимая оговорка — о степени достигнутаго буддизмомъ нравственнаго вліянія. Надписи содержатъ нѣкоторыя указанія и на этотъ счетъ. Если 1-й и 2-й эдикты высказываютъ увѣренность въ будущемъ успѣхѣ внушаемыхъ наставленій и въ предстоящемъ «огромномъ ростѣ» стремленій къ благочестію, то въ четвертомъ есть уже намеки на успѣхъ и въ настоящемъ, на «отраженіе закона благочестія на общественной жизни»: указывается на «возростаніе воздержанія отъ кровавыхъ жертвоприношеній и вообще отъ убіенія животныхъ» и на улучшеніе отношеній къ людямъ, на «подобающее поведеніе къ роднымъ, старшимъ и къ духовнымъ лицамъ». Вообще «практика благочестія возросла во многихъ отношеніяхъ, и Его священное Величество постарается и еще умножить ее»; онъ надѣется, что его сыны, внуки и правнуки приложатъ къ тому же свое стараніе, и вмѣняетъ имъ это въ обязанность. (4-й, 5-й изъ эдиктовъ на скалахъ). Тутъ же упоминается объ успѣшномъ введеніи въ столицѣ и во всѣхъ областныхъ городахъ учрежденія надзирателей за нравами. Но съ другой стороны тѣ же источники констатируютъ «трудность предпринятаго дѣла», ибо добродѣтель требуетъ "напряженія величайшаго, отказа отъ всякихъ другихъ цѣлей (эдиктъ 4-й), тогда какъ, наоборотъ, «грѣхъ—вещь легкая» (эдиктъ 5-й). Указывается еще на то, что «не все оказалось всюду пригоднымъ» и цѣлесообразнымъ (эдиктъ 14-й, джирнарскій) и что одни готовы исполнять "хотя бы все, а другіе

лишь кое-что (эдиктъ 7-й). Можно думать также, что многіе выполняли предписанія не за совѣсть, а за страхъ, изъ боязни прогнѣвать царя: не даромъ требуетъ онъ отъ своихъ пензоровъ нравовъ, чтобы они особенно прилежно растолковывали народу, что «царя нечего бояться», что «онъ будетъ терпѣливо ждать исправленія недостатковъ, доколѣ возможно»; что «не причиненіемъ горя, а устроеніемъ счастія людей въ здѣшнемъ мірѣ и въ будущемъ озабоченъ онъ» и что не ради страха, а ради любви надо слушаться его (1-й калингскій эдиктъ). Съ оттѣнкомъ грусти замѣчаетъ законодатель, что сами исполнители его предначертаній, воспитатели народа, не усвояютъ себѣ въ должной степени руководящаго начала: «всѣ люди—мои дѣти». Онъ и самъ видитъ, что многіе изъ тѣхъ, къ кому обращаются надзиратели нравовъ не достаточно внимательны къ предъявляемымъ требованіямъ, не всѣ ихъ исполняютъ; но онъ осуждаетъ слишкомъ поспѣшное примѣненіе строгостей за проступки въ подобныхъ случаяхъ, находя, что излишняя суровость только отталкиваетъ людей, а не привлекаетъ ихъ. Онъ находитъ даже, что «успѣхъ невозможенъ при наклонностяхъ надзирателей къ зависти, къ неустойчивости. рѣзкости, нетерпѣнію, при недостаткѣ внимательности, при лѣни или нерадѣніи». «Не должно быть въ васъ этого», внушаетъ онъ помощникамъ своимъ; «помните, что корень всего дѣла въ устойчивости стараній и въ терпѣливомъ примѣненіи основныхъ началъ. Беззаботный человѣкъ не способенъ къ самостоятельному подъему; нужно, чтобы другой двигалъ имъ, побуждалъ его идти впередъ»; но побужденія окажутся болѣе успѣшными не у строгихъ администраторовъ, злоупотребляющихъ карательными мѣрами, а у лицъ кроткаго и умѣреннаго темперамента, «которые сами помнятъ правила о святости жизни» (2-й калингскій эдиктъ или эдиктъ провинціаламъ; дхуалійская редакція).

Царь не обманываетъ себя надеждою на возможность полномѣрнаго примѣненія въ народѣ буддійской доктрины о непротивленіи: опека надъ народомъ, по убѣжденію Асоки, необходима, какою бы странною ни казалась на европейскій, современный взглядъ эта система привитія благочинія и благочестія посредствомъ государственныхъ чиновниковъ, преображенныхъ въ нравственныхъ дядекъ народа: «вялый (инертный) народъ должно выводить на правый путь» (1-й столповой эдиктъ); а тамъ, гдѣ не дѣйствительны мѣры кротости, гдѣ

оказывается безполезнымъ и долготерпѣніе, тамъ приходится примѣнять и наказанія; и Асока допускаетъ ихъ, до смертной казни включительно. Но и въ этихъ крайнихъ случаяхъ его не покидаетъ забота объ обращеніи падшихъ: онъ предписываетъ давать осужденнымъ на казнь трехневную отсрочку исполненія приговора для того, чтобы въ этотъ промежутокъ времени «родственники склоняли бы ихъ къ глубокому размышленію, въ надеждѣ спасти ихъ жизнь (раскаяніемъ), или дабы привести ихъ къ думамъ о смерти и объ иномъ мірѣ и подготовиться этими думами и постомъ къ кончинѣ, и такимъ образомъ, хотя бы въ дни, предшествующіе гибели на землѣ, пріобрѣсти жизнь въ мірѣ будущемъ» (5 столповой эдиктъ).

Совокупность приведенныхъ подробностей раскрываетъ передъ нами достаточно ясную картину процесса примѣненія правилъ нравственнаго воспитанія народа по системѣ Асоки и результатовъ этихъ пріемовъ. Еще разъ мы убѣждаемся, что здѣсь дѣло идетъ не объ усвоеніи подлиннаго буддійскаго нравственнаго ригоризма во всей его полнотѣ, а только о приспособленіи буддійскихъ началъ, популярно истолкованныхъ, значительно смягченныхъ, а отчасти и искаженныхъ, къ общечеловѣческой морали, причемъ и эти пониженныя и обезличенныя требованія не всѣми и не вездѣ принимались, и что, только вооружившись долготерпѣніемъ и большою снисходительностію, можно было признать удовлетворительными достигаемые результаты. Только съ этою существенною оговоркою, слѣдовательно, можно вѣрить словамъ Асоки, что, благодаря его стараніямъ, «побѣда Закона благочестія одержана въ его владѣніяхъ и въ другихъ индусскихъ княжествахъ», что «всюду, куда только проникаютъ посланные Его священнаго Величества, люди слѣдуютъ его наставленіямъ и осуществляютъ дхамму» (13-й, тахбазгофскій эдиктъ).

Но уже безъ всякихъ оговорокъ, а цѣликомъ, приходится признать за нарядное преувеличеніе, если не за сплошную фантазію, слѣдующее затѣмъ увѣреніе, будто серіозный успѣхъ сопровождалъ его пропаганду «и во всѣхъ сосѣднихъ странахъ, гдѣ обитаетъ іонійскій (греческій) царь, именуемый Амтіогомъ, и сѣвернѣе его, гдѣ живутъ четыре царя: Туламай, Амтекинъ, Мака и Алпкасадала». Подъ этими индуизированными именами надо разумѣть современниковъ Асоки: Антіоха II сирійскаго (правившаго отъ 260 до 247 г. до Р. Х), Птоломея-Филадельфа египетскаго (285 — 247 г.г.), Анти-

гона Гоната македонскаго (278—242 г.г.), Магаса киренейскаго († 258 г.) и Александра эпирскаго († 260—258 г.). Помимо принципіальной невѣроятности столь стремительнаго воздѣйствія буддизма на эллинистическую культуру,—предположенія, не подтвержденнаго никакими иными свидѣтельствами памятниковъ, какъ и не обнаруживающагося въ какихъ-либо, доселѣ извѣстныхъ, историческихъ фактахъ, — неосновательность этого утвержденія видна уже изъ географической неосвѣдомленности Асоки о странахъ, имъ упоминаемыхъ, отдаленность коихъ отъ границъ своихъ владѣній онъ наивно опредѣляетъ всего 600 милями.

Несравненно вѣроятнѣе, хотя опять съ выше изложенными оговорками, вліяніе нравственной пропаганды Асоки на порубежныя съ его царствомъ, независимыя, или, скорѣе всего, подъ его протекторатомъ состоявшія, индусскія области: на югѣ—на царства чаловъ и пандіевъ (1-е—на коромандельскомъ берегу, 2-е, вѣроятно, въ нынѣшнихъ мадурскомъ и тинневальскомъ округахъ); на островъ Тамбапанни (Цейлонъ); на сѣверѣ—«среди іоновъ» (явановъ, іонійцевъ, иноземныхъ выходцевъ, греческаго или будто бы греческаго происхожденія, жившихъ на сѣверо-западной границѣ) и камбоджійцевъ (сѣверное гималайское племя, по мнѣнію нѣкоторыхъ, быть можетъ,—тибетцы), на (невыясненныхъ) набапамтисовъ изъ Набаки, на бходжей (обитателей Барары) и питиникъ (съ верховьевъ Годавари) [663]). Смежность этихъ краевъ съ владѣніями Асоки. его вліяніе на нихъ, пребываніе нѣкоторыхъ изъ упомянутыхъ иноземцевъ въ мѣстностяхъ, уже прочно усвоившихъ буддизмъ,—всѣ эти обстоятельства даютъ, конечно, поводъ допускать, что и среди этихъ «сосѣдей» и пришлецовъ возможно было нѣкоторое воспріятіе буддійской пропаганды; но свойства и этихъ, къ тому же еще пока лишь гадательно опредѣленныхъ племенъ, воинственный бытъ, обычный въ краяхъ порубежныхъ съ дикими странами, наконецъ, расовое различіе темпераментовъ,—все заставляетъ быть очень сдержаннымъ въ признаніи глубокаго и прочнаго воздѣйствія на нихъ буддійской проповѣди любви всеобщей, незлобія и непротивленія.

Прочнѣе всего привился буддизмъ на Цейлонѣ, обращен-

[663]) Добавочныя свѣдѣнія къ этимъ, у Смита, Asoka, 144—5, взятымъ опредѣленіямъ—у Hardy. Asoka, 15.

номъ къ дхаммѣ будто бы уже сыномъ Асоки Махендрою (Махиндою) и ставшемъ дѣйствительно главнымъ оплотомъ буддійскаго правовѣрія, каковое значеніе сохраняется имъ и понынѣ. Цейлонскія хроники изображаютъ уже современника Асоки цейлонскаго царя Деванампію-Тиссу благочестивѣйшемъ и тишайшимъ государемъ, какъ разъ по образцу Асоки, съ которымъ его связывали будто бы заочная дружба и взаимное уваженіе; повѣствуютъ о сношеніяхъ обоихъ коронованныхъ мудрецовъ, о посольствѣ цейлонскаго къ паталипутскому за священною водой Ганга, о миссіи сына Асоки на островъ для просвѣщенія его закономъ благочестія, о чудесахъ, сопровождавшихъ обращеніе Тиссы и т. д. [664]). Во всемъ этомъ—масса преувеличеній и настоящихъ историческихъ невозможностей [665]). Только миссія Махинды—фактъ несомнѣнный; однако разсказы и о ней изукрашены необузданною фантазіей. Во всякомъ случаѣ успѣхъ пропаганды новой вѣры не могъ быть ни столь стремительнымъ, ни столь глубокимъ. Невѣроятно ожидать послѣдняго въ краю только что обращенномъ, когда мы знаемъ, что даже на родинѣ буддизма пора Асоки была полна смутами и разномнѣніями въ области догматовъ и дисциплины среди духовенства, что и привело къ созыву второго собора и къ увѣщаніямъ того же Асоки къ членамъ санги не вдаваться въ ереси и хранить миръ и единеніе. Мы знаемъ далѣе, что ни эти его усилія, ни соборъ не прекратили дробленій въ буддійскомъ подобіи церкви, споры въ которой китайскими паломниками уподоблялись нескончаемому морскому волненію. Было бы странно думать, что при такомъ настроеніи даже среди избранныхъ буддійскаго міра завѣты Готамы и Асоки о незлобіи и всемірной любви находили широкое примѣненіе среди мірянъ, къ кото-

[664]) Объ обращеніи Цейлона—Dîpawaṃsa. VIII, 13; XI, 14—XVII, 109. Mahâwaṃsa 83—138.

[665]) О томъ, какъ забывались относящіеся къ этому событію факты, можно судить по тому, что въ разсказѣ Гіуэн-тсанга (B. XI, Vol. II, p. 246—7) Махендра превращается въ младшаго брата Асоки. Еще страннѣе молчаніе о Махендрѣ и его сестрѣ Сангамиттѣ, играющей главную роль въ легендѣ о перенесеніи на Цейлонъ отводка отъ дерева Бодхи, у Фа-Гіэна, прожившаго 2 года на островѣ (ch. 40); изъ этого молчанія Legge, Fa-Hien, p. 103. Note, заключаетъ. что Фа-Гіэнъ не слыхалъ о нихъ ничего на островѣ, иными словами, что преданіе о нихъ было и тамъ позабыто.

рымъ во всей полнотѣ своихъ требованій эти заповѣди и не претендовали относиться. Какъ санга, монашеская община, и «міръ» оставались сопоставленными лишь механически рядомъ другъ съ другомъ, не сливаясь органически, а пребывая въ нелегальномъ сожитіи при помощи цѣлаго ряда незамѣчаемыхъ или терпимыхъ компромиссовъ, такъ же точно и идеалъ метты, всемірной благорасположенности, признаваемый принципіально за основное начало нравственности, на практикѣ уживался и мирился съ подобными же уступками, двусмысленностями, отступленіями и даже нарушеніями.

Какъ ни бѣдна исторія Индіи достовѣрными и опредѣленными фактами и какъ бы ни было очевидно въ нѣкоторыхъ историческихъ повѣствованіяхъ желаніе подчеркнуть и преувеличить успѣхи буддизма, все же, даже и въ такомъ видѣ, эти разсказы и факты даютъ яркое подтвержденіе наличности указаннаго нами противорѣчія между высокими идеалами, преподанными дхаммою, и ихъ болѣе, чѣмъ скромнымъ, выполненіемъ въ дѣйствительности. Обратимся къ этимъ свидѣтельствамъ и начнемъ съ наиправовѣрнѣйшаго Цейлона. Намъ говорятъ, что за 40-лѣтнее правленіе благочестивѣйшаго Деванампріи-Тиссы «Законъ благочестія» сдѣлалъ огромные успѣхи въ его царствѣ; намъ изображаютъ и большинство преемниковъ царя-просвѣтителя какъ ревностныхъ покровителей вѣры, и нѣтъ, за отсутствіемъ противоположныхъ показаній, основаній отрицать фактъ такого покровительства, выражавшагося въ построеніи вихаръ, въ щедромъ одареніи монаховъ и т. п. Но въ правѣ ли мы изъ этихъ внѣшнихъ проявленій сочувствія новой вѣрѣ заключать о глубинѣ проникновенія ея вліяній въ народную массу и о прочномъ перерожденіи ею общественныхъ нравовъ, когда изъ тѣхъ же повѣствованій мы видимъ, какъ легко и безпрепятственно вышеозначенное усердіе правителей уживалось рядомъ съ грубымъ деспотизмомъ, съ кровавою жестокостью, съ непрерывными междоусобіями и войнами? Вотъ, напримѣръ, самый усердный къ буддизму изъ преемниковъ Тиссы, Абхая-Душта, особенно прославляемый цейлонскими хрониками за свое правовѣріе и любовь къ церкви. Это не помѣшало ему утвердиться на тронѣ (ок. 114-го или 104-го года, а по цейлонской датѣ въ 161 году до Р. Х.) путемъ убійства 32 соперниковъ, да и потомъ вести себя такъ, что за нимъ осталось прозвище

«Гамини-Дурпого» [666]). Другой правитель, сынъ того Ваттагамани или Абхая II, при которомъ состоялась будто бы впервые запись буддійскаго канона, прозванъ былъ за 12-лѣтнія злодѣйствія «Нагою-Разбойникомъ» [667]). При такихъ ли кровопійцахъ можно ожидать упроченія въ ихъ царствахъ доктрины незлобія и всемірнаго благорасположенія?.. Проходитъ еще почти столѣтіе, и вотъ при Абхаи III (Аманда-Гамани) во всемъ Цейлонѣ воспрещается убивать животныхъ; а между тѣмъ этотъ самый гуманный законодатель падаетъ жертвою отъ руки своего же брата [668]). Еще позднѣе прославился своимъ усердіемъ къ дхаммѣ и сангѣ царь Шубха; однако и этотъ баловень судьбы (онъ былъ сыномъ дворника или привратника) достигъ престола убійствомъ царя Тиссы-Яшомалы и самъ, въ свою очередь, былъ сверженъ и убитъ Врисхабою, превзошедшимъ даже своего щедраго предшественника обильнымъ и роскошнымъ храмостроительствомъ и богатыми милостями къ буддійскому духовенству [669]). Во времена праведнаго китайскаго паломника Фа-Гіэна «благословеннымъ островомъ Ланкою» (Цейлономъ) правилъ Маганаманъ, отличившійся особыми услугами сангѣ и между прочимъ содѣйствовавшій свѣтилу буддійской мудрости Буддагошѣ въ его трудахъ, оказавшихъ такое вліяніе на дальнѣйшую судьбу школьныхъ ученій. А между тѣмъ и этотъ «правовѣрнѣйшій» царь взошелъ на тронъ по трупу своего брата, убитаго при содѣйствіи его жены, немедленно ставшей супругою новаго владыки (410—432 г. по Р. Х.). Выдающаяся ревность о правовѣріи, явленная другимъ царемъ (Датусеною) (459—477 г.), изгнавшимъ еретиковъ секты дхармаручиковъ, не уберегла его отъ звѣрской мести надъ матерью его провинившагося зятя, которую онъ сжегъ живьемъ, точно такъ же какъ проповѣдь незлобія не воспрепятствовала другимъ заморить этого тирана голодомъ въ тюрьмѣ, а свергнувшему его старшему его сыну вести междоусобную войну съ младшимъ братомъ, который, послѣ побѣды надъ противникомъ, покончившимъ съ собою самоубійствомъ, казнилъ будто бы тысячу приверженцевъ его, а воцарившись, стяжалъ себѣ великую славу ревностнаго, щедраго покровителя санги, сжи-

[666]) Dipawaṃsa. XVIII, 53—54. Mahâwaṃsa, 155.
[667]) Dipaw. XX, 24. [668]) Mahâw. 215.
[669]) Kern. Gesch. d. Buddh. II, 429—430.

гавшаго еретическія книги и осыпавшаго милостями правовѣрныхъ монаховъ [670]). Но довольно примѣровъ лютости и злобы! Какъ заставить себя, послѣ нихъ, вѣрить въ прочность и въ широкое распространеніе прививки буддизмомъ цейлонскому народу проповѣди о кротости, миролюбіи, незлобіи и непротивленіи злу, когда, по словамъ историка индусскаго буддизма, Керна, «вся исторія Цейлона есть монотонная цѣпь убійствъ между родственниками, насильственныхъ смертей, грабежей, распутства и злой ненависти сектъ другъ къ другу въ перемежку съ перечисленіемъ монастырей, храмовъ и иныхъ святилищъ, воздвигавшихся царями, царицами и знатью»? [671]).

Среди царей-извергов, примѣръ коихъ и ихъ сподвижниковъ не могъ, конечно, не отражаться на нравахъ народа, встрѣчались, на широкихъ промежуткахъ, и свѣтлыя личности, какъ, напримѣръ, Паракрама Баху I (ок. 1161 г.), вознесшій Цейлонъ на непревосходимую ни ранѣе, ни позднѣе высоту славы и процвѣтанія, что однако не помѣшало уже черезъ 50 лѣтъ стремительному паденію царства, когда островъ завоеванъ былъ тамулами, «опустошившими все и подавившими правовѣріе», «въ наказаніе (по мнѣнію историка) за безнадежную испорченность жителей и за нечестіе безбожниковъ, достигшее крайнихъ предѣловъ» [672]). Еще позднѣе (1267—1301 г.) Паракрама-Баху III, самъ ученый и писатель, много потрудившійся для привитія образованности буддійскому духовенству, чтобы создать изъ его среды компетентныхъ учителей народа и достойныхъ подражанія наставниковъ въ добродѣтели, отмѣнилъ смертную казнь и отсѣченіе членовъ тѣла у преступниковъ—мѣра, казалось бы, ярко подтверждающая благотворное вліяніе буддійскихъ взглядовъ на неприкосновенность жизни. Къ сожалѣнію, вѣроисповѣданіе этого превосходнаго государя не выяснено, и хотя разсказы изображаютъ его буддистомъ, однако вѣроятнѣе, что онъ былъ вишнуистъ, ограничивавшійся предоставленіемъ буддизму полной свободы, а самъ въ дни общественныхъ бѣдствій обращавшійся съ молитвами одновременно и къ Буддѣ, и къ «божествамъ-покровителямъ страны» и, наконецъ, «къ Высшему Богу»,—поступки, какъ видимъ, совершенно несогласимые съ подлиннымъ буддизмомъ [673]).

[670]) Kern. II, 477—480. [671]) Тамъ же. II, 429.
[672]) Тамъ же, II, 484. [673]) Тамъ же, II, 485—6.

Не лучшими примѣрами благочестія, незлобія и непротивленія злу, чѣмъ исторія Цейлона, отличается исторія и самой родины буддизма, бенгальскихъ странъ, Магадхи и сосѣднихъ съ нею областей. Первымъ покровителемъ Готамы и его новорожденной общины былъ, какъ извѣстно, царь Бимбисара, и въ буддійской словесности обильны упоминанія о глубокомъ вліяніи его обращенія на ближайшую, придворную среду. Если это было дѣйствительно такъ, то здѣсь долженъ былъ быть хорошо извѣстенъ завѣтъ Будды о неприкосновенности жизни, такъ же, какъ подтверждавшаяся имъ столь настойчиво, ископная заповѣдь почтенія къ родителямъ. А между тѣмъ сынъ Бимбисары Аджаташатру, будто бы подученный двоюроднымъ братомъ Готамы Девадаттою [674]), убилъ отца и завладѣлъ его царствомъ; а затѣмъ продолжалъ покровительствовать сангѣ и любилъ поучаться мудрости у самого Готамы, который простилъ ему грѣхъ послѣ принесеннаго раскаянія [675]). Далѣе: и при жизни основателя буддизма, и послѣ его смерти, идутъ непрерывныя кровавыя распри между кланами и мелкими племенами, родственными шакьямъ, или сосѣдними съ ними, и эти междоусобія приводятъ къ гибели самихъ соплеменниковъ Будды, его кровныхъ ближнихъ. Такъ, даже въ мѣстахъ, ближайшихъ къ очагу мирной проповѣди его, не переставала литься кровь, и даже надъ еще не успѣвшею остыть золою его собственнаго сожженнаго трупа, изъ-за дѣлежа «мощей его», почитатели его уже хватались за мечи и едва не перебили другъ друга [676]).

Едва ли все было благополучно въ томъ же смыслѣ и въ средѣ, ближайшей къ самому Асокѣ. Въ то время, какъ великій миролюбецъ увѣщавалъ подданныхъ блюсти правило неприкосновенности жизни всѣхъ тварей, въ его собственной семьѣ, если вѣрить чрезвычайно распространенному преданію, оказывался возможнымъ фактъ жестокаго преслѣдованія, увѣчья и ослѣпленія его сына Куналы, по извѣту влюбившейся въ него и оклеветавшей его второй жены состарѣвшагося царя [677]). Но это, быть можетъ, не менѣе, какъ кра-

[674]) Rockhill. Life of Buddha, 90, 94; cp. Rhys Davids. Buddhist India, 14.
[675]) Разсказъ объ этомъ сохранился въ Sâmañña-phala-sutta Дигханикайи.
[676]) Mahâparinibbana-sutta въ концѣ.
[677]) Пересказъ легенды о Куналѣ у Hardy. Asoka 65 ff. и Smith, Asoka, 234 sqq. Варіанты подлинниковъ многочисленны и разнообразны.

сивая новелла, да еще, какъ нѣкоторымъ мнится. занесенная изъ Византіи въ позднюю пору: но вотъ рядомъ уже простые жесткіе факты: напрасно взывалъ Асока къ сынамъ и внукамъ помнить его завѣтъ всеобщей любви и продолжать его дѣло облагороженія нравовъ народныхъ: раздоры между братьями, заговоры, преступленія шли и здѣсь чередомъ, обычнымъ при дворахъ мелкихъ и крупныхъ индусскихъ деспотовъ, каковымъ былъ, напримѣръ, одинъ изъ преемниковъ Асоки, Шалишука, воинственный насильникъ-тиранъ, хотя и ревностный покровитель буддизма, въ отличіе отъ сына Асоки Джалауки и внука, Сампрати, изъ которыхъ первый былъ шиваистъ и врагъ буддизма, а второй—усерднѣйшій джаинистъ, а слѣдовательно, едва ли другъ Готамовой санги и дхаммы [678]).

Когда же маурійская династія смѣнилась чунгскою въ лицѣ ея основателя, брамина-бунтовщика Пушьямитры, буддизму пришлось испытать первое жестокое гоненіе: сожжены были вихары, многіе учители закона умерщвлены, а другіе разбѣжались по разнымъ странамъ [679]). Настали времена рѣзкихъ переворотовъ въ судьбѣ буддизма, колебаній между ростомъ и упадкомъ. Въ Магадхѣ царь Паничандра, въ Удѣ (Гаудѣ) Гаудавардана возстановляютъ разрушенныя святилища, распространяютъ ученіе [680]); въ Кашмирѣ оно процвѣтаетъ; но вотъ внезапно обрушивается на него властитель Молтана и Лагора персидскій царь Хуниамаатта (Вандхеро), завоевываетъ магадхское царство, уничтожаетъ множество храмовъ, не щадя и Наланды, главнаго очага буддійскаго просвѣщенія въ дальнихъ краяхъ. Гоненіе продолжается, пока царь варанасійскій Буддапакша или Викрамадитья, освободитель родины отъ индоскиѳовъ, не сумѣлъ, путемъ подкупа, составить коалицію князьковъ западной и срединной Индіи противъ враговъ, умертвилъ Хунимаматту и большую часть его «богатырей», подчинилъ себѣ многихъ изъ своихъ союзниковъ и вернулъ «Закону благочестія» почетъ и процвѣтаніе [681]) пріемами, однако, какъ видимъ, ничего общаго не имѣющими съ догмою незлобія и непротивленія.

Но. кажется, самый эффектный примѣръ противорѣчиваго сочетанія воинственности съ признаніемъ буддійскаго правила о неприкосновенности живыхъ существъ и примѣръ со-

[678]) Smith. Early History of India, 180—1. [679]) Дараната, 88.
[680]) Тамъ же, 91. [681]) Тамъ же, 102—3.

единенія деспотическаго произвола со стараніемъ организовать общественный строй на основахъ буддійскаго миролюбія представляетъ въ позднѣйшую пору царь Харша, прозванный Силадитьей (отъ 606 г. до 648 г. по Р. Х.). Почти юношею онъ начинаетъ свои дѣянія обѣтомъ отмстить за смерть брата и за безчестье сестры и подчинить себѣ сосѣднія страны: присоединиться къ этому подвигу онъ призываетъ народъ и воиновъ, «всѣхъ, единымъ сердцемъ и всею силою». Его охотно поддерживаютъ. Съ 5000 слоновъ, съ двухтысячною конницею и пятидесятитысячною пѣхотою онъ «передвигается съ востока на западъ, подчиняя себѣ всѣхъ непослушныхъ». Въ 6 лѣтъ онъ «покорилъ пять Индій»; увеличилъ войско до 60000 слоновъ, до 100,000 всадниковъ, и еще цѣлыхъ 30 лѣтъ воюетъ безъ устали и пощады для сопротивляющихся. И вотъ, проливши море крови, подъ конецъ жизни проникается любовью къ Закону благочестія, «выполняетъ (по словамъ очевидца, Гіуэн-тсанга) до крайнихъ предѣловъ правила воздержанія и заботамъ о насажденіи древа дхаммы отдается до такой степени, что забываетъ о снѣ и пищѣ». Приглашавшій всѣхъ «единымъ сердцемъ» помогать ему въ избіеніи людей, теперь «воспрещаетъ по всѣмъ пяти Индіямъ убіеніе какого бы то ни было живого существа и вкушеніе мяса, подъ угрозою смертной казни ослушникамъ и безъ всякой надежды на прощеніе»! На берегахъ Ганга онъ воздвигаетъ безчисленныя, величественныя ступы; на большихъ и даже проселочныхъ дорогахъ по всему государству онъ строитъ постоялые дворы съ запасами ѣды и питья и съ дежурствомъ врачей, безплатно раздававшихъ лѣкарства путешественникамъ и бѣднымъ изъ окрестнаго населенія. На всѣхъ мѣстахъ «священныхъ слѣдовъ» Будды онъ ставитъ памятники; устраиваетъ красиво отдѣланныя залы для духовныхъ собесѣдованій, въ которыхъ и самъ принимаетъ участіе. Монаховъ строгой жизни и «чистаго ума», то-есть смысленныхъ въ ученіи онъ самъ возводилъ на «львиный тронъ», на почетную пастырскую каѳедру и самъ внималъ поученіямъ ихъ; «тѣ же, которые отличались только чистотою жизни, но не ученостью, тѣхъ онъ уважалъ, но не отличалъ ихъ знаками высокой почести; нерадивыхъ же къ правиламъ нравственности изгонялъ изъ страны, не желая ни видѣть, ни слышать ихъ. Изъ сосѣднихъ князей и ихъ главныхъ сановниковъ, жившихъ благочестиво и добродѣтельно, онъ сажалъ рядомъ съ

собою и звалъ «сіятельными друзьями»; людей же противоположнаго свойства презиралъ». Щедрость его къ духовенству и къ подвижникамъ была велика: «онъ радъ былъ бы раздать всѣ свои сокровища»; но его дары относились не къ однимъ буддистамъ, а «къ людямъ всѣхъ вѣръ»: на грандіозныхъ религіозныхъ торжествахъ, справлявшихся имъ на берегахъ Ганга, въ присутствіи 20 сосѣдней раджей, передъ золотой статуей Будды, онъ 21 день подъ рядъ угощалъ и одарялъ сотни буддійскихъ шрамановъ вмѣстѣ съ жрецами-браминами, фигурируя среди нихъ самъ наряженнымъ «на подобіе бога Шакры», тогда какъ другой князь изображалъ Браму,—сочетаніе опять, какъ видимъ, далекое отъ тенденцій подлиннаго буддизма, который не занималъ исключительнаго мѣста и на предсѣдательствуемыхъ царемъ собраніяхъ «ученыхъ людей разнаго рода, состязавшихся (въ дни этихъ торжествъ) въ изящныхъ словопреніяхъ на самыя мудреныя темы» [682]).

Какъ видимъ, въ Харшѣ-Силадитьи, этой, быть можетъ, самой выдающейся послѣ Асоки, царственной личности буддійскаго міра, сказалось особенно ярко неустойчивое и непослѣдовательное проведеніе въ жизнь доктрины дхаммы о всеобщей любви, незлобіи и непротивленіи. Если странно слышать проповѣдь ея изъ устъ человѣка, 35 лѣтъ непрерывно воевавшаго не по нуждѣ, а изъ мести и изъ-за жажды славы, то еще страннѣе видѣть, какъ воспрещающій убивать животныхъ находитъ возможнымъ казнить людей за убійство животныхъ! Да и не только это! и вообще строгость наказаній остается неотмѣненною и послѣ обращенія «къ тишайшей дхаммѣ»: «онъ награждалъ добрыхъ», говоритъ Гіуэн-тсангъ, «но наказывалъ дурныхъ людей»; узнавши о чемъ-либо предосудительномъ въ быту горожанъ и сельскихъ обывателей, онъ отправлялся на мѣсто для личнаго разслѣдованія; останавливался въ наскоро сплетенной изъ хвороста клѣти [683]); судилъ осмотрительно, но строго: осужденные на тюремное заключеніе «уже не считались за людей»; за крупные проступки рѣзали носы, уши, руки, ноги; этими же способами каралось нарушеніе сыновнихъ обязанностей; иначе сказать: любовь къ ближайшимъ ограждалась кровавымъ возмездіемъ; смертная казнь, какъ и кроткимъ Асокою, не была отмѣнена; наоборотъ, въ полномъ ходу было

[682]) Hiuen-tsang. V. Records. I, 213—221.
[683]) Hiuen—Tsang. II. 193.

разслѣдованіе судебной истины путемъ пытокъ: водою, огнемъ, дыбою и ядомъ [684]), и это—тамъ, гдѣ воспрещалось мучить «всякую живую тварь»! Отмѣтимъ кстати, что набожный китайскій буддистъ Гіуэн-тсангъ, повѣствующій объ этомъ, видимо, одобряетъ подобное строгое «приниженіе зла». Конечно, при сужденіи о всѣхъ этихъ фактахъ надо принимать во вниманіе воздѣйствіе бытовыхъ привычекъ и укоренившихся взглядовъ на способы отправленія правосудія; но именно такое констатированіе силы и устойчивости обычаевъ есть уже показаніе о сравнительномъ безсиліи или малосиліи противоположной тенденціи буддійскаго ученія о незлобіи и непротивленіи. Дѣйствительность, какъ видимъ, и у лучшихъ буддійскихъ правителей и ихъ современниковъ осталась далека отъ идеаловъ непротивленія и великочушія, рисуемыхъ намъ въ джатакахъ, гдѣ цари отворяютъ тюрьмы, безпрекословно уступаютъ престолъ насильникамъ и отказываются отъ казней и войнъ. Харшѣ представлялся случай явить такое великодушіе по случаю покушенія на его жизнь, организованнаго браминами: онъ, однако, казнилъ главнаго преступника, простилъ ближайшихъ сообщниковъ, а 500 браминовъ-заговорщиковъ подвергъ изгнанію [685]). Даже правило вѣротерпимости практиковалось имъ далеко не безусловно; онъ не распространялъ его на секты чужеземнаго происхожденія: если вѣрить тибетскому историку Даранатѣ, Харша, «когда сдѣлался неимѣющимъ соперниковъ царемъ (то есть уже въ періодъ своего усердія къ «Закону благочестія»), пожелавъ уничтожить ученіе Млечча (надо разумѣть «персовъ», зороастрійцевъ), построилъ изъ одного только дерева большой монастырь; потомъ, созвавъ всѣхъ учителей, снабжалъ ихъ всѣмъ нужнымъ въ продолженіе многихъ мѣсяцевъ и, собравъ также всѣ книги ихъ ученія, сжегъ все (и всѣхъ, причемъ) сгорѣло 12.000 млеччскихъ приверженцевъ... Благодаря такому истребленію, въ продолженіе почти ста лѣтъ, ученіе персовъ было въ весьма маломъ ходу. Потомъ царь, для очищенія этого своего грѣха, построилъ по большой вихарѣ въ Мару, Малавѣ, Меварѣ, Питувѣ и Читаварѣ и въ каждой изъ нихъ содержалъ по 1.000 монаховъ, чрезъ что весьма распространилъ ученіе» [686]). Другой, уже миніатюрный по размѣрамъ, но не менѣе стильный фактъ: когда на китайскаго

[4]) Smith. Early Hist. of India, 315 по Гіуэн-тсангу.
[685]) Hiuen—Tsang. I, 220—221. [686]) Дараната, 135.

«учителя Закона» Гіуэн-тсанга слишкомъ рьяно стали нападать въ диспутахъ буддисты иного съ нимъ толка, Харша издалъ приказъ: «тому, кто осмѣлится говорить противъ него, будетъ отрѣзанъ языкъ»; «съ этого момента», скромно добавляетъ повѣствователь, «послѣдователи заблужденій устранились и исчезли, такъ что за цѣлыхъ 18 дней не нашлось желающихъ вступить въ пренія (о Законѣ благочестія)» [687]).

Мы видимъ, какими препятствіями со стороны государственной и бытовой окружено было восприиманіе народомъ буддійской проповѣди всеобщей любви и непротивленія злу. Едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что среди очерченной нами кровавой обстановки широкое и глубокое усвоеніе этихъ началъ было невозможно, и приходилось довольствоваться сравнительно слабою степенью усвоенія, мириться съ полумѣрами и компромиссами. Такое заключеніе станетъ еще болѣе вѣроятнымъ, когда мы примемъ во вниманіе второе препятствіе, а именно: непрерывныя внутреннія распри въ самой сангѣ, какъ южной, такъ и сѣверной. Изъ цейлонскихъ хроникъ мы уже знаемъ, что, вопреки теоретически признанному принципу вѣротерпимости, провозглашенному Буддою, южные ревнители правовѣрія изгоняли иначе мыслившихъ, запрещали ереси, жгли книги, признанныя сектантскими. Что же касается общинъ сѣверныхъ, то даже изъ безпорядочныхъ и отрывочныхъ данныхъ, разсѣянныхъ у Дарапаты, очевидно, какъ великъ былъ тамъ разладъ и о содержаніи ученія, и о канонѣ священныхъ книгъ, и о правилахъ дисциплины; достаточно сказать, что то, что одними считалось за подлинныя слова Будды, хулилось другими, какъ «подложное твореніе простыхъ шраваковъ», а первыми такой отзывъ почитался за величайшее кощунство, «вызванное дьявольскимъ вліяніемъ» [688]). Кто бы ни былъ правъ изъ споривших, но съ тѣхъ поръ, какъ, по словамъ того же историка, «замутилась дхамма и начался споръ, монахи не предавались созерцанію, а думали только о состязаніи; поэтому и пріобрѣтавшихъ плоды (мудрости) стало мало»; «при четырехъ царяхъ (до временъ Канишки) шелъ споръ между духовными, продолжавшійся 63 года, а считая меньшія состязанія, бывшія прежде и послѣ, всего около ста лѣтъ» [689]). Если такъ обстояло дѣло въ средѣ избранныхъ,

[687]) Life of Hiuen—Tsiang, ed. Beal, p. 180.
[688]) Дарапата, 61, 62. [689]) Дарапата, 66, 67.

наиболѣе наставленныхъ въ дхаммѣ, предназначенныхъ, по слову Будды, «сіять надъ міромъ какъ свѣтила», то можно ли предположить, чтобы эти непримиримые спорщики оказывались въ то же время успѣшными насадителями миролюбія и незлобія въ свѣтской средѣ, обуревавшейся въ свою очередь, какъ мы сейчасъ видѣли, смутами, междоусобіями, и войнами?.. А если, тѣмъ не менѣе, предположимъ, что проповѣдь мира всего міра, исходившая изъ столь немирныхъ устъ и сердецъ, оказывалась все таки дѣйственною, тогда остается думать, что внимавшіе словамъ проповѣдниковъ были слѣпы къ дѣламъ ихъ, или же, наконецъ (а это—несравненно вѣроятнѣе), приходится признать, что нравственныя убѣжденія народной массы развивались въ зависимости не столько отъ специфически-буддійскаго вліянія, сколько отъ общихъ свойствъ расы и природныхъ наклонностей національнаго характера и темперамента, съ каковыми удачно совпадали данныя тенденціи буддизма. Окидывая широкимъ историческимъ взглядомъ судьбы послѣдняго, должно прійти къ заключенію, что успѣхъ его, въ предѣлахъ обсуждаемой стороны его ученія, зависѣлъ прежде всего именно отъ такихъ совпаденій, а не исключительно, и даже не главнымъ образомъ, отъ его внутренней духовной мощи или отъ глубины и настойчивости вліянія. Для подтвержденія вывода сошлемся на историческіе факты.

Казалось бы, наибольшій успѣхъ и самое глубокое и прочное вліяніе должны были выпасть на долю буддизма на его родинѣ, гдѣ авторитетъ положенія Готамы, его происхожденіе, свойства его привлекательной личности, чистота жизни, его благородныя рѣчи,—все должно было западать глубже, чѣмъ гдѣ-либо, въ душу народную и сроднять ее съ «Закономъ благочестія». И, несмотря на все это, мы видѣли, какъ поверхностно оказывалось вліяніе буддизма на его магадхскихъ покровителяхъ, за которыми въ значительной степени направлялось и поведеніе народа; мы видѣли, какъ распри, заговоры, убійства царили тамъ, гдѣ раздавалась проповѣдь незлобія и всепрощенія. Кровавое истребленіе еще при жизни Будды его сродичей, шакьевъ, доказало наглядно, что ни уваженіе къ его личности, ни нѣкоторый успѣхъ ученія, не въ состояніи были пересилить воинственныхъ наклонностей окружающей среды, всѣхъ этихъ личчавійцевъ, коссалійцевъ и иныхъ, что вѣчно враждовали изъ за первенства, да и самихъ шакьевъ, получившихъ прозвище «гордыхъ, грубыхъ и непри-

вѣтлившихъ». Но и позднѣе, какъ мы видѣли, жизнь государственная въ этихъ краяхъ текла столь же бурно, и какъ ни страдалъ народъ отъ воинственнаго задора правителей и знати, онъ почти никогда не реагировалъ противъ политики личнаго тщеславія и завоеваній, раздѣляя обще-индусское убѣжденіе, что воевать и есть назначеніе воиновъ, а царя, какъ главы воиновъ,—по преимуществу. Этотъ взглядъ, установившійся съ незапамятныхъ временъ [690]) и упроченный авторитетомъ священныхъ книгъ и законовъ, остался непоколебленнымъ и въ буддійскую пору [691]). Его подкрѣпляло консервативное отношеніе самого Готамы къ кастовому строю и пассивное къ государственнымъ дѣламъ. За исключеніемъ развѣ одной Японіи [692]), да изрѣдка и отчасти Китая, буддизмъ (въ отличіе отъ позднѣйшаго ламаизма) нигдѣ, изъ принципа, не вмѣшивался въ политику. Это имѣло, безспорно, благотворныя слѣдствія для его внутренняго духовнаго развитія, но вмѣстѣ съ тѣмъ ослабляло его соціальное положеніе. Будда не реагировалъ активно противъ привилегій воиновъ, не оспаривалъ правъ царя и кшатрій на войну и на плоды ея, воспрещалъ уклоняться отъ воинской службы, предоставлялъ царямъ править, какъ имъ заблагоразсудится. Мы видѣли, что они такъ и правили, соблюдая, когда хотѣли, миролюбивые совѣты Учителя и попирая ихъ самымъ наглымъ образомъ, гдѣ имъ вздумается. И въ ту же колею втягивали они неизбѣжно не однихъ только своихъ ближайшихъ сотрудниковъ, воиновъ, но и значительную часть народа вообще. И. какъ бы въ возмездіе за непротивленіе Будды злу, именно на родинѣ его въ Магадхѣ и Косалѣ, его ученіе пришло въ упадокъ раньше, чѣмъ въ сосѣднихъ краяхъ и дальнихъ, позднѣе оглашенныхъ странахъ. Уже во времена Фа-Гіэна (319—414 г. п. Р. Х.) въ столицѣ отца Будды Капилавасту «не было ни раджи, ни народа: вокругъ царили унынie, пустота и разрушеніе; немногіе монахи печально бродили среди нѣсколькихъ десятковъ семействъ уцѣлѣвшихъ жителей; всѣ окрестности были пустынны и безлюдны; слоны и львы безпрепятственно рыскали по когда-то оживленнымъ дорогамъ и

690) О воззрѣніяхъ на царскую власть въ ведическую пору см. Zimmer. Altindisches Leben.

691) О правахъ царя въ періодъ джатакъ—Fick.

692) Edkins. Chinese Buddhism, 147.

заброшеннымъ нивамъ; «и грустью наполнялось сердце», говоритъ набожный китайскій паломникъ, «при видѣ, что мѣста, гдѣ жилъ Будда, нынѣ не заняты его послѣдователями», тогда какъ «96 родовъ воззрѣній ошибочныхъ и отличныхъ отъ нашей доктрины, ученій, признающихъ и этотъ міръ, и будущій, и вѣрующихъ въ дѣйственность и цѣнность добрыхъ дѣлъ, имѣютъ множество послѣдователей», причемъ уцѣлѣли даже послѣдователи врага Будды Девадатты! [693]). Но мало того! «въ совокупности и весь полуостровъ Индіи», говоритъ Кернъ, не оказался почвою плодотворною для буддизма, во всякомъ случаѣ значительно менѣе благопріятною, чѣмъ для джайнизма» [694]), уцѣлѣвшаго до сихъ поръ тамъ, гдѣ отъ буддизма остались одни смутныя воспоминанія.

Сопоставляя послѣдніе факты съ отмѣченными Фа-Гіэномъ, мы получаемъ, думается, вѣрную разгадку провала буддизма на его родинѣ. Съ одной стороны очевидно, что подчеркнутыя китайскимъ наблюдателемъ черты, присущія ученіямъ другихъ сектъ, стяжавшихъ себѣ сочувствіе народа, а именно: вѣра въ реальность здѣшняго міра, вѣра въ наличность міра будущаго и, наконецъ, вѣра въ цѣнность активнаго добродѣянія для дальнѣйшей судьбы человѣка,—какъ разъ эти-то, столь необходимыя человѣчеству черты отсутствовали въ буддизмѣ и даже подрывались имъ. Не удивительно поэтому, что къ нему остыли, отъ него отступились натуры дѣятельныя, энергичныя, раса практическая, склонная и поработать ради упроченія земныхъ благъ, и побороться изъ за нихъ другъ съ другомъ. А что чуждой буддизму жизненной энергіи не могла возмѣстить его проповѣдь незлобія и непротивленія, это видно изъ того, что сочувствовавшіе ей могли найти ее въ умѣренной степени и въ браманизмѣ, а въ превосходной—въ джайнизмѣ, который превзошелъ буддизмъ интенсивностью и послѣдовательностью въ этомъ отношеніи. Такимъ образомъ неуспѣшливость буддійской метты, чрезъ мѣру превозносимой, была справедливымъ слѣдствіемъ ея двусмысленности, выражавшейся въ необязательности для мірянъ строгихъ правилъ о непрпкосновенности жизни и въ дозволеніи духовнымъ лицамъ будто бы безгрѣшно пользоваться результатами дурныхъ дѣяній, совершенныхъ другими людьми.

693) Fa-Hien, ch. 20, pp. 64. 68, 58, 62. 694) Kern II, 445.

Но уже не двусмысленностью, а лицемѣріемъ или, въ лучшемъ случаѣ, странною непослѣдовательностью и грубымъ противорѣчіемъ, должны мы признать другую причину неуспѣшности буддійской метты, также подмѣченную Фа-Гіэномъ, а именно: настойчивое внушеніе жалости къ животнымъ, доходившее иногда въ буквальномъ смыслѣ слова до оцѣживанія комара (напомнимъ джатаку о попавшемъ на колъ за насаживаніе комара на иголку!)—и въ то же время непозволительное равнодушіе къ страданіямъ людей, выразившееся если не въ полномъ отсутствіи помощи имъ противъ страданій, то во всякомъ случаѣ въ очень малыхъ и рѣдкихъ проявленіяхъ этой помощи. Въ самомъ дѣлѣ: мы знаемъ дѣла милосердія Асоки по отношенію къ животнымъ, спеціально къ нимъ однимъ относящіяся; знаемъ и другой родъ мѣръ, имъ принимавшихся для животныхъ наравнѣ съ людьми: устройство мѣстъ отдыха, водопоя и даже пріютовъ для престарѣлыхъ и больныхъ; но мы не слышимъ ни единаго слова въ эдиктахъ о томъ, чтобы въ этихъ похвальныхъ мѣрахъ рѣшительное преимущество, главная забота и важнѣйшіе результаты отнесены были на долю людей, а не скотовъ. Мы знаемъ, что нѣкоторые буддійскіе монастыри въ Китаѣ содержатъ такіе же пріюты для животныхъ и что въ хайчвангскомъ храмѣ въ Хонанѣ есть особое учрежденіе для охраны ихъ жизни [695]); мы знаемъ, что китайскіе монахи устраиваютъ резервуары для содержанія мелкихъ рыбъ, змѣй, черепахъ и ракушекъ, что они принимаютъ отъ мірянъ домашній скотъ для прокормленія и кормятъ вольныхъ пташекъ прежде, чѣмъ самимъ приступить къ ѣдѣ [696]),—обычай, распространенный и въ бирманскихъ, въ тибетскихъ и монгольскихъ монастыряхъ [697]) и что у ламаитовъ есть даже особая молитва и спеціальный обѣтъ «о благодѣтельствованіи животнымъ» [698]). Намъ повѣствуютъ о «великой любви и глубокомъ уваженіи царя Силадитьи ко всѣмъ четыремъ родамъ тварей» до такой степени, что его слоны и кони поились только профильтрованною водою, во избѣжаніе поглощенія какой-либо мошки, и что за время его долгаго правленія «дикія животныя приручились къ людямъ и люди не убивали и не обижали ихъ» [699]). Мы знаемъ, наконецъ, что въ Индіи еще въ XVIII вѣкѣ встрѣчались пріюты не только для престарѣлыхъ домашнихъ животныхъ и птицъ, но и для крысъ, мышей и другихъ вредныхъ тварей [700]). Но почему же, рядомъ съ проявленіемъ столь «великой любви» и такого «глубокаго уваженія» къ животнымъ, во всѣхъ названныхъ краяхъ буддистами такъ мало дѣлалось для облегченія страданій человѣческихъ? Почему буддизмъ удержалъ древне-индусское нерасположеніе къ медицинѣ, пренебрежительный взглядъ на профессію врача, указанный нами выше, запрещеніе правильнаго лѣченія, враждебное отношеніе къ хирургической помощи страждующимъ и т. п.?.. Мы отмѣтили, что самъ Будда не былъ цѣлителемъ, указали, какъ рѣдки и блѣдны были его призывы къ такого рода проявленію жалостливости и любви, какъ ничтожны были въ этомъ направленіи дѣла милосердія его общины, въ которую увѣчные и больные не принимались, а молодымъ при вступленіи въ иночество отдавалось предпочтеніе передъ старцами. Въ дальнѣйшей исторіи буддизма указанія на организацію филантропическихъ учрежденій буддистами — большая рѣдкость. Къ блѣднымъ даннымъ, сюда относящимся изъ эдиктовъ Асоки, можно присоединить болѣе вѣское свидѣтельство Фа-Гіэна о «срединномъ царствѣ» (Магадхѣ), гдѣ жители будто бы «соревновали въ осуществленіи благодушія и праведности». «Отцы семействъ (старѣйшины) изъ касты вайшьевъ учреждали въ городахъ дома для оказыванія милосердія и врачебной помощи: всѣ бѣдняки и нуждающіеся въ странѣ, сироты, вдовы и бездѣтные (престарѣлые), увѣчные и больные являлись въ эти дома и получали всякаго рода помощь, а врачи разслѣдовали ихъ недуги. Имъ выдавались подходящая для нихъ пища и лѣкарства и оказывалась помощь; а когда имъ становилось лучше, они отбывали домой» [701]). Изъ этого текста напрасно, однако, выводятъ заключеніе, будто описываемое здѣсь было создано исключительно буддизмомъ. Не

[695]) Beal. Buddhism in China. London, 1884, 237.

[696]) Edkins. Chinese Buddhism, 191—2.

[697]) Waddell. Lamaism, 265.

[698]) Вотъ эта молитва: „О будды и бодхисатвы всѣхъ десяти сторонъ (міра), услышьте мою смиренную мольбу! Я чистый умомъ инокъ, и мое искреннее желаніе—посвятить себя облагодѣтельствованію животныхъ; посвятивши тѣло и блага мои добродѣтели, я даю обѣтъ, что главною моею цѣлью будетъ благотвореніе всѣмъ живымъ существамъ". Waddell, 213.

[699]) Hiuen—Tsang. B. XI. II, 261. Beal.

[700]) Smith. Early Hist. of India, 172.

[701]) Fa—Hien. Ch. 27, p. 79.

отрицаемъ, что тутъ мы имѣемъ дѣло съ продолженіемъ благихъ начинаній Асоки въ этомъ направленіи; однако, по общему смыслу контекста видно, что въ упомянутомъ соревнованіи въ благотворительности участвовали не одни буддисты, но и брамаписты, вѣроятно и иныя секты; видно, что самыя учрежденія организованы были не членами санги, а мірянами, большинство коихъ въ эту пору, по свидѣтельству самого же Фа-Гіэна были въ этихъ мѣстностяхъ иновѣрцы. И еще важнѣе другое его же наивное замѣчаніе: отмѣтивши, въ числѣ причинъ популярности «лжеучащихъ сектъ», превзошедшихъ успѣхомъ буддизмъ, ихъ стараніе «достигнуть благоденствія свершеніемъ добрыхъ дѣлъ», онъ указываетъ на созданіе ими, этими неправовѣрными, вдоль по дорогамъ «домовъ милосердія, гдѣ кушетки, кровати, пища и питіе безплатно предоставляются путешественникамъ, странникамъ, монахамъ и мірянамъ», и эти филантропическіе поступки, столь сходные или, можетъ быть, тождественные съ вышеописанными, называетъ, не обинуясь, «пріемами, *неупотребительными*» у правовѣрныхъ-буддистовъ [702]). Мы не слышимъ о томъ, чтобы эти пріемы получили дальнѣйшее развитіе въ буддійскихъ краяхъ, и лишь черезъ два вѣка по поводу уже знакомаго намъ буддофилла, царя Харши, упоминается, что онъ, очевидно въ подражаніе Асокѣ, по всѣмъ своимъ владѣніямъ сталъ строить пріюты («дхармсалы») въ городахъ и по селамъ, для путешественниковъ, бѣдныхъ и больныхъ, съ подачею пищи, питья и амбулаторной медицинской помощи [703]). Но мы уже видѣли, какъ мало былъ согласенъ вопиственный и властный характеръ этого государя съ доктриною метты, которую онъ, подъ конецъ жизни вздумалъ искусственно насаждать въ своихъ подданныхъ, большинство коихъ, къ тому же, были не буддисты, а пураническіе гиндуисты-язычники [704]). Мы не можемъ, слѣдовательно, и въ его филантропическихъ мѣрахъ видѣть бо́льшаго, чѣмъ спорадическое явленіе, «неупотребительное» въ жизни самой санги. Таковымъ же осталось оно и понынѣ въ буддійскихъ краяхъ, гдѣ дѣло общественнаго призрѣнія и врачебное или очень плохо поставлены, или же исходятъ не изъ буддійской среды и не ей обязаны своимъ починомъ и ростомъ. Въ Тибетѣ мѣсто реальной благотворительности этого рода занимаютъ суевѣрныя заклинанія, амулеты, «симпатическія» средства [705]), къ которымъ въ Монголіи присоединяются еще «выкупы больного у смерти»—замѣнъ больного другою личностью или подобіемъ человѣка [706]). Въ Китаѣ и Японіи организація общественнаго призрѣнія исходила и исходитъ не изъ буддійскихъ круговъ, и даже въ правовѣрной и доселѣ ревностной къ буддизму Бирманіи не монахи идутъ сами послужить недужнымъ, а міряне зовутъ ихъ иногда къ больному, и то не потому, чтобы ждали отъ нихъ врачебной или санитарной помощи или же духовнаго утѣшенія, а исключительно въ силу повѣрья, что присутствіе святого лица противодѣйствуетъ болѣзни, прогоняя злыхъ духовъ, ее причиняющихъ [708]).

Какая огромная разница въ данномъ отношеніи между буддійскимъ пассивнымъ «всемірнымъ благорасположеніемъ» и христіанскимъ дѣятельнымъ милосердіемъ! Надо быть слѣпо влюбленнымъ въ буддизмъ или фанатически предубѣжденнымъ противъ христіанства, чтобы отдавать предпочтеніе буддійскому «уравненію всѣхъ существъ, людей, животныхъ, осужденныхъ (за дурную жизнь) и боговъ», которыхъ всѣхъ, безъ различенія степеней достоинства, буддизмъ охватываетъ будто бы «въ одинаковомъ чувствѣ безконечнаго милосердія къ всему живущему и въ особой любви къ меньшимъ собратьямъ по бытію»! [707]). Любвеобильное отношеніе ко всему творенію не чуждо христіанству; «блаженъ, иже и скоты милуетъ», правило, упаслѣдованное имъ еще изъ ветхозавѣтной мудрости, широко примѣнялось въ средѣ христіанскаго подвижничества всѣхъ вѣковъ, всѣхъ странъ; примѣры трогательнаго добродушія къ животнымъ—обычныя черты въ житіяхъ пустынножителей, древнихъ и новыхъ, западныхъ, восточныхъ и русскихъ [708]); намъ извѣстно, наконецъ, какъ энергично реаги-

[702]) Ch. 20, p. 62. [703]) Hiuen—Tsang. B. V. I, 214.
[704]) Smith. Early Hist. of Ind., 319.

[705]) Waddell, 400—405.
[706]) Позднѣевъ. Очерки быта буддійскихъ монастырей и будд. духовенства въ Монголіи. СПБ. 1887, 454—5.
[707]) Такъ выражается Leclère. Le buddhisme au Cambodge. P. 1899, XX—XXI.
[708]) См. соотвѣтствующіе отдѣлы у Montalembert. Moines d'Occident и Besse, Moines d'Orient. Въ частности та черта этого рода милосердія, которая, напримѣръ, въ китайскихъ легендахъ, выставляется какъ высшій подвигъ Будды, а именно: предоставленіе имъ своего тѣла на питаніе животнымъ (Beal. Buddh. in China, 240) или питаніе москитовъ своею кровью у другого праведника (вышеприведенный разсказъ одной

ровало первохристіанство противъ травлей звѣрей въ римскихъ циркахъ и противъ иныхъ кровожадныхъ привычекъ и забавъ. Христіанство въ лицѣ своихъ подвижниковъ, да и не ихъ однихъ, а и мірянъ, обычаемъ постовъ увеличило воздержаніе отъ мясной пищи и готово было, по слову апостола, и совсѣмъ отказаться отъ нея, но не по буддійскимъ мотивамъ, а чтобы не соблазнять высшаго собрата по бытію, человѣка. И, за всѣмъ тѣмъ, глубокій здравый нравственный смыслъ христіанства не дозволялъ ему впадать въ буддійскія преувеличенія въ этомъ отношеніи, состоявшія въ уравненіи жалости къ животному и къ человѣку или, что хуже, въ утрированіи первой въ ущербъ второй. При всей своей міробъемлющей кротости христіанство устами своего Божественнаго Учителя вѣщало, что человѣкъ дороже многихъ малыхъ птицъ, и обличало лицемѣрное оцѣживаніе комара или помощь ослу и волу въ субботу предпочтительнѣе передъ помощью человѣку. Признавая, что и вся тварь томится и стонетъ объ избавленіи, христіанство на первое мѣсто въ своей задачѣ милосердія поставило, конечно, человѣка; ему отдало, а не животному, свои преимущественныя попеченія, свой благородныя самопожертвованія. И вотъ почему, тогда какъ Будда воспѣвалъ въ своихъ гаттахъ «любовь къ четвероногимъ и многоногимъ», но исключалъ изъ своей общины больного, увѣчнаго, слабоумнаго и не изцѣлялъ болящихъ, въ отличіе отъ Христа-Цѣлителя, и тогда какъ буддійскіе покровители животныхъ считали возможнымъ казнить человѣка за убіеніе ихъ и строго наказывать за раздавленіе даже одной вши,—преподобный Зотикъ среди жестокаго, не знавшаго филантропическихъ учрежденій римскаго міра, выбрасывавшаго младенцевъ,морившаго голодною смертью больныхъ, увѣчныхъ или состарившихся слугъ-рабовъ, основываетъ первую больницу, а Василій Великій—цѣлый рядъ благотворительныхъ учрежденій [709]), и

изъ джатокъ),—эта самая черта, въ видѣ предоставленія комарамъ лѣсныхъ дебрей высасывать кровь изъ обнаженнаго тѣла, встрѣчается въ житіяхъ нѣкоторыхъ сѣверно-русскихъ отшельниковъ, напримѣръ, преп. Павла Обнорскаго, разсказанною безъ малѣйшей аффекраціи и тенденціознаго превознесенія.

[709]) В. Смитъ, Early Hist. of Ind. 280, въ своемъ преувеличеніи заслуги буддизма въ дѣлѣ учрежденія госпиталей, забываетъ эти факты, полагая, что самая ранняя больница христіанская, „Maison—Dieu“ въ Парижѣ, была устроена въ VII вѣкѣ.

тогда какъ буддійская фантазія тѣшится невѣроятными разсказами о жертвѣ своими подвижниками частей тѣла въ пользу животныхъ, христіанскіе подвижники, не фантастически, а фактически, доказывали свою всечеловѣческую любовь милосердіемъ ко врагамъ, къ своимъ мучителямъ, къ заразнымъ, къ прокаженнымъ, которыхъ они не колебались, въ случаѣ крайности, согрѣть собственнымъ тѣломъ [710]).

Проповѣдь жалости къ животнымъ, какъ видимъ, не отразилась въ буддійскомъ мірѣ на возрастаніи активнаго милосердія къ страждущему человѣчеству; въ наши же времена ослабѣла и жалостливость къ животнымъ. Даже на правовѣрномъ Цейлонѣ, хотя нѣкоторые и думаютъ еще, что за убіеніе ихъ придется расплачиваться нѣсколькими возрожденіями въ аду, а потомъ бѣдностью и несчастіями при новой жизни на землѣ, однако строгаго запрещенія ѣсть мясное не существуетъ, и случаи разборчивости въ этомъ отношеніи—факты исключительные, а не заурядные [711]). Въ Китаѣ, гдѣ почтенная, древняя «42-членная сутта» внушаетъ «кротость ко всему живущему», а современныя популярныя книжки грозятъ особыми наказаніями отнимающимъ жизнь и обѣщаютъ счастливое возрожденіе охраняющимъ ее [712]), буддійскіе монахи придерживаются вегетаріанства, не желая быть соучастниками въ убіеніи животныхъ мірянами [713]). Въ Японіи буддійскіе духовные—вегетаріанцы, за исключеніемъ священниковъ изъ секты «шинъ», которые ѣдятъ рыбу и мясо и даже вступаютъ въ бракъ [713a]). Наоборотъ, въ Бирманіи монахи не стѣсняются ѣсть мясо, предлагаемое имъ мірянами, и, по наблюденіямъ епископа Бигандета, со смѣхомъ оправдываются тѣмъ, что, хотя убійство животнаго есть несомнѣнный грѣхъ, однако только для того, кто убилъ, а не для того, кто ѣстъ мясо убитаго существа [714]); а въ Камбоджѣ грѣхъ этотъ и для мірянъ считается небольшимъ, ибо, по толкованію дальне-восточныхъ казуистовъ, цѣль его—доставлять духовнымъ лицамъ своего рода милостыню; притомъ же, добавляютъ они, Учитель и не воспрещалъ этого мірянамъ;

[710]) Сказаніе о Юліанѣ Милостивомъ.

[711]) Copleston. Buddhism in Magadha and Ceylon, 245; 115.

[712]) Beal. Buddhism in China, 237.

[713]) Edkins. Chinese Budhism, 191.

[713a]) Fujishima. Le bouddhisme japonais. Paris, 1889, XXVIII.

[714]) Bigandet, 504—5. Note.

воспрещено это однимъ духовнымъ лицомъ [715]). Изъ этихъ послѣднихъ лишь изрѣдка встрѣчаются вегетеріанствующіе и отказывающіеся отъ работъ, сопряженныхъ съ опасностью для разныхъ тварей, и доводящіе щепетительность до произнесенія передъ выступленіемъ въ путь или передъ питьемъ воды формулы просьбы прощенія у созданій, которыхъ они рискуютъ растоптать или проглотить. Приказаніе Будды не пить не процѣженной воды и не носить шелковыхъ одеждъ также предано забвенію. Что же касается мірянъ, то они вовсе не соблюдаютъ первой буддійской заповѣди «не убій!»; охота и рыбная ловля у нихъ любимое занятіе; ѣдятъ они все безъ разбора и не думаютъ оставлять безъ преслѣдованія вредныхъ тварей, ни отмѣнять смертную казнь и тѣлесныя наказанія; лишь изрѣдка да и то на краткое время, мірянами дается обѣтъ не убивать животныхъ [716]). Въ Непалѣ, гдѣ буддизмъ совершенно обмірщился и гдѣ монашеская община существуетъ, можно сказать, лишь номинально, «обѣтъ строгаго житія», включающій въ себя невкушеніе мяса, въ настоящее время ограничивается всего 30, 12 и даже тремя днями, не въ году, а въ жизни [717]).

На этихъ конкретныхъ фактахъ мы убѣждаемся въ томъ, что сила и успѣшность вліянія буддійскаго ученія о любви, распространяющейся на все твореніе, зависѣли не столько отъ свойствъ самой этой доктрины, сколько отъ благопріятнаго или неблагопріятнаго для нея сочетанія условной окружающей среды и свойствъ расоваго характера и темперамента. Но и не этою одною стороною буддизмъ оказался не соотвѣтствующимъ потребностямъ большинства населенія Индіи. Его безрелигіозность, его нигилистическая тенденція—вотъ что прежде всего дѣлали его непріемлемымъ для народа, привыкшаго къ сложной миѳологіи, къ усердному обрядовому богопоклоненію, къ точному выполненію тысячи религіозныхъ и нравственныхъ правилъ, и уважавшаго тѣ самыя безчисленныя «цѣпи», порвать которыя звалъ проповѣдникъ абсолютнаго освобожденія. Какъ ни старался популярный буддизмъ, въ противоположность ученому, приспособиться къ народнымъ

[715]) Leclère. Le buddhisme au Cambodge. 313.
[716]) Idem. 314—5; 327.
[717]) Kern. II, 531. О Непалѣ см. трехтомное, основательное сочиненіе S. Lévy. Le Népal.

требованіямъ въ Индіи, этого все же оказывалось недостаточнымъ для его укрѣпленія; для этого приходилось отсутствующее у себя брать изъ другихъ системъ; но копія никогда не достигала живости и полноты подлинника, а противорѣчіе заимствованія съ первопачальными основами должно было претить душамъ искреннимъ. Отсюда—непопулярность буддизма въ Индіи; отсюда успѣшность борьбы съ нимъ сначала браманизма, потомъ вишнуизма и шиваизма. Не даромъ уже въ сравнительно раннюю пору греческіе наблюдатели говорятъ о браминахъ и ихъ послѣдователяхъ несравненно больше, чѣмъ о буддистахъ,—такъ мало выдѣлялся онъ уже тогда на общемъ фонѣ индусской жизни. Правда, даже значительно позднѣе, въ VI—VII вѣкахъ по Р. Х. онъ пережилъ эпоху расцвѣта (скорѣе, впрочемъ, въ смыслѣ идейнаго развитія, чѣмъ въ смыслѣ количественныхъ успѣховъ). Но не надо забывать, что этотъ подъемъ совпадалъ съ общимъ, наивысшимъ расцвѣтомъ всей индусской культуры, благотворно реагировавшей и на интеллектуальное развитіе буддизма. Приростъ умственной энергіи сообщался извнѣ, изъ окружающей среды. Одушевляемый этимъ притокомъ дарованій, этимъ общимъ подъемомъ уровня просвѣщенія, буддизмъ за это время использовалъ главное богатство своего внутренняго содержанія. но оказался неспособнымъ къ дальнѣйшему, прогрессивному развитію. Какъ разъ съ VIII вѣка въ немъ замѣчается стремительный поворотъ къ тантризму, въ сторону чародѣйства, всяческихъ суевѣрій и туманнаго символизма. Въ продолженіе долгихъ вѣковъ затѣмъ тантризмъ, а не подлинная дхамма Готамы, направляетъ судьбы буддизма. И параллельно съ этимъ идейнымъ искаженіемъ идетъ упадокъ и въ жизни, и теперь уже не только на родинѣ буддизма, но и въ сосѣднихъ странахъ, гдѣ успѣхъ его сначала оказывался шире, въ Удайѣ, въ Пешаварѣ, въ Гандахарѣ. Взятіе Синда арабами въ 712 году было сигналомъ къ разрушенію буддизма въ Индіи; съ промежутками случайнаго, временнаго подъема, его уже потускнѣвшее существованіе протянулось еще нѣсколько столѣтій, до 1200 года, когда делійскій султанъ Мухамедъ завоевалъ Магадху, уничтожилъ монастыри, разогналъ монаховъ, и навсегда положилъ конецъ буддизму на его родинѣ.

Но напрасно было бы приписывать одному внѣшнему насилію гибель буддизма въ Индіи; справедливо замѣчаетъ ве-

ликій знатокъ индусской жизни Л. Шрёдеръ: «онъ палъ не въ силу кровавыхъ преслѣдованій, какъ это раньше бездоказательно утверждали; онъ изнемогъ въ духовной борьбѣ съ энергичными мыслителями-браманистами, съ поклонниками Вишну и Шивы... Онъ распался самъ собою, погибъ отъ внутренняго тлѣнія: зародыши распаденія, зачатки смерти онъ уже изначала носилъ въ самомъ себѣ. Удержаться онъ не могъ; онъ долженъ былъ пасть, потому что не принесъ ничего новаго, благотворнаго, цѣлительнаго, устойчиво-жизнеспособнаго и достойнаго сохраненія» [718]). То, что въ области морали оказывалось въ немъ привлекательнаго, было, по мнѣнію Дальмана, не ново и не самостоятельно [719]); самобытная же сторона его рождала не духовный подъемъ, способный къ развитію, а, наоборотъ, застой и смерть, и, за личиною нравственной чистоты, таила въ себѣ нравственную апатію, отсутствіе положительныхъ началъ нравственности, моральный и интеллектуальный нигилизмъ.

Этому суровому выводу, казалось бы, противорѣчитъ успѣхъ буддизма въ странахъ не-чисто индусской культуры или совсѣмъ независимыхъ отъ нея или, по характеру своихъ народностей, не согласныхъ съ миролюбивымъ духомъ буддизма. Однако и это соображеніе отпадаетъ или въ значительной степени теряетъ силу при детальной провѣркѣ его. Съ одной стороны мы констатируемъ фактъ упорнѣйшаго, цѣлые вѣка продолжающагося сопротивленія буддизму нѣкоторыхъ воинственныхъ племенъ, напримѣръ, тамуловъ, всегда остававшихся злѣйшими врагами буддизма во время своихъ набѣговъ на Цейлонъ и въ періодъ властвованія надъ нимъ. Съ другой стороны невозможно отрицать успѣха буддизма среди воинственныхъ племенъ, порубежныхъ съ сѣверной и западной Индіей, въ краяхъ пешаварскихъ, синдскихъ, кашмирскихъ, гандхарскихъ. Но во-1), буддизмъ оказывался здѣсь, какъ мы видѣли, недолговѣчнымъ; а во-2), покровительство ему со стороны такихъ воинственныхъ царей, какъ

[718]) Статья „Buddha“ въ сборникѣ L. v. Schroeder. Reden und Aufsätze. Leipzig, 1913, 195; 202.

[719]) Dahlmann. Buddha. Ein Kulturbild des Ostens. 1898. Авторъ основывается на присутствіи нравственныхъ идей, сходныхъ съ буддійскими, въ Махабхаратѣ, которую онъ, согласно своей гипотезѣ о ея происхожденіи (см. его книгу о Махабхаратѣ), относитъ къ значительно болѣе ранней порѣ, чѣмъ обыкновенно думаютъ изслѣдователи.

Канишка, которые, часто, подобно ему, сами и не думали обращаться въ «Законъ благочестія», объясняется въ немалой степени оппортунистическими соображеніями, сочувствіемъ ему какъ удобному для этихъ, крутыхъ правомъ правителей пособію управляться съ не очень-то кроткими и послушливыми жителями покоренныхъ странъ. Политикамъ не трудно было догадаться, насколько выгоднѣе въ этомъ смыслѣ для нихъ было открыть доступъ вліянію на народную нравственность миролюбивому буддизму, равнодушному ко всякой политикѣ, ко всей государственности, внушавшему апатію къ земнымъ интересамъ, и поощрявшему педѣланіе и непротивленіе, чѣмъ поддерживать браманизмъ, упорный въ традиціонномъ высокомѣріи привилегированныхъ кастъ жрецовъ и воиновъ, привыкшій къ широкой свободѣ самоуправленія въ родовомъ быту тѣсно сплоченныхъ клановъ, да и по самому духу и строю своихъ вѣрованій далеко не столь равнодушный къ земнымъ дѣламъ и судьбамъ, какъ исповѣданіе абсолютной пустоты и призрачности бытія.

Внѣ всякаго сомнѣнія, тѣ же политическія соображенія располагали къ буддизму и многихъ сѣверныхъ правителей. Когда первый изъ китайскихъ императоровъ монгольской династіи Кублай-ханъ воцарился надъ обширными, дикими странами, населенными «несговорчивымъ и буйнымъ народомъ», онъ (по словамъ мѣстнаго историка), «чтобы сообщить образованный видъ своимъ соотечественникамъ и смягчить природную грубость своихъ подданныхъ», рѣшилъ ввѣрить ихъ руководству «общественнаго наставника» и на этотъ отвѣтственный постъ назначилъ буддійскаго монаха, подчинивши его только одному высшему мандарину изъ мірянъ, и повелѣвши, чтобы приказаніямъ его повиновались такъ же, какъ императорскимъ. Слѣдующіе за Кублаемъ правители изъ монгольскаго дома продолжали поощрять буддизмъ въ своихъ родныхъ краяхъ, а народъ безпрекословно принималъ вѣру, ему свыше предписываемую, и благодушно относился къ буддійскому духовенству именно потому, что оно, въ своемъ равнодушіи къ свѣтскимъ выгодамъ, не злоупотребляло довѣріемъ власти и народа [720]).

Тѣ же отношенія установились къ буддизму и у многихъ природно-китайскихъ властителей Срединной Имперіи, очень

[720]) Edkins. Chinese Buddhism, 148—150.

деспотично распоряжавшихся браздами правленія, между прочимъ и по отношенію къ вѣроисповѣданіямъ, вопреки принятымъ взглядамъ на будто бы безупречную китайскую вѣротерпимость [721]). Императоры по личному убѣжденію, а чаще по внушеніямъ партій, бывшихъ въ данный моментъ въ силѣ, становились на сторону то конфуціанства, то таотизма, то буддизма. Послѣдній подвергался многократнымъ и иногда жестокимъ гоненіямъ, но столь же часто и внезапно фортуна поворачивалась и въ его пользу. И вотъ именно въ этихъ-то рѣзкихъ смѣнахъ отношеній власти и народа къ нему подтверждается высказанная выше мысль, что вопросъ объ успѣхѣ и вліяніи буддизма зависитъ отъ правильной оцѣнки не столько его собственныхъ силъ, сколько условій окружавшей его среды. Успѣхъ былъ тамъ, гдѣ оказывался спросъ на мирное, но бездѣятельное со стороны народной массы поведеніе; провалъ былъ тамъ, гдѣ чувствовался подъемъ активнаго элемента, гдѣ оживлялся интересъ къ общественной и государственной дѣятельности. Не только власть, но и само китайское общество, двоились, сообразно съ этимъ, въ своемъ сочувствіи или въ антипатіи къ буддизму: склонные къ умозрѣнію, къ ученымъ думамъ, или же къ мистикѣ и созерцанію, охотно погружались въ доктрину, которая здѣсь, въ системѣ Махаяны, раскрывала особо широкій просторъ этого рода стремленіямъ. Наоборотъ, характеры и темпераменты практическіе, жаждавшіе осязательной дѣятельности, отворачивались отъ ученія, исповѣдовывшаго, что не въ дѣлахъ—задача и цѣль жизни, что «дѣйствіе есть величайшее изъ страданій» [722]), что цѣннѣйшее — не какой либо подвигъ, а знаніе, что выше всего ясное сознаніе [723]). Въ яркихъ краскахъ предстаетъ предъ нами этотъ контрастъ при столкновеніи двухъ противоположныхъ типовъ въ дошедшемъ до насъ разсказѣ о бесѣдѣ, происходившей въ 526 году по Р. Х. въ Нанкинѣ между южно-китайскимъ императоромъ Ліанг-ву-ти и знаменитымъ индійскимъ миссіонеромъ-буддистомъ Бадхихармою, — разсказъ, аналогичный съ приведенными раньше южными повѣстями о бесѣдѣ Будды съ дѣятельнымъ человѣколюбцемъ Анатапиндикою и съ добродѣтельнымъ юношею Магхою. Точь въ точь какъ нѣкогда тѣ

[721]) Id. 142.
[722]) Id. 81; это—афоризмъ 18-го „патріарха" Сангаяшеты
[723]) Id. 85; изреченіе 27-го патріарха Праджнятары.

ранніе прозелиты, императоръ вздумалъ справиться, велика ли окажется заслуга въ его усердіи къ добрымъ дѣламъ, между прочимъ, и къ построенію буддійскихъ святилищъ, къ переписыванію священныхъ книгъ и къ умноженію числа монаховъ? Къ удивленію энергичнаго правителя отвѣтъ былъ: «никакихъ заслугъ во всемъ этомъ нѣтъ». «Да почему же?» допытывался-было смущенный Сынъ Солнца.—«А по тому», холодно замѣтилъ буддійскій старецъ, «что все это—лишь ничтожное слѣдствіе несовершенной, несамодовлѣющей причины; все это—не субстанція, а тѣнь, лишенная реальности».—«Такъ въ чемъ же истинная заслуга?»—«Въ чистотѣ и просвѣщеніи мысли, въ глубинѣ и полнотѣ ея; достоинство къ томъ, чтобы пребывать погруженнымъ въ мышленіе среди окружающей пустоты и тишины; а къ такому достоинству не ведутъ свѣтскія, мірскія средства», а слѣдовательно,—и сама добродѣтель [724]). Неудовлетворенный отвѣтомъ, императоръ потребовалъ разъясненія: «въ чемъ же заключается главнѣйшая изъ священныхъ доктринъ?» но и на этотъ вопросъ получилъ отвѣтъ лишь отрицательный: «тамъ, гдѣ все—пустота, тамъ ничто не можетъ быть названо святымъ и священнымъ». Совсѣмъ опѣшившій, императоръ, теряя терпѣніе, воскликнулъ: «но, наконецъ, что же такое ты самъ, такъ отвѣчающій мнѣ?», и услыхалъ въ заключеніе: «Я и самъ не знаю, что я такое». Не диво, что, по словамъ буддійскаго повѣствователя, императоръ такъ и остался неубѣжденнымъ мудростью абсолютной пустоты и апатіи [725]).

Не диво и то, что конфуціане, выдвигавшіе на первый планъ какъ разъ то, къ чему былъ невоспріимчивъ буддизмъ, а именно энергичную, нравственную, практическую дѣятельность,—не переставали обвинять его въ растлѣніи общественной нравственности. Они обращали вниманіе свѣтской власти на то, что за время успѣховъ буддизма въ имперіи умножились пагоды и кумиры (ибо китайскіе прозелиты рѣзко нарушали предписанія дхаммы на этотъ счетъ), но что «благочестивыя чувства смѣнились легкомысліемъ и, вмѣсто искрен-

[724]) Основная священная книга китайско-буддійскаго канона Праджна-Парамита, согласно съ этимъ говоритъ: „никакого реальнаго и постояннаго (остающагося) качества въ заслугѣ не существуетъ". The Diamond Sutra (Chin-Kang-Ching) or Prajna-Paramita, translated by W. Gemmell. London, 1912, p. 82.
[725]) Edkins. 100—101.

ности и чистоты жизни, возобладали хитрость и зависть» [726]). «Славить счастіе нирваны», говорили конфуціане, «значитъ поощрять лѣнивую бездѣятельность». Напрасно буддисты оправдываются тѣмъ, что всѣ ихъ помыслы и стремленія направлены къ высшей цѣли, къ будущей жизни, награждающей за усилія (ибо таковы были, опять совершенно не согласные съ подлинною дхаммою [727]), мотивы китайско-буддійской популярной этики): «въ этой погонѣ за далекимъ идеаломъ ближайшія желанія, внушаемыя животною природою человѣка, остаются неподавленными»; да сверхъ того, «мудрость, состоящая въ подавленіи всѣхъ желаній, несогласима съ признаніемъ желанія попасть на небо за основное побужденіе къ добродѣтели» [728]). Позднѣе изъ того же лагеря возобновляются жалобы на то, что общественные нравы вырождаются подъ вліяніемъ буддизма; монахи ведутъ праздный и лѣнивый образъ жизни, безполезный для общества, а отказъ буддистовъ отъ признанія обязательствъ къ роднымъ и къ государству есть преступленіе противъ высшихъ добродѣтелей: сыновняго благочестія и вѣрности государству» [729]). Упреки эти, типично-китайскіе, не разъ имѣли успѣхъ и вызывали жестокія гоненія на сторонниковъ освобожденія отъ всѣхъ земныхъ цѣпей [730]).

Противъ этихъ обвиненій китайскіе буддисты могли бы оправдываться только тѣмъ, что они, подъ видомъ подлинной дхаммы, внушали народу только искаженный ея варіантъ, въ которомъ центръ тяжести лежалъ не въ умозрѣніи, а въ добродѣтели, а конечною цѣлью былъ не прорывъ въ абсолютную пустоту нирваны, а только благополучно-разсчетливая перекочёвка въ улучшенное, сравнительно съ земнымъ, новое существованіе. Такого положенія имъ въ большинствѣ случаевъ и приходилось держаться, и только поэтому и завоевалъ себѣ этотъ подложный буддизмъ широкое сочувствіе въ народной массѣ. Но позиція становилась совершенно безпадежною, когда защитники «Закона благочестія» рѣшались возвращаться къ его подлинной тенденціи въ сторону отрицанія самостоятельной цѣнности дѣлъ, напримѣръ, когда Чан-ши, вождь той секты китанскихъ буддистовъ, которая ставитъ себѣ цѣлью «измѣненіе самого себя путемъ созерцанія или спокойнаго мышленія», проповѣдывалъ такія воззрѣнія: «истинный методъ познанія есть не имѣть никакого метода (= нѣтъ абсолютной познаваемости въ научномъ смыслѣ).—Внѣ духа нѣтъ Будды (= нѣтъ абсолютной реальности Божественнаго).—Нечего искать добродѣтели; нечего бѣжать порока (= нѣтъ абсолютной реальности нравственнаго); нѣтъ ничего чистаго, ни грязнаго.—Ощущать предметъ (имѣть чувственное воспріятіе его) значитъ только сознавать самодѣятельность духа (= нѣтъ абсолютной реальности внѣшняго міра).—Но и духъ не знаетъ самого себя, ибо онъ ослѣпленъ ощущеніями» (= нѣтъ абсолютной истины и въ дѣятельности духа). На почвѣ такого махаянистическаго нигилизма могла ли удержаться активная мораль обычнаго нравственнаго здраваго смысла? Разумѣется,—нѣтъ! И дѣйствительно, на вопросъ: какими же способами достигается религіозно-нравственное совершенство (или, вѣрнѣе,—благоговѣйно-нравственное, ибо дхамма—не религія)? Матсу отвѣчаетъ: «благочестіе состоитъ не въ примѣненіи какихъ-либо средствъ и дѣйствій (а слѣдовательно,—и добродѣтели); примѣненіе какихъ бы то ни было средствъ гибельно для достиженія конечной цѣли» (то-есть конечнаго освобожденія, задерживаемаго «дѣлами», обязывающими, въ силу закона кармы, къ возрожденію). Когда же у мечтальнаго мудреца допытывались: «что же однако надо дѣлать для того, чтобы подвигаться въ совершенствованіи?», онъ отвѣчалъ: «рессурсовъ самой человѣческой природы достаточно для ея потребностей; единственное потребное: избѣгать и порока, и добродѣтели; могущій свершить это будетъ благочестивымъ человѣкомъ» [731]),—выводъ вполнѣ послѣдовательный для вѣрной себѣ мудрости

[726]) Id. 94.

[727]) „Просвѣщенные ученики совершенно индиферентны къ соображеніямъ награды или наказанія“, учитъ Праджна-Парамита, p. 98, ed. cit.

[728]) Edkins. 94—98. [729]) Id. 115.

[730]) Id. 116; 127 о „блестящемъ“ меморіалѣ по поводу перенесенія кости Будды въ Китай, поданномъ ученымъ Ган-юи императору и оставшемся до сихъ поръ любимою полемическою книгою у противниковъ буддизма.

[731]) Edkins. 129—130. Сходныя ученія находимъ въ одной изъ школъ японскаго буддизма, Zen, которая утверждаетъ, что „абсолютная истина внѣ идей добра и зла, а истинный Будда внѣ категорій пенѣдѣнія или знанія. Оттого и сама система этого ученія не можетъ быть передана ни устно, ни письменно; единственный способъ ея усвоенія—размышленіе надъ индивидуальною мыслью“. Ryauon Fujishima. Le bouddhisme japonais. Doctrines et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon. Paris, 1889, p. XXV—XXVI.

недѣланія, но болѣе послѣдовательный и радикальный, чѣмъ тотъ, на который, въ примѣненіи къ большинству людей, къ мірянамъ по крайней мѣрѣ, отважился самъ Будда. Но такая послѣдовательность, такой радикализмъ недѣланія невыносимы для нравственно здороваго большинства. И здѣсь—причина отклоненія отъ буддизма въ Китаѣ натуръ активнаго темперамента и ихъ борьба съ нимъ, какъ съ разслабляющимъ моральную энергію общества. Вотъ причина и того, что даже принимавшіе буддизмъ усваивали его преимущественно не въ только что очерченной, нигилистически-созерцательной формѣ, а въ обработанной для потребностей «вульгарнаго, невоспитаннаго народа», по презрительному выраженію «Алмазной Сутры» [732]).

Такъ сложились издавна отношенія къ буддизму народной массы въ Китаѣ: приблизительно также обстоятъ они тамъ и въ настоящее время. Прежде всего онъ страшно обезличился, и чтится не въ своихъ специфическихъ чертахъ: сельское населеніе въ проявленіяхъ своего ритуальнаго усердія не дѣлаетъ различія между буддійскими и таотическими святилищами и торжествами, проявляя одинаковую щедрость къ тѣмъ и другимъ, одинаковую вѣру въ идоловъ, красующихся въ изобиліи тамъ и тутъ. А если образованные китайцы иногда заглядываютъ въ буддійскія книги, смакуя ихъ метафизическія и гносеологическія тонкости, и похваливаютъ, съ видомъ знатока, глубокомысліе виртуозовъ Махаяны, это не мѣшаетъ имъ въ практической жизни предпочитать Буддѣ Конфуція, какъ наставника нравственнаго поведенія; и лишь немногіе искренніе буддисты, преимущественно изъ средняго сословія, да встрѣчающіеся кое-гдѣ отшельники, подвизающіеся въ пещерѣ или въ келейномъ затворѣ, остаются убѣжденными исповѣдниками подлинно-буддійскаго пути избавленія.

Въ общемъ, при такихъ условіяхъ, несмотря на проповѣдь нравственной чистоты, незлобія и непротивленія злу, буддизмъ не повысилъ уровня китайской нравственности. Хорошія вліянія его здѣсь парализовались дефектными сторонами его же ученія. Онъ поколебалъ вѣру народа въ небо, понимаемое какъ міроправящее Божество, и замѣстилъ единоличнаго властителя вселенной безчисленными буддами и бодхисатвами, безсильными вліять на порядокъ космоса и предоставляющими

[732]) Prajna-Paramita, trans. Gemmell, p. 93.

осуществленіе спасенія самому спасающемуся, ибо, по выраженію Праджна-Парамиты, «въ дѣйствительности нѣтъ живыхъ существъ, которымъ Будда могъ бы принести спасеніе: если бы таковыя были, Будда по необходимости долженъ былъ бы признать реальность такихъ произвольныхъ (безосновательныхъ) понятій, какъ тождественная единица, существо, живое существо и личность. Но признавать такія концепціи можетъ только вульгарный, необразованный народъ» [733]). И, къ досадѣ и огорченію «образованныхъ и избранныхъ», народъ призналъ все это, и человѣческаго мудреца, Будду первопачальнаго, такъ же, какъ и метафизическаго Будду Махаяны, замѣнилъ грубой концепціей Будды, какъ одного изъ многихъ могущественныхъ божествъ объязычившагося народнаго культа.

Самая настойчивость буддійской проповѣди о нравственной чистотѣ разслаблялась отсутствіемъ подлиннаго понятія грѣха: въ китайскомъ народномъ сознаніи очень живо убѣжденіе въ зависимости жизненныхъ неудачъ и бѣдъ отъ проступковъ въ настоящей жизни или въ предшествующихъ бытіяхъ; но на проступки эти смотрятъ не какъ на вмѣняемые грѣхи въ религіозномъ и нравственномъ смыслѣ, а какъ на промахи сознанія, на слѣдствія невѣдѣнія, на этотъ разъ—чисто по-буддійски, но съ точки зрѣнія, мало способной поощрить къ энергичной, активной борьбѣ со грѣхомъ путемъ воздѣйствія на волевую сторону человѣческой природы: наоборотъ, здѣсь все клонится къ вышеизложенному уравненію самобытной цѣны добра и зла предъ неопредѣлимою, всепоглощающею бездною высшаго, нигилистическаго, безразличнаго единства нирваны. Далѣе: интенсивность верховнаго примата совѣсти не повысилась, а скорѣе понизилась отъ приравниванія человѣка къ животному; признаніе сотвореннаго «по образу Божію и по Его подобію» за сложившагося по образу и подобію общаго зоологическаго типа, можетъ быть, и повышало «любовь и уваженіе» къ животному, но, конечно, не могло повысить уваженія къ нравственному достоинству человѣка. Безсильною оказалась и заманчивая для нѣкоторыхъ постановка нравственной обязанности, какъ самодовлѣющей цѣнности, независимо отъ ея отношеній къ Богу и отъ ея слѣдствій. Во 1) здѣсь даже въ подлинное буддійское пониманіе вопроса вкрадывалось противорѣчіе, ибо для неискаженной дхаммы нѣтъ ни въ чемъ

[733]) Тамъ-же, 92—93.

самодовлѣющей цѣнности, нѣтъ ея, слѣдовательно, и въ добродѣтели; а во 2) народъ въ Китаѣ мотивомъ къ добродѣтели считаетъ не самоцѣнность ея, а надежду на награду за нее на небѣ и страхъ наказанія въ аду за противоположное поведеніе: «грубо чувственныя представленія о будущей жизни», говоритъ знатокъ китайскихъ нравовъ, «принизили народное пониманіе обязанности и добродѣтели; поводы и мотивы благочестія у простонародныхъ буддистовъ въ Китаѣ очень низменнаго свойства: религіозность превратилась въ механическое орудіе для пріобрѣтенія всякаго матеріальнаго благополучія». Даже почтенное ученіе о спасительности покаянія извратилось въ убѣжденіе, что путемъ даровъ на благочестивыя цѣли и справленіемъ благоговѣйныхъ обрядовъ получается скидка соотвѣтственной части грѣховъ и наказаній [734]). Съ точки же зрѣнія созерцательной школы, основанной Бодхидхармою и Ме-тсу, этика вообще отодвигается въ область низшаго пониманія проблемы мудрости: исходя изъ убѣжденія въ нереальности всего чувственно познаваемаго, здѣсь понятія добра и зла изображаются какъ призрачныя слѣдствія несовершеннаго міропониманія, тогда какъ, при правильномъ воззрѣніи и на самый міръ, какъ на иллюзію же, и они, въ области мистическаго озаренія, теряютъ свою самобытную реальность и значеніе, подобно тому, какъ ихъ лишаются само блаженство и страданіе, сама жизнь и смерть. Примиряющее всѣ противоположности и поглащающее всѣ опредѣленія и различія единство всеобъемлющаго Ничто лежитъ по ту сторону добра и зла.

Ясно, что въ такомъ жизневоззрѣніи еще меньше, чѣмъ въ искаженномъ популярномъ буддизмѣ, можно почерпать охоту, силы и вдохновеніе для осуществленія той всемірной любви, значеніе и вліятельность коей для буддійскаго міра такъ раздуто современными поклонниками дхаммы. Не удивительно, что и въ Китаѣ, какъ и вездѣ, буддійская этика вообще и ея доктрина метты не принесли приписываемыхъ имъ плодовъ. «Вся сила нравственнаго наставленія въ Китаѣ», говоритъ Эдкинсъ, «осталась за конфуціанствомъ, а не за буддизмомъ; собственное нравственное чутье китайцевъ—вотъ что дѣлаетъ ихъ энергичными и нравственно вліятельными; буддійскій нравственный кодексъ слабъ сравнительно съ конфуціанскимъ... и если въ народѣ есть добродѣтели, онъ ими обязанъ конфуціанской системѣ; буддизмъ прибавилъ къ ней лишь идолопоклонство, да ложный взглядъ на будущую жизнь, а не посодѣйствовалъ росту добродѣтели въ народѣ» [735]).

Мы остановились съ подробностью на разсмотрѣніи вліянія буддійской этики на Китай потому, что въ этой величайшей изъ странъ буддійскаго міра особенно выпукло и ярко вырисовывается на широкомъ историческомъ фонѣ борьба между привлекательными и слабыми сторонами ученія о всеобщей любви по понятіямъ дхаммы и разоблачается степень дѣйствительной, а не предполагаемой цѣнности результатовъ этого ученія. Для дополненія этой провѣрки намъ остается бросить взглядъ на тѣ края, гдѣ такой борьбы вовсе или почти не чувствовалось, и гдѣ буддійская метта оказала будто бы широкое и не поколебавшееся во времени воздѣйствіе на общественные нравы. Указывали (напримѣръ, Клапротъ) на дикихъ кочевниковъ Средней Азіи, будто бы «превратившихся въ любезныхъ и добродѣтельныхъ людей, благодаря благодѣтельному вліянію буддизма, ощущаемому даже до предѣловъ сѣверной Сибири». Но воспѣвать, безоговорочно, такіе хвалебные гимны можно было только въ пору малаго знакомства съ бытомъ среднеазіатскихъ племенъ. Мы не будемъ отрицать факта смягченія буддизмомъ нравовъ хотя бы монголовъ; но настаиваемъ на томъ, что не слѣдуетъ преувеличивать степени его вліянія. Изъ солидныхъ наблюденій даже столь благопріятнаго буддизму Позднѣева можно почерпнуть факты, подтверждающіе наши предыдущіе выводы. И здѣсь, среди этихъ будто бы «любезныхъ и добродѣтельныхъ номадовъ», мы опять встрѣчаемся съ характерными изъянами популярной буддійской этики. Прежде всего—и здѣсь еще разъ на-лицо постановка мертвеннаго, отрицательнаго созерцанія выше дѣятельнаго добродѣянія. Высшее достоинство монголы приписываютъ разряду ламъ «даянчи», созерцателей; ихъ они прямо называютъ «святыми». Но почему?—Потому, что «человѣкъ, стяжавшій своею дѣятельностью собраніе добродѣтельныхъ поступковъ, пріобрѣтетъ въ будущемъ только высокое перерожденіе, ибо добродѣтель и плоды ея осуждены все таки на то, чтобы вращаться въ орчиланѣ (въ мірѣ матеріальномъ) Тотъ же, кто будетъ совершать созерцанія, стараясь уразумѣть смыслъ основныхъ свойствъ пустоты, тотъ несомнѣнно отрѣшится отъ всего матеріальнаго

[734]) Edkins, 195—6.

[735]) Id. 201—2; 200.

и пріобрѣтетъ святость Будды» [736]). Но, какъ и въ Китаѣ, несмотря на столь рѣшительное принципіальное предпочтеніе «пустоты созерцанія» полнотѣ добродѣянія, и въ Монголіи такого рода созерцателей, отдающихся на всю жизнь этому духовному подвигу, очень немного, и обыкновенно встрѣчаются лишь временные даянчи [737]). Тѣмъ не менѣе, значеніе добродѣтели является уже принципіально обезцѣненнымъ, а дальше идетъ и практическое униженіе ея: она не только не самоцѣнна по существу, но и послѣдованіе ей, какъ условной цѣнности, мотивируется условными же побужденіями и цѣлями. Пусть усердные къ молитвѣ и въ этомъ отношеніи противоположные первоначальнымъ, не молившимся буддистамъ монголы твердятъ: «сорадуюсь и послѣдую всякаго рода добродѣтелямъ всѣхъ поднебесныхъ десяти странъ, всѣхъ боддхисатвъ, пратіекабуддъ, праваковъ и всѣхъ одушевленныхъ существъ, да совершу я въ полнотѣ всѣ святыя дѣянія» [738]); но выполнять свершеніе это признается съ одинаковымъ успѣхомъ возможнымъ и самому, и чрезъ другого, ибо «сдѣлать добро—все равно—самому или чрезъ другого» [739]); а потому и въ праведной молитвѣ надежда на совершеніе «всѣхъ святыхъ дѣяній» (опять въ полную противоположность подлинному буддизму) возлагается не на силы одного милосердія, созерцанія и мудрости, а еще болѣе на силу «вездѣсущаго и скораго помощника» въ лицѣ какого-либо святого возрожденца»-хубильгана, «мудрыя дѣянія коего—врата ко всякой добродѣтели» [740]). Подъ этими же вратами къ нравственному совершенству народъ почти всегда разумѣетъ средства ритуальнаго, внѣшняго усердія: вопреки Буддѣ, мало цѣнившему наружныя проявленія аскетизма и совсѣмъ отринувшему молитву, здѣсь «постъ, молитва, воздержаніе отъ всякой услады плоти остаются основнымъ требованіемъ религіи, и чѣмъ болѣе приметъ на себя человѣкъ обѣтовъ воздержанія, тѣмъ вѣрнѣе считается его спасеніе, ибо ни одна изъ добродѣтелей не можетъ сравниться съ добродѣтелью обѣтовъ (аскетическихъ)» [741]). Но велика заслуга и другихъ механическихъ проявленій религіознаго усердія: если за переписку священныхъ книгъ обѣщается возрожденіе въ блаженномъ царствѣ Сукавати, то понятно, почему всякій зажиточный монголъ заставляетъ переписывать за свой счетъ эти благодѣтельные тексты, не упуская притомъ изъ вида, что «копія, начертанная киноварью, въ 108 разъ благодѣтельнѣе писанной чернилами, а писанная соединеніемъ семи цвѣтовъ радуги въ 108 разъ выше писанной золотомъ» [742]). Если заслуга состоитъ въ прочтеніи возможно бо́льшаго количества молитвъ, цѣлесообразнымъ считается водружать предъ дверями храма вращающійся столбъ съ написанными на немъ молитвами, который незнающіе ихъ и вертятъ съ великимъ усердіемъ, памятуя, что «чѣмъ больше прочтешь молитвъ, тѣмъ достойнѣе вступишь въ храмъ» [743]). Если поклоненіе святынѣ или богамъ дѣйствительно только тогда, когда оно выполнено по точному, до мелочей выработанному шаблону, а успѣшность этого вида благочестія пропорціональна его количественнымъ проявленіямъ, то становится понятнымъ, какъ, несмотря на трудность выполненія монгольскаго обряда поклоновъ, находятся ревнители, которые этимъ способомъ промѣриваютъ, въ потѣ лица, огромное пространство отъ границъ Тибета до Хлассы [744]).

Но кто изъ знающихъ природную немощность души человѣческой въ поискахъ высшаго сталъ бы осуждать и это механическое усердіе, если бы оно вдохновлялось одними возвышенными побужденіями? Послѣднія,—надо признать,—не отсутствуютъ въ монгольскихъ молитвахъ и прошеніяхъ: въ этихъ длинныхъ подобіяхъ ектеніи нѣтъ недостатка въ чертахъ величавыхъ и трогательныхъ. Такъ, въ особо торжественномъ «праздникѣ 108 лампадъ» (цзулайнъ-хуралѣ) мы можемъ видѣть какъ бы литургическое воплощеніе буддійскаго призыва къ всемірному благорасположенію. На участіе въ священнодѣйствіи служащій склоняетъ здѣсь небо и всѣхъ ламъ, бурхановъ и бодхисатвъ, всѣхъ праведниковъ и мудрецовъ-хранителей священнаго ученія, богатырей, владыкъ земли, но также и всѣхъ драконовъ, населяющихъ преисподнюю. Всѣ созываются «на радость, на

---

[736]) Позднѣевъ. Очерки быта буддійскихъ монастырей и буддійскаго духовенства въ Монголіи въ связи съ отношеніемъ сего послѣдняго къ народу. СПБ. 1887, 202.

[737]) Тамъ-же, 203. [738]) Тамъ-же, 315—6; 319.

[739]) Тамъ же, 17. [740]) Тамъ-же, 319. [741]) Тамъ-же, 111.

[742]) Тамъ-же, 16, 17; 178.

[743]) Тамъ-же, 26. О вертящихся „молитвенныхъ" аппаратахъ см. монографію Simpson'a. The Buddhist Praying Wheel.

[744]) Позднѣевъ, 293—300, съ подробнымъ описаніемъ способовъ и смысла „поклоненія".

всесовершенное услажденіе тѣла и на собраніе добродѣтелей». Слѣдуетъ затѣмъ возношеніе лампадъ въ честь буддъ, съ Шакья-муни во главѣ, и такъ далѣе, нисходя по ступенямъ сложной махаянистической іерархіи божественныхъ и демоническихъ существъ, вплоть до послѣдняго изъ присутствующихъ, изъ коихъ «каждый, не имѣющій даже и понятія о духовномъ, мѣтитъ попасть въ будды» [745]). Призываются всѣ и все, отъ непорочнаго «царства безформеннаго» до царства существъ, еще увлекающихся чувственными наслажденіями, дабы, отрѣшившись отъ нихъ, они стали причастными чистому созерцанію. Призывается царство демоническихъ асуровъ, да умиротворятся гнѣвъ, злоба и ожесточенность духа ихъ и да станутъ и они блаженными; призывается царство людей и животныхъ, да избавятся они терпѣніемъ отъ страданій, отъ мукъ взаимоистребленія, отъ побоевъ, убіенія и утружденія и, освободившись отъ глупости и безумія, да просвѣтятся они свѣтомъ трехъ мудростей. Призывается даже царство призраковъ, отбывающихъ кары за проступки, да и они избавятся отъ мученій благословеніемъ великаго милосердія. Да будетъ свята и блестяща лампада даже въ царствахъ ада, да и адскія существа, изстари закоснѣвшія въ злодѣяніяхъ и испытывающія нестерпимыя страданія, освободятся отъ нихъ благословеніемъ милосердія святого и могущественнаго бодхисатвы и да получатъ совершенство въ парамитѣ (добродѣтели) терпѣнія!.. Да укротится всякое зло, воздвигающее предѣлы тѣлу, жизни и существованію добродѣтели и полному довольству!. Да получатъ счастіе всѣ и во всемъ!» Какъ прекраснъ былъ бы этотъ гимнъ всепрощенія, если бы, онъ ограничился только приведенными отрывками! и какъ горько видѣть въ немъ, тутъ же, рядомъ, и даже впереди всего этого, на первомъ мѣстѣ какъ разъ послѣ прошенія «о верховномъ и общемъ благѣ», слова: «соблаговолите дать богатство въ златѣ и серебрѣ, соблаговолите дать богатство въ разнаго рода плодахъ... въ четвероногихъ животныхъ, въ быстрыхъ коняхъ, въ лучшихъ, сто-вкусныхъ яствахъ,.. въ мягкихъ и тонкихъ одеждахъ, въ молокѣ, маслѣ и творогѣ и т. д.!» И какъ страшно, ради полученія этихъ, даже съ подлинно-буддійской точки зрѣнія, ничтожествъ, призывать, въ качествѣ магически дѣйствующаго заклятія, «счастіе и добродѣтель солнца, луны, звѣздъ, планетъ и всего великаго неба!» [746]).

[745]) Тамъ-же, 293. [746]) Таме-же, 370—380.

Нельзя метать въ простецовъ камень осужденія за это наивное смѣшеніе мелочнаго, личнаго разсчета съ величавыми порывами къ всемірному благоволенію; но можно и должно констатировать невыдержанность и недостаточную глубину воздѣйствія этого ученія на народныя воззрѣнія; должно указать и на существенныя отличія ихъ отъ первоначальныхъ буддійскихъ концепцій мудрости и праведности. Но уже не наивнымъ противорѣчіемъ въ сочетаніи неравноцѣннаго, а жестокимъ обличеніемъ мнѣнія буддофиловъ о глубинѣ проникновенія народныхъ массъ доктриною всеобщей терпимости и всепрощающей любви звучатъ молитвенныя обращенія, раздающіяся при ежечневно кое-гдѣ, напримѣръ, въ Ургѣ, справляемомъ принесеніи жертвы («балиновъ плоти и крови») хранителю вѣры Чжамсарану и другимъ лютымъ божествамъ и геніямъ, «божественнымъ палачамъ (чаппжинамъ) и смертоносцамъ враговъ вѣры и добродѣтели». Выписываемъ (съ сокращеніями) описаніе этого монгольскаго священнодѣйствія, какъ поучительнаго образца крайняго искаженія буддійскихъ призывовъ къ кротости и незлобію, и какъ отрезвляющаго показанія противъ пристрастныхъ преувеличеній ихъ вліянія на добрые нравы сѣверныхъ народовъ. «Приносящіе балинъ хураваки передъ началомъ служенія долженствуютъ прежде всего созерцать Чжамсарана .. и представить себѣ все пространство міра пустымъ. Въ пространствѣ этой пустоты они должны представить себѣ безграничное море изъ человѣческой и лошадиной крови, въ которомъ треугольникомъ волнуются волны; въ самой срединѣ этихъ волнъ—четырехугольную мѣдную гору и на вершинѣ ея... солнце, человѣческій и конскій трупъ, а на нихъ Чжамсарана. Лицо у него красное: въ правой рукѣ, испускающей пламя, онъ держитъ мѣдный мечъ, упираясь имъ въ небо: этимъ мечемъ онъ посѣкаетъ жизнь нарушившихъ обѣты. На лѣвой локтевой кости висятъ у него лукъ и стрѣлы, а въ самой рукѣ держитъ онъ сердце и почки враговъ вѣры; подъ лѣвой мышкой прижалъ онъ кожаное, красное знамя. Ротъ страшно открытъ; четыре острыхъ клыка обнажены: онъ быстро движетъ языкомъ; имѣетъ три глаза и страшно гнѣвный видъ. Брови и усы его пламенѣютъ, какъ огонь при концѣ міра... Онъ коронованъ пятью человѣческими черепами;... лѣвая нога выпрямлена въ позу пляски. Стоитъ онъ средп пламенѣющаго огня премудрости. По правую сторону этого бурхана должно представить стоя-

щею Ухинъ-тэнгри. Она имѣетъ три лица: красное, синеватое и лицо цвѣта кожи, только что снятой съ животнаго; всѣ три—съ зубами бѣлыми, какъ раковина, съ изумрудными бровями и огненными волосами, украшенными яшмою и лазурнкомъ; на ушахъ—золотыя серьги. Она должна быть нагая, а въ лицахъ и глазахъ ея изображается страстное пожеланіе. Въ правой рукѣ—поднятый на враговъ вѣры мѣдный мечъ, а въ лѣвой—желѣзный гвоздь, приколачивающій препятствія (къ спасенію). По лѣвую сторону Чжамсарана долженъ быть представленъ бурханъ Амійнъ-эцзенъ (владыка жизни): правою рукою онъ поднялъ красное копье; лѣвою держитъ дьявольскую сѣть, которую бросаетъ на враговъ вѣры. Онъ одѣтъ въ шлемъ и панцырь и сидитъ на бѣшеномъ волкѣ; ночью разъѣзжаетъ онъ на немъ и призываетъ къ добродѣтели враговъ вѣры и препятствія. По десяти сторонамъ отъ этихъ бурхановъ должно расположить восемь небесныхъ меченосцевъ и двадцать одного божественнаго палача съ мечами и гвоздями въ рукахъ. Одни придерживаютъ закушенныя зубами легкое, печень и сердце; другіе лижутъ мозгъ и кровь; нѣкоторые зажали въ рукѣ мясо и кровь; иные грызутъ кости и высасываютъ мозгъ; нѣкоторые сдираютъ кожу до краснаго мяса. Всѣ эти смертоносцы враговъ вѣры одѣты въ человѣческіе трупы и сырыя коровьи кожи. За ними слѣдуютъ тысяча красныхъ альбиновъ, тысяча шимнусовъ, тысячи ракшасовъ, якшасовъ и т. д.». И вотъ все это честное воинство призывается явиться изъ дворца Чжамсарана, находящагося за семью пустынными и мрачными царствами, изъ многоэтажнаго дворца, сложеннаго изъ череповъ, огражденнаго стѣнами изъ темно-красной яшмы, окруженнаго отовсюду мѣдными горами, а еще далѣе—озерами, переполненными человѣческими и конскими трупами и на днѣ которыхъ осѣла лошадиная и человѣческая кровь. Чжамсаранъ призывается прійти на помощь «для сокрушенія въ прахъ вредоносныхъ враговъ и препятствій». «Чтобы порадовать» желанныхъ гостей, ихъ «чествуютъ великимъ моремъ крови (возношеніемъ сосуда, ею наполненнаго), и умоляютъ ихъ побуждать всѣ живыя существа возвеличивать вѣру и чествовать ламъ, уничтожать ненавистныхъ враговъ, а въ особенности тѣхъ, кто ограничиваетъ распространеніе вѣры и святости буддійской». Вотъ вопль къ нимъ обращенный: «Царь хранителей-якшасовъ, мать красноликая, владыка жизни, свирѣпые восемь меченосцевъ и вы, страшные палачи, умножьте вашу энергію! грѣховнымъ, воздвигающимъ препоны ламству, всѣмъ держащимся еретическаго ученія покажите вашу силу, и спасите. о спасительные! Ниспославъ свыше шимнусовъ, дѣйствующихъ ножами, схватите враговъ сѣтью, пришпильте ихъ гвоздями, перерубите мечами, прострѣлите стрѣлами, пронзите копьями, высосите у нихъ сердце! Но, заставивъ ихъ покончить свое настоящее злое существованіе, спасите ихъ души!.. Прекратите жизнь этихъ злобныхъ враговъ! плоть, кровь и кости ихъ вкушайте устами вашими!.. Примите эту жертву плоти и крови ненавистныхъ враговъ!.. Заботьтесь милостиво о содержащихъ вѣру! Поручаю вамъ мое мѣстопребываніе, мое существо, мое имущество: позаботьтесь присматривать за этимъ всѣмъ, и днемъ и ночью... Направьте меня на путь добродѣтели; но накажите ненавистныхъ враговъ явными знаменіями! уничтожьте враговъ ламства и вѣры вообще, ибо *только такимъ путемъ* вы сохраните вѣру и священное ученіе!» [747]).

Въ другомъ богослужебномъ чинѣ, въ принесеніе жертвы «Соръ» за день до Новаго года, фигурируетъ и слѣпленный изъ тѣста обликъ врага вѣры, «линка». По произнесеніи приведенной молитвы, служащій заноситъ надъ фигурою ножъ, а другіе ламы кричатъ: «этого врага вѣры ударь, убей, разлучи его съ отцомъ и матерью, съ родными и друзьями и со счастьемъ его, развѣй (прахъ) его. ниспославъ на него дождь болѣзней, ядовитыхъ ранъ и мечей».—послѣ чего «линкъ» разрубается на 12 частей, куски его выбрасываются изъ кумирни и торжество заканчивается благодарственнымъ гимномъ за истребленіе враговъ вѣры и мольбою объ опорѣ ей и защитѣ ея впредь [748]). Что остается добавить къ этому кровавому, безумному кошмару? Если бы основатель буддійскаго правовѣрія и проповѣдникъ терпимости и всемірной любви могъ, сквозь даль вѣковъ, предвидѣть такое выраженіе той и другой, онъ отвернулся бы въ ужасѣ, но и устыдился бы безсилія своихъ способовъ водворить не только миръ всего міра, но даже незлобіе и непротивленіе злу въ предѣлахъ своей санги...

[747]) Позднѣевъ, 329—337.

[748]) Тамъ же, 380—382; ср. молитвы на „освященіе истребительныхъ орудій“—409—410.

До нѣкоторой степени благопріятнѣе складывается выводъ относительно вліянія буддизма на народные нравы въ Тибетѣ. Несмотря на безобразную примѣсь языческой демонологіи и невѣроятнаго для другихъ странъ чародѣйства и всяческихъ суевѣрій, загрязнившихъ здѣсь первоначальное буддійское ученіе,—все же ему обязана эта загадочная раса и эта недоступная для изученія страна, какими ни на есть зачатками умственнаго и нравственнаго просвѣщенія, приподнявшими ихъ надъ омутомъ глубокаго и лютаго варварства, въ которомъ онѣ до тѣхъ поръ находились. Мы не можемъ не довѣрять отзывамъ такихъ наблюдателей, какъ Гюкъ, Богль, Рокхилль и Уаддель о томъ, что «насажденный среди такихъ условій уровень кротости въ народномъ характерѣ» обязанъ своимъ происхожденіемъ смягчающему дѣйствію такихъ буддійскихъ началъ, какъ вѣра въ карму и перевоплощеніе, съ которыми тибетцы будто бы настолько сроднились, что усвоеніе ихъ сквозитъ на каждомъ шагу, въ ежедневномъ быту, въ заурядныхъ рѣчахъ и дѣйствіяхъ. Но этотъ духовный подъемъ во 1) доведенъ лишь до извѣстнаго уровня, дальше коего ему не даютъ развиваться со всѣхъ сторонъ охватившія жизнь народа властныя цѣпи ламайской іерархіи. Сама нравственная кротость, присущая до извѣстной степени тибетцамъ, является такимъ образомъ привитою мірянамъ не столько силою убѣжденія, сколько ихъ дѣтски-покорнымъ послушаніемъ духовенству, смотрящему на нихъ пренебрежительно, какъ «на темныхъ мірскихъ людей, подателей милостыни» [749]). Самостоятельному почину и развитію нравственнаго импульса здѣсь нѣтъ мѣста; это—мораль по довѣрію и по приказу. А во 2) какими чудовищными нагроможденіями умственнаго сора засыпаны эти проблески благородныхъ истинъ, какими нравственными помоями залиты эти вспышки почтенныхъ чувствъ! Надо дивиться, какъ могли онѣ уцѣлѣть въ дурманѣ запугивающей и отупляющей вѣры въ несчетныя злыя силы, отовсюду обступающія эти робкія души, у которыхъ сама молитва, почти не сходящая съ устъ и механически умножаемая до безконечности примѣненіемъ вертящихся колесъ, цилиндровъ и флаговъ, направляется почти всегда къ злымъ духамъ, къ лютымъ божествамъ, къ звѣрскимъ демонамъ, отъ которыхъ спасенія ищутъ безчисленными подачками, нескончаемыми мольбами, заклятіями, чарами, амулетами и все же «никогда не достигая успокоенія душевнаго» [750]). Непрестанный кошмаръ суевѣрнаго мрака и ужаса тяготѣетъ надъ мыслью и жизнью и ослабляетъ интересъ къ ней и активныя силы. На общемъ уныломъ фонѣ этого безотраднаго міросозерцанія чахнутъ и болѣзненно вырождаются послѣдніе привлекательные цвѣты буддійской этики. Болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, самостоятельность нравственнаго стремленія и подвига, на которой такъ настаивалъ Будда, отошла здѣсь на задній планъ, тѣснимая всеобъемлющею опекою ламъ надъ мыслями, чувствами и дѣлами народа, убѣжденнаго, что «безъ ламы нѣтъ приближенія къ Богу» [751]). Ламаизмъ, замѣнившій своимъ сложнымъ ритуаломъ самостоятельные благоговѣйные порывы душъ, «замѣнилъ и добрыя дѣла добрыми словами» [752]): механическое повтореніе мистическихъ изреченій и отдѣльныхъ словъ (шантръ и дхараней) и даже одного ихъ корневого слога, стало считаться равноцѣннымъ дѣятельному выполненію добродѣтелей, достаточнымъ для магическаго воздѣйствія на боговъ и духовъ, добрыхъ и злыхъ, съ цѣлью полученія отъ нихъ благъ вещественныхъ. Если, съ буддійской точки зрѣнія, само бытіе не субстанціально, а идеально, то и имя вещи равнозначаще и равносильно самой вещи, точно такъ же, какъ «мудры» (іогистическіе символическіе жесты и позы) тождественны по смыслу и дѣйственности съ самими дѣйствіями [753]). И вотъ раскрыта широкая дорога для замѣны дѣятельнаго подвига его механическою или символическою симуляціей въ словѣ и тѣлодвиженіи. Но, идя дальше по пути этого уравненія, становится не нужнымъ и словесное выраженіе священныхъ формулъ: достаточно одного взиранія на ихъ изображеніе,—и вотъ вамъ оправданіе практики молитвенныхъ машинъ, непрерывно вертящихся передъ «вѣрными» въ Тибетѣ, начиная съ XIII вѣка и понынѣ, и замѣнившихъ холодныя буддійскія медитаціи отупляющимъ, механическимъ усердіемъ, выросшимъ на грубо-утилитарной подкладкѣ.

Не свободна, наконецъ, тибетская мораль и отъ тѣхъ противорѣчій, которыя мы отмѣтили у монголовъ по отношенію

[749]) Waddell. Lamaism, 566.

[750]) Id. 750—3. [751]) Id. 153. [752]) Id. 409.

[753]) Id. 146—7. По ученію японско-буддійской школы Jô-do „достаточно помнить и повторять одно только имя Амитабы-Будды для того, чтобы возродиться, послѣ смерти, въ Странѣ Чистоты (Сукавати)". Fujishima. Bouddhisme japonais, XXVI—XXVIII.

къ проповѣди любви и жалостливости. Правило неприкосновенности всего живущаго принципіально остается въ силѣ, и какъ съ домашними, такъ и съ дикими животными обращаются кротко; однако, убой скота для пищи постоянно практикуется; изрѣдка охотятся за дичью и занимаются рыбною ловлею, хотя и смотрятъ на все это, какъ на грѣховное попустительство, вызываемое требованіями сурового климата, а мясниковъ считаютъ худшими изъ людей. Но рядомъ съ проявленіями жалостливости къ животнымъ встрѣчаемся часто съ совсѣмъ не жалостливымъ отношеніемъ къ людямъ. Я уже не говорю объ общеизвѣстномъ фактѣ враждебности къ иноземцамъ, создавшей Тибету репутацію неприступной, таинственной страны; но и среди единоплеменниковъ нельзя согласовать съ жалостью къ низшимъ тварямъ страшную жестокость къ заключеннымъ въ тюрьмахъ, лютыя пытки надъ преступниками, увѣчья и казни даже за такіе проступки, какъ невзносъ налоговъ и податей, не только что за высшее изъ преступленій, за убійство ламы,—ибо и это случается [754]).

Сходно съ монгольскимъ и отношеніе къ врагамъ правовѣрія: моленія «къ демоническимъ защитникамъ вѣры и къ святымъ стражамъ заповѣдей закона» включены въ главныя богослуженія [755]) съ примѣненіемъ тѣхъ же лютыхъ, распаляющихъ злобу выраженій, съ которыми мы ознакомились въ монгольскомъ ритуалѣ. Опираясь на преданіе, что основатель ламаизма гуру Падма Самбава, побѣдивши дьявольскія силы, отпустилъ ихъ на условіи, чтобы онѣ впредь направлялись на охрану правовѣрія, заискиваніе передъ именно этими жестокими и кровожадными геніями заняло первенствующее мѣсто въ народномъ культѣ; изобрѣтательный на внѣшніе эффекты ламаизмъ, не довольствуясь введеніемъ въ ежедневное богослуженіе извѣстнаго уже намъ символическаго обряда приношенія въ жертву демонамъ изображенія врага вѣры (въ видѣ «балина» изъ тѣста), развилъ чинъ молебствія о наказаніи враговъ вѣры въ форму сложной, драматической, театрально-обстановочной мистеріи, гдѣ, въ назиданіе толпѣ, но разумѣется, не въ поощреніе кротости, непротивленія и всепрощенія, во-очію фигурируетъ безобразными масками представленный сонмъ дьявольскихъ чудовищъ, совершающихъ истязанія и казнь надъ врагомъ вѣры, съ пляскою мертвецовъ [756]), съ отрываніемъ рукъ и ногъ у еретика, съ вырываніемъ изъ его утробы сердца и окровавленныхъ внутренностей, которыя, разорванныя въ клочья, тутъ же пожираются демонами, а остатки, предоставленные глазѣющей толпѣ, вызываютъ въ ней звѣрскую борьбу изъ-за обладанія этими отбросами, которые либо тутъ же проглатываются фанатиками, либо берегутся, въ качествѣ талисмана отъ хворей, ранъ и несчастій [757]). Эта назидательная мистерія за государственный счетъ исполняется во всѣхъ тибетскихъ монастыряхъ, иногда съ большою пышностью, при огромномъ стеченіи народа, и наслаждаясь ею, тибетцы, признающіе свое происхожденіе отъ племени людоѣдовъ [758]), получаютъ возможность обновлять въ себѣ чувства солидарности со своими звѣроподобными предками, но не съ проповѣдникомъ всемірной любви, жалости и всепрощенія.

Если, наконецъ, отъ этихъ претящихъ впечатлѣній мы обратимъ взоры на привѣтливые подтропическіе края южнаго буддизма, на Бирманію, Сіамъ и Камбоджу, мы, безспорно, встрѣтимся здѣсь съ преобладаніемъ въ народной жизни кроткихъ впушеній первоначальной дхаммы. Наблюдателей современныхъ бирманцевъ, особенно въ глубинѣ страны, еще не тронутой растлѣвающимъ вліяніемъ европейской культуры, усвояемой туземцами съ ея дурного конца [759]), поражаютъ наивность и добродушіе этой расы, будто бы напоминающей чистотою сердца дѣтей [760]). Мы не оспариваемъ обоснованности этихъ впечатлѣній, ни мнѣнія, что народъ столь преданный буддійскому духовенству, столь подчиненный его авторитету и руководству [761]), весь скромный кругъ своего образованія и воспитанія почерпаетъ изъ ученія дхаммы, котораго однако въ его цѣльномъ, подлинномъ видѣ, по мнѣнію столь

[754]) Тамъ же, 657—8. [755]) Тамъ же, 442.

[756]) Изображеніе ея у Уадделя, 528; тамъ же снимки съ „царя-дьявола“ и его приспѣшниковъ.

[757]) Подробное описаніе мистеріи—Waddell, 518—534.

[758]) Тамъ же, 518. [759]) Напр., со стороны алкоголизма.

[760]) Красиво обрамленныя фономъ бирманской природы впечатлѣнія на эту тему можно найти въ книгѣ Peyrouton. Paysages et sanctuaires d'Asie. Неумѣренные хвалебные гимны въ томъ же смыслѣ—въ книжкѣ рангунскаго ученаго монаха Ананды Меттейи Die Religion von Burma übers. v. Müller-Uhlitz. Breslau, 1911; несравненно сдержаннѣе—Бигандетъ въ примѣчаніяхъ и добавленіяхъ къ его переводу бирманской легенды о жизни Готамы.

[761]) Bigandet, 509, ср. 486. Ananda Metteyya, 6; 75.

компетентнаго знатока мѣстныхъ нравовъ, какъ Бигандетъ, «ни одинъ бирманецъ не понимаетъ» [762]). Мы готовы далѣе вѣрить и тому, что народная нравственность здѣсь держится «только преданностью буддійской сангѣ и ученію, которое санга не совсѣмъ недостойнымъ образомъ (sic!) внушаетъ» [763]). Но мы не можемъ не видать огромнаго преувеличенія въ утвержденіи, будто законъ любви и солидарности со всѣмъ живущимъ «нигдѣ въ мірѣ не усваивался глубже и не исполнялся вѣрнѣе, какъ въ Бурмѣ», что «никогда не бывало на свѣтѣ расы болѣе благородно и милосердно настроенной», чѣмъ бирманская, гдѣ «бѣдность, это проклятіе западныхъ странъ, неизвѣстна, хотя большинство сельскаго населенія и живетъ бѣдно» [764]). Вопреки ренегату христіанства, ученому бикшу, отъ котораго исходитъ эта размашистая похвала, присоединяемся къ мнѣнію такого солиднаго, многолѣтняго наблюдателя, какъ Бигандетъ, а именно: что приписываніе такихъ слѣдствій, да въ такой мѣрѣ вліянію именно буддизма остается недоказаннымъ. Да и самъ панегиристъ, ратующій pro domo sua, не сумѣлъ привести въ подтвержденіе своей непомѣрной хвалы никакихъ иныхъ фактовъ, кромѣ усердія народа въ пожертвованіяхъ на пагоды, да обезпеченія водопоемъ путниковъ и паломниковъ, или подачи пищи прохожему» [765]),—обычаи, надѣемся, не монопольно-бирманскіе, а общеиндусскіе и, можно сказать, общечеловѣческіе. Но хотя бы и признать наличность проявленій «великой любви» въ бирманскихъ нравахъ, будетъ все-таки правильнѣе отнести ихъ не на счетъ интенсивности внушеній буддійскаго ученія и не на счетъ примѣровъ его главныхъ представителей, монаховъ бирманской санги, бездѣятельной, страшно облѣнившейся, преданной частымъ раздорамъ, «дошедшей до высшей степени упадка и вырожденія», настолько, что «профессія монаха считается пригодной лишь для празднолюбцевъ, невѣждъ и лѣнтяевъ,—мнѣніе, подтверждаемое, за немногими исключеніями, почти повсемѣстною, всеобщею практикою» [766]). Правильнѣе будетъ кроткія черты въ нравахъ бирманцевъ отнести на счетъ прирожденныхъ свойствъ этой расы, дѣйствительно благодушной и незлобивой, но за то и чуждой мужественной энергіи, щедрой и безпечной въ своихъ ограниченныхъ матеріальныхъ потребностяхъ, привѣтливой, жизнерадостной и жадной до удовольствій, въ полную противоположность буддійскому унылому жизневоззрѣнію, наконецъ, изнѣженной и чувственной до настоящаго распутства [767]),—опять въ контрастъ съ буддизмомъ, отъ духовныхъ представителей коего, можетъ быть, именно въ силу привлекательности противоположностей, народъ особенно настойчиво требуетъ строгаго соблюденія не дающагося ему самому цѣломудрія [768]).

Приблизительно съ тѣми же оговорками слѣдуетъ принимать отзывы о воздѣйствіи буддійской доктрины всеобщей любви на нравы камбоджцевъ. Сжившійся съ ними, увлекающійся экзотическими ихъ чертами, но фанатически предубѣжденный противъ христіанства, Адемаръ Леклеръ «готовъ простить буддизму его многія слабости за то, что онъ возлюбилъ столь много» и что «духъ его въ этомъ отношеніи выше религіознаго духа Запада» [769]). Онъ восхищается «ежедневно окружающими его актами милосердія и любви ко всѣмъ существамъ», актами будто бы «незнакомыми у христіанъ»: вотъ лодочникъ, который по любви и милосердію, дабы пріобрѣсти себѣ заслугу, даромъ перевозитъ путниковъ съ берега на берегъ; вотъ благочестивецъ, даромъ питающій прохожихъ, дающій имъ пріютъ и услуживающій имъ; вотъ бѣднякъ, принявшій къ себѣ въ домъ и призрѣвающій еще болѣе бѣднаго; старикъ, расходующій все имѣніе на поправку или построеніе пагоды; умирающій, поручающій дѣтямъ своимъ распредѣлить клочья его трупа, въ качествѣ милостыни, между птицами, преподнося имъ это яство на металлическихъ тарелкахъ; вдова, семь дней поминающая мужа подачкою рыбы птицамъ же, или бѣднякъ, приносящій имъ кормъ къ порогу храма, или старуха, освобождающая рабовъ своихъ передъ смертью, или умирающій кредиторъ, прощающій долгъ неисправному заемщику [770])... Какъ ни похвально большинство этихъ поступковъ, странно и пристрастно, за исключеніемъ претящихъ христіанскому взгляду проявленій специфически-буддійской

[762]) Bigandet, 510. [763]) An. Metteyya, 77. [764]) Тамъ же, 48—49.
[765]) An. Metteyya, l. c.
[766]) Bigandet, 509; 482; 485; институтъ монашинь вымеръ гораздо раньше: 502 и Metteyya, 71.

[767]) „Быть можетъ, нигдѣ въ мірѣ женщина столь ни свободна, какъ въ Бурмѣ", сознается Ананда Метейя, 78; ср. отзывъ Пейрутона о чувственности бирманцевъ.
[768]) Bigandet, 502. [769]) Le buddhisme au Cambodge, XX, XXI.
[770]) Id. 520—1.

нѣжности къ животнымъ при поминкахъ усопшихъ, видѣть въ этихъ проявленіяхъ милосердія что-то спеціально-буддійское, «незнакомое христіанству»; фанатично-несправедливо восхвалять единичные случаи кормленія странниковъ или отпуска рабовъ на волю или прощенія долговъ (да еще передъ смертью!) и игнорировать массовые факты выполненія христіанами всѣхъ временъ, всѣхъ народовъ еще апостольскаго приказанія «страннолюбія не забывайте», обходить молчаніемъ сдѣланное христіанствомъ для отмѣны рабства, и не кредиторскую. не въ предсмертный только мигъ проявляющуюся снисходительность къ должникамъ, а изначальныя, безкорыстныя благодѣянія христіанъ неимущимъ, до отдачи послѣднихъ своихъ средствъ, до продажи самого себя въ рабство, чтобы выкупить раба! Призрачно и пристрастно на основаніи только приведенныхъ примѣровъ выводить столь отвѣтственное заключеніе: «буддизмъ есть величайшій актъ милосердія и любви, извѣстный человѣчеству»; «нѣтъ вѣры, болѣе этой, способной сообщить духовный подъемъ, придающій пріятный характеръ соціальнымъ отношеніямъ и превращающій человѣка въ героя кротости, милосердія и любви» [771]).

Послѣ того, что было приведено фактическаго о характерѣ буддійской пассивной, бездѣятельной или малодѣятельной «метты», едва ли нужны новыя опроверженія столь пристрастнаго вывода. Скорѣе признаемъ мы правильнымъ заключеніе другого, болѣе глубокаго знатока вопроса, Бартелеми Сент-Илера: «буддизмъ есть милосердіе безъ любви». Самъ Леклеръ принужденъ сознаться, что въ своемъ подлинномъ содержаніи, «въ сердцѣ своего ученія» буддизмъ недоступенъ уровню народнаго развитія въ Камбоджѣ. Здѣсь, какъ и вездѣ. настоящій, неискаженный буддизмъ видитъ суть зла только въ невѣдѣніи, а не въ грѣхѣ, спасеніе—только въ знаніи, а не въ раскаяніи, не въ добродѣтели, не въ вѣрѣ и не въ силѣ Божественной благодати. «Только изученіемъ истины можно постигнуть доктрину избавленія», твердятъ и камбоджскіе немногочисленные книжники; «чтобы отдѣлаться отъ жизни и правильно оцѣнивать вещи, надо поучаться; чтобы возжелать не новаго возрожденія, а постигнуть преимущества вступленія въ нирвану, надо поучаться; чтобы отринуть прахъ невѣдѣнія, причину грѣха, причину зла, духовные должны

[771]) Id. 518.

учиться размышлять, а затѣмъ и другихъ научать тому же [772]). Однако, слышимъ мы отъ того же поклонника буддизма, принимая эти истины за безспорныя, не только міряне, но и большинство духовныхъ лицъ остаются неубѣжденными въ нихъ и сознаются, что дѣло большинства людей—«просто вѣрить», и что лишь однимъ святымъ дано преимущество самостоятельнаго убѣжденія [773]). Точно такъ же противорѣчиво принимаются большинствомъ и нравственныя заповѣди, опять съ уступками, компромиссами и потачками слабости и грѣху: «монахи исполняютъ ихъ «насколько смогутъ», а міряне—«несравненно менѣе того», находя, что «для живущихъ въ мірѣ заповѣди почти не исполнимы» [774]). Вотъ почему, въ случаѣ нарушенія правилъ, казуистика здѣсь—къ услугамъ желающихъ, и она въ полномъ ходу [775]).

Принявши во вниманіе все выше сказанное, мы охотно соглашаемся съ признаніемъ, невольно вырвавшимся у того же европейскаго поклонника дхаммы: «успѣхомъ буддизмъ обязанъ не своему могуществу, не своимъ учительнымъ силамъ и не искуснымъ способамъ своихъ дѣйствій, а умственной слабости тѣхъ народныхъ массъ, нравственностью коихъ онъ правилъ и для коихъ онъ сталъ религіозною связью» [776]).

Въ заключеніе должно отмѣтить, что буддизмъ своею доктриною непротивленія злу оказалъ разлагающее вліяніе на государственную и политическую жизнь народовъ, его исповѣдовавшихъ. Ограничившись поощреніемъ кроткихъ и благодушныхъ *настроеній*, безъ настаиванія на томъ, чтобы они переходили въ *дѣйствія*, онъ поощрилъ и безъ того присущую Дальнему Востоку и индусскому Югу склонность къ соціальной апатіи, подорвалъ значеніе жизненной энергіи, пріостановилъ ростъ мужественныхъ добродѣтелей, создавая, въ лучшемъ случаѣ, квіетистовъ недѣланія и мучениковъ непротивленія, но не героевъ активнаго подвига. Въ частности, онъ оказался гибельнымъ и для національно-патріотическихъ чувствъ. Въ самомъ дѣлѣ: какое значеніе могли сохранять родина, единоплеменники и общій съ ними государственный

[772]) Id. 304—5. [773]) Id. 306—7. [774]) Id. 312—3.

[775]) Подробно о нарушеніяхъ правилъ „не убій, не воруй, не прелюбодѣйствуй“ и о казуистическихъ оправданіяхъ или смягченіяхъ проступковъ, сюда относящихся,—Leclère, 312—320.

[776]) Id. p. XIV.

строй для познавшаго «безконечную суету всего сущаго» и стремившагося къ всепоглощающей пустотѣ нирваны? Всѣ эти связи, столь естественныя, столь священныя и дорогія для людей иного жизневоззрѣнія, оказывались въ мертвенномъ взорѣ буддиста только лишними цѣпями, удерживавшими отъ конечнаго избавленія, и уже самъ Готама личнымъ примѣромъ преподалъ образецъ полнаго отрѣшенія отъ этихъ узъ для того, кого онъ считалъ «вполнѣ просвѣщеннымъ». Патріотическія чувства, такъ же, какъ семейныя и родственныя, онъ, совѣтовавшій мудрецу ни къ чему не привязываться и брести пустынною тропою, «какъ одинокій носорогъ», относилъ къ принадлежностямъ несовершеннаго, условнаго и ограниченнаго пониманія мірянъ, и вообще «людей вульгарныхъ и невоспитанныхъ». Мы не разъ прислушивались къ его двусмысленнымъ рѣчамъ на эти темы; эти рѣчи успокоивали невзыскательные умы; но они не могли проникнуть глубоко въ сердца, искренно и сознательно относившіяся къ долгу либо передъ собою, либо передъ родиной, ибо здѣсь приходилось выбирать одно изъ двухъ, такъ какъ соглашенія для этихъ обязанностей по смыслу дхаммы не существовало. Это испытаніе выбора одного изъ двухъ настало для буддизма въ дни вторженія въ его родину иноземныхъ и иновѣрныхъ враговъ, магометанъ. Въ борьбѣ съ ними браманисты, вишнуисты и шиваисты явили доблестное сопротивленіе, геройски защищая священные очаги древнихъ арійцевъ, и только по трупамъ ихъ исламъ, не безъ упорныхъ усилій, проникъ въ «дорогую богамъ» Индію. Но въ этой борьбѣ за независимость и свободу родины буддисты не играли никакой активной роли; они безпомощно склонились передъ насиліемъ и пали, чтобы уже не возрождаться болѣе въ отчизнѣ Готамо-Будды, который и самъ нѣкогда взиралъ покорно на совершавшееся, будто бы на его глазахъ, избіеніе его сродичей, шакьевъ. Нигдѣ и въ другихъ странахъ не проявилъ себя буддизмъ порывами патріотическихъ чувствъ. Мы видѣли, что именно за подрывъ ихъ упрекали его въ Китаѣ конфуціанцы и его же вліяніемъ объясняли упадокъ Срединной Имперіи. Въ обвиненіяхъ были преувеличенія, были и извѣты, отчасти не обоснованные, внушенные партійнымъ пристрастіемъ; но сущность обвиненія была вѣрна: буддизмъ дѣйствительно былъ величиною мертвою въ національно-патріотическомъ смыслѣ. Къ такому же заключенію клонятся мнѣнія о вліяніи его на упадокъ древнихъ

царствъ въ Индокитаѣ. Даже такой буддофилъ, какъ Леклеръ, принужденъ признать, что крушеніе стараго камбоджскаго государства, когда-то могущественнаго и цвѣтущаго, было, вѣроятно, подготовлено буддійскою пропагандою, ибо «теорія Будды объ отрѣшеніи ото всего и о стремленіи къ нирванѣ разслабили характеръ націи и дезорганизовали страну. Буддизмъ не могъ стать ферментомъ силы для цивилизаціи, и безъ того уже, въ самой себѣ носившей причину разложенія: его порывы къ мистическимъ джанамъ (экстатическимъ созерцаніямъ), обезпложивающіе и энервирующіе, могли, пожалуй, создавать буддійскихъ святыхъ, но не людей съ человѣческими могучими, всеохватывающими страстями, способныхъ служить странѣ и народу, защищать ихъ, спасать и дѣлать ихъ долговѣчными» [777]). Безсильно призывая ко всемірной любви, въ явное противорѣчіе со своимъ же призывомъ къ недѣланію и небытію, буддизмъ не смогъ стать любвеобильнымъ слугою человѣчества, а отъ служенія Богу, имъ отринутому, онъ надменно отказался. Онъ самъ разрушилъ положительныя основы того милосердія и той жалости, къ которымъ противорѣчиво звалъ жертвъ всемірнаго страданія: основу объективную, божественную — своимъ безбожіемъ, основу космическую—своимъ разрушеніемъ реальности міра внѣшняго, наконецъ, основу нравственную, внутренне-субъективную — отрицаніемъ реальности и тождественности личности. Кого любить, когда все въ мірѣ и самъ міръ—призракъ и тѣнь, когда нѣтъ ничего существеннаго, неизмѣннаго, остающагося? Зачѣмъ любить, когда все—суета и страданіе, когда сама любовь—умноженіе привязанности, а всякая привязанность—умноженіе страданія? Во имя чего любить, когда все пусто и преходяще?.. Если, тѣмъ не менѣе, буддизмъ училъ жалости и милосердію, какъ проявленіямъ любви, онъ дѣлалъ это вопреки своимъ основамъ и въ обличеніе самого себя [778]).

Въ такомъ же грубомъ противорѣчіи съ основами подлиннаго буддизма стоятъ попытки необуддистовъ оправдать его отъ обвиненія въ томъ, что ученіе о нирванѣ представляетъ опасность для человѣческаго общежитія. «Конечная цѣль буддизма», говоритъ его японскій защитникъ Фуджишима, «—создать счастіе настоящей и будущей жизни, души и тѣла,

[777]) Leclère, 507.

[778]) По этому вопросу ср. статью Max Müller. Buddhist Charity и Ольденберга Der Buddhismus und die christliche Liebe въ сборникѣ Aus dem alten Indien. Berlin, 1910, 1 ff.

отдѣльной личности и всего человѣчества. Но это счастіе должно разпиться, сообразно съ временами, обстоятельствами и способностями людей. Такъ, думающимъ только о тѣлесныхъ наслажденіяхъ буддизмъ внушаетъ стремиться къ удовольствію нравственному; занятымъ однимъ счастіемъ настоящаго—тяготѣть къ счастію въ будущемъ; заботящимся лишь о своемъ спасеніи—трудиться на пользу спасенія человѣчества... Въ идеальномъ буддійскомъ общежитіи гражданское и религіозное общество совершенно тождественны,... всѣ гражданскіе законы служатъ буддійской доктринѣ, а будущее существованіе еще не обязываетъ къ признанію иного міра А потому, если цивилизація нравственнаго и физическаго міра достигнетъ, наконецъ, совершенства, это и будетъ зѣшнею, земною нирваною, а тѣ, что будутъ обитать въ такомъ мірѣ, будутъ буддами. Отсюда видно, что буддизмъ не можетъ быть опасностью для человѣческаго общества и что нѣтъ никакихъ основаній раздѣлять тревогу нѣкоторыхъ западныхъ ученыхъ, считающихъ буддійскую нирвану за великую опасность» [779]). Конечно, при такомъ истолкованіи нирваны и другихъ ученій и тенденцій буддизма невзыскательные умы могутъ согласовать его съ современными потребностями западной культуры; но что же, спрашивается, остается въ такомъ случаѣ отъ подлиннаго буддизма? Отвѣтъ можетъ быть только одинъ: — лживая карикатура!

14.

Отношенія буддійской монашеской общины къ мірянамъ и мірянъ къ ней.

Предыдущія главы имѣли цѣлью выяснить внѣшнюю организацію и характерныя черты внутренней жизни буддійской монашеской общины; но попутно мы ознакомились отчасти и съ отношеніемъ буддизма къ мірянамъ и обратно — мірянъ къ сангѣ. Это въ значительной степени облегчаетъ и сокращаетъ дальнѣйшее разсмотрѣніе тѣхъ же вопросовъ. Намъ уже ясно, что въ буддійскомъ мірѣ духовныя лица и міряне принципіально и практически являлись величинами самостоятельными и независимыми другъ отъ друга; между ними не было органической связи; они были лишь механически сопоставлены

[779]) Ryauon Fujishima. Le bouddhisme japonais. Paris. 1889, p. XXXVIII—XXXIX.

рядомъ, жили же, руководствуясь особымъ для каждой стороны укладомъ правилъ, очень опредѣленнымъ и строгимъ для монаховъ, очень неопредѣленнымъ, неоднороднымъ и значительно облегченнымъ для мірянъ. Съ точки зрѣнія послѣдовательнаго, выдержаннаго буддизма настоящими, правовѣрными и правомѣрными сынами Будды и дхаммы могли считаться только члены санги, то-есть лица духовныя, принявшія иноческій обѣтъ и чинъ. Остальные, то-есть міряне, упасаки, признавались лишь за сочувствующихъ сангѣ, за стремящихся къ общенію съ ней и, въ лучшемъ случаѣ, какъ бы за кандидатовъ на пріобрѣтеніе въ неопредѣленномъ будущемъ достоинства подлинныхъ членовъ общины. Если бы санга могла и хотѣла бы претендовать быть церковью (какъ се, безъ всякаго на то права, нерѣдко величаютъ нецерковные писатели), она не могла бы признать мірянъ за членовъ церкви, но, пожалуй, считала бы ихъ за оглашенныхъ, примѣняя къ нимъ однако значительно меньшія требованія, чѣмъ тѣ, которыя существовали въ Церкви истинной, христіанской, къ оглашеннымъ изъ язычниковъ.

Именовались міряне и мірянки упасаками и упасиками, то-есть «почитателями и почитательницами», и уже одно это названіе указывало на ихъ сочувствіе буддизму. Словесно, самому ли Учителю или кому-либо изъ учениковъ его выраженное, оно обнаруживалось въ произнесеніи формулы, постоянно встрѣчающейся въ собраніяхъ рѣчей Будды: «я прибѣгаю къ Возвышенному, къ ученію (дхаммѣ) и къ общинѣ (сангѣ); за своего почитателя, за упасаку пусть считаетъ отнынѣ до конца моей жизни Возвышенный меня, прибѣгающаго къ нему», причемъ нерѣдко прибавляется: «меня и семью мою, домашнихъ моихъ и слугъ моихъ». Фактически сходнымъ съ этимъ выраженіемъ почитанія являлось со стороны мірянъ осуществленіе расположенія къ Буддѣ, къ ученію или къ общинѣ на дѣлѣ, какимъ-либо актомъ благотворенія, покровительства, чаще же всего привѣтливою встрѣчею и угощеніемъ (трапезою). Иногда словесное заявленіе предшествовало фактическому доказательству, иногда, наоборотъ, сопровождало его. Но ни въ какомъ случаѣ это заявленіе не носило характера обѣтной формулы, не создавало настоящаго обязательства, точно такъ же, какъ отвѣтныя слова о принятіи мірянина въ качествѣ «почитателя» не имѣли никакого юридическаго и каноническаго значенія и не созда-

вали для принятаго никакихъ правъ. Какъ просьба, такъ и отвѣтъ на нее, только констатировали фактъ сочувствія міряднина общинѣ и принятіе этого факта послѣднею къ свѣдѣнію.

На почвѣ этого простѣйшаго соглашенія дальнѣйшія отношенія развивались съ полною свободою и непринужденностью: мірянинъ воленъ былъ увеличить знаки своего почитанія и расположенія къ сангѣ; могъ стремиться къ ознакомленію съ ученіемъ, къ усвоенію его и къ исполненію нравственныхъ правилъ буддійской дисциплины; но воленъ онъ былъ держать себя и пассивно, ничѣмъ замѣтнымъ не проявляя своего усердія; могъ уменьшить знаки выраженія его или совсѣмъ прекратить ихъ, и тѣмъ самымъ молчаливо порвать свою, и безъ того легкую, связь съ общиной. И за все это послѣдняя не считала себя въ правѣ ни укорять его, ни наказывать. Единственнымъ способомъ воздѣйствія, дозволеннымъ въ подобныхъ случаяхъ Буддою, былъ обрядъ такъ называемаго «опрокинутія чаши», то-есть отказъ принимать въ чашу пищу, подававшуюся монаху такимъ лицомъ, съ которымъ поддерживать сношенія санга почему-либо считала невозможнымъ [1]), впредь до отмѣны такого поставленія въ случаѣ троекратной просьбы о томъ раскаявшагося мірянина, причемъ отмѣна этого разрыва сношеній совершалась охотно и просто, словеснымъ о томъ возвѣщеніемъ членамъ санги [2]).

Мирясь такимъ образомъ съ уклоненіемъ отъ общенія съ собою, санга не считала себя призванной нести обязанности пастырскаго дозора за мірянами. Она могла поучать и наставлять ихъ, какъ и всякаго новѣрца, *предлагая* имъ, по выраженію Будды, «высшій даръ—изложеніе закона благочестія»; но она не считала себя *обязанною* дѣлать это. Буддійскій монахъ могъ быть миссіонеромъ, огласителемъ, проповѣдникомъ, но пастыремъ духовнымъ онъ не былъ и даже не считалъ въ правѣ имъ быть по отношенію къ мірянину. А если такъ, то и міряне могли и послѣ своего зачисленія въ ряды почитателей буддизма вести себя совершенно безконтрольно отъ санги, не только по отношенію къ нравствен-

[1]) Восемь случаевъ, дозволявшихъ „опрокинутіе чаши“ передъ упасакою, перечислены въ Чуллаваггѣ. V, 20, 3; описаніе этой процедуры—тамъ же, 4.

[2]) Тамъ же, V, 20, 5—7.

ному поведенію. но и къ ученію. Назвавшись упасаками, они могли одновременно съ этимъ исполнять обряды другихъ вѣръ или сектъ и слѣдовать ихъ убѣжденіямъ и воззрѣніямъ, хотя бы таковыя въ идейномъ смыслѣ и были несогласимы съ буддійскими. Правда, расположившіеся къ буддизму обыкновенно оказывали ему предпочтительное вниманіе, какъ это мы видѣли на примѣръ Асоки, какъ это видимъ и у простыхъ мірянъ, въ родѣ того Поталійо, который говорилъ Готамѣ: «прежде мы и другихъ аскетовъ и странниковъ, которые столь часто встрѣчаются, считали за отмѣнныхъ (подвижниковъ). кормили ихъ отборною пищею и оказывали имъ особые знаки почитанія; отнынѣ же мы имъ будемъ оказывать только обычныя проявленія почтенія, а отмѣнною пищею кормить и отмѣнитою честью почитать будемъ теперь однихъ подвижниковъ (буддійскихъ), ибо отверзъ мнѣ очи Возвышенный и зародилъ во мнѣ любовь къ нимъ и страхъ передъ ними» [3]). Такъ по большей части бывало; но могло быть и иначе: упасака могъ оставаться вѣрнымъ своимъ прежнимъ, брамапическимъ или инымъ религіознымъ убѣжденіямъ и справлять, какъ и до своего обращенія, соотвѣтствующій культъ и обряды, несмотря на то, что подлинная буддійская мудрость отрицала все это; міряне могли невозбранно совершать въ этой области много такого, что санга считала предосудительнымъ для настоящихъ своихъ членовъ. Многочисленные выше указанные случаи дозволенія мірянамъ цѣлаго ряда важныхъ отступленій отъ религіозныхъ и нравственныхъ началъ подлинной буддійской доктрины имѣли своимъ источникомъ именно это признаніе за упасаками широкой свободы убѣжденій и дѣйствій, независимо отъ правилъ, обязательныхъ для членовъ санги.

Но, въ обратномъ порядкѣ, та же свобода, предоставленная мірянамъ, лишала ихъ и всякихъ правовыхъ преимуществъ по отношенію къ сангѣ. Въ отличіе отъ джайнистскихъ сообществъ, признававшихъ за мірянами нѣкоторыя права [4]), санга буддійская, сама не касавшаяся дѣлъ мірянъ, тѣмъ паче не дозволяла имъ вмѣшиваться въ ея дѣла. Этому общему положенію не противорѣчатъ многочисленные, указанные нами случаи прислушиванія самого Будды и продол-

[3]) Majjh. nik. Рѣчь 54.

[4]) Bühler въ Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes. IV, 326.

жателей его къ голосу мірянъ и старанія согласоваться съ ними, особенно когда рѣчь шла о мірянахъ властныхъ и вліятельныхъ. Такія соглашенія предписывались соображеніями тактическаго свойства, но отнюдь не обязанностью, не требованіями правового порядка. Не по надменности и самомнѣнію смотрѣли члены санги на мірянъ какъ на людей низшаго разбора: мы уже видѣли, какъ ретиво охранялъ Готама своихъ духовныхъ чадъ отъ пренебреженія мірянами; мы знаемъ особый обрядъ дисциплинарнаго взысканія, имъ установленный за оскорбленіе мірянъ. Однако всѣ эти разумныя предосторожности не могли измѣнить основы дѣла: по самому существу своему мірянинъ дѣйствительно долженъ былъ представляться монаху личностью низшаго свойства, чѣмъ духовное лицо, и передъ признаніемъ этого убѣжденія безсиленъ былъ и самъ Будда. Не училъ ли онъ самъ, что высшая цѣль недостижима для упасаки? На вопросъ: «есть ли хотя бы одинъ домовладыка-мірянинъ, который, не покидая домашнихъ связей, могъ бы положить конецъ страданію при разложеніи тѣла (то-есть, умирая)?»—не отвѣчалъ ли Будда: «нѣтъ! ни одного такого міряпина нѣтъ!» [5]). Да и не можетъ его быть по даннымъ условіямъ жизни и поведенія! «Два рода людей, образъ жизни и занятія коихъ совершенно различны, не могутъ быть равными (между собою), а именно: домовладыка-мірянинъ, содержащій жену, и человѣкъ добродѣтельный, отрѣшившійся отъ себя. Необузданный мірянинъ думаетъ о вредѣ другимъ живымъ существамъ; овладѣвшій же собою мудрецъ всегда охраняетъ живыя существа. Какъ голубогрудый павлинъ никогда не можетъ быстротою полета сравниться съ лебедемъ, такъ никогда не сравняется мірянинъ, отецъ семейства съ монахомъ, съ живущимъ въ одиночествѣ мудрецомъ, погружающимся въ лѣсу въ созерцаніе» [6]). Еще опредѣленнѣе выражается буддійскій мудрецъ въ разговорахъ съ царемъ Милиндою (Менандромъ): «низшая степень достоинства—вотъ отличительная черта мірянина, и въ силу этой-то, характерной для него низшей степени и слабости, мірянинъ, если и достигнетъ святости, долженъ или въ тотъ же день удалиться (изъ міра, то-есть вступить въ сангу) или же перейти въ нирвану». Иными словами: если бы мірянину и удалось достигнуть степени совершенства равной монашеской, осуще-

[5]) Majjh. nik. 71. [6]) Sutta-Nipâta, I, 12, 14—15, v.v. 219—220.

ствляемой въ сангѣ, онъ уже не можетъ оставаться въ состояніи мірянина; его земная жизнь, какъ такового, должна прерваться; въ награду за свои усилія онъ долженъ или стать монахомъ, или же ему предстоитъ смерть и переселеніе въ нирвану; жить же святымъ на землѣ, подобно монахамъ, міряне, не сдѣлавшись ими, не могутъ. И причина тому (поясняетъ далѣе мудрецъ Нагасена) «не слабость святости, а изъяны, присущіе состоянію мірянина: мірянинъ, оставаясь свѣтскимъ лицомъ, не можетъ выдержать силы святости: оттого-то онъ въ тотъ же день удаляется или изъ міра (переходя въ сангу), или изъ земной жизни въ нирвану)» [7]).

Таковы перспективы для лучшаго изъ мірянъ по отношенію къ завѣтной цѣли каждаго истиннаго буддиста. Приведенное разъясненіе чрезвычайно важно: въ немъ подтверждается сказанное нами раньше о сангѣ, что она, въ отличіе отъ Церкви, не есть непремѣнное условіе спасенія: какъ видимъ, и не вступившій въ нее доблестный мірянинъ можетъ достигнуть той степени совершенства, гдѣ растворяются врата нирваны; но зато перешагнуть за порогъ ихъ приходится уже немедленно: для мірянина-праведника они разверзаются цѣною утраты земной жизни. Наоборотъ, сопричисленіе къ сангѣ даетъ возможность предвкушать блаженство нирваны уже и на землѣ, продолжая жить въ состояніи святости и въ этомъ мірѣ. Положимъ, съ точки зрѣнія выдержанной буддійской мудрости это преимущество равносильно задержкѣ въ овладѣніи «наилучшимъ», нирваною; однако съ обычной житейской точки зрѣнія такое промедленіе должно было казаться многимъ привлекательнымъ; и надежда на возможность использовать это преимущество могла, въ не малой степени, склонять мірянъ ко вступленію въ сангу.

Съ другой стороны, даже и для тѣхъ, кто не стремился къ максимальнымъ достиженіямъ, кто готовъ былъ въ текущей жизни довольствоваться добросовѣстнымъ выполненіемъ обязанностей «пониженнаго» мірского состоянія, даже и для тѣхъ выполненіе этой задачи изображалось трудпымъ, едва осуществимымъ. Такъ Готама поучаетъ: «пять условій для достиженія добра, для пріобрѣтенія спасенія въ изобиліи встрѣчаются у покинувшихъ міръ, у мірянъ же—въ малой степени.

[7]) Milinda-Pañha, 264—265. The Questions of King Milinda transl. by Rhys-Davids. Part. II. Oxford, 1894. IV, 7—8, pp. 96—98.

Живущій въ домашнемъ, семейномъ положеніи очень занятъ, обремененъ дѣлами, многимъ озабоченъ, ради многаго долженъ трудиться; не всегда, не вездѣ можетъ онъ отдаться (стремленію къ) истинѣ; не всегда и вполнѣ можетъ быть кающимся, цѣломудреннымъ, благоговѣйнымъ, полнымъ отрѣшенія» [8]). Иначе обставлена жизнь у вышедшаго изъ міра, несравненно благопріятнѣе для сосредоточенія на главномъ, на единомъ на потребу. А если такъ, то и для мудраго, благонамѣреннаго мірянина завѣтной мечтою должно быть: порвать связь съ міромъ, свершить паббаджу, исходъ изъ него.

Этотъ исходъ понимался не въ исключительно буддійской формѣ; буддизмъ ничуть не стѣснялъ мірянина въ выборѣ образа немірского житія, хотя косвенно, конечно, не упускалъ случая изобразить преимущества своей дисциплины надъ всѣми иными. Но изъ предыдущаго изложенія мы знаемъ, что паббаджа сама по себѣ еще ни къ какому опредѣленному исповѣданію убѣжденій не обязывала, полнаго иноческаго обѣта въ себѣ не содержала и была только переходною ступенью къ настоящему вступленію въ сангу. Только тотъ изъ упасакъ, который свершалъ этотъ послѣдній шагъ, могъ претендовать на соучастіе во всѣхъ правахъ и преимуществахъ, съ нимъ связанныхъ. Ограничивавшійся же меньшимъ, однимъ неопредѣленнымъ выходомъ изъ міра, опять-таки былъ лишенъ ихъ. Тѣмъ не менѣе, на такихъ «полуаскетовъ» смотрѣли благопріятнѣе, чѣмъ на остающихся въ мірѣ, считая, что первые уже не далеки отъ спасенія [9]). На нихъ обращали преимущественное вниманіе буддійскіе миссіонеры, хотя подчасъ обращеніе этихъ «полуаскетовъ», по большей части—браманистовъ, оказывалось труднѣе, нежели мірянъ. Однако и имъ не забывали ставить на видъ, что степень ихъ отреченія отъ міра и степень отреченія монашескаго не равнозначительны и не равноцѣнны, что первая неудовлетворительна: аскеты отказались отъ излишествъ въ имуществѣ и пропитаніи, отказались и «отъ всякой дѣятельности», но сохранили за собою хотя бы самую необходимую собственность въ видѣ пищи насущной и одежды, а—главное—они сохранили за собою право на независимый отъ какого-либо учрежденія, произвольно опредѣляемый образъ жизни, хотя бы и отшельническаго типа; монахъ же ничего своего не имѣетъ; онъ отрекся отъ всякой собственности да и отъ всякаго проявленія произвола: вступивши въ общину святыхъ, онъ отрѣзалъ себя отъ всякаго общенія съ міромъ»; а подчиняясь правиламъ дхаммы, по точной формулировкѣ ихъ общиною, онъ обрѣзалъ у себя и цѣпь личнаго произвола [10]). Полуаскетъ же остановился на полпути: онъ по существу ближе къ мірянину, чѣмъ къ бикшу. У него, правда, есть одно большое преимущество надъ мірянином, а именно большая степень тѣлесной и духовной тренировки, большій навыкъ въ самообладаніи, самоограниченіи; онъ ближе мірянина къ побѣдѣ надъ самимъ собою, къ этой главной побѣдѣ, безъ которой нѣтъ прочной побѣды и надъ міромъ; но пока полуаскетъ не свершилъ рѣшительнаго шага, не произнесъ иноческаго обѣта, и онъ—не членъ санги, а только сочувствующій ей доброволецъ въ подражаніи ея нѣкоторымъ правиламъ.

Не требуя отъ упасакъ-«почитателей» никакихъ обязательствъ правового свойства въ формѣ опредѣленно выраженнаго обѣта или условія соединенія съ общиною, буддизмъ однако долженъ былъ установить извѣстный минимумъ, если не обязательнаго, то по крайней мѣрѣ желательнаго и вѣроятнаго, соблюденіе коего служило бы фактическимъ признакомъ осуществленія того сочувствія и того почтенія упасакъ къ сангѣ, которыя единственно и давали поводъ признать мірянина за упасаку. Такой минимумъ буддизмъ выразилъ въ немногихъ правилахъ, исполненіе коихъ не безусловно требовалось отъ упасакъ, но рекомендовалось имъ для выполненія, и признаніе коихъ приближало къ сангѣ мірянина болѣе, чѣмъ даже полуаскета, подвизавшагося всецѣло по собственному произволу и усмотрѣнію. Этотъ кодексъ заповѣдей для мірянъ выражался иногда въ пятичленной, а иногда въ восьмичленной формулѣ. Первая была обѣщаніемъ воздерживаться: 1) отъ разрушенія жизни; 2) отъ принятія непредлагаемыхъ вещей; 3) отъ нецѣломудреннаго поведенія; 4) отъ лжи и 5) отъ вкушенія хмельныхъ напитковъ. Эта формула—общепримѣнимая, и она понынѣ повторяется во всѣхъ буддійскихъ странахъ при ежедневномъ принесеніи въ жертву цвѣтовъ [11]). Восьмичленная формула присоединяетъ къ перечисленнымъ правиламъ еще три: не вкушать пищи въ неуказанное время (послѣ полудня);

[8]) Majjh. nik. 99.

[9]) Таковы были, напримѣръ, Поталійо и Кенія, упоминаемые въ 54-й и 92-й рѣчахъ „Средняго Собранія“.

[10]) Majjh. nik. 54.

[11]) Pali-Buddhismus, 303.

не употреблять вѣнковъ и духовъ и не спать иначе, какъ на землѣ (на полу) или на низкомъ ложѣ [12]). Выполненіе этихъ восьми правилъ для мірянъ, желательное всегда, обязательно однако исполнялось ими обыкновенно лишь въ немногіе, опредѣленные дни, а именно: въ дни справленія духовными лицами упосатъ, а кое-гдѣ, напримѣръ, въ Бирманіи, и во время трехмѣсячнаго дождливаго періода вассы, иногда же еще и въ теченіе половины или даже цѣлаго слѣдующаго затѣмъ мѣсяца [13]).

Этотъ комплектъ «дней воздержанія» считался достаточнымъ для мірянъ самимъ Буддою. Ему приписываютъ многократныя увѣщанія мірянамъ соблюдать въ вышеописанной формѣ упосаты [14]). «Если (говорилъ будто бы онъ) мудрый человѣкъ исполняетъ это, и потомъ съ вѣрою и радостью угоститъ, по мѣрѣ возможности, собраніе монаховъ пищею и питіемъ, да будетъ должнымъ образомъ поддерживать родителей своихъ и (добросовѣстно) выполнять какую нибудь почтенную профессію,—такой домохозяинъ, неутомимо выполняющій все это, переселится (послѣ смерти) къ богамъ, называемымъ «самосіяющими» [15]); бо̀льшаго отъ него не требуется, ибо «полную монашескую дхамму осуществить занятый мірскими дѣлами не можетъ» [16]).

[12]) Sutta-Nipâta. II, 14. (Dhammikasutta, v.v. 18—25) v.v. 392—400. Иногда, въ позднѣйшихъ редакціяхъ, въ составъ этихъ восьми правилъ, опуская правило о спаньѣ „на твердомъ“, включали воздержаніе отъ пляски, пѣнія, музыки и разныхъ представленій, хотя это собственно—одно изъ добавочныхъ правилъ для монаховъ.—Въ 54-й рѣчи Средняго Собранія поставленныя въ образецъ мірянину или полуаскету восемь правилъ, „соблюдаемыхъ въ общинѣ святыхъ“, редактированы иначе, а именно: не убивать, не брать непредложеннаго, говорить правду, не клеветать, не впадать въ похоть сладострастія, не укорять и не браниться, не гнѣваться и не отчаяваться и не быть надменнымъ (самомнительнымъ).

[13]) Pali-Buddhism, l. c.; Rhys Davids. Buddhism, 141.

[14]) Часто говорятъ о такихъ увѣщаніяхъ джатаки: Jâtak. 394, 421, 490, 494, 506, 524. Вотъ одинъ изъ такихъ текстовъ (джат. 421): „однажды Учитель сказалъ упасакамъ праздновавшимъ упосату: „вы, братья-міряне, совершили нѣчто спасительное. Выполнивши упосату, надо подавать милостыню, соблюдать заповѣди, не чувствовать гнѣва, упражняться въ любви и исполнять обязанности упосаты. И въ былыя времена мудрецы сподобились великаго почета за то, что они выполняли хотя бы только часть предписаній упосаты“.

[15]) Sutta-Nip. v.v. 401—3.

[16]) Тамъ же, v. 392 (Дхаммикасутта).

Очень распространенъ былъ однако обычай, еще и теперь мѣстами практикующійся, давать обѣтъ соблюдать восемь правилъ по доброй волѣ еще въ иное, кромѣ указаннаго, время, болѣе или менѣе продолжительное [17]). Само собою понятно, подобное увеличеніе нравственныхъ требованій, оставаясь всегда только добровольнымъ, необязательнымъ, почиталось однако очень по\вальнымъ и поощрялось. А насколько могло и еще дальше простираться добровольное совершенствованіе мірянъ, видно изъ характеристики идеальнаго упасаки, сохранившейся въ Самюттѣ—и Ангутаррѣ-никаяхъ. Здѣсь на вопросъ шакьи Маганамы: «кого можно считать за упасаку?», Готама отвѣчаетъ: «того, кто своимъ прибѣжищемъ избралъ Будду, дхамму и сангу», а на вопросъ: «поскольку можно считать мірянина исполненнымъ нравственнаго достоинства?» поясняетъ: «поскольку онъ выполняетъ восемь правилъ».—«А когда можно считать мірянина одушевленнымъ вѣрою?»—«Когда онъ вполнѣ вѣритъ въ мудрость Познавшаго истину, вѣритъ въ то, что это—Возвышенный, Учитель, вполнѣ просвѣщающій, въ ученіи и поведеніи совершенный, благословенный, знатокъ міра, несравненный, руководитель необузданныхъ, наставникъ боговъ и людей, Будда, Величавый».—«А когда мірянинъ можетъ почитаться одушевленнымъ щедростью?»—«Когда, живя въ дому (въ семьѣ, въ хозяйственномъ быту), онъ держитъ духъ свой свободнымъ отъ грязной скупости, когда дастъ охотно, рукою раскрытою, когда подавать для него—отрада, когда къ просящему онъ благосклоненъ и въ подачѣ и одѣленіи находитъ удовольствіе».—«А когда мірянинъ одушевленъ мудростью?»—«Тогда, когда онъ обладаетъ мудростью, прозрѣвающею зачатіе и прехожденіе, мудростью святою, все проницающею, ведущею къ полному уничтоженію страданія» [18]). Если все изложенное мірянинъ совершаетъ для себя самого, онъ трудится для личнаго спасенія; если же онъ и другого приводитъ къ вѣрѣ, къ нравственности, къ щедрости, не только самъ имѣетъ общеніе съ монахами, самъ внемлетъ Доброму Закону, преподанное ученіе хранитъ, строго ему и его правиламъ слѣдуетъ, но и ко всему этому и другого располагаетъ, склоняетъ и научаетъ,—такой

[17]) Такъ и понынѣ въ Бирманіи, по Бигандету и Леклеру; тоже въ Непалѣ (на очень, впрочемъ, краткіе сроки), въ Тибетѣ и Монголіи.

[18]) Sam. nik. V. I.V. 37.

мірянинъ трудится какъ для собственнаго блага, такъ и для блага другихъ людей» [19]).

Правила, предложенныя мірянамъ, для выполненія съ точки зрѣнія людей, окрѣпшихъ въ подвижническои дисциплинѣ, могли считаться умѣренными; но не такъ смотрѣли на нихъ сами міряне; многіе изъ нихъ находили, что «аскетъ Готама» слишкомъ требователенъ, что онъ излишне настаиваетъ на мелочахъ, на точномъ исполненіи черезчуръ многочисленныхъ правилъ [20]). Далеко не единичнымъ представителемъ такого взгляда былъ тотъ принцъ Дандапани, что по пути съ веселой прогулки забрелъ было познакомиться съ «мудрецомъ изъ рода шакьевъ», но услыхавши, что онъ внушаетъ «не желать ни бытія, ни небытія и не привлекаться ни къ какимъ впечатлѣніямъ и воспріятіямъ», оробѣлъ и, «опустивъ голову, высунувши языкъ и нахмуривши лобъ», поспѣшилъ убраться подальше отъ строгаго аскета [21]). При обзорѣ бытовыхъ порядковъ санги и происхожденія ея устава, мы постоянно встрѣчались съ критикой мірянъ, относившеюся то къ поведенію монаховъ, то къ заводимымъ среди нихъ порядкамъ. Мы видѣли, какъ внимательно прислушивался учредитель общины къ голосу мірянъ, какъ тактично умѣлъ онъ использовать ихъ совѣты или намёки и какъ, соотвѣтственно преобладавшему мнѣнію, смягчалъ онъ свои требованія отъ мірянъ, снисходилъ къ ихъ привычкамъ и слабостямъ и, въ особенности, къ ихъ бытовымъ условіямъ. Онъ даже запретилъ оповѣщать желавшихъ вступить въ монашество о трудностяхъ «жестокаго» иноческаго житія, дабы не запугивать малодушныхъ прозелитовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ строго воспрещалъ монахамъ пренебрежительно отзываться о мірянахъ и поносить достоинство мірского состоянія. Лишь изрѣдка срывались у него самого рѣзкіе отрицательные отзывы въ родѣ слѣдующаго: «домашняя жизнь—тюрьма, грязный тупикъ; выходъ же изъ міра—свободный просторъ небеснаго пространства; невозможно, оставаясь въ дому, точно выполнять вполнѣ чистое, вполнѣ просвѣщенное подвижничество» [22]). Несравненно чаще встрѣчаемъ мы у него умѣренные отзывы о мірскомъ бытѣ. Онъ оправдываетъ себя отъ обвиненія въ томъ, что онъ

[19]) Angut. nik. VIII, 25, гдѣ, въ началѣ отдѣла, повторено приведенное изъ Самютта-никаи.

[20]) Majjh. nik. 66. [21]) Тамъ же, 18. [22]) Тамъ же, 33.

будто бы «отрицатель настоящей жизни, разрушитель, упразднитель ея»; «это мнѣ приписываютъ», увѣряетъ онъ, «понапрасну, лживо: отрицанія жизни, ея разрушенія, ея упраздненія я не проповѣдую; одно только проповѣдывалъ и проповѣдую я: истину о наличности страданія и объ искорененіи его» [23]). Мы знаемъ, къ чему приводило это ученіе, послѣдовательно до конца проводимое, и можемъ сказать, что примѣнительно къ такому радикализму обвинители Готамы были не совсѣмъ не правы. Но дѣло въ томъ, что въ своихъ обращеніяхъ къ мірянамъ, если послѣдніе не были еще достаточно подготовлены къ принятію полноты дхаммы, Готама никогда и не проявлялъ себя радикаломъ: онъ шелъ съ легкой совѣстью на компромиссы, на уступки, мирился на полумѣрахъ и охотно признавалъ, что съ традиціонной, популярной точки зрѣнія и здѣшняя жизнь съ добросовѣстнымъ выполненіемъ ея обязанностей имѣла свою цѣнность, сохраняла смыслъ и значеніе какъ для земныхъ цѣлей, такъ и для расчетовъ на улучшенное возрожденіе на небѣ, куда желали попасть міряне, чтобы жить среди тѣхъ или иныхъ божествъ, въ которыхъ они вѣрили. Въ этомъ условномъ и ограниченномъ смыслѣ, Готама безъ споровъ соглашался съ тѣмъ, что «и среди облеченныхъ въ бѣлыя одежды», т. е. среди мірянъ, есть достойные, добродѣтельные и мудрые люди, ибо «и они отъ времени до времени утверждаютъ свой духъ на четырехъ столпахъ благоразумія и проницательности; и они пребываютъ неустанно бдительными надъ тѣломъ, стараясь превозмочь свѣтскія пожеланія и заботы, блюдутъ стражу надъ чувствами, берегутся соблазновъ, исходящихъ изъ явленій и впечатлѣній» [24]). «Я не хвалю и не порицаю огульно, безъ разбора», говоритъ Готама брамину, защищавшему передъ нимъ достоинство домашней и семейной жизни: «если кто живетъ плохо, въ міру ли, внѣ міра ли,—я не хвалю его; если же живетъ хорошо, въ міру ли, внѣ міра ли, — хвалю: за свою хорошую жизнь онъ можетъ добиться соотвѣтствующаго, по справедливости ему подобающаго» [25]). Однако и этимъ «немногимъ лучшимъ изъ многихъ» онъ не устаетъ противопоставлять образецъ такого добродѣтельнаго мірянина, который позналъ ограниченность всего мірского, и потому даже и наплуч-

[23]) Тамъ же, 22. [24]) Тамъ же, 51. [25]) Тамъ же, 99.

шей дѣятельности въ міру предпочитаетъ уходъ изъ него, паббаджу [26]).

Можно сказать даже, что изъ всѣхъ темъ, повторяющихся въ многочисленныхъ рѣчахъ и бесѣдахъ Будды, эта—одна изъ наиболѣе часто встрѣчающихся. Пока люди еще не вошли въ кругозоръ буддійскаго жизнепониманія, онъ не подрываетъ традиціонныхъ взглядовъ на цѣнность земной жизни въ ея лучшихъ проявленіяхъ, семейныхъ и общественныхъ; онъ только внушаетъ добросовѣстное исполненіе ея нравственныхъ обязанностей. Но чуть только слушателямъ раскрылись пустынные, холодные горизонты подлинной дхаммы, онъ трубитъ отбой отъ земного, не для того, чтобы звать къ небесному, ибо вожделѣніе небесныхъ обителей—опять суета, а для того, чтобы вести къ конечной переправѣ чрезъ потокъ бытія, къ нирванѣ. Вотъ образцы бесѣдъ того и другого типа. Что отвѣчаетъ онъ браманистамъ, гражданамъ салійскимъ, допытывавшимся, почему послѣ смерти одни попадаютъ на путь погибельный, а другіе—на благой, ведущій къ міру небесному?—«Потому, граждане, что первые жили неправильно и неправедно, а вторые правильно и праведно»; а затѣмъ тотчасъ же пояснялъ: «первые были убійцами, жестокими, кровожадными, насильниками, безжалостными къ собратьямъ по существованію, брали имъ не дарованное въ деревнѣ и въ лѣсу, предавались наказуемымъ страстямъ съ дѣвицами подопечными, или подневольными, или съ разукрашенными цвѣтами баядерками; или же лгали передъ родными и властями въ качествѣ свидѣтелей: или внушали раздоры и наускивали людей другъ на друга; радовались ненависти; или же грубыми, острыми, колкими словами обижали другъ друга; язвили; гнѣвались; не во время пустословили праздное, вздорное; или же, наконецъ, прегрѣшали мыслію, то корыстно, то злоумышленно, и придерживаясь ложныхъ мнѣній, какъ напримѣръ: «подача милостыни, щедрость, снисходительность, все это—пустошь: нѣтъ награды и наказанія за добрыя или дурныя дѣла; посюсторонняя и потусторонняя жизнь—пустыя понятія; отецъ, мать и духовное рожденіе—безсодержательныя слова, и нѣтъ праведниковъ на свѣтѣ». Вотъ какова, граждане, заблуждающаяся, неправильная, неправедная жизнь. А истинная, правильная, праведная, ей противоположна» [27]). Какъ видимъ, здѣсь, въ обращеніи къ браманистамъ изъ народа, не вошедшимъ въ кругъ буддійскаго пониманія, въ обращеніи къ признающимъ важность «дѣлъ» и ищущимъ не упраздненія въ нирванѣ, а жизни блаженной на небѣ,—только и рѣчи, что о необходимости добродѣтели, только и обѣщаній въ награду за нее, что небо! Но вотъ другая бесѣда, съ умирающимъ домовладыкой изъ упасакъ, утѣшить котораго передъ кончиной Будда послалъ «первопрестольнаго» ученика Сарипутту со своимъ наперсникомъ Анандою. Что же тутъ вѣщаетъ свѣтило буддійской мудрости? «Ты близокъ, другъ, къ смерти; смотри же, упражняйся въ подобающемъ тебѣ. Прими рѣшеніе: «не буду болѣе привязываться сознаніемъ къ оку (то есть къ зрительнымъ впечатлѣніямъ), ни къ уху, ни къ языку, ни къ тѣлу, ни даже къ духу, ни къ какой формѣ, ни къ какой вещи, ни къ какому чувству, ни къ чему земляному, водяному, огневому, воздушному, ни къ чему опредѣленно пространственному, ни къ безпредѣльно пространственному вещественному, ни къ безпредѣльному въ области сознанія; не буду прилежать ни области бытія, ни области небытія, ни здѣшнему міру, ни какому либо иному; да и къ тому, что я уже видѣлъ, слышалъ, о чемъ думалъ, что позналъ и разслѣдовалъ въ мысли,—и къ тому всему я прилежать ужо не буду, и всѣмъ этимъ не будетъ болѣе связано мое сознаніе». Вотъ въ чемъ, вотъ какъ долженъ ты упражняться, домовладыка; а теперь не волнуйся и успокойся». Но со вздохомъ и слезами прошепталъ умирающій: «не могу не волноваться! не могу успокоиться! сколько времени служилъ я Учителю и могучимъ духомъ монахамъ, и никогда еще не слыхивалъ столь глубокомысленной рѣчи».—«Это оттого, домовладыка, что одѣтымъ въ бѣлое мірянамъ столь глубокія рѣчи не достаточно ясны; ясны онѣ лишь подвижникамъ».—«Но нѣтъ же, нѣтъ, достопочтенный Сарипутта», упорствовалъ бѣднякъ-упасака; «и носящимъ бѣлую одежду мірянамъ могутъ онѣ быть достаточно ясными: есть же вѣдь и въ міру благородные сыны (человѣческіе), не въ конецъ еще испорченные! не слышатъ они такихъ рѣчей—и погибаютъ; а услышатъ,—поймутъ!» Промолчали на это буддійскіе апостолы; а благонамѣренный мірянинъ въ скорости умеръ и возродился въ новой, блаженной формѣ, то

) Шаблонная формула описанія такого обращенія и превращенія въ Majj. nik. 51: 60 и во многихъ другихъ рѣчахъ.

[27]) Тамъ же, 41.

есть все-таки не достигъ «высшаго»,—нирваны [28]). Здѣсь, въ противоположность первому разсказу, рѣчь идетъ о человѣкѣ, близкомъ къ буддійскому пониманію, и притомъ въ трагическій моментъ наступающей жизненной развязки. Оттого и назиданіе звучитъ здѣсь подлинно-буддійское, не подслащенное «вульгарными» мотивами, свойственными «заурядному, невоспитанному люду» [29]); о добродѣтели, о «дѣлахъ», о небѣ, какъ наградѣ за нихъ—ни слова; рѣчь только объ упраздненіи связей съ жизнью; расчистка пути къ полету въ «абсолютную пустоту», и, ужъ конечно, никакихъ расчетовъ на блага въ будущемъ. Цѣну рѣчи понимаетъ и принимаетъ самъ прозелитъ, но дивится, зачѣмъ же отъ него такъ долго скрывали неподкрашенную, самоцвѣтную истину? зачѣмъ передъ нимъ, вѣрнымъ «почитателемъ» Учителя и братіи, молчали и Учитель, и братія? Но вотъ, въ послѣдній моментъ, представители ихъ объясняютъ ему эту странную загадку: да потому, очевидно, что, міряне-то—не сыны Будды, не братья членамъ его общины!.. И вотъ почему даже такой почтенный упасака, какъ этотъ умиравшій, не сподобился умереть окончательно, подобно праведнымъ монахамъ, а возродился въ новомъ, блаженномъ состояніи, какъ и подобаетъ, по буддійскому ученію, несовершенному лицу, неполноправному мірянину.

Такое разграниченіе обязанностей, правъ и преимуществъ между духовными и мірянами было настолько естественнымъ въ глазахъ индусовъ, настолько соотвѣтствовало традиціоннымъ привычкамъ къ градаціямъ внѣшняго, общественнаго положенія и достоинства внутренняго, духовнаго, что никакихъ возраженій со стороны мірянъ противъ примѣнявшейся къ нимъ буддистами тактики мы не видимъ. Упасаки могли только, какъ сейчасъ описанный, сожалѣть о томъ, что имъ не довелось сопричислиться къ сонму избранныхъ; но самимъ имъ, неизбраннымъ и заурядным, мечтать объ уравненіи съ избранными казалось немыслимою дерзостью. Они безпрекословно признавали умственное и нравственное превосходство духовныхъ, сознавались, что присущая «достопочтеннымъ отцамъ» полнота ученія и дисциплины мірянамъ не по силамъ.

Иногда, впрочемъ, особенно на первыхъ порахъ, это сознаніе превращалось въ упрекъ толпы народной буддизму. Опасенія Готамы, что его ученіе сочтутъ за слишкомъ мудреное, трудно постижимое и не охотно пріемлемое, нерѣдко оправдывались. Такъ, напримѣръ, личчавійскій князь Сунакката, вышедшій изъ санги, въ которую было зачислился, распускалъ по Весали такую мольбу: «аскетъ Готама не обладаетъ сверхземнымъ, священнымъ сокровищемъ ясности знанія; темными измышленіями и трудностями наполненное ученіе предлагаетъ онъ, имъ самимъ выдуманное и измышленное; цѣль же его просто-на-просто такая: кто погрузится въ эти хитросплетенныя мудрованія, тотъ будто бы добьется полнаго угашенія страданія» [30]). Народъ, наущенный брахманами, откликался на такія рѣчи насмѣшками и оскорбленіями по адресу монаховъ: «вонъ они», кричала толпа, «эти лысые святоши, эта нахальная сволочь! «Созерцаніе, созерцаніе!..» Они, видите ли, имъ только и дышатъ: согнувши спины, потупивши взоры, они смакуютъ созерцаніе; все видятъ, всюду проникаютъ, все охватываютъ своимъ созерцаніемъ! Точно сова, что съ вѣтки выслѣживаетъ мышь, уставится на нее и смотритъ, и смотритъ,... или словно оселъ, выпряженный изъ телѣги, воззрится на навозную кучу и вглядывается въ нее. озираетъ ее кругомъ, со всѣхъ сторонъ,—такъ вотъ эти лысые святоши, это нахальное отродье возится и носится со своимъ созерцаніемъ» [31]). На эти безобразныя остроты Готама приказывалъ отвѣчать безгнѣвнымъ, ласковымъ разъясненіемъ неосновательности упрека; самъ же, бесѣдуя съ мірянами, старался не вдаваться въ учено-философскія тонкости и ограничивался существеннымъ, практически для его цѣли важнымъ. Такъ поступалъ онъ даже со многими учеными изъ «гражданъ», изъ «благородныхъ» и изъ браминовъ, съ опытными діалектиками, подвергавшими разныя системы столь тонкому анализу, что, казалось, имъ было бы пустякомъ «разсѣчь продольно пополамъ волосочекъ». И вотъ, когда такіе виртуозы словопренія и тонкомыслія являлись къ нему для состязаній, они обезоруживались простотою и назидательностью его рѣчи, и изъ возражателей нерѣдко превращались въ послѣдователей его [32]).

Вполнѣ цѣлесообразнымъ пріемомъ оказывался тотъ способъ постепеннаго оглашенія, который настойчиво примѣнялся Готамою и его учениками и о которомъ мы уже не разъ имѣли случаи упоминать: «сначала говорилъ онъ о пользѣ

[28]) Тамъ же, 143. [29]) Prajna-Paramita, transl. Gemmell, p. 93.

[30]) Majjh. nik: 12. [31]) Тамъ же, 50. [32]) Тамъ же, 27.

милостыни, о нравственномъ поведеніи, о небѣ, объ опасности тщеславія, о заразѣ похотей и о выгодахъ отрѣшенія (отъ нихъ)... А когда духъ (слушателя) оказывался подготовленнымъ, воспріимчивымъ, освобожденнымъ отъ препятствій къ пониманію истины, окрыленнымъ и вѣрующимъ, тогда проповѣдывалъ онъ главное ученіе буддъ, а именно: о страданіи, о причинѣ страданія, о прекращеніи страданія и о пути», и все это—«съ выраженіемъ такой любви» къ слушателямъ, что пришедшіе безъ всякаго расположенія къ проповѣднику, «подавленные чувствомъ любви», готовы были слѣдовать за нимъ шагъ за шагомъ, «какъ молодой теленокъ за матерью» [33]).

Превосходно вліяла также неторопливость и сдержанность проявлявшіяся Готамою и, по его приказу, учениками его, при обращеніи въ «законъ благочестія». Такъ, когда Сиха, главный военачальникъ личчавійцевъ, придерживавшійся раньше ниргрантскаго толка (джайнизма), пожелалъ стать ученикомъ Готамы, онъ былъ пораженъ замѣчаніемъ послѣдняго: «не торопись, Сиха; разсмотри сначала хорошенько, что ты собираешься дѣлать: люди съ положеніемъ, подобнымъ твоему, ничего не должны предпринимать безъ должнаго обсужденія».—«Эти слова», воскликнулъ въ отвѣтъ прозелитъ, «увеличиваютъ и мою радость, и вѣру въ тебя, Благословенный! Другіе учители, если бы я пришелъ къ нимъ, стали бы звонить по всему Весали: «военачальникъ Сиха сталъ нашимъ ученикомъ!»; ты же говоришь мнѣ: «подумай сначала, обсуди»... О тебѣ мнѣ говорили, будто ты учишь, что одному тебѣ, и никому иному, надо приносить дары; что только за это можно получить великую награду [34]); а ты увѣщаваешь меня продолжать подаянія и ниргрантамъ! Тѣмъ паче, въ третій разъ прошу тебя, господинъ мой, принять меня» [35]). Совершенно сходный разсказъ сохранился въ обращеніи домовладыки Упали [36]) Точно такъ же Магакачана троекратно отказывалъ мірянину въ посвященіи, поставляя ему на видъ трудности иноческаго подвига и совѣтуя оставаться пока упасакою, до-

[33]) Mahâvagga, VI, 35, 1—5; сходно—VI, 26, 8, и въ уже приведенной рѣчи къ паталигамскимъ мірянамъ: VI, 28, 4—6.

[34]) Брамины распускали слухъ, будто Готама не признаетъ ни одного достойнаго по поведенію брамина или дживаки, Majjh. nik. 90.

[35]) Mahâvagga. VI, 31, 10.

[36]) Majjh. nik. 56; Нейманъ предполагаетъ, что эта сцена изображена на одномъ изъ бархутскихъ рельефовъ.

вольствуясь временнымъ соблюденіемъ правилъ строгой жизни [37]). Мало того! Даже къ уже вступившимъ въ монашество мудрый Учитель примѣнялъ снисходительность тамъ, гдѣ безъ этого можно было ждать отпаденія, ухода изъ санги. Такой случай былъ съ Соною Коливою, «изнѣженно воспитаннымъ» сыномъ одного сетти (откупщика, казначея): принявши посвященіе упасампады, онъ скоро утомился суровыми бытовыми порядками общины и предался такимъ думамъ: «хотя я и сопричислился къ ученикамъ Благословеннаго, выполняющимъ строгіе обѣты, однако сердце мое не освободилось отъ мірскихъ пожеланій, и множество всякихъ благъ ожидаетъ меня дома: неужели нельзя одновременно пользоваться этимъ благосостояніемъ и творить добро? Вернусь-ка я къ низшей степени (мірянина); буду пользоваться своимъ богатствомъ, да и добрыя дѣла буду дѣлать». Прозрѣлъ Благословенный соблазнъ, овладѣвшій юношею, и, внезапно явившись къ нему, спросилъ: «думается, Сона, прежде, когда ты въ міру жилъ, ты былъ искусенъ въ игрѣ на лютнѣ»? — «Такъ, владыко!» отвѣтствовалъ Сона.—«А какъ ты полагаешь, Сона, годилась ли бы твоя лютня для игры, если бы ты слишкомъ туго натянулъ струны?» —«Нѣтъ, господинъ, не годилась бы».—«А если бы ты слишкомъ слабо натянулъ струны?»—«То же не годилась бы».—«Ну вотъ, Сона, такимъ же образомъ слишкомъ большая ревность въ совершеніи обѣта приводитъ къ самоправедности, къ самопревознесенію, къ духовной гордости, а слишкомъ слабо выполняемое рѣшеніе — къ безсилію, къ паденію; а потому, Сона, будь стоекъ въ равномѣрномъ рѣшеніи, стремись къ гармоніи своихъ духовныхъ силъ, на этомъ сосредоточь мысль свою». Исполнилъ Сона совѣтъ мудреца и устоялъ на «пути», постепенно превозмогъ трудности, «выполнилъ жизнь высшую и постигъ, что «послѣ настоящей жизни потусторонняго не существуетъ» [38]). Впрочемъ, даже и достигшимъ высокой степени святости, Готама, въ видѣ исключенія, разрѣшалъ нѣкоторыя облегченія правилъ, во вниманіе къ «деликатному воспитанію» подвизавшихся [39]).

Да и какъ было не давать снисхожденій новоначальнымъ, когда и болѣе зрѣлые, даже уже возведенные въ достоинство наставниковъ, упаджай и ачарьевъ, иногда бросали общину,

[37]) Mahâv. V, 13, 1—2.

[38]) Mahâv. 1, 1—2. 11—18.

[39]) Id. 29.

возвращались въ міръ или переходили въ другую секту [40])? Мы знаемъ изъ предыдущаго изложенія, что и такихъ безъ особыхъ затрудненій принимали обратно въ общину, если они высказывали на то желаніе, сопровождаемое раскаяніемъ и готовностью подчиниться установленнымъ для такихъ случаевъ правиламъ. Такая примирительная тактика, рѣзко отличавшаяся отъ нетерпимости браминовъ, нигрантъ и другихъ иновѣрцевъ по отношенію къ буддизму [41]), разумѣется, могла служить выгодною рекомендаціей послѣдняго въ глазахъ народа. Когда, напримѣръ, враги, распускали про Готаму слухъ, будто, ради него, міряне убиваютъ животныхъ, а онъ ѣстъ мясо, завѣдомо для него приготовленное, онъ доказывалъ неосновательность такихъ наговоровъ, но въ то же время объяснялъ простецамъ, что склоняется на ихъ просьбы только изъ любви къ нимъ, цѣня ихъ доброе намѣреніе и что достоинство подобныхъ чувствъ какъ съ той, такъ и съ другой стороны несравненно превосходитъ значеніе вкушенія мяса или отказа отъ него [42]). Такіе нравственные уроки, понятное дѣло, только поднимали престижъ буддизма въ общественномъ мнѣніи.

Благотворно вліяло въ томъ же смыслѣ и другое впечатлѣніе, выносимое мірянами изъ посѣщеній монастырей и изъ наблюденій надъ бытомъ санги, а именно: впечатлѣніе мира и согласія, въ ней царившаго. Вотъ, напримѣръ, какъ объясняетъ Буддѣ раджа косальскій Пасенади причину своего уваженія къ сангѣ: «видалъ я, говоритъ онъ, на своемъ вѣку не мало аскетовъ, великихъ подвижниковъ, живущихъ совершенною жизнью до послѣдняго вздоха; но такой совершенной, закопченной подвижнической жизни, владыко, какъ здѣсь (въ твоей общинѣ) нигдѣ не встрѣчалъ. Всюду—смута, раздоры, волненія: сражаются цари съ царями, князья съ князьями, спорятъ жрецы съ жрецами, граждане съ гражданами; ссорятся мать съ сыномъ, сынъ съ матерью, отецъ съ сыномъ, братъ и сестра съ братомъ и сестрою, и другъ съ другомъ своимъ. Здѣсь же, владыко, вижу монаховъ, живущихъ въ согласіи, въ единомысліи, безъ распрей, кротко, взи-

[40]) Id. I, 32, 1; 36, 1.

[41]) Иновѣрцы уговаривали поселянъ не благотворить буддистамъ: джатака 379; о нетерпимости джайнъ вообще было сказано выше.

[42]) Majj. nik. 55.

рающихъ другъ на друга ласковымъ взоромъ. Нигдѣ, нигдѣ, господинъ мой, не доводилось мнѣ видать столь единодушнаго собранія, какъ здѣшнее». Плѣняла его дальше и стройность внѣшней дисциплины; «я — царь», откровенно говорилъ онъ, «властитель, получившій помазаніе на право вязать и рѣшить, оправдывать и казнить. И вотъ, когда я творю судъ и совѣтъ, мнѣ, несмотря на мои просьбы, не удается водворить полную тишину и унять посторонніе разговоры среди присутствующихъ. А здѣсь, когда Возвышенный излагаетъ ученіе передъ многосотеннымъ собраніемъ, ни разу не слыхалъ я, чтобы кто-нибудь чихнулъ или шепталася. Изумительно, поистинѣ чудесно, какъ можно такъ вышколить собраніе безъ примѣненія принужденія и силы! Нигдѣ не встрѣчалъ я столь упорядоченнаго собранія» [43]). Этотъ отзывъ—очень лестный, и по тону изложенія онъ носитъ характеръ исторической достовѣрности. Тѣмъ не менѣе онъ довольно рѣзко противорѣчитъ жалобамъ самого Готамы на нескончаемые споры и распри среди монаховъ и его признанію о почти полной невозможности водворить между ними непарушимое, тихое и мирное житіе [44]). Чтобы согласовать эти признанія съ противоположными впечатлѣніями мірянъ, надо предположить, что послѣдніе, сравнительно рѣдко соприкасавшіеся съ духовными, не допускавшіеся близко къ внутреннему быту вихаръ и келій, знали этотъ бытъ, эти нравы довольно поверхностно и по всему вѣроятію, преимущественно съ благопріятной, «казовой» стороны, вслѣдствіе чего и приговоръ мірянъ о нравственныхъ доблестяхъ монаховъ получался повышенный.

Несомнѣнно, самъ Готама принималъ всѣ мѣры къ тому, чтобы не уронить доброй репутаціи своихъ духовныхъ чадъ во мнѣніи мірянъ: мы видѣли, какъ внимательно приглядывался и прислушивался онъ къ отзывамъ о правилахъ и обычаяхъ, вводившихся въ сангѣ или отсутствовавшихъ въ ней, и какъ многое въ организаціи иноческаго быта регулировалось указаніями, совѣтами или, наоборотъ, порицаніями и насмѣшками мірянъ. Къ тому, что мы уже знаемъ по этому поводу, добавимъ еще нѣсколько фактовъ въ доказательство того, до какихъ мелочей простиралось стараніе Учителя не уронить

[43]) Тамъ же, 89.

[44]) Кромѣ приведенныхъ выше текстовъ, см. еще о буйныхъ монахахъ Mahâv. IV, 17, 1.

учениковъ въ глазахъ общественнаго мнѣнія. Такъ онъ запрещаетъ монахамъ носить тяжести перекинутыми черезъ плечо на коромыслѣ потому только, что «народъ ропталъ, говоря: «точь въ точь, какъ царскіе поставщики»; запрещалъ влѣзать на деревья, потому что народъ, балагуря, сравнивалъ такихъ верхолазовъ съ обезьянами [45]); или еще: запретилъ монахамъ общеупотребительныя пожеланія добраго здоровья чихнувшему; но чуть только замѣтилъ, что міряне обижаются на молчаніе монаховъ, когда въ подобныхъ случаяхъ послѣднихъ присутствующіе привѣтствовали восклицаніемъ: «долголѣтія желаемъ Вашей Достопочтенности!»—онъ велѣлъ отвѣчать: «да будете долговѣчны и вы!», ссылаясь на то, что «міряне любятъ изреченія, выражающія пожеланія счастья» [46]).

Снисходя иногда къ такому мелочному проявленію суевѣрія, Готама (къ чести его будь сказано!) въ общемъ энергично противился подкупать въ свою пользу расположеніе народное потворствомъ суевѣрнымъ наклонностямъ толпы. Народъ, выросшій въ сгущенной атмосферѣ чудеснаго, требовалъ знаменій и отъ новоявленныхъ учителей и праведниковъ; но мы уже знаемъ, какъ стойко противился Готама проявленію такъ называемыхъ магическихъ силъ, какъ онъ даже наказывалъ за ихъ безтактное примѣненіе. Несмотря, однако, на все это стараніе, онъ могъ лично и многократно убѣждаться въ трудности борьбы съ суевѣрнымъ закаломъ толпы. Вотъ одинъ примѣръ изъ многихъ: какъ-то разъ, когда старѣйшины селеній магадхскаго царства, по совѣту раджи Бимбисары, собрались «послушать наставленій Будды о предметахъ, касающихся вѣчности», Готама замѣтилъ, что на него обращаютъ вниманія значительно меньше, чѣмъ на его ученика Сагату, потому только, что послѣдній ухитрился какъ-то, будто бы чудеснымъ образомъ, на глазахъ толпы исчезнуть съ лѣстницы дома, гдѣ жилъ Благословенный, и столь же внезапно появиться снова на прежнемъ мѣстѣ. Раздосадованный младенческимъ малодушіемъ толпы, Готама повелѣлъ своему магу продѣлать передъ нею еще нѣсколько «чудесъ» на манеръ факировъ и іоговъ. Сказано—сдѣлано; но когда затѣмъ магъ на глазахъ опѣшавшаго народа припалъ къ стопамъ Готамы и воскликнулъ: «вотъ кто учитель мой; я же—лишь ученикъ его!»—толпа заголосила: «о чудеса! о велія чудеса!

[45]) Cullav. V, 30, 1; 32, 2. [46]) Тамъ же, V, 33, 3.

если столь силенъ и могущественъ ученикъ, то во сколько же разъ долженъ быть могущественнѣе учитель»! И съ этой минуты, наивно заканчиваетъ сказаніе, «стали они въ сердцахъ своихъ чтить Благословеннаго болѣе, нежели достопочтеннаго Сагату», чѣмъ и воспользовался, конечно, первый для ихъ оглашенія, увѣнчавшагося, разумѣется, полнымъ успѣхомъ [47]).

Такъ, разнообразными пріемами, гдѣ—подлаживаясь подъ уровень услушателей, гдѣ—паря высоко надъ ними, творецъ санги умѣлъ привлекать къ ней умы мірянъ и сердца ихъ, сердца, пожалуй, удачнѣе и проще, чѣмъ умы. Постигнуть глубокомысленный, медлительно развивавшійся ходъ идей дхаммы было дѣйствительно трудно; полюбить же величаво-кроткій образъ ея проповѣдника и его смиренныхъ, тихихъ нравомъ учениковъ, столь непохожихъ на корыстныхъ и властныхъ браминовъ и на зараженныхъ духовною гордостью аскетовъ разныхъ толковъ, было легко. Они подкупали народъ своею простотою, ненавязчивостью, безкорыстіемъ, да и чинностью поведенія, которая, при жизни зоркаго руководителя, у большинства была велика и непритворна. Утомившихся же черезчуръ осложнившимся и переставшимъ быть понятнымъ культовымъ браманическимъ ритуаломъ долженъ былъ привлекать въ буддизмѣ еще перевѣсъ нравственнаго элемента и внутренняго благочестія надъ внѣшнею, обрядовою праведностью. Послѣ исполинскихъ, многовѣковыхъ нагроможденій индусскаго ритуализма, богослужебнаго и бытового, практическая сторона буддизма должна была казаться изумительно простою и ясною, а для остывшихъ къ традиціоннымъ формуламъ,—чарующе-простою, бременемъ легкимъ послѣ непосильныхъ, неудобоносимыхъ бременъ необъятнаго браманическаго кодекса благочестія и благочинія. Чувствовалось: новое, освобождающее слово пронеслось надъ покорною, но согбенною подъ игомъ преданій Джамбудвипою; словно освѣжающее вѣяніе послѣ знойной засухи; смѣлый призывъ отбросить внѣшнее, формальное, шаблонное, вещественное, пользующее мало, и овладѣть сокровищемъ внутренней чистоты и необъятнымъ просторомъ духовной свободы не только отъ искусственныхъ цѣпей земныхъ законовъ, но и отъ природныхъ узъ бытія... И все это—какъ достижимое, какъ доступное не путемъ принудительнаго выполненія законодательныхъ безчисленныхъ нормъ, не силою

[47]) Mahâv. V, 1, 4—10.

санкціи браминовъ, не магическимъ могуществомъ священныхъ формулъ и обрядовъ, столь сложныхъ, столь трудно заучиваемыхъ и свершаемыхъ, а исключительно самостоятельнымъ, для каждаго возможнымъ подъемомъ духа, ищущаго, жаждующаго своего освобожденія... По-истинѣ, было чему подивиться внимавшимъ этому новому благовѣстію, было отчего воскликнуть: «изумительно! чудесно! превосходно!», какъ это столько разъ срывалось съ устъ слушателей «мудреца изъ рода шакьевъ». Для большинства, для простецовъ, для людей даже средняго уровня развитія обаяніе новаго благовѣстія было бы вѣроятно меньше, если бы имъ до конца былъ ясенъ смыслъ и конечный исходъ этой, будто бы благой вѣсти, если бы ими было осязательно воспринято, что на днѣ чаши буддійской мудрости таится не сома безсмертія, не животворящая амрита, а наркотическій дурманъ нирваны. Но трудно было сынамъ и дочерямъ земли, оплетеннымъ ліанами страстей, прозрѣть сквозь ихъ заросли ходъ и исходъ лабиринта буддійской мудрости; да ихъ и не сразу разоблачали передъ неопытнымъ и пугливымъ взоромъ. Зато другая сторона, нравственная, практическая, въ ея приспособленномъ къ народнымъ воззрѣніямъ видѣ, легко льнула къ сердцамъ и прививалась тѣмъ успѣшнѣе, что великія трудности полнаго подвига, сопряженныя съ принятіемъ всей идейной стороны ученія, остались на долю монаховъ, тогда какъ отъ мірянъ требованія были не тяжки. Отсюда и порывъ мірянъ къ духовнымъ, уваженіе къ нимъ, какъ осуществителямъ того, что, по сознанію свѣтскихъ, такъ трудно свершить, оставаясь въ міру.

Порывъ этотъ выражался въ желаніи почтить «достопочтенныхъ» и послужить имъ; способы же и содержаніе услуги обнаруживались сами собою. Иноки давали обѣтъ ничего-неимѣнія, ни даже средствъ къ пропитанію: надо было, слѣдовательно, обезпечить ихъ пищею и, прежде всего, тѣмъ простѣйшимъ способомъ, который былъ предусмотрѣнъ уставомъ санги—подачею пищи въ чашу монаха-нищаго. Будда назвалъ это подаяніе милостынею; да иной пищи, какъ «насущная», и не могло быть въ буддизмѣ, гдѣ пріемъ денежныхъ даровъ былъ воспрещенъ. «Милостыню чаши» Будда возвелъ въ заслугу праведности со стороны мірянъ; они же смотрѣли на этотъ актъ скорѣе, какъ на обязанность, на долгъ, пріученные къ тому изстари индускими обычаями кормить не только подвижниковъ, но и простого нуждающагося, во исполненіе предписанія законовъ, преподанныхъ домовладыкамъ помнить о прокормленіи даже животныхъ и птицъ, выбрасывая имъ хотя бы малыя крохи отъ трапезы своей. По старинному пониманію и по толкованію шастръ смыслъ самого званія домовладыкъ былъ въ томъ, что они были именно «кормильцы» всего общежитія. Въ этомъ было основаніе ихъ кастоваго достоинства, источникъ ихъ правъ на трудовыя, хозяйственныя, промышленныя и торговыя занятія, правъ, въ составъ коихъ включалась не обязанность, а почетное преимущество приносить дары царю и браминамъ. Этотъ обычай настолько сросся съ индусскимъ бытомъ, настолько вошелъ въ составъ мѣстныхъ взглядовъ на общественное благочиніе, что при немъ совершенно, или въ значительной степени, отпадало претящее нашему европейскому пониманію признаніе непредосудительности для однихъ—трудиться на себя и на высшіе классы, а для другихъ—безъ упрека совѣсти пользоваться плодами чужихъ трудовъ, въ видѣ даровъ, имъ приносимыхъ.

Такой порядокъ вещей протекалъ гладко до тѣхъ поръ, пока браминство было не привилегіей и не синекурою только, но и всѣми признанною и важною общественною службой, отправленіемъ извѣстныхъ функцій, существенно нужныхъ для благоденствія всего общежитія. Однако возроставшая алчность обмірщавшихся браминовъ [48]), ихъ высокомѣріе, а, главное, упадокъ вѣры въ дѣйственность тѣхъ обрядовъ, которые дѣлали нужными браминовъ, неизбѣжно должны были ослабить усердіе мірянъ къ дарамъ въ ихъ пользу. Джатаки и бесѣды Будды полны яркими изображеніями браминовъ-богачей, тунеядцевъ, спекуляторовъ, притѣснителей, ненасытно-алчныхъ въ умноженіи и безъ того крупныхъ достояній; и намъ понятенъ становится успѣхъ рѣзкихъ обвинительныхъ рѣчей Готамы противъ этихъ дальновосточныхъ книжниковъ и фарисеевъ, липемѣровъ. И вотъ когда, въ противоположность имъ, на фонѣ народной жизни появился новый, симпатичный для мірянъ образъ буддійскаго монаха-нищаго, не претендующаго на власть и почесть, безкорыстнаго, скромнаго, не навязывающагося, малымъ довольнаго,—не диво, что сердца домовладыкъ потянулись къ нимъ, уже не въ силу предписаній шастръ, а вольнымъ, непринужденнымъ порывомъ, по одному желанію послужить праведникамъ.

---

[48]) Портретъ такого обмірщившагося брамина—Majjh. nik. 97.

Не только не осуждали монаховъ за сборъ пищи въ нищенскую чашу; напротивъ, наперевывъ шли на встрѣчу въ подаяніи пищи. Среди столькихъ описаній обхода монахами поселеній для сбора ея мы не встрѣчаемъ упоминаній объ отказѣ въ ней, развѣ только изрѣдка, въ случаяхъ наговоровъ на буддистовъ со стороны клеветниковъ изъ иновѣрцевъ. Наоборотъ, отказъ монаха, по постановленію общины, принимать отъ кого-либо пищу, этотъ какъ называемый «оборотъ чаши», единственное наказаніе, допускавшееся относительно мірянъ, оказывало на нихъ потрясающее дѣйствіе: отъ одного извѣстія о такомъ приговорѣ Вадда личчавіецъ упалъ въ обморокъ, а очнувшись, рыдалъ и былъ неутѣшнымъ въ горѣ; съ женою, дѣтьми и друзьями направился онъ къ Буддѣ молить о прощеніи грѣха, за который отринули его милостыню [49]).

Безчисленны въ буддійской словесности свидѣтельства объ усердіи мірянъ въ снабженіи монаховъ пищею, и уже обиліе въ самомъ иноческомъ уставѣ предупредительныхъ и карательныхъ мѣръ за злоупотребленія этимъ усердіемъ говоритъ, какъ велико оно было. Не ограничивались подачею въ чашу при ежедневномъ обходѣ монахами селеній; считалось за счастье угостить ихъ посытнѣе да получше у себя на дому. Примѣръ, какъ мы видѣли, подавали раджи и ихъ родственники: Сенья Бимбисара магадхскій, Пасенади косальскій, его жена Маллика, про которую ея мужъ иронически говорилъ, что она живетъ не своимъ разумѣніемъ, а умомъ «своего аскета Готамы» [50]), сынъ раджи бадджійскаго Бодхи, приглашающій Готаму съ братіей на трапезу въ новоотстроенный дворецъ свой, дабы этимъ посѣщеніемъ праведниковъ освятить его [51])— вотъ подающіе примѣръ радушія къ сангѣ. За царьками и князьями слѣдуютъ сановники: вотъ двое магадхскихъ «министровъ», Сунида и Вассакара, угощаютъ Учителя и учениковъ, и, въ память посѣщенія, называютъ ворота, чрезъ которые вступили они въ ихъ помѣстья, «вратами Готамы»; а онъ поучаетъ ихъ, совсѣмъ не въ буддійскомъ духѣ, а въ духѣ народныхъ воззрѣній, «чтить всѣхъ мѣстныхъ боговъ и приносить имъ жертвы», ибо «почитающіе будутъ почтены» [52]). Другой «высокій придворный сановникъ» проявляетъ такое же радушіе къ буддійскимъ инокамъ, несмотря на свою близость къ сектѣ адживаковъ [53]). Даже изъ несговорчивыхъ и надменныхъ браминовъ находились иногда желающіе угостить чѣмъ-нибудь лакомымъ, свѣжими тиловыми зернами и новымъ сотовымъ мёдомъ [54]). Такъ браманическій аскетъ Кенія, находя въ новоявленныхъ подвижникахъ сходство съ древними риши, сначала предлагаетъ имъ разные напитки, а потомъ и цѣлую трапезу [55]).

[49]) Cullav. V. 20, 4—7. [50]) Majjh. nik. 87.
[51]) Cullav V, 21. 1 sqq. [52]) Mahâv. VI, 28, 9—12.

Вошло въ обычай устраивать угощенія санги за общественный счетъ или въ складчину, между богатыми гражданами. Такъ капилавастскіе шакьи чествовали своего славнаго сродича и его нищую братію при освященіи новаго зданія общественныхъ собраній [56]); такъ знатные личчавійцы звали къ себѣ на обѣдъ Будду съ учениками и готовы были за большую сумму перекупить очередь на его посѣщеніе у опередившей ихъ такимъ же приглашеніемъ куртизанки Амбапали [57]). Такъ еще паталигамскіе «благочестивые міряне» угощали тоже общество въ своемъ скромномъ общественномъ помѣщеніи, устлавши земляной полъ его соломою и освѣтивши залъ однимъ маслянымъ свѣтильникомъ [58]). Люди зауряднаго положенія, средняго достатка, а часто и бѣдняки, по мѣрѣ силъ, не отставали въ усердіи отъ знатныхъ и богатыхъ; горожане и поселяне устанавливали между собою очередь на право угощенія монаховъ; въ Весали, напримѣръ, послѣднихъ этимъ способомъ до того закормили «сладкою пищею», что многіе сильно расхворались [59]). Такую же очередь завели жители Кусинары при поставкѣ съѣстныхъ припасовъ для санги, причемъ не успѣвшіе попасть въ очередь приняли на себя снабженіе такими продуктами, которыхъ не доставало [60]). Когда Готама отправился въ Андакавинду съ 1250 монахами, за ними, по пути, слѣдовалъ цѣлый обозъ поселянъ, нагруженный солью, масломъ, рисомъ и «твердою пищею» для поочередняго угощенія братіи жертвователями этихъ даровъ, бывшихъ настолько многочисленными, что до нѣкоторыхъ изъ принесшихъ ихъ очередь не успѣвала дойти и въ два мѣсяца [61]). Не имѣвшіе возможности сами принять «достопочтенныхъ» рады были помочь сосѣдямъ въ приготовленіяхъ къ пріему и

[53]) Cullav. VI, 10, 1. [54]) Mahâv. VI, 18. [55]) Id. VI, 35, 1—5.
[56]) Majjh. nik. 53. [57]) Mahâv. VI, 30, 3—4.
[58]) Id. VI, 35, 1 sqq. [59]) Cullav. V, 14, 1.
[60]) Mahav. VI, 36, 6; ср. Cullav. V, 5, 2. [61]) Mahâv VI 24, 1—2.

во время него: одни кололи дрова; другіе носили воду, третьи чистили посуду и т. д. [62]). Тамъ, гдѣ большое количество монаховъ дѣлало кормленіе ихъ довольно сложнымъ и расходистымъ, тотчасъ же являлись желающіе пособить добровольною доставкою припасовъ или личными услугами [63]). И такъ велико было усердіе простого народа къ этому роду гостепріимства и милостыни, что не изсякало оно даже и въ голодные годы: и въ эту пору силились напитать всю многочисленную монашескую братію, хотя и «скромною» трапезою [64]). Легенда сохранила намъ разсказъ о невѣроятномъ самопожертвованіи, до котораго будто бы простиралась въ исключительныхъ случаяхъ готовность мірянъ напитать нуждающагося монаха, а именно: какъ мірянка Суппія, лишенная возможности добыть мясо, чтобы накормить ослабѣвшаго отъ болѣзни инока, изжарила для него кусокъ, вырѣзанный изъ собственнаго тѣла [65]), узнавши о чемъ Будда, говорятъ, изцѣлилъ героиню, но въ правила свои ввелъ воспрещеніе ѣсть человѣческое мясо. Изъ того же разсказа мы узнаёмъ, что нѣкоторые благочестивые міряне и мірянки, «истинные податели и свершители добрыхъ дѣлъ», посвящали себя спеціально служенію общинѣ: обходили вихару за вихарой и келью за кельей, разузнавая о томъ, кто въ чемъ нуждался, не боленъ ли кто изъ «достопочтенныхъ», и чѣмъ можно кому помочь [66]). Другіе благотворители довольствовались избраніемъ предметомъ своихъ попеченій какого-нибудь отдѣльнаго подвижника, напримѣръ, Сарипутту или Упананду [67]).

Но снабженіе общины пищею было только главнымъ видомъ благотворительности къ ней мірянъ: при первой возможности усердіе готово было проявиться и въ другихъ формахъ. Стоило только Буддѣ разрѣшить мірянамъ построеніе вихаръ и другихъ зданій для нуждъ общины, какъ всюду (мы это отмѣтили уже раньше) вспыхнуло необыкновенное усердіе къ пожертвованіямъ на это дѣло и къ участію въ немъ личнымъ трудомъ; а въ трудѣ и жертвахъ отъ богатыхъ не отставали и малоимущіе, мастеровые и поселяне. То же самое наблюдается послѣ разрѣшенія жертвовать матеріалъ для монашескихъ одеждъ: мы видѣли выше, какъ міряне, въ буквальномъ смыслѣ слова, завалили сукномъ и другими тканями монастырскіе склады [68]); оказался воспрещенный правилами излишекъ: пришлось отсылать обратно чивары, присланныя въ обители [69]). Нашлись желающіе въ теченіе цѣлой своей жизни снабжать монастыри не только пищею, но и одеждою и лѣкарствами [70]). Наконецъ, нѣкоторые спеціалисты рады были послужить общинѣ своимъ профессіональнымъ знаніемъ, напримѣръ, врачи—медицинскою помощью и совѣтами по санитарной части, какъ лейбмедикъ Дживака, манкировавшій иногда, ради такой услуги, даже своими придворными обязанностями [71]).

Чѣмъ же отвѣчали духовные на всѣ эти проявленія почтенія и любви со стороны мірянъ? Въ строгомъ смыслѣ въ ихъ распоряженіи былъ только одинъ искренній и правомочный отвѣтный даръ, но зато, съ буддійской точки зрѣнія, и высшій даръ, тотъ, что названъ былъ Буддою «милостынею ученія истинѣ». И надо отдать должное первобуддизму: этотъ даръ онъ расточалъ щедро, при каждой возможности. Почти всѣ до насъ дошедшія описанія сношеній съ мірянами, всѣ эти угощенія, пріемъ даровъ, отвѣты на разные запросы,—все обычно оканчивается «наставленіемъ и наученіемъ, направленнымъ къ обогащенію и возвеселенію духа» внимавшихъ, причемъ оглашеніе это велось приспособительно къ народному пониманію и съ указанною выше постепенностью перехода отъ воззрѣній общепринятыхъ къ спеціально буддійскимъ. Это и называлось проповѣдью или поученіемъ «должнымъ способомъ или почтительнымъ порядкомъ».

Но если такимъ образомъ многочисленны были заботы объ идейномъ, умственномъ просвѣщеніи мірянъ примѣнительно къ основнымъ началамъ дхаммы, то несравненно меньшее стараніе прилагалось къ практическому дозору за ихъ нравственнымъ воспитаніемъ. Обыкновенно имъ съ перваго же знакомства предлагались къ принятію и руководству заповѣди, составленныя для живущихъ въ мірѣ; но затѣмъ не принималось никакихъ мѣръ къ упроченію ихъ въ сердцахъ и въ жизни принявшихъ ихъ. Можно сказать, что буддійскіе ду-

[62]) Majjh. nik. 92. [63]) Cullav. VI, 4, 1 sqq.
[64]) Id. VI, 18, 4; 19, 2; ср. VI, 17, 8. [65]) Mahâv. VI, 23, 3 sqq.
[66]) Id. ibid. 1. [67]) Id. ib. I, 55; VI, 19, 1.

[68]) Id. VIII, 9. 1. [69]) Id. VIII, 5. 1.
[70]) Id. VIII, 15, 7; ср. Majjh. nik. 32. о домовладыкѣ, раздававшемъ по парѣ новыхъ чиваръ всѣмъ пятилипутскимъ и весалійскимъ инокамъ и построившемъ для нихъ пріютъ на 500 человѣкъ.
[71]) Mahâv. I, 39, 1.

ховные были достаточно ретивы въ отправленіи миссіонерской и огласительной функціи, но совершенно отказывались отъ обязанностей пастырскихъ. Своимъ назначеніемъ они считали усердно сѣять зерно истины, и не лѣнились подготовлять среду для его принятія; но объ уходѣ за духовнымъ посѣвомъ, объ дальнѣйшей обработкѣ душевной почвы для правильнаго развитія брошеннаго въ нее зерна, объ огражденіи ростковъ его отъ плевелова и терній, которыми такъ богата нива земной жизни, они почти не думали примѣнительно къ мірянамъ. И это—не по лѣни или упущенію, а изъ принципа, по убѣжденію, что они не въ правѣ вмѣшиваться въ жизнь мірянъ, какъ не входящихъ въ составъ общины. Мы видѣли, какъ пассивно относилась санга къ примѣненію пастырскихъ заботъ даже и къ своимъ собственнымъ членамъ, какъ слабо развита была въ ней стража надъ незрѣлыми духомъ, надъ колеблющимися, оступающимися, падающими, въ какомъ забросѣ было воспитаніе отдѣльныхъ личностей и характеровъ, сообразованное съ ихъ индивидуальными свойствами, какъ формалистично-сухи, безжизненно шаблонны и рѣдки были увѣщанія слабѣющимъ или впавшимъ въ искушеніе. Если пастырское служеніе осталось въ зачаточномъ и чахломъ, недоразвитомъ видѣ въ средѣ даже самой общины, то за предѣлами ея оно, можно сказать, совсѣмъ отсутствовало. Духовные, правда, неустанно указывали свѣтскимъ, что міръ во злѣ лежитъ, указывали, по-своему, и какъ избавиться отъ зла; но сами выходить въ міръ для активной борьбы со зломъ они не хотѣли, предоставляя упасакамъ самостоятельно выбираться изъ засасывавшаго ихъ омута суеты на берегъ тишины и безстрастія. Притомъ же уставъ и порядки санги дѣлали активное проявленіе пастырскаго усердія почти невозможнымъ. Вѣдь общеніе духовныхъ съ мірянами было чисто случайное; упасакамъ присутствіе на собраніяхъ санги было запрещено и тѣмъ самымъ отрѣзана возможность къ общенію и сближенію съ духовными въ наиболѣе важные моменты ихъ жизни. Доступъ же въ монастыри дозволялся лишь ради какихъ-либо дѣлъ, на краткое время, да и то лишь въ предѣлахъ преддверій (дворовъ и сѣней) обителей. Въ свою очередь духовные могли идти къ мірянамъ только для сбора ежедневной пищи, не вступая ни въ какіе разговоры, или же являлись по особому приглашенію, на трапезу, протекавшую также безмолвно и заканчивавшуюся поученіемъ общаго, безличнаго

характера, а не частными разговорами о какихъ-либо обстоятельствахъ частнаго же свойства. Одни только монахи предосудительнаго типа, чаббаджійцы, позволяли себѣ посѣщать мірянъ, вопреки правиламъ устава, и вступать въ праздную болтовню съ ними, за что ихъ и постигала строгая кара. Такимъ образомъ духовное общеніе монаховъ съ мірянами ограничивалось поученіемъ въ общихъ чертахъ; сношенія же индивидуальнаго свойства были прямо невозможны потому уже, что въ періодъ осѣдлой жизни (въ дождливую пору) отлучки изъ монастыря были воспрещены или поставлены въ узко опредѣленныя границы, а остальное время года монахи проводили въ уединеніи; значитъ, и здѣсь встрѣчи съ мірянами могли быть только случайныя и краткія. Пастырскаго же навѣщенія недугующихъ, страждущихъ, заключенныхъ, бѣдствующихъ совсѣмъ не практиковалось.

Такимъ образомъ можно сказать, что, за рѣдкими, случайными исключеніями, духовные не касались мірянъ въ ихъ бытовой, семейной и личной жизни и не шли сами на встрѣчу ихъ нравственнымъ и матеріальнымъ нуждамъ. Нарушался этотъ порядокъ только изрѣдка, да и то по почину самихъ мірянъ: эти, вопреки уклончивости духовныхъ, иногда усиленными просьбами, привлекали ихъ на время поближе къ себѣ, къ своимъ заботамъ и нуждамъ. Такъ намъ уже извѣстны старанія раджей и иныхъ вліятельныхъ и состоятельныхъ особъ склонить монаховъ провести въ помѣщеніяхъ этихъ лицъ періодъ вассы (осѣдлаго житія въ дождливую пору). «Удостоиться такого великаго счастія» добивались иногда и маленькіе люди, напримѣръ, рѣчной перевозчикъ Гатинаро, приглашенію коего славный старѣйшина Кассапа отдалъ предпочтеніе передъ зовомъ бенаресскаго раджи Кики [72]). Однако и въ подобныхъ случаяхъ близость мѣстопребыванія духовныхъ мало мѣняла характеръ ихъ отношеній къ упасакамъ: монашескія собранія оставались столь же недоступными мірянамъ; упосаты справлялись тою и другою стороною равдѣльно, каждою по-своему; бесѣды могли быть, конечно, менѣе торжественными и болѣе частыми, но опять лишь на общедоктринальныя темы. Пастырскихъ отношеній, слѣдовательно, и здѣсь не было; въ лучшемъ случаѣ на мірянъ могъ дѣйствовать только молчаливый примѣръ поведенія духовныхъ.

[72]) Majjh. nik. 81.

Какъ исключеніе, да и то возбуждавшее нареканіе со стороны братіи, встрѣчаемъ мы въ одной джатакѣ упоминаніе о дружбѣ монаха съ міряниномъ, начавшейся еще до принятія первымъ священнаго сана. Но чѣмъ же исчерпывались и эти необычныя отношенія? Монахъ ежедневно подходилъ къ дому друга-міранина; тотъ подавалъ ему пищу, а затѣмъ, отобѣдавши самъ, шелъ съ нимъ въ монастырь, гдѣ проводилъ время до солнечнаго заката въ разговорѣ и поучительной бесѣдѣ, послѣ чего монахъ провожалъ его до городскихъ воротъ [73]). Такой же исключительный характеръ носятъ скорѣе фантастическіе, чѣмъ историческіе разсказы джатакъ объ обращеніи мірянъ къ Буддѣ за помощью по своимъ частнымъ дѣламъ. напримѣръ, разсказъ о присылкѣ къ нему для исправленія буйнаго нравомъ личчавійскаго принца [74]) или обращеніе къ Буддѣ же беременной дочери одного раджи съ просьбою оказать ей чудесную помощь при исключительно тяжелыхъ родахъ [75]). Такъ еще жена косальскаго раджи Пасенади Маллика. усердная почитательница Будды, просила его примирить ее съ мужемъ, чего Учитель и достигъ убѣдительною рѣчью «о сладости супружескаго согласія» [76]). Этимъ же способомъ возстановлялъ онъ будто бы домашній миръ и у заурядныхъ обывателей сосѣднихъ селеній [77]). Хочется вѣрить, что такого рода благотворное вліяніе буддійскихъ духовныхъ въ отдѣльныхъ случаяхъ дѣйствительно имѣло мѣсто; но едва ли эти случаи могли быть частыми. Для постояннаго, широкаго и прочнаго нравственнаго воздѣйствія на семейную жизнь буддизму не доставало принципіальной основы—признанія за семейнымъ союзомъ положительнаго значенія и положительной цѣнности. Подлинный, непритворный буддизмъ не могъ цѣнить ни супружескихъ, ни родительскихъ, ни сыновнихъ отношеній потому, что всѣ они, съ его точки зрѣнія, создавали пагубныя препятствія къ освобожденію отъ суеты житейской, отъ соблазновъ чувствъ и отъ человѣческихъ привязанностей, которыя всѣ, каковы бы онѣ ни были, отвергались буддизмомъ, какъ горькій родникъ страданія. Притомъ же была и другая, спеціальная причина безсилія буддизма вліять въ положительномъ смыслѣ на семейную жизнь, а именно: его принципіально враждебное отношеніе къ женщинѣ. Къ разсмотрѣнію этой важной по своимъ слѣдствіямъ стороны буддизма мы и переходимъ въ слѣдующей главѣ.

[73]) Jâtak. 27. [74]) Jâtak. 149. [75]) Jâtak. 160.
[76]) Id. 306 и 504. [77]) Id. 320.

15.

Отношеніе буддизма къ женщинѣ.

Если можно считать буддизмъ за религію. то надо признать, что изъ всѣхъ религій это та. которая наиболѣе отрицательно и враждебно относилась къ женщинѣ. Если же допустить, какъ это нерѣдко дѣлалось, что буддизмъ—одна изъ религій, претендующихъ быть всемірными и всѣхъ объемлющими, то первымъ самообличеніемъ такой претензіи будетъ исключеніе буддизмомъ изъ своего плана спасенія цѣлой половины рода человѣческаго, женской его половины. Были религіи (древне-языческія), признававшія огромное значеніе женственности, какъ начала космическаго, какъ воплощенія силы вещественной, воспринимающей жизненную энергію и рождающей. Есть религія (христіанская), въ высшей степени облагородившая женственность въ нравственномъ и религіозномъ смыслѣ. Были и есть религіи (исламъ), принижавшія и унижавшія нравственное и общественное значеніе женщины и, однако, все же не лишавшія её надежды на спасеніе. Но ни одна религія не относилась къ ней столь враждебно и отрицательно, какъ буддизмъ. Для него женщина не только не равноправна съ мужчиной въ мірѣ духовномъ, какъ въ христіанствѣ; она даже не низшее существо, сравнительно съ мужскимъ, какъ въ магометанствѣ; она. независимо отъ сравненія съ мужчиною, по самой природѣ своей, съ буддійской точки зрѣнія—существо низкое, умственно и нравственно глубоко несовершенное и, что хуже всего, неисправимое, безнадежное для достиженія законченной мудрости и полной святости, а слѣдовательно, неспособное къ спасенію до тѣхъ поръ, пока сохраняетъ свою отличительную черту, женственность. Во многихъ религіяхъ и во всякой аскетикѣ женщина считалась за источникъ соблазна, за помѣху спасенію и для мужской половины человѣческаго рода; но въ другихъ религіяхъ, въ христіанской въ особенности, она не обречена неизбѣжно и навсегда оставаться таковою; въ христіанствѣ для нея открыта возможность не одного пути гибельнаго, но и противоположнаго, спасительнаго: изъ соблазнительницы она

можетъ стать подвижницею и даже помощницею и руководительницею спасенія другихъ. Буддизмъ же отрицаетъ за нею все это: женщина, какъ женщина, поскольку она женщина, стоитъ внѣ области спасенія; она не сотрудникъ и не соучастникъ его, а врагъ, естественный, могущественный и неисправимый. Отсюда и отношеніе буддизма къ женщинѣ не просто равнодушное или безучастное, не только пренебрежительное, а дѣйствительно враждебное.

Почему такъ? Несправедливость ли это, ошибка ли во взглядѣ и сужденіи или правильное заключеніе, законно вытекающее изъ основныхъ убѣжденій буддизма? Нѣкоторые писатели видятъ въ этой чертѣ воплощеніе будто бы общаго, типично-азіатскаго, деспотическаго, пренебрежительнаго отношенія къ женщинѣ. Это предположеніе ошибочно: такое отношеніе ничуть не помѣшало сохранять женскому элементу огромное значеніе въ древнихъ религіяхъ Вавилона и Ассиріи, въ пуническихъ и другихъ культахъ Передняго Востока, и даже самъ исламъ, столь угнетающій женщину, не отказалъ ей въ возможности примкнуть къ правовѣрію, оставилъ ей надежду на спасеніе, хотя и ограничилъ права женщинъ на участіе въ общественномъ культѣ. Правда, буддизмъ ставитъ женщину въ бытовомъ и общественномъ положеніи несравненно ниже мужчины: однако не по бытовымъ, соціальнымъ и политическимъ соображеніямъ отвергнулъ онъ ее въ области своего духовнаго устроенія, а по требованіямъ нѣкоторыхъ основныхъ началъ своего ученія, отчасти нравственныхъ, а прежде всего идейныхъ, доктринальныхъ.

Принижать женщину и отвергать ее на основаніи только однихъ бытовыхъ условій буддизму было бы трудно съ надеждою на успѣхъ, уже въ силу противодѣйствія со стороны окружающей, общеиндусской среды. Мы уже имѣли случай указать, что древнеиндусская жизнь, сильная своимъ семейнымъ строемъ и родовымъ бытомъ и освящавшая тотъ и другой авторитетомъ религіознымъ, выработала воззрѣніе на женщину отнюдь не пренебрежительное, а, наоборотъ, очень почтительное. При той неразрывной связи, которая установилась въ индусскомъ быту между культомъ и семьею, гдѣ отецъ-домовладыка былъ обязательно вмѣстѣ съ тѣмъ и жрецъ, невозможно было отрицательно относиться къ органической половинѣ семьи, къ женщинѣ. И такого, отрицательнаго отношенія здѣсь не только не было, но, напротивъ,

сознаніе важности женственнаго начала, какъ материнскаго, какъ воплощенія тѣлесной, формирующей основы семьи, побуждало чтить материнство, какъ начало священное, рядомъ съ мужскимъ, родительскимъ началомъ, и не въ меньшей противъ него, а въ большей степени. Матріархатъ въ Индіи, надо думать, предшествовалъ патріархату; но и тогда, когда основанный на первомъ, архаическій общественный строй отошелъ въ область смутныхъ воспоминаній, уцѣлѣло не только въ частно-бытовомъ, но и въ правовомъ сознаніи высокое уваженіе къ достоинству материнства. Оно ярко выражено въ сборникахъ индусскихъ законовъ, въ дхарма-шастрахъ. «Мать въ тысячу разъ почтеннѣе отца», внушаетъ Васишта [1]), и объясняетъ причину такого приговора: «всѣ созданія существуютъ, благодаря заботамъ о нихъ матерей» [2]). Вотъ почему, «сообразно съ закономъ, женщины никогда не могутъ быть уничижаемы» [3]); вотъ почему въ индусскомъ быту, какъ и въ законодательствѣ, отсутствовалъ столь распространенный въ другихъ народахъ взглядъ на женщину, какъ на существо нечистое; наоборотъ, «женщины свободны отъ загрязненій [4]); ихъ временная нечистота устраняетъ грѣхи» [5]). Если въ древне-индусскомъ пониманіи дѣторожденіе приравнивается къ жертвоприношенію, а потомствомъ пріобрѣтается безсмертіе [6]), то и женщина, какъ родительница, продлительница рода, какъ осуществительница родового безсмертія, становится въ этой своей функціи существомъ священнымъ; она—«жертвенникъ, на которомъ приносятъ въ жертву посѣвъ потомства» [7]); она по Атарваведѣ [8]), «подобна небу, порождающему потомство отъ изліяній неба». Какъ бы послѣ этого ни были обильны и рѣзки въ народныхъ поговоркахъ и въ памятникахъ словесности, выражающихъ популярныя воззрѣнія, обвиненія на женщинъ за ихъ нравственные изъяны, эти нападки не могли поколебать высокаго уваженія къ материнству въ индусскомъ жизневоззрѣніи, чѣмъ, въ частности, объясняется и обиліе симпатизирующихъ женщинамъ характеристикъ женскаго сердца

---

[1]) Vasishṭha. XIII, 48. [2]) Id. VIII, 16. [3]) Id. XXVIII, 4—6.
[4]) Vasishṭha, l. c. [5]) Baudhâyana, II, 2, 4. 4.
[6]) Vasish. XVII, 1—5. Baudh. II, 9, 16, 6.
[7]) Chândogya—Upanishad. V. 4, 1—V, 8, 2. тоже въ Brhidar. Up. VI, 2. 9—13.
Atharvaveda. 14, 2, 71 также въ Pâraskara Grhya—Sûtra. I, 7, 3. [8]) женихъ называется небомъ, а невѣста землею

и чувства любви, ему присущаго, въ произведеніяхъ индусской словесности, начиная отъ безхитростныхъ народныхъ повѣстей до художественно-законченныхъ классическихъ произведеній. Пти противъ столь глубоко укоренившагося уваженія къ бытовому достоинству женщины буддизмъ, всегда оберегавшійся стать движеніемъ революціоннымъ, не могъ. Именно въ бытовомъ, частномъ и общественномъ смыслѣ, съ точки зрѣнія соціально-этической, онъ присоединился къ этому воззрѣнію и настроенію и (мы это уже достаточно указали) энергично поддерживалъ общепринятыя нравственныя правила о супружескихъ, родительскихъ и сыновно-дочернихъ добродѣтеляхъ, вмѣняя эти правила въ заповѣди благочестиваго житія для мірянъ, живущихъ свѣтскимъ порядкомъ.

Но взглядъ буддизма на женщину и отношеніе къ ней тотчасъ же мѣнялись круто и рѣшительно, какъ только отъ общепринятой, бытовой точки зрѣнія онъ переходилъ къ своей собственной, доктринальной, специфически-буддійской. Здѣсь почтительное отношеніе мгновенно смѣнялось явно враждебнымъ, полнымъ отринутіемъ женщины, несмотря на ея громадное бытовое значеніе, несмотря на ея достоинство какъ супруги и матери. Почему же такъ? Да именно въ силу этихъ же самыхъ свойствъ женщины; не вслѣдствіе случайныхъ недостатковъ или слабостей и проступковъ ея, а въ силу основныхъ свойствъ ея природы, тѣхъ самыхъ своиствъ, за которыя ее возвышало древнеиндусское бытовое и правовое пониманіе. И въ этомъ смыслѣ, съ своей точки зрѣнія, буддизмъ былъ только послѣдователенъ и безусловно правъ. Женщина, именно какъ супруга, какъ мать, какъ родительница потомства, какъ представительница длительности рода, а слѣдовательно, и жизни, какъ поддержка безсмертія въ смыслѣ возрожденія,—женщина съ буддійской точки зрѣнія была дѣйствительно врагъ того «Закона благочестія», который высшею своею цѣлью ставилъ избавленіе отъ возрожденій, отъ какого бы то ни было безсмертія. Мало того! она-то и была врагомъ по преимуществу, тою силою, что, рождая скорбящее, болѣющее, дряхлѣющее и умирающее, продляла страданія въ мірѣ и поддерживала источникъ страданія, само бытіе индивидовъ и личностей. Какъ разъ за то, слѣдовательно, за что превозносили женщину древнѣйшія натуралистическія вѣрованія въ религіозномъ смыслѣ (какъ міровое, воплощающее и рождающее начало) и за что почтило ее въ бытовомъ отношеніи и

индусское пониманіе (какъ ту же силу, проявляющуюся въ строѣ человѣческаго общежитія), какъ разъ за это самое возненавидѣлъ ее буддизмъ и воздвигъ на нее осмысленное и съ своей точки зрѣнія правомѣрное гоненіе. Если завершительнымъ побѣднымъ кличемъ буддійскаго подвижника были слова: «свершенъ подвигъ: разрушена жизнь; міръ болѣе не существуетъ!»,—то нормальнымъ условіемъ этой побѣды, необходимымъ предшествіемъ этого торжествующаго клича долженъ былъ быть призывъ: «разрушьте поддержку круговорота мірового бытія, воплощающую, рождающую силу,—женщину! прочь самка, гетера, супруга, матерь!». И буддизмъ отвергъ всѣхъ ихъ, не отрицая ихъ различій и степеней достоинства въ бытовомъ и нравственномъ отношеніяхъ, но не считаясь съ ними въ своемъ стремленіи къ конечной цѣли мудрости. Для избѣжанія отъ горя жизни, для разрушенія міра страданій надо было избавиться отъ власти женщины надъ міромъ и жизнью. Буддизмъ не поколебался принести эту жертву.

Проблему своего отрицательнаго отношенія къ женщинѣ онъ рѣшилъ своимъ излюбленнымъ, отрицательнымъ же, пассивнымъ способомъ, то есть не воздѣйствіемъ на женщину съ цѣлью исправить, перевоспитать, если можно, переродить ее, а простымъ отходомъ отъ нея, уклоненіемъ отъ всякаго общенія съ нею, полнымъ игнорированіемъ ея. Этотъ способъ отношенія, сводившійся къ упраздненію всякихъ отношеній, былъ по душѣ буддизму не только потому, что онъ согласовался съ его общимъ предпочтеніемъ недѣланія дѣланію, но и независимо отъ того еще, въ силу убѣжденія въ страшной опасности какихъ либо, хотя бы и благонамѣренныхъ, сношеній съ женщиною, вслѣдствіе ея рокового, почти непреодолимаго соблазнительнаго вліянія на чувственную сторону человѣческаго организма. Для буддизма, видѣвшаго въ увлеченіи чувствомъ, чувственностью и похотью главную причину духовнаго ослѣпленія и главную помѣху просвѣтлѣнія, женщина, это воплощеніе чувственности по преимуществу, являлась существомъ демоническимъ, влекущимъ въ омутъ гибели, главною пособницею врага спасенія, Мары. Говоря объ этомъ духѣ зла, мы указали на его тѣсную связь съ чувственной любовью, Камою, и какъ, по индусскимъ воззрѣніямъ, раздѣлявшимся Готамою, основныя проявленія чувственности являлись воплощенными въ мионческихъ образахъ въ трехъ дочеряхъ Мары, и какую роль играли послѣднія въ

процессѣ искушенія самого Будды. Въ переводѣ идейнаго содержанія этого мифа на реалистическую почву такою же союзницею духа зла являлась въ жизни и каждая отдѣльная женщина: она—воплощеніе чувства, «радостнаго ли, горестнаго ли, но во всякомъ случаѣ манящаго человѣка къ себѣ, привязывающаго его къ себѣ. И по мѣрѣ того, какъ человѣкъ ощущаетъ чувства, льнетъ къ нимъ, цѣпляется за нихъ, онъ испытываетъ нѣкоторое удовлетвореніе. Это и есть стремленіе къ бытію, жажда бытія. Чрезъ это и возникаетъ бытіе, а чрезъ бытіе—рожденіе, а чрезъ рожденіе—одряхлѣніе, умираніе, печаль, скорбь, страданіе, ужасъ и отчаяніе. Такъ возникаетъ и развивается вся цѣпь страданія» [9]). И средоточіе и сильнѣйшее проявленіе этого рокового соблазна—женщина, вся сотканная изъ обаянія чувствъ, изъ дурмана страстей, изъ иллюзій тѣлесной красоты и чаръ опьяняющихъ наслажденій. Объ этихъ свойствахъ женскаго организма Готама говоритъ часто, съ жаромъ и, вмѣстѣ, съ горечью, обличающими глубокія и болѣзненныя личныя переживанія въ этой области. Подавляющая сила этихъ трагическихъ впечатлѣній дѣлаетъ его совершенно невоспріимчивымъ, совсѣмъ слѣпымъ къ нѣжнымъ и благороднымъ сторонамъ женской природы. Его не коснулись тѣ наивныя черты естественной чистоты, искренности, вѣрности любимому существу, преданности ему до самопожертвованія, которыя сумѣла воплотить по даннымъ дѣйствительной жизни индусская поэзія въ образахъ Савитри и Шаконталы, ни тѣ почтенные образы достойныхъ выполнительницъ супружескаго и материнскаго долга, что встаютъ передъ нами порою въ народной литературѣ джатакъ и аваданъ рядомъ съ обильными сценами женскихъ слабостей и пороковъ. Онъ допускаетъ, конечно, возможность и наличность добродѣтельныхъ женщинъ, «кроткихъ, терпѣливыхъ, незлобивыхъ, неупрямыхъ, чуждыхъ раздражительности, гнѣва, недовѣрія, зависти, ненависти, ревности и тщеславія» [10]): но эти черты его совсѣмъ не трогаютъ и не вліяютъ на его общій суровый приговоръ о женщинахъ. Наоборотъ, дурныя и опасныя ихъ свойства у него всегда въ памяти, всегда передъ глазами, и онъ неутомимъ въ предостереженіяхъ относительно ихъ. Прослѣдимъ это детально.

Прежде всего—отношеніе къ женской красотѣ. Готама не

[9]) Majjh. nik. 38.

[10]) Angut. nik. Vierer-Buch, 132.

былъ слѣпъ къ ней, и въ дни юности, окруженный прихотями гаремной жизни, вѣроятно, увлекался ею. Воспоминанія объ этомъ въ нѣкоторыхъ суттахъ изложены рѣчью, въ которой сквозятъ отголоски лично извѣданной, сладкой отравы страстей. Такъ въ символическомъ описаніи «Великаго Царя славы» онъ повѣствуетъ, что обладалъ «женщиною-сокровищемъ», «граціозною по стану, красивою по внѣшности, очаровательною по манерамъ, прекрасною по сложенію: ни слишкомъ высокою, ни слишкомъ короткою по росту, ни слишкомъ полною, ни черезчуръ худощавою, не очень смуглою, но и не слишкомъ блѣдною; превосходя красоту человѣческую, она красотою равнялась съ богами; прикосновеніе кожи этой чудной женщины, Ананда, было подобно прикосновенію нѣжнаго хлопка: въ прохладную пору члены тѣла ея были теплы, въ жару—прохладны; отъ тѣла ея вѣяло ароматомъ сандальнаго дерева, а отъ устъ—благоуханіемъ лотоса... И никогда эта жемчужина изъ женщинъ, Ананда, даже мысленно не была не вѣрна Великому Царю славы; тѣмъ паче не могла она измѣнять ему тѣлесно» [11])... Мы знаемъ, что Великій Царь славы добровольно отказался отъ этого «сокровища» и всѣхъ сходныхъ съ нимъ существъ; но даже и въ пору упрочившейся аскетической сдержанности онъ иногда, встрѣчаясь съ какою нибудь выдающеюся красавицей, напримѣръ съ гетерою Амрою, не могъ удержаться отъ восклицанія: «во-истину, исключительно прекрасна эта женщина и способна была бы очаровать чувства монаха подвижника!» [12]).

Но красота въ положительномъ смыслѣ не существуетъ для Будды: онъ не видитъ въ ней отраженія божественнаго совершенства, не понимаетъ ея художественной цѣнности и еще менѣе ея гармонію съ нравственною чистотою и съ здоровымъ духомъ. Она для него всецѣло—заманчивое марево чувственности, влекущее не въ бездну грѣха, къ которому довольно равнодушенъ Будда, а въ омутъ привязанностей къ жизни. Вотъ почему взываетъ онъ: «отбросьте объекты пяти чувствъ: отбросьте прекрасное, чарующее; избѣгайте образовъ, кажущихся прекрасными, ибо ихъ сопровождаетъ страсть! обрѣтайте умъ сосредоточенный и неволнуемый тѣмъ, что

[11]) Digha—nik. XVII, 15.

[12]) Приведено у Schreiber Buddha und die Frauen. Tübingen u. Leipzig. 1903. 24.

нравится! возлюбите безобразное (лишенное внѣшней прелести)! [13]). Не только губительна красота, но и лжива; лжива, потому что призрачна: подъ прекраснымъ таится безобразное претящее. «Одни безумцы обманываются видомъ красоты; мудрецъ же, прозрѣвая тщету всѣхъ этихъ воображаемыхъ прелестей, взираетъ на нихъ какъ на сонъ, какъ на марево, какъ на грезу фантазіи» [14]).

Мы видѣли въ легендѣ объ обращеніи Готамы, какъ онъ позналъ этотъ обманъ въ лицѣ заснувшихъ баядерокъ, въ послѣднюю ночь, проведенную въ гаремѣ: мы слышали, какъ въ другую ночь, въ «Ночь просвѣтлѣнія» подъ деревомъ Бодхи, онъ отражалъ чары дочерей Мары и ихъ приспѣшницъ словами: «вы—призраки, вы сны, вы лживыхъ грёзъ видѣнья!.. Я вижу все: вы мерзости полны; червей претящихъ въ вашемъ тѣлѣ вижу!». «Оно полно воды и грязныхъ выдѣленій; прочь оттолкнуть его ногой и то противно». А позднѣе, когда изъ ученика мудрости онъ сталъ учителемъ, наставникомъ въ ней, онъ не уставалъ разоблачать этотъ обманъ женской красоты, съ какимъ-то злорадствомъ смакуя трагизмъ ея перехода въ безобразіе подъ вліяніемъ старости, болѣзни и смерти. «Познайте мученіе тѣлесности, братія!» взывалъ онъ духовнымъ сынамъ. «Вотъ вамъ образецъ его. Взгляните на царскую или браминскую дочь или на дочь простого гражданина въ пору ея расцвѣта, по 15-му или 16-му году. Не кажется ли эта сверкающая, ослѣпительная красота великолѣпной въ эти мгновенія? А между тѣмъ прекрасное, манящее и желанное въ этой блестящей красотѣ и есть не что иное, какъ мученіе тѣлесности! Въ чемъ же оно, братія? Взгляните на то же существо въ другую пору ея жизни, по 80-му, 90-му или сотому году: всмотритесь, какая она разбитая, согбенная, изсохшая, на клюку опирающаяся, едва плетущаяся, безсильная, выцвѣтшая, беззубая, облысѣвшая, съ дрожащею головою, морщинистая, темными пятнами покрытая... Куда же, братія, изчезла прежняя, сіяющая красота, и почему смѣнилась столь жалкимъ видомъ? Вотъ вамъ ничтожество тѣлесности!.. А потомъ, братія, взгляните на ту же сестру недугующую, тяжко страждущую, загрязненную испраженіями, поднимаемую и обслуживаемую другими. Что же

[13]) Dhammapada, v.v. 336: 340—341 (XI, 3: 7—8).
[14]) Abhinish-kramana-sûtra. Ch. XIV, p. 130. Beal.

сталось, братія, съ этой сіяющей красотою, куда исчезла она и почто смѣнилась столь жалкимъ на видъ?.. Вотъ вамъ ничтожество тѣлеснаго, братія! А потомъ взгляните на тѣло той же сестры на одрѣ смертномъ, чрезъ день, два или три послѣ кончины ея, какъ оно вздулось, почернѣло, предалось тлѣнію... Что же, братія? гдѣ дѣлась прежняя сіяющая красота?.. Таково ничтожество тѣлеснаго!.. А потомъ взгляните на то же тѣло, воронами и грифами расклевываемое, псами и шакалами терзаемое, тысячами червей точимое... А еще позднѣе взгляните на скелетъ съ отрывками мяса, залитой кровью, но сдерживаемый связками... а затѣмъ брошенный уже безъ мускуловъ, безъ крови, безъ жилъ... Взгляните на эти кости, уже ничѣмъ не связанныя, тамъ и сямъ разсѣянныя, гдѣ—кость ноги, гдѣ—руки, гдѣ—бедро, гдѣ—позвоночникъ, гдѣ—челюсть... Или еще черезъ годъ, когда и это все превратится въ прахъ... Ну, что же, братія? Куда же дѣлась та прежняя, сіяющая красота? куда исчезла? и какъ смѣнилась жалкимъ, безобразнымъ. «претящимъ,—ничтожествомъ тѣлеснаго?» [15])... Не довольствуясь случайнымъ примѣненіемъ этихъ назидательныхъ картинъ Будда ввелъ ихъ въ процессъ тѣхъ «медитацій», упражняться въ коихъ онъ рекомендовалъ своимъ ученикамъ ежедневно. Преподанное имъ въ этомъ отношеніи усердно и систематично разработывалось его послѣдователями, въ качествѣ особенно полезнаго противодѣйствія соблазнамъ женской красоты; такъ, напримѣръ, въ Лалитавистарѣ мы находимъ детальное описаніе претящихъ свойствъ и эффектовъ женскаго тѣла, проведенное съ клиническимъ и циническимъ реализмомъ [16]).

Разрушая иллюзію внѣшней привлекательности женщины, Будда и продолжатели его дѣла старались развѣнчать и ея умственныя и нравственныя достоинства. Что касается способностей умственныхъ, то о нихъ въ буддійской средѣ установилась общепринятая поговорка: «бабій умъ—въ два пальца шириною» [17]). На это полушутливое, полусеріозное изреченіе ссылается даже духъ зла Мара, когда старается отклонить любознательныхъ и вдумчивыхъ женщинъ отъ изученія духовной мудрости подъ предлогомъ ея недоступности для сла-

[15]) Majjh. nik. 13. Therîgâthâ, 60.
[16]) Lalitavistara. Ch. XV, гатты 26: 28—30.

баго женскаго ума [18]). Многочисленны въ популярной повѣствовательной буддійской литературѣ характеристики женскаго малоумія, малодушія и болтливости. Но еще обильнѣе и сильнѣе обвиненія противъ нравственной стороны ихъ природы. Вотъ отзывы священныхъ текстовъ: «Женщина—очагъ страстей, претящій и презрѣнный» [19]), «самое нечистое, самое чудовищное изъ существъ» [20]): «подлинный адъ для живыхъ существъ» [21]). «Ненасытна женщина въ половомъ актѣ и въ рожденіи: до самой смерти не чувствуетъ она отвращенія къ нимъ и пресыщенія ими» [22]). Этотъ приговоръ, приписываемый самому «Всевѣдущему», буддійская словесность не устаетъ повторять, разрабатывая мотивы его во множествѣ повѣстей, изображающихъ «гнусность женщинъ». Такъ, одна изъ джатакъ перечисляетъ множество извѣстныхъ женщинъ, царственнаго рода, браминскихъ женъ, богатыхъ и знатныхъ, наконецъ, даже «подвижницъ, жившихъ на кладбищахъ», которыя всѣ развратничали, мѣняли мужа на мужа, любовника на любовника, красавца на урода-калѣку: «какъ земля всему одинаково рада, всѣмъ отдаетъ свои сокровища, всѣмъ безразлично даетъ убѣжище въ нѣдрахъ своихъ, все сноситъ, ничего не страшась, ни о чемъ не заботясь,—такъ и женщины. Оттого и не долженъ имъ вѣрить мужчина. И, замѣтьте, это все—не простыя блудницы, не уличныя побѣгушки [23])! Но всѣ онѣ—тѣ же проститутки, тѣ же убійцы! Со своими хитро сплетенными локонами онѣ—тѣ же разбойники, то же, что отравленная водка; извилисты въ хитростяхъ, какъ рогъ антилопы, лжеязычны, какъ змѣи, скрытны, какъ пещера, ненасытны, какъ адъ, неудовлетворимы, какъ демоны, все поглощающи, какъ богъ смерти Яма, все истребляющи, какъ пламень, все увлекающи какъ рѣка, всюду порхающія какъ вѣтеръ, не дѣлающія ни для кого различій, какъ гора Неру (всѣхъ равно озаряющая), всегда плодоносящія, какъ ядовитое дерево». «Всѣ женщины рады творить злое, какъ только есть къ тому воз-

[18]) Bhikkhuni-saṃyutta. II, 16. Therigâtha, 60; ср. выше, I, 5[illegible]

[19]) Bigandet, IV, 63. [20]) Nidânakathâ, p. 81. Rh. Dav.

[21]) Lalitavistara, ch. XV. [22]) Angut. nik. Zweyer-Buch, 4[illegible].

[23]) Проститутки и гетеры играли важную роль въ индусской [illegible] жизни уже съ ведическихъ временъ (Vedische Studien, I, S. XXV u. s. v. Hetären). О ихъ разрядахъ, свойствахъ и быт[illegible]-Rich. Schmidt, Beiträge zur indischen Erotik, Das Liebesleben des Sanskritvolkes, 2 Aufl. Berlin, 1911, 203 ff. 568 ff.

можность»... «Мелочныя, легкомысленныя, неблагодарныя, измѣнницы всѣ онѣ, не признающія ни того, что для нихъ сдѣлано, ни того, что онѣ должны дѣлать, не признающія ни матери, ни отца, ни брата,... предающіяся только похотямъ. ...Не люби красивую женщину; не люби многолюбящую; не люби искусную (въ обольщеніяхъ любви) [24]), не люби продажную; не люби чужую женщину»; но не вѣрь и своей подругѣ и женѣ, ни даже той, что уже десять разъ бывала матерью! «Не вѣрь дарящей наслажденье, не вѣрь кляпущейся въ любви! Какъ истина ихъ ложь звучитъ; обманъ въ движеньяхъ ихъ, во взорахъ, въ улыбкѣ, въ ласкѣ и въ рѣчахъ. Онѣ—сокрытыя убійцы,... все пожирающій огонь, все увлекающій потокъ, неуловимыя, какъ вѣтеръ, неисчерпаемы, какъ море, продажны, хитры, лживы всѣ!.. Весь міръ сгубить онѣ способны» [25]). Рядомъ съ этими лирическими изліяніями ненависти къ женщинѣ встрѣчаемъ жестокія діатрибы противъ нихъ, редактированныя въ видѣ сухого перечня ихъ недостатковъ и пороковъ, «по пунктамъ» [26]).

Несмотря, однако, на всѣ эти предохранительныя разоблаченія, обличенія и предостереженія, страхъ предъ демоническою властью женщины разлитъ въ буддійскомъ сознаніи и въ жизни аскетовъ, сыновъ санги. Это признаетъ самъ Будда, когда во вступительной рѣчи Ангуттары-никаи [27]) говоритъ: «я не знаю другого образа, братія, который такъ бы опутывалъ сердце мужчины, какъ образъ женщины, ни иного голоса, иного запаха, иного вкуса, иного прикосновенія, которые настолько же, какъ ея, опутывали бы сѣтями сердце мужчины». Глубокомысленнѣйшіе мудрецы, величайшіе праведники - подвижники оказались безсильными передъ этою злою силою и пали; и потому лучшій совѣтъ тутъ, единствен-

[24]) „Ars amandi", раньше Овидія, тщательно разработывалось въ Индіи „теоретиками", риторами и поэтами съ поразительнымъ на европейскій взглядъ, систематичнымъ педантизмомъ. Ознакомиться съ коимъ желающіе могутъ по обильнымъ выпискамъ въ толстой книгѣ Шмидта Beiträge zur indischen Erotik. 2 Aufl. Berlin, 1911.

[25]) Джатака 536: повѣсть о Купалѣ". Объ измѣнахъ, вѣроломствѣ и жестокости женщинъ см. еще джатаки 61, 62, 63, 155, 193, 198, 199, 262, 266, 436 и многія другія: рядъ другихъ свидѣтельствъ у Oldenberg, Literatur des alten Indien, 117 ff.

[26]) Джатака 536:—25 пунктовъ: въ 15-й главѣ Лалитавистары—32 пункта.

[27]) Джатака 536.

ный даже совѣтъ: «кто ихъ знаетъ, тотъ пусть бѣжитъ отъ нихъ, не говоря съ ними ни единаго слова» [27]). Какъ разъ это предписаніе даетъ и самъ Готама своимъ ученикамъ: «какъ должны мы, владыка, вести себя относительно женщинъ?» спрашивалъ Ананда.—«Избѣгать ихъ взора».—«А если онѣ все таки насъ увидятъ?»—Не говорить съ ними, Ананда».—«А если по необходимости придется говорить?—«Въ такомъ случаѣ надо быть бдительнымъ надъ собою, Ананда» [28]). Эти предписанія вошли въ монашескія правила и въ практику общины. Проникать въ послѣднюю женщинамъ, не исключая и монахинь, строжайше воспрещалось: присутствіе монахинь на собраніяхъ санги нарушало законность таковыхъ [29]); протестъ монахинь противъ рѣшеній собраній не имѣлъ никакого значенія, даже не заслушивался [30]). Запрещено было совершать упосаты въ присутствіи инокинь или женщинъ изъ разряда такъ называемыхъ сиккаманъ, то-есть подготовлявшихся въ теченіе двухлѣтняго срока къ принятію иноческаго сана [31]). Цѣлый рядъ другихъ предосторожностей предписанъ былъ при нѣкоторыхъ неизбѣжныхъ сношеніяхъ съ монахинями.

Что касается мірянокъ, то избѣгать общенія съ ними приказано было насколько окажется возможнымъ. Полное уклоненіе отъ сношеній было неосуществимо уже потому, что при сборѣ пищи насущной наполнявшими нищенскую монашескую чашу были преимущественно хозяйки домовъ или ихъ дочери и невѣстки. Зато монаху вмѣнено было въ правило не говорить съ ними ни слова и даже не смотрѣть на подающую милостыню и не благодарить ее [32]). Входить въ жилыя помѣщенія мірянъ, въ особенности въ спальни, монахамъ строжайше воспрещалось, изъ опасенія встрѣтиться съ женщинами [33]). Запрещалось даже идти по одной и той же дорогѣ съ женщиною, а при встрѣчѣ съ нею велѣно было сворачивать съ пути, отвернуться и выждать, пока она пройдетъ мимо.

Если такъ относился буддизмъ даже къ невиннымъ сношеніямъ съ женщиною, то можно себѣ представить, какъ сурово

[28]) Mahâparinibbâna-sutta V. 23. [29]) Mahâv. IX, 4. 2.
[30]) Id. 7. [31]) Id. II, 36, 1 и S. B. E. XIII. p. 296. Note 1.
[32]) Cullav. VIII, 5, 2.
[33]) Id. 1. Случай паденія вслѣдствіе посѣщенія будто бы больной мірянки разсказанъ въ джатакѣ 14-й. Здѣсь же о запрещеніи входить въ комнаты мірянокъ и мірянъ.

смотрѣлъ онъ на половое сближеніе съ нею. Половой актъ, священный въ древне-индусскомъ религіозномъ ритуалѣ и въ законодательствѣ, являлся съ точки зрѣнія буддійскаго ученія объ условіяхъ возрожденія главнымъ препятствіемъ къ достиженію конечной цѣли дхаммы, освобожденія отъ личнаго бытія. Вотъ почему, если бы въ дхаммѣ имѣлось подлинное понятіе о грѣхѣ, половой актъ былъ бы для нея грѣхомъ по преимуществу. Но дхамма боролась не съ грѣхомъ, а съ заблужденіемъ сужденія, желанія и воли, и потому, съ ея точки зрѣнія, половой актъ являлся величайшимъ заблужденіемъ, крайнимъ противорѣчіемъ мудрости, опаснѣйшимъ противодѣйствіемъ выходу изъ мѵки бытія, ибо онъ продлялъ плѣнь въ оковахъ похоти, продлялъ потомство въ родѣ человѣческомъ, а для отдѣльной личности являлся орудіемъ кармы, поводомъ и средствомъ къ возрожденію и перевоплощенію. Половое воздержаніе, абсолютное цѣломудріе это—освобожденіе и себя, и другихъ отъ цѣпей бытія. «Отдающійся половымъ сношеніямъ», учитъ Дхаммапада, «есть человѣкъ падшій, побѣжденный, пропащій»: если же онъ промѣнялъ прежнее цѣломудріе на эти сношенія, онъ—«низкое, заурядное созданіе; онъ лишился всего прежняго почета и уваженія, изъ мудреца сталъ безумцемъ и, какъ безумецъ, будетъ претерпѣвать подобающее ему страданіе. Глядя на столь жалкое состояніе, пусть мудрецъ отъ начала до конца крѣпко держится одинокой жизни, не предаваясь половымъ сношеніямъ. Да познаетъ онъ, что одиночество—высшее состояніе для людей благородныхъ; но пусть не превозносится онъ этимъ, воображая, что онъ-то и есть наилучшій изъ людей, хотя и несомнѣнно, что онъ близокъ къ ниббанѣ» [34]).

Вотъ почему соблюденіе абсолютнаго цѣломудрія включено было въ монашескій уставъ, какъ одно изъ основныхъ правилъ; и можно сказать, что изъ всѣхъ таковыхъ именно оно соблюдалось особенно строго. Мы видѣли, какъ рано, еще при жизни Будды, пришлось сдѣлать не малыя смягченія въ правилѣ о нестяженіи; мы видѣли, сколько искусственныхъ, двусмысленныхъ послабленій вкралось въ примѣненія правила «не убій!»; но въ правило о цѣломудріи никогда никакихъ компромиссовъ и уступокъ не вносилось, какъ не была примѣняема къ нему и казуистика, разлагавшая строгость правилъ. «Монахъ, получившій посвященіе упасампады», говоритъ Ма-

[34]) Dhammapada vv. 314. 323. Tissametteyyasutta.

гавагга, «обязанъ воздерживаться отъ всякихъ половыхъ сношеній, даже съ животными. Монахъ, имѣющій половыя сношенія,—не ученикъ и не послѣдователь Сына шакьевъ. Какъ человѣкъ, у котораго отрѣзана голова, не можетъ прожить съ однимъ туловищемъ, такъ и монахъ, предающійся половому акту,—не ученикъ и не послѣдователь Шакьяпутты. Воздерживайтесь же отъ сего до конца жизни вашей!» [35]). Нарушенія цѣломудрія при нераскаянности считались грѣхомъ смертнымъ, а невыполненіе испытанія или наказанія, возложеннаго за этотъ грѣхъ, влекло за собою исключеніе изъ санги. Но и въ правила для мірянъ былъ включенъ пунктъ «воздержанія отъ дурного поведенія въ чувственныхъ похотяхъ», по восьми же членной формулѣ—«отъ нецѣломудреннаго поведенія». И если, соотвѣтственно общему, непринудительному характеру правилъ, для мірянъ установленныхъ, и это предписаніе не считалось безусловно обязательнымъ, то все же возможно бо́льшее приближеніе къ нему вмѣнялось въ величайшее достоинство и мірянину.

Зная трудности выполненія обѣта цѣломудрія, Готама прилагалъ особыя старанія къ огражденію своихъ учениковъ отъ опасностей его нарушенія. Неустанно взывалъ онъ: «храните добродѣтель, храните чистоту; храня и лелѣя чистоту, стойте крѣпко въ поведеніи и въ дѣйствіи; берегитесь малѣйшаго проступка, ибо малѣйшій ложный шагъ ведетъ дальше и дальше (къ паденію)» [36]). «Если сердце будетъ загрязнено, ждите плохого исхода» [37]). «Влеченіе къ полу привязываетъ къ жизни; благородный же осьмичный путь ведетъ къ уничтоженію привязанности къ жизни» [38]). Бѣгите же половыхъ соблазновъ! Не смотрите на соблазняющее, не внемлите блазнящему, не касайтесь его, не вспоминайте, не мечтайте о немъ!..» Такъ училъ мудрецъ, испытавшій на себѣ самомъ чары пола. Они же, ученики, слушали и слушались, и часто съ успѣхомъ выдерживали борепіе плоти, сопротивлялись искушеніямъ. Но не всегда удавалось одержать побѣду. Къ одному, покинувшему міръ [39]), пришла жена съ ребенкомъ, молила вернуть любовь ей и сыну, дразнила воспоминаніями о порывахъ страсти, старалась разжалобить видомъ осиротѣвшаго младенца... Аскетъ пребылъ непоколебимымъ, и стойкостью своею обратилъ и мо-

[35]) Mahâv. I, 72, 2. [36]) Majjh. III. 6. [37]) Id. 7.
[38]) Id. 9. [39]) Therigâthâ. Cârâ. 291 sqq.

лодую жену къ сокровищу цѣломудрія. Другому, еще юному, болѣе слабому, повстрѣчалась на дорогѣ брошенная имъ, ради пустыни, жена... поманила на грѣхъ... Этотъ не устоялъ, нарушилъ иноческій обѣтъ; когда же покаялся братіи, Учитель повелѣлъ, чтобы, для огражденія новоначальныхъ отъ встрѣчныхъ искушеній, ихъ сопровождалъ въ странствіяхъ надежный товарищъ-охранитель [40]). Даже вспоминать о женщинахъ воспрещалъ Будда: «знайте», грозно молвилъ онъ малодушнымъ, «что вы уже раньше изъ за женщины губили жизнь свою, уже жарились на раскаленныхъ углѣхъ!.. И все—изъ за любви! Изъ за нея гибнутъ члены тѣла; изъ за нея несчастіе и скорбь и всѣ пять родовъ цѣпей! Презрѣніе стрѣлѣ любви, что ранитъ тяжко такъ людей! презрѣніе и той странѣ, гдѣ правитъ женщина людьми! презрѣніе всѣмъ существамъ, что женской власти преданы!» [41]). Молодого монаха, размечтавшагося «о какой-то глупой дѣвченкѣ», онъ образумляетъ разсказомъ о томъ, какъ онъ выручилъ его изъ подобной же опасности въ одномъ изъ прежнихъ воплощеній [42]). Чтобы спасти близкаго къ гибели, онъ иногда, если вѣрить преданіямъ, рѣшался прибѣгать къ довольно двусмысленнымъ средствамъ: такъ, когда принявшаго монашество, младшаго его брата Нанду преслѣдовали соблазнительныя мечты о его прежней подругѣ, «сельской красавицѣ» Джанападакаляни, Готама, чтобы охладить его, возбужденіемъ ли воображенія разсказомъ, гипнотическими ли пріемами или, какъ говоритъ джатака, просто чудесною силою, показалъ ему 500 божественныхъ дѣвъ неба 33 боговъ, въ сравненіи съ красотою коихъ земная «сельская красавица» показалась «искалѣченной, полуободранной обезьяной», и пообѣщалъ пылкому юношѣ обладаніе этими божественными дѣвами, если онъ будетъ вести жизнь истиннаго аскета. Юноша согласился, и въ грезахъ о будущихъ чувственныхъ наградахъ стихла земная страсть, а тѣмъ временемъ старѣйшины, архаты отрезвили его вопросомъ: «ужели на святой путь чистоты ты вступилъ лишь ради загрязненія женщиною?» Устыдился юноша, ужаснулся грѣху, вооружился мечомъ усилія и достигъ святости, а затѣмъ молвилъ Возвышенному: «владыка, освобождаю тебя отъ твоего обѣщанія». Учитель же отвѣтствовалъ: «я уже

[40]) Mahâv. I, 78, 1—2.
[41]) Джатака 13: сходный сюжетъ въ джатакахъ 14 и 147.
[42]) Джат. 30.

освободился отъ него съ того мига. какъ ты достигъ святости [43]).

Но иногда блудное наваждение и сопровождающее его злое уныніе овладѣвали монахами, словно зараза. повально; такъ будто бы случилось однажды въ обители джетаванской съ пятьюстами иноковъ, которыхъ въ среднюю стражу ночи мучали сладострастныя видѣнія. Учитель же, «какъ галка о снесенномъ яйцѣ, какъ самка яка о тельцѣ своемъ», заботившійся во всѣ части дня и ночи объ ученикахъ, проникъ въ тайники ихъ мыслей, тутъ же, ночью, созвалъ ихъ и предупредилъ о томъ, что «дурныя дѣла не могутъ утаиться» и прочелъ имъ внушительное наставленіе о добродѣтели и о необходимости тушить пожаръ похоти при первой вспышкѣ, при первой же искрѣ [44])... Не всѣмъ это удавалось: нѣкоторыхъ искушенія доводили до отчаянія и, чтобы отъ нихъ избавиться, иные оскопляли себя. Будда запретилъ кастрацію суровымъ приговоромъ: «безумно рѣзать тѣло, вмѣсто того, чтобы вырѣзать страсть» [45]), а евнуховъ не позволилъ принимать въ общину. Но впадавшихъ въ «блудное уныніе», приводившее къ отчаянію, онъ старался ободрить, и это ему иногда, повидимому. удавалось: по крайней мѣрѣ среди учениковъ установилась вѣра въ то, что мучимыхъ похотью «Учитель спасаетъ отъ загрязненія возвѣщеніемъ имъ истины и указаніемъ путей». Искушаемыхъ приводили къ нему для исцѣленія; онъ бесѣдовалъ съ нимъ ласково, участливо: «о чемъ грустишь? отчего унываешь, отчаяваешься, монахъ? Вѣдь женщины уже и раньше доводили до загрязненія даже и совершенно чистыхъ существъ. такихъ, которые сдерживали похоть сичою экстаза; какъ же не загрязнять имъ незначительныхъ, заурядныхъ людей? Безупречно чистые, высшей славы достигшіе и тѣ впадали въ позоръ; тѣмъ паче не вполнѣ еще чистые! Или урагану. потрясающему даже гору Синеру, не развѣять кучи сухихъ листьевъ?

[43]) Джатака 182. Очень подробно изложена исторія Нанды въ Абхинишкрамана-сутрѣ, гл. 56—57. pp. 369 sqq: 376 sqq. Beal; тибетская версія легенды у Rockhill. 55 и у Schiefner. Tibet. Lebensbesch. 256 ff. Въ бирманскомъ жизнеописаніи Будды тотъ же разсказъ пріурочень къ Анандѣ. Bigandet, ch. 8, p. 175—6 éd. franç.

[44]) Джатаки 306; 408; 459.

[45]) Cullav. V. 7, 1. Случаи кастрацій были, кажется, не рѣдки и всегда, будто бы, изъ за влюбленности или непреоолимости половой страсти. S. B. E. XX, 77. Note

Эта похоть мучила и такихъ мудрецовъ, что сиживали у корней Дерева Мудрости и бывали причастниками полноты знанія; какъ же не мучить ей тебя?» [46]). А если искушаемый замышлялъ вернуться въ міръ. Готама его отговаривалъ, стараясь убѣдить, что «и домашняя жизнь не укрощаетъ чувственности: не были ли ея рабами повелители четырехъ частей свѣта и двухъ тысячъ острововъ, да и четыре божественныхъ міровыхъ стража, да и самые боги высшихъ небесъ?» [47]).

Въ качествѣ исцѣляющаго отъ чувственности средства онъ, какъ сказано. совѣтовалъ почаще предаваться разсужденію о бренности всего сущаго, созерцанію безобразія и претящихъ сторонъ «тѣлесности» и развѣнчанію обаянія физической красоты. Буддійская аскетика прочно усвоила эти внушенія и, какъ мы уже видѣли, ввела созерцаніе разлагающагося трупа въ кругъ своихъ наиболѣе любимыхъ, особенно часто примѣнявшихся медитацій. Нѣкоторые до того пріобрѣли навыкъ въ подобномъ превращеніи соблазнительнаго въ претящее, что и въ живомъ существѣ имъ постоянно чудился мертвецъ. Типичный отвѣтъ въ этомъ смыслѣ далъ отшельникъ горы четійской Магатисса мужу одной красавицы-щеголихи на вопросъ: «не встрѣчалъ ли онъ такой женщины по пути?»— Мужчину-ль, женщину-ль я встрѣтилъ на пути.—не знаю; одно тебѣ могу сказать: скелетъ здѣсь точно встрѣтился со мною» [48]). Впрочемъ, «смысленнымъ людямъ» не трудно было

[46]) Джатака 251.

[47]) Джатака 258. Пространное описаніе искушеніи „пяти родовъ сорцовъ“ соблазнами женщины находимъ въ Puggala-Paññatti, 270—274.

[48]) Visuddhi-Magga, ch. I у Warren, 298. Въ Theragâthâ, 315 sqq. разсказанъ случай сначала соблазненія монаха видомъ трупа женщины на кладбищѣ, а потомъ отрезвленія отъ похоти подъ вліяніемъ того же впечатлѣнія. Въ Сутраланкарѣ Ашвагоши находимъ интересную легенду о томъ, какъ одна красавица-гетера, желая соблазнить монаховъ, отвадившихъ своею святостью народъ отъ посѣщенія мѣстныхъ блудницъ, явилась въ вихару во время проповѣди и успѣла привести въ великое грѣховное смущеніе монаховъ; но мудрый руководитель ихъ чудеснымъ образомъ воздѣйствовалъ на ея тѣло такъ, что, вмѣсто внѣшнихъ его прелестей, присутствующіе узрѣли передъ собою его сокрытое безобразіе, скелетъ, внутренности, наполненныя нечистотами и т. д., послѣдствіемъ чего было отрезвленіе собранія и раскаяніе соблазнительницы: Açvaghoṣa. Sûtrâlaṃkara, trad. par. Huber. Paris, 1908. Ch. IV. p. 105 ss. Сходные способы отрезвленія отъ чувственности, впрочемъ, приписывались уже и Буддѣ: такъ—въ бирманскомъ его жизнеописаніи, Bigandet, ch. 9, pp. 195—6.

доказать, что «не одно мертвое тѣло противно, но и живое, что, только благодаря нарядному прикрытію, ускользаютъ отъ нашего вниманія его претящія стороны. «Вся красота—глубиною съ толщину кожи», гласила буддійская поговорка; «въ дѣйствительности тѣло есть собраніе болѣе чѣмъ 300 костей, сдерживаемыхъ 900 связками и жилами и облеченныхъ въ 900 мускуловъ, а снаружи въ оболочку влажной кутикулы, покрытой верхнею кожей, пористою, непрерывно выпускающею изъ себя извѣстныя выдѣленія. Тѣло—достояніе червей, очагъ болѣзней и рабъ всевозможныхъ страданій; изъ своихъ девяти отверстій оно непрестанно точитъ матерію... По нечистотѣ, зловонію и претящей злокачественности тѣло самого царя ничѣмъ не разнится отъ тѣла чандалы... Только при помощи очищеній, да омовеній, да прикрасы нарядовъ ускользаетъ отъ вниманія людей отвратительность тѣла, и только поэтому мужчины находятъ удовольствіе въ женщинахъ и женщины въ мужчинахъ. Въ дѣйствительности же здѣсь нѣтъ ни малѣйшихъ разумныхъ основаній для чего либо привлекательнаго и пріятнаго... Тѣло противно, нечисто, навозу подобно и имѣющіе очи, чтобы видѣть, презираютъ, его, и только одни безумцы тѣшатся имъ... А посему, мужи мудрые, размыслите хорошенько и вы, и сами увидите, что красота чужда тѣлу, что, мертвое ли, живое ли оно, все равно!—природа его одна и та же—гніеніе» [49]). Отраженія этихъ разсужденій нерѣдки въ иноческой лирикѣ: такъ монахъ Нандако отвѣчаетъ одной соблазнительницѣ, указывая на тѣло: «оно позорныхъ мерзостей полно; гнилой сосудъ, прислужникъ смерти, и трижды троекратный адъ» [50]). Другой пѣвецъ-подвижникъ въ нѣсколькихъ стансахъ описываетъ гнусность тѣла, «изъ грязи происшедшаго, нечистотами переполненнаго», и сравниваетъ его съ гнойнымъ нарывомъ или съ протухшимъ прудомъ и заканчиваетъ выводомъ, что любить его могутъ одни слѣпые безумцы [51]).

Столь настойчивый походъ противъ «тѣлесности» и чувственности и противъ женщины, какъ главнаго воплощенія ихъ чаръ, достоинъ тѣмъ болѣе замѣчанія, что, какъ мы убѣдились выше, ни Будда, ни правильно понимавшіе ученіе его, вовсе не стояли за крайности аскетизма и его преувеличен-

[49]) Visuddhi-Magga, ch. VI. [50]) Theragâthâ, 279.
[51]) Id. 566—567; ср. 736.

ной напряженности предпочитали умѣренный «срединный путь». Они постоянно разъясняли, что внѣшніе аскетическіе подвиги не могутъ быть самоцѣлью для мудреца и праведника [52]); они рѣшительно осуждали поэтому крайнія подвижническія лишенія джайнъ и объявляли, что этимъ путемъ достигнуть спасенія невозможно. Но почему же въ такомъ случаѣ столь энергичный походъ противъ «тѣлесности» и тѣла? почему столь суровое отрицаніе правъ тѣла, возбужденіе такой ненависти къ нему, даже въ средѣ мірянъ? Послѣ того, что мы знаемъ о воспрещеніи въ буддизмѣ самоубійства, кастраціи, излишняго физическаго изнуренія, какъ вреднаго для здоровья, признаваемаго иногда (конечно, въ популярномъ смыслѣ) за «высшее благо», ясно, что и здѣсь тѣлообузданіе, тѣлоумерщвленіе—не самоцѣль: «выгода и польза подвижничества—не милостыня, не честь, не слава, не возвеличеніе добродѣтели общины, не счастіе самоуглубленія, не ясность знанія: непоколебимое освобожденіе духа—вотъ истинная цѣль подвижничества, его зерно (сущность) и цѣль» [53]). «Если же не овладѣемъ тѣломъ, не овладѣемъ и духомъ» [54]); овладѣть же духомъ значитъ освободить его отъ оковъ бытія. Вотъ какимъ образомъ достиженіе конечной цѣли буддійской мудрости связано съ вопросомъ объ отринутіи тѣлесности и ея повелительницы-чаровницы, женщины.

И такою убѣжденною, такою жгучею была въ буддійской средѣ борьба съ послѣднею, что рефлексъ этой вражды передавался и ея жертвѣ: сама женщина признала свою «низость» сравнительно съ мужчиной, признала позорность и гнусность своей природы. Въ самомъ дѣлѣ, когда мы знаемъ, съ какимъ пренебреженіемъ, съ какою ненавистью къ ней относились, сначала трудно понять, что могло привлекать къ буддизму женщину, да еще столь сильно, какъ мы видимъ въ первыя времена жизни санги. Для этого женщинѣ надо было превозмочь свою женственность, сознать ея немощь и несовершенство, смириться, уничижиться, а затѣмъ отречься отъ признан-

[52]) Majjh. 40, 64: „аскетизмъ, въ качествѣ самоцѣли, Возвышенный изобличалъ какъ цѣль, принижающую (человѣка), какъ сѣть, опутывающую сердце“. Въ 9-й рѣчи того же сборника среди четырехъ родовъ пагубной привязанности къ жизни указывается „привязанность къ аскетизму, какъ самоцѣли“.
[53]) Majjh. nik. 29 и 30. [54]) Id. 36.

наго за ничтожное. И мы видимъ, что такъ въ дѣйствительности и было.

Конечно, не всегда и не исключительно по этой причинѣ стремилась буддійская женщина въ уединеніе монастыря или пустыни: конечно, бывали и другія къ тому побужденія. Во 1) мы не должны забывать общаго предрасположенія индусовъ къ подвижничеству, передававшагося естественно и женскимъ душамъ. Мы знаемъ, какъ часто за браминами, свершавшими паббаджу, исходъ изъ міра, слѣдовали ихъ жены, чтобы спасаться въ отшельничествѣ вмѣстѣ; и въ этомъ общественное мнѣніе не усматривало ничего двусмысленнаго, ничего предосудительнаго: то было явленіе нормальное, освященное не однимъ бытовымъ обычаемъ, но и формулами законовъ. Мы не разъ встрѣчались съ такими подвижницами въ джатакахъ, въ томъ числѣ и съ молодыми, и съ прекрасными. Подобные образцы вліяли на души, склонныя къ самоотреченію и къ отрѣшенію отъ міра, и когда волна буддизма стала широко разливаться по руслу индусской жизни, многія женщины, примкнувшія къ новому движенію, опираясь на прецеденты женъ-подвижницъ въ браманической средѣ, воспламенялись желаніемъ сравняться съ ними въ этой новой области мудрости. Таково было общее побужденіе къ подвижничеству на иноческій ладъ. Частные же поводы къ разрыву съ міромъ были многочисленны и разнообразны. Пѣсни монахинь, искреннія и наивныя, разоблачаютъ ихъ намъ съ трогательной простотою.

Многихъ гонятъ изъ міра «мученія тяжелыхъ условій жизни» [55]), повидимому, трудно переносимыхъ; не даромъ слышится за-частую вопль отчаянія: «жалка, достойна сожалѣнія участь женщинъ!»—настолько, что имъ, матерямъ и дѣвицамъ, будто бы нерѣдко приходилось прибѣгать къ самоубійству [56]). Уйти отъ такихъ мученій въ тишину отшельничества настрадавшимся казалось заманчивою участью. Другихъ, наоборотъ, удручало сознаніе одиночества среди людей: вотъ, напримѣръ, бездѣтная, бѣдная вдова, лишенная родныхъ и друзей, семь лѣтъ, въ зной и стужу, бродитъ, какъ нищая, по-міру, пока, наконецъ, ее не пріютили буддійскія монахини въ своей обители [57]). Вотъ служанка, которой приходится постоянно дрожать отъ страха предъ взысканіями строгой госпо-

[55]) Therîgâthâ, 2. [56]) Id. 216, 217. [57]) Id. 122—126.

жи; для нея паббаджа—освобожденіе отъ невыносимаго ига рабства [58]). Вотъ мать, доведенная почти до безумія скорбью о смерти ребенка: три года скитается она по околицамъ селеній, по кладбищамъ; въ отчаяніи рветъ на себѣ волосы, не осушаетъ глазъ, едва не умираетъ съ голода, и вдругъ встрѣчается «съ Нимъ, съ Владыкою», слышитъ его смиряющую скорби рѣчь, и духъ ея мгновенно озаряется свѣтомъ тихимъ, миръ снисходитъ на душу. «Онъ открылъ ей истину изъ жалости къ ней»; она становится монахиней, «и вся скорбь изсякла, истлѣла на-вѣки, ибо найдена, опознана почва, откуда бьетъ родникъ страданія» [59]). «Сына и дочь (жалуется одна вдова) я узрѣла мертвыми, а мать, отца и брата я созерцала раньше на смертномъ одрѣ; на немъ же видѣла я истлѣвающими трупъ мужа и драгоцѣнныя мнѣ тѣла моихъ дѣтокъ: одна-одинёшенька осталась я на бѣломъ свѣтѣ и въ ужасѣ смерти обрѣла то, чего смерть объять не въ силахъ, и изъ царства смерти вышла я на святой осьмеричный путь» [60]). Добродѣтельную Исидаси привели въ монастырь нелюбовь и обиды двухъ мужей, которымъ она служила вѣрой и правдой [61]). Уппалаванну убѣдило «въ гнили прелестей похоти» развратное поведеніе придворнаго общества, гдѣ мать и дочь оспаривали другъ у друга расположеніе измѣнившаго ей мужа [62]). Суммутику оттолкнулъ отъ міра недостойный любовникъ, принуждавшій ее торговать тѣломъ въ его пользу [63])...

Но не одна нужда, не одно горе приводятъ женщину къ разрыву съ міромъ: къ тому же склоняетъ многихъ, благопріятно поставленныхъ, разочарованіе въ прелестяхъ свѣтской жизни, которыми онѣ пресытились, или суетность коихъ онѣ постепенно, а иногда и мгновенно, постигли. Поучительны признанія самихъ подвижницъ о томъ, какъ и почему произошелъ въ нихъ душевный переломъ. Вотъ что повѣствуетъ о себѣ, напримѣръ, нѣкая Анонама (конечно, какъ полагается, въ стихотворныхъ шлокахъ): «изъ гордаго рода происходила я; высокорожденною была я и красивою, украшенною молодостью, богатствомъ и роскошью; и рано стали свататься за меня храбрые княжичи; искали руки моей сыновья богачей;

[58]) Id. 236.
[59]) Id. 133—138; стр. 7, гдѣ Сундари разсказываетъ объ утратѣ семи дѣтей. [60]) Id. 219—222, пѣснь Кизаготами.
[61]) Id. 400 sqq.—цѣлая поэма. [62]) Id. 224 sqq. [63]) Id. 23—24.

пословъ за послами слали юноши къ отцу моему, прося у него «лучшую изъ дѣвъ, обѣщая заплатить за нее золотомъ, по вѣсу ея». Но вотъ однажды повстрѣчала она «Верховнаго побѣдителя, міръ превозмогшаго, высшаго изъ людей», припала къ ногамъ его и сѣла въ сторонкѣ смиренно послушать рѣчей его. И онъ открылъ ей истину «изъ жалости къ ней»; и, не сходя съ мѣста, исцѣлѣла она духомъ и, съ обритою головою, какъ безпріютная странница, пошла по-міру, отрѣшившись отъ родныхъ и родины [64]). А вотъ разсказъ другой счастливицы, Суджаты: «въ шелковыхъ одеждахъ, умащенная благовоніями, убранная цвѣтами, увѣшанная драгоцѣнностями, толпою прислужницъ окруженная, съ запасомъ риса и прохладнаго молока, сладкихъ печеній и свѣжихъ овощей, ѣхала я изъ дому на веселый праздникъ, устроенный въ паркѣ. И послѣ многихъ танцевъ и игръ, навеселившись вдоволь, на обратномъ пути увидала на опушкѣ лѣса монастырь, изъ любопытства зашла въ него, и тамъ застала Просвѣтителя міра, поклонилась ему, присѣла... А Онъ, царь сердцевѣдцевъ, открылъ мнѣ истину изъ сожалѣнія ко мнѣ. И поняла я сразу святое слово мыслителя, основательно постигла его и тутъ же овладѣла вѣчнымъ, чистымъ счастіемъ и, внутренно просвѣтлѣвшая, покинула домъ и родину» [65]). Въ обоихъ случаяхъ рѣшающую роль, очевидно, сыграло исключительное по силѣ вліяніе самого Будды. Но тамъ, гдѣ душа была подготовлена къ перелому, нерѣдко оказывалось достаточнымъ и самыхъ заурядныхъ проповѣдниковъ дхаммы: добросовѣстную, усердную къ домашнимъ трудамъ хозяйку Сакулу впервые изъ устъ прохожаго монаха услышанная «благая вѣсть» «о безсуетномъ, вѣчномъ, чистомъ царствѣ» заставляетъ покинуть «дочь, сына, переполненныя хлѣбомъ житницы, ярко-сверкающее золото» и превратиться въ нищенствующую монахиню [66]). Другая мать семейства, вскормившая и выростившая десять дѣтей, встрѣчается, уже въ пожиломъ возрастѣ, съ какою-то монахиней, слушаетъ внушеніе о происхожденіи, неустойчивости и гибели всего сущаго, и безъ борьбы, даже не озираясь на тѣхъ, кому отдана была цѣлая жизнь, уходитъ въ безпріютную паббаджу [67]).

Натурамъ болѣе вдумчивымъ, мистически и аскетически

[64]) Id. 151—156. [65]) Id. 145—150. [66]) Id. 97 sqq.
[67]) Id. 102 sqq.

настроеннымъ, не требовалось даже заурядnаго поученія со стороны: просвѣтлѣніе иногда приходило само собою, въ уединеніи, въ сосредоточенной думѣ о смыслѣ жизни или подъ вліяніемъ какого-либо особо сильнаго впечатлѣнія. Вотъ примѣръ такого обращенія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и того лирическаго творчества, образцы коего собраны въ Теригатѣ:

„У ручейка сидѣла я
И созерцала, какъ струя
Съ вершинъ бѣжитъ и мчится прочь,
На мигъ сверкнетъ и пропадетъ..
И сердца страстнаго порывъ
Сдержала сразу я, точь въ точь,
Какъ всадникъ рѣзваго коня.
И келья приняла меня;
Зажгла свѣтильникъ на всю ночь;
Но былъ фитиль въ немъ коротокъ,
Погасъ мгновенно огонекъ...
И вотъ, во тьмѣ, мой духъ постигъ,
Что жизнь моя— короткій мигъ;
Какъ этотъ свѣтъ, какъ та струя,
Обманъ—весь призракъ бытія“ [68]).

У характеровъ иного рода, у натуръ порывистыхъ и страстныхъ могучимъ двигателемъ въ сторону міроотрѣшенія и самоотреченія являлось разочарованіе въ чувствѣ и чувственности. Такъ одна неизвѣстная поэтесса жалуется:

„Въ сѣтяхъ у неосузданныхъ страстей
Душевнаго я мира не нашла;
Безъ отклика, безъ помощи друзей
Въ отчаяньи до кельи добрела
И ей повѣдала печаль свою...
О, пусть и нынѣ я все одинока!
Но внутреннее просвѣтлѣло око,
Но сердце обновилось чистотой,
И чутокъ слухъ, и на душѣ покой“ [69])

Другая, Сиха, подробно повѣствуетъ, какъ терзаемая ненасытностью желаній и погонею за наслажденіями, она нигдѣ не обрѣтала удовлетворенія и не могла залить тоски сердца потоками страстныхъ волненій; какъ, поблѣднѣвшая, изнемогающая, семь лѣтъ провела она въ мучительной внутренней борьбѣ и рѣшивши, что «лучше повѣситься, чѣмъ жить грѣш-

[8]) Therigathâ, 114—116. [69]) Id. 69—70.

нищею среди людей», уже набросила на шею петлю, когда на нее внезапно снизошло «просвѣтлѣніе» и «исцѣлѣло ея больное сердце» [70]).

Достойно замѣчанія обиліе блестящихъ по красотѣ, а иногда и по умственному развитію гетеръ [71]), преобразившихся въ подвижницъ подъ вліяніемъ буддизма. Самая извѣстная изъ нихъ, Амбапали, слава которой гремѣла по всей сѣверной Индіи, красавица, засыпанная золотомъ и драгоцѣнными камнями, владѣтельница обширныхъ помѣстій, не уступавшая въ роскоши и надменности извѣстнымъ въ обоихъ отношеніяхъ личчавійскимъ князьямъ и даже будто бы увеличавшая процвѣтаніе города Весали своимъ пребываніемъ въ немъ [72]),—она, какъ мы увидимъ ниже, въ предсмертные дни Будды пожелала увидать его и съ цѣлымъ поѣздомъ блестящихъ колесницъ отправилась въ Котигаму, послушать его рѣчей, пригласила его съ братіей на слѣдующій день къ себѣ, угощала ихъ, сама служила имъ и жадно внимала поученію, а на прощаньи подарила сангѣ свою роскошную виллу и окружавшій ее паркъ [73]). Мы не знаемъ немедленно ли послѣ этого завершилось ея обращеніе; но въ сборникѣ пѣсенъ буддійскихъ монахинь мы встрѣчаемъ ее уже состарившейся, бросившей всю мірскую суету и декламирующей о ничтожествѣ тѣлесной красоты [74]). Другая гетера Вимала вспоминаетъ, какъ прежде, «сіяющая красотой, опьяняющая прелестями,

[70]) Id. 77—81.

[71]) Объ этихъ „подругахъ великосвѣтской общительности“ см. Vâtsyâyana. Kâmasûtra ed. Durgâprasâda. 1891. 2 изд. 1892, I, 1 adh., 4; и въ особенности 6-й отдѣлъ, §§ 50—58. (Англійскій переводъ Камасутры изданъ въ Бенаресѣ въ 1883 г.; французскій Ламересса—Paris 1891 и Lisieux—Paris 1885; нѣмецкій Rich. Schmidt'a Leipzig, 1-е изд. 1897, 2-е 1900, 3-е 1907 г.). Не только „теоретики искусства любви“ (объ этихъ довольно многочисленныхъ писателяхъ см. очеркъ Die erotische Literatur im Sanskrit у R. Schmidt. Beiträge zur indischen Erotik), но и шастры законовъ ставили гетеръ на первомъ мѣстѣ въ ряду женщинъ вольнаго поведенія—Колоритное описаніе уличныхъ блудницъ—въ Therîgâthâ, 267 sqq. и 459 sqq.: обвитыя шелковыми украшеніями, въ вѣнкахъ изъ цвѣтовъ, со щеками, ярко разрумяненными сандаломъ и ногами, выкрашеными въ розовый цвѣтъ, щелкая изящными туфлями, онѣ пляшутъ подъ звуки лютни на улицахъ, а иногда врываются даже въ жилища монаховъ.

[72]) Mahâv. VIII. 1, 1. Bigandet ch. 9, p. 183.

[73]) Mahâv. VI, 30; Mahâparin. sutta, II, 16 sqq. ср. Fa-Hien. ch. 25.

[74]) Длинный гимнъ на эту тему—Therig. 252—270.

избалованная счастіемъ и одуренная тщеславіемъ, полная молодости и страсти, она смѣялась надо всѣми; какъ рядила, какъ румянила свое тѣло для привлеченія безумцевъ; какъ, хитрѣе рыболова и охотника, закидывала удочки и разставляла силки соблазна, виртуозная въ искусствѣ сладострастія, надъ всѣми глумящаяся, все въ насмѣшку обращающая... И вотъ теперь, довольствуясь крохами, брошенными въ нищенскую чашу, обритая, прикрытая желтымъ рубищемъ, сидитъ она подъ тѣнью дерева, потонувшая въ созерцаніи, ото всего отрѣшившаяся, но блаженная, и шепчетъ: «отброшена вся суета: всѣ радости людей, боговъ, желанья всѣ, вся жизни ложь,—минуло все, исчезло все! внѣ плоти я! угасла я!» [75]).

Для уясненія свойствъ буддійскаго самосознанія характерно то, что въ признаніяхъ этихъ бывшихъ соблазнительницъ-грѣшницъ лишь очень рѣдко и слабо звучитъ мотивъ сознанія грѣховности прежняго поведенія, какъ, напримѣръ, у той, что хотѣла «лучше повѣситься, чѣмъ продолжать жить грѣшницею». Религіознаго пробужденія въ нихъ не видно; въ религіозномъ смыслѣ онѣ остаются невѣрующими и нераскаянными: такъ одна изъ этихъ блудницъ, ставшая подвижницею-отшельницею, вспоминая прежнюю жизнь, льетъ не слезы покаянія, а саркастически фрондируетъ: «пусть другіе восхищаются служеніемъ тѣламъ небеснымъ! пусть, за неимѣніемъ истиннаго знанія, выдумываютъ себѣ безумцы покаянныя и искупительныя жертвы! я же чту Пробужденнаго, высшаго владыку; я свободна отъ всякаго горя» [76]). Преобладающимъ поводомъ обратиться на путь подвижническій является пресыщеніе суетною жизнью и разочарованіе въ привлекательности чувственныхъ наслажденій: «изъ-за отвращенія къ скорби міра стала я нищею», говоритъ «свѣтлорусая Бхадда [77]). Энергичный протестъ противъ «тѣлесности», исходившій изъ мужской среды, передавался особенно интенсивно именно тѣмъ женщинамъ, которыя являлись преимущественнымъ воплощеніемъ тѣлеснаго соблазна. И вотъ жрицы красоты развѣнчиваютъ красоту, соблазнительницы прелестями тѣла обличаютъ его претящія стороны, пособницы Мары въ искушеніяхъ отказываются отъ обольщеній чарами любви и чувственности. Вотъ нѣсколько искреннихъ признаній на эту тему

[75]) Id. 72—76; ср. 25—26, куртизанки Аддаками.

[76]) Id. 143. [77]) Id. 66.

ярко характеризующихъ не только разочарованіе женскихъ душъ въ суетѣ жизни, но и типы того нравственнаго и духовнаго идеала, который долженъ имъ замѣнить покинутое при выходѣ изъ міра.

«Созерцай, Нанда, хилое, одутловое. истлѣвающее тѣло! проникайся ужасомъ, и имъ оздоровляй сердце, и достигай того, что никогда, нигдѣ, никого не вводитъ въ соблазнъ: и если будешь мужественной. если станешь чистой, прохладу обрѣтешь ты и угаснешь въ мирѣ» [78]). А вотъ дочь и мать бесѣдуютъ о томъ же: «не забывай (говоритъ первая), что тѣло гибнетъ, хоть льнемъ къ нему безумно мы; жди терпѣливо смерти тѣла. сознательно. благоразумно!» а мать добавляетъ про себя: «тебѣ столь дорогую плоть внизъ, отъ чела и до подошвъ, вверхъ отъ подошвы до чела, внимательнымъ окинь ты взоромъ, и узришь ты, что все оно полно зловоніемъ и гнилью. Вотъ въ этомъ созерцаньи строгомъ исчезла чувственность моя, сгорѣли похоти и страсти, угасла плотью, прахомъ я, свободна духомъ стала я» [79]). А другая прозрѣвшая грѣшница откликается: «На тѣло такъ взирала я, упорно, долго, день за днемъ; и, наконецъ. прониклась вся я отвращеніемъ къ нему; я поняла теперь его; оно претитъ глубоко мнѣ; чиста, свободна я теперь: угасла я, остыла я!» [80]). И подъ вліяніемъ этихъ впечатлѣній рѣзко мѣняются отношенія женщины къ красотѣ и къ любви. Бывшая бенаресская гетера Адхаками, «за улыбку которой платили цѣлыя сокровища», восклицаетъ: «претитъ мнѣ красота моя! Я отреклась отъ красоты! О, еслибъ никогда, нигдѣ не возрождаться снова мнѣ!» [81]). Другая отвѣчаетъ искусителю:

„Я отрѣшилась отъ любви.
Что ты зовешь любови усладой.
Полно мученьемъ, не отрадой.
Умолкли страстныя влеченья:
Туманъ разсѣялся ночной;
Я не боюся искушенья;
Нѣтъ власти смерти надо мной“ [82]).

А вотъ другой діалогъ молодой отшельницы съ духомъ зла:

Искуситель: „Зачѣмъ не любишь жизни ты?
Живущему къ ней льнуть отрадно:

[78]) Id. 19—20. [79]) Id. 33—34. [80]) Id. 84—86. [81]) Id. 26.
[82]) Id. 140—142; тоже—58—59.

Вкушай любви восторги жадно
Въ расцвѣтѣ юной красоты!
Покаяться успѣешь ты.

Уначала: Нѣтъ, лживой рѣчи вы не вѣрьте!
Не къ жизни люди льнутъ, а къ смерти
Нѣтъ, эта жизнь—не храмъ свободы!
Она—тюрьмы угрюмой своды:
Подъ грезой жизни обаянья
Объемлемъ мы одно страданье.
Ты, благородныхъ шакьевъ Сынъ,
Ты истину открылъ одинъ.
Какъ намъ оманъ отбросить прочь,
Какъ жажду жизни превозмочь“ [83]).

Но быть можетъ, опаснѣе самого Мары были юнымъ отшельницамъ человѣческіе соблазнители, нарушавшіе нерѣдко ихъ уединеніе [84]): однако и ихъ пылкіе призывы онѣ умѣли охлаждать суровыми назиданіями дхаммы. Одинъ влюбленный юноша обращается къ молодой подвижницѣ съ такою рѣчью:

„Ты молода, ты такъ безгрѣшна!
Зачѣмъ въ пустынѣ неутѣшно
Подъ желтой рясой вянешь ты?
Взгляни, какъ яркіе цвѣты
Покрыли травы и кусты;
Благоухаетъ, зеленѣетъ
Весь лѣсъ, и нѣжный вѣтеръ вѣетъ;
Цвѣтетъ весна: поетъ весна;
Къ блаженству манитъ насъ она“..

А если робкое сердце страшится «любви свободнаго порыва»,—стоитъ только молвить слово, и цѣломудренную красавицу ждетъ семейная жизнь, домъ-полная чаша и священное ложе супруги-хозяйки... Чтобы склонить неумолимую, онъ шепчетъ страстныя рѣчи о своей любви, о ея красотѣ: въ своей легкой, желтой одеждѣ она — точно золотая статуя подъ тѣнью деревьевъ, что солнечный лучъ, проскользнувшій сквозь заросли лѣсныя; но солнца дороже, цѣлаго міра дороже ему ея милый взоръ, «такой усталый, истомленный»... И что же отвѣчаетъ ему она:

„Умолкни, взоръ твой ослѣпленъ:
Того, что есть, не видитъ онъ:

[83]) Id. 190—192
[84]) Случаи насилованія монахинь такими гуляками упоминаются въ Чуллаваггѣ.

Гдѣ красота? гдѣ наслажденье?
Передъ тобою смерть и тлѣнье:
Тѣлесный образъ мой— лишь прахъ"

Она рисуетъ ему картину обветшанія, умиранія, разложенія своего тѣла, а когда онъ, не слушая, продолжаетъ твердить о прелести «ея усталыхъ, томныхъ глазъ, забыть которыхъ онъ не въ силахъ», она вырываетъ одинъ изъ нихъ и протягиваетъ его ему со словами:

„Безумецъ, жертва ослѣпленья,
Прозри! вотъ средство исцѣленья,
Вотъ твой соблазнъ: познай его!
Я-жъ буду счастлива глубоко
И тѣмъ однимъ, что это око
Не соблазнитъ ужъ никого".
И палъ предъ нею онъ, рыдая:
„Прости мой грѣхъ, прости, святая!
Не смѣю на тебя взглянуть.
Веди меня на правый путь!
А Ты, подавшій всѣмъ прозрѣнье.
Подай ей, чистой, исцѣленье!" [85]).

Такими геройскими усиліями пыталась буддійская женщина опровергнуть основное предубѣжденіе противъ принятія ея въ сонмъ праведныхъ; свидѣтельствуя о своемъ «глубокомъ отвращеніи ко всѣмъ свѣтскимъ наслажденіямъ», о своемъ ужасѣ передъ похотью тѣлесной и о своей готовности «распять чувственность», она взываетъ «считать ее не за женщину, а за подвижницу» [86]).

И все же эти пылкіе порывы къ подвижничеству не встрѣчали желаннаго отклика въ холодномъ умѣ Будды. Слишкомъ предубѣжденный противъ женской природы, онъ не вѣрилъ въ возможность широкаго успѣха женщины въ борьбѣ со страстями и мірскими соблазнами. Скорѣе, думалъ онъ, вступленіе ихъ въ общину или даже хотя бы до нѣкоторой степени приближеніе ихъ ней, внесетъ деморализирующій элементъ въ

[85]) Поэма о Субхѣ. лѣсной отшельницѣ, въ Теригатѣ, 366—399. Въ Самюттаникаѣ. Vol. IV. p. 168—171, также говорится: „лучше выжечь себѣ глаза раскаленною сталью, чѣмъ прилѣпляться къ видимому. Но что раскаленная сталь! Надо думать: „преходяще око; преходяще (все) видимое".

[86]) „Пѣснь Суохи, дочери ювелира". обращенная къ роднымъ. отговаривавшимъ ее отъ иноческой жизни: Therig., 338—365.

монашескую среду. Вотъ почему онъ упорно отклонялъ просьбы объ учрежденіи женскаго иночества, хотя потребность въ послѣднемъ обнаружилась очень рано и столь настойчиво. что въ концѣ концовъ пришлось уступить. Случилось это тогда, когда ходатайство объ учрежденіи женскаго иночества взяла на себя пріемная мать и воспитательница Готамы, Магапраджапати Готами. Трижды молила она объ этомъ своего бывшаго питомца; трижды получала отказъ; а затѣмъ. самовольно обрѣзавши себѣ волосы и облекшись въ монашеское, оранжеваго цвѣта платье, вмѣстѣ съ нѣсколькими другими женщинами изъ клана шакьевъ стала въ Весали у входа въ домъ, гдѣ тогда пребывалъ Благословенный и, «неподвижная, запыленная, съ опухшими отъ ходьбы ногами, вся въ слезахъ, неутѣшная въ скорби», рѣшилась ждать свиданія и новой бесѣды съ нимъ. Увидалъ ее Ананда, едва могъ узнать ее; спросилъ о причинѣ такого явленія царственной старицы и сталъ уговаривать Учителя разрѣшить женщинамъ исполнить столь для нихъ желательное. Но и его троекратная просьба осталась безуспѣшной. Тогда достопочтенный повелъ дѣло съ другого конца: «способны ли, владыко, женщины (спросилъ онъ), если онѣ покинутъ домашнюю жизнь и вступятъ въ паббаджу, подъ ученіе и дисциплину Благословеннаго, осуществить плодъ перваго обращенія или второго пути или третьяго пути архатства?»—Да, Ананда», принужденъ былъ отвѣтить Учитель.— «А если такъ, владыко, то было бы хорошо, чтобы ради той, которая оказала великія услуги Благословенному, какъ тетка и мамка, вскормившая его своею грудью послѣ смерти его матери, женщинамъ было дозволено покидать домашній образъ жизни и вступать въ бездомовный, подъ начало ученія и дисциплины Благословеннаго». Чувство благодарности пересилило въ Буддѣ тактическія соображенія и онъ вымолвилъ: «скажи же ей, что если она приметъ на себя выполненіе восьми главныхъ правилъ, это зачтется ей какъ посвященіе». Условіе было съ восторгомъ принято, обѣтъ произнесенъ, и Магапраджапати стала первой инокиней, якобы принявшей упасампаду [87]). Но когда Ананда доложилъ о свершившемся фактѣ Учителю, этотъ произнесъ знаменательныя слова: «если бы, Ананда, женщины не получили этого дозволенія, тогда чистая дхамма

[87]) Cullav. X, 1, 1—6; Bigandet, ch. 9. Rockhill, 58, 60 sq. Schiefner. 267 ff.

просуществовала бы долго, тогда благородный законъ продержался бы 1000 лѣтъ; теперь же, когда женщины получили это дозволеніе, онъ простоитъ только 500 лѣтъ; ибо какъ домá, въ коихъ много женщинъ, но мало мужей, легко подвергаются насилію грабителей, точно такъ же, Ананда, не можетъ долго длиться и та вѣра, въ которой, при какомъ бы то ни было ученіи и при любой дисциплинѣ, женщинамъ дозволяется изъ домашней жизни переходить въ бездомовное существованіе... И вотъ почему, подобно человѣку предусмотрительному, заключающему большой водоемъ въ такую ограду, выше коей не должна подниматься вода, такъ и я, ради предупрежденія (злоупотребленій), основоположилъ восемь главныхъ правилъ для для монахинь, которыхъ онѣ во всю жизнь свою переступать не должны» [88]).

Эта атта-гарудхамма, это осьмеричное правило гласило: «1) биккуни (монахиня), хотя бы и столѣтняго возраста, должна вставать въ присутствіи монаха, правильно посвященнаго, привѣтствовать его, кланяться и справлять всѣ приличествующіе знаки почтенія; 2) биккуни не должна проводить дождливой поры года въ округѣ, гдѣ не имѣется монаховъ; 3) каждые полмѣсяца биккуни должна узнавать отъ санги двѣ вещи: число, на которое приходится справленіе упосаты, и когда явится къ инокинямъ монахъ для увѣщанія; 4) по окончаніи періода вассы, биккуни должны справлять паварану (опросъ о проступкахъ) предъ обѣими сангами, мужскою и женскою, касательно того, что было предосудительнаго видѣно, слышано или заподозрѣно; 5) биккуни, впавшая въ тяжкій проступокъ, должна подвергнуться дисциплинѣ манатты предъ обѣими сангами; 6) когда биккуни, въ качествѣ послушницы, будетъ наставлена въ шести правилахъ [89]), она можетъ просить о посвященіи упасампады у обѣихъ сангъ; 7) ни подъ какимъ предлогомъ биккуни не должна оказывать пренебреженія монаху или поносить его; 8) запрещается официальное (публичное) увѣщаніе монахинями монаховъ; обратное же увѣщаніе монахами монахинь не воспрещается» [90]).

[88]) Id. ibid. 6.

[89]) „Шесть правилъ для вновь принимаемыхъ“ перечислены въ Bhikkhunî-Vibhanga, въ раздѣлѣ пачиттій LXIII—LXVII; ср. извлеченіе изъ Bhikkhunî-pâtimokkha въ приложеніи къ Пратимокша-сутрѣ Минаева, стр. 109 и 107—8.

[90]) Cullav. XI, 1, 4.

И обстоятельства, вызвавшія разрѣшеніе женскаго иночества, и эти «предупредительныя» правила и, болѣе всего, сейчасъ приведенное предсказаніе Готамы не оставляютъ сомнѣнія въ томъ, что разрѣшеніе на «выполненіе желанія женщинъ» дано имъ было нѐ-хотя и противъ воли. И это еще разъ обличаетъ непригодность буддизма стать системой всеобще-примѣнимою [91]), универсальною. Тенденцію эту мы отмѣтили въ немъ уже и раньше, по поводу разныхъ стѣсненій, воздвигнутыхъ имъ при вступленіи въ сангу такихъ разрядовъ лицъ, какъ подневольные, служилые люди, должники, больные, калѣки, престарѣлые и т. д. Но то все были исключенія малочисленныя; здѣсь же встрѣчаемся съ желаніемъ вычеркнуть сразу если не изъ Церкви, невозможной въ буддизмѣ, то все же изъ сообщества мудрыхъ и праведныхъ, цѣлую половину человѣческаго рода, несмотря на только что слышанное нами признаніе способности ея представительницъ достигать мудрости и святости. Съ особою ясностью выступаетъ здѣсь хладнокровное ограниченіе избранныхъ малымъ количествомъ, убѣжденное исповѣданіе мнѣнія, не разъ повторявшагося Буддою: «спасеніе и мудрость—для немногихъ». Онъ, котораго женщины, какъ мы отъ нихъ слышали, любили прославлять за жалость къ нимъ, былъ на самомъ дѣлѣ настолько мало жалостливъ, что уже одинъ фактъ отверженія имъ и униженія женской половины человѣческаго рода долженъ въ значительной степени сбавить приписываемую буддизму жалостливость ко *всѣмъ* созданіямъ. Если, несмотря на это, онъ все же разрѣшилъ учрежденіе женской общины, то сдѣлалъ это не по мотиву сожалѣнія и состраданія, а изъ-за практическихъ расчетовъ организатора-дѣльца, привыкшаго считаться съ общественнымъ настроеніемъ и уступать ему тамъ, гдѣ, въ против-

[91]) Сознаніе этого есть и у самихъ необуддистовъ, восточныхъ по крайней мѣрѣ: такъ, по поводу возраженія, что буддизмъ не способенъ стать всемірной религіей потому, что онъ требуетъ отъ „вѣрныхъ“ монашества, а если бы всѣ стали монахами, дѣторожденіе прекратилось бы, -находимъ слѣдующій отвѣтъ въ книгѣ „Современный буддистъ“ Phra-khlang'a (казначея) короля сіамскаго, приводимой у Alabaster. Wheel of the Law, p. 19 sqq: „да Будда никогда и не училъ, что его религія должна стать всемірною. Онъ былъ только мимоидущимъ, проходящимъ лучемъ свѣта, указующимъ путь истины; его религія была то же, что камень, брошенный въ лужу, закрытую водорослями: онъ произвелъ просвѣтъ, въ которомъ вскрылась чистая вода; но сила размаха скоро изчезла, и травы снова закрыли поверхность воды“

номъ случаѣ, его собственному творенію грозили народное недовольство, противодѣйствіе или же перевѣсъ инославія. Не изъ деликатности передъ воспитательницею своею, а потому, что онъ видѣлъ въ ней выраженіе потребности женской души на единеніе съ сангою, потребности, которая, оставленная неудовлетворенной, могла бы повредить его дѣлу, онъ согласился исполнить «желаніе женщинъ», не перемѣнивши дурного мнѣнія о нихъ; махнувъ рукой на далекое будущее, онъ, ради успѣха въ ближайшее время, далъ свое согласіе на опасное, по его убѣжденію, нововведеніе, но постарался все же урѣзать и ограничить его, насколько можно, правилами, «предупреждающими» зло надѣленія женщинъ духовными правами.

Эта тормозящая тактика сквозитъ во всемъ развитіи женскаго иночества въ противоположность усиліямъ женщинъ отвоевать себѣ какія-ни-на-есть права въ духовномъ общежитіи. Не успѣла Магапраджапати объявить единомышленницамъ изъ клана шакьевъ о своемъ посвященіи, какъ она, опять при содѣйствіи Ананды, стала хлопотать о томъ же и за нихъ; а ихъ было много, преимущественно родственницы да свойственницы самого Будды, да знатныя дамы изъ Капилавасту и окрестностей столицы шакьевъ; среди нихъ, послѣ безуспѣшныхъ попытокъ вернуть къ себѣ мужа, оказалась и жена Будды Яшодхара [92]). При такомъ составѣ просящихъ трудно было отказать въ исполненіи ихъ просьбы, и онъ разрѣшилъ женщинамъ получать посвященіе упасампады отъ монаховъ [93]). Но едва сподобившись посвященія, онѣ уже хлопочутъ о томъ, чтобы правило о привѣтствіи и выраженіи знаковъ почтенія къ старшимъ было распространено и на монаховъ по отношенію къ достойнымъ монахинямъ. Готама, вопреки обыкновенію, даже вышелъ изъ себя отъ столь дерзкой просьбы: «невозможно, Ананда, непозволительно было бы съ моей стороны дать такое приказаніе: даже учители дурныхъ доктринъ не дозволяютъ такого обращенія съ женщинами; тѣмъ менѣе можетъ это быть допущено Татагатою». И тотчасъ же редактировалъ правило: «вы не должны, монахи, склоняться предъ женщинами, ни вставать въ ихъ присутствіи, ни протягивать къ нимъ сложенныхъ рукъ, ни выполнять предъ ними какихъ-

[92]) Bigandet. Ch. IX, p. 195 франц. пер.; Rockhill. Life of Buddha 56 qq.; 62 по Дульвѣ; Schiefner Tibet. Lebensbeschreibung. 265 и 268.
[93]) Cullav. X, 2.

либо обязанностей младшаго къ старшему» [94]). Тогда Магапраджапати просила разъяснить, какъ поступать съ правиломъ для монахинь, примѣнимымъ и къ монахамъ, и какъ съ непримѣнимымъ къ нимъ? Отвѣтъ былъ: «исполнять первое такъ же, какъ велѣно монахамъ, а второе сообразно съ его сущностью и смысломъ» [95]).

Добившись правъ на установленіе иноческой дисциплины, женщины не замедлили просьбами о предоставленіи имъ права и на овладѣніе догмой ученія. Праджапати настаиваетъ преподать ей доктрину дхаммы въ отвлеченномъ видѣ, не въ примѣненіи къ практическимъ потребностямъ отдѣльнаго лица, а теоретически, принципіально, «дабы затѣмъ можно было, наединѣ размышляя о ней, готовиться къ архатству», къ святости. Этотъ плохо замаскированный подступъ женщинъ проникнуть не только въ область нравственнаго подвижничества, но и въ высшую сферу экстазовъ и созерцаній, Готама отпарировалъ преподаніемъ сущности мудрости въ очень неопредѣленныхъ чертахъ и съ тенденціей какъ разъ не въ ту сторону, которой добивались, въ сторону практическую. Вотъ этотъ уклончивый отвѣтъ, закрывающій женщинѣ доступъ въ вершины буддійскаго доктринальнаго «просвѣтлѣнія»: «относительно всѣхъ ученій, о которыхъ тебѣ будетъ ясно, что онѣ ведутъ къ миру, а не къ страсти, къ почтительности, а не къ гордости, къ желанію малого, а не многаго, къ уединенію, а не къ любви къ обществу, къ усердію, а не къ лѣни, къ согласію, а не къ ссорамъ,—относительно всѣхъ такихъ ученій мы можемъ быть увѣрены, что это и есть Дхамма, это и есть Виная, это и есть ученіе Учителя» [96]). Изъ этихъ директивъ ясно, что вниманіе и усердіе женщинъ, даже вступившихъ въ иночество, должно направляться не въ область умозрительныхъ, догматическихъ интересовъ, а въ область практическаго, нравственнаго совершенствованія. Это совсѣмъ не то, что рекомендуется членамъ мужской общины; это, наоборотъ, напоминаетъ совѣты міянамъ. Женщина, конечно, подчинилась и этому ограниченію.

Оставалось испробовать претензію на равноправіе при отправленіи обрядовъ въ буддійскомъ слабомъ подобіи культа. Сначала монахини не справляли патимокки; но скоро стали просить разрѣшить имъ читать ее. Будда разрѣшилъ, но приказалъ, чтобы текстъ читали не сами монахини, а монахи. Но

[94]) Id. 3. [95]) Id. 4. [96]) Id. 5.

противъ этого возстала негодующая молва народная: «это ихъ жены, ихъ любовницы; вотъ когда позабавятся они вмѣстѣ!» Тотчасъ же послѣдовала отмѣна чтеній монахами въ женскихъ обителяхъ: «пусть монахини сами читаютъ Патимокку». Но онѣ не знали, какъ надо читать; научать пришлось все таки мужчинамъ. Далѣе: не введена была исповѣдь среди женщинъ; пришлось научить и ей, а выслушивать исповѣдующихся—все же монахамъ. Толпа злословила и по этому поводу, и вотъ исповѣдниковъ замѣнили исповѣдницами изъ достойныхъ и старѣйшихъ «сестеръ» [97]). Тѣмъ же порядкомъ отвоевали себѣ женщины право совершать «дисциплинарные процессы», разслѣдованіе проступковъ и постановленіе приговоровъ о провинившихся.

Вмѣшательство мужского элемента въ жизнь женскихъ обителей такимъ образомъ само собою, хотя и противъ воли организатора, было устранено; оно удержалось лишь въ одномъ пунктѣ, примѣнительно къ наученію въ Винаѣ. Несмотря на приведенное первоначальное отклоненіе Готамою женщинъ отъ сосредоточенія на доктринальныхъ вопросахъ, разрѣшеніе монахинямъ нѣкоторыхъ официальныхъ функцій дѣлало необходимымъ точное знакомство съ Винаей; а между тѣмъ инокини сознавали, что «тяжело женщинѣ запоминать ее, тяжело и лѣтъ по семи слѣдовать за Благословеннымъ ради изученія ея». И вотъ достойнымъ, надежнымъ монахамъ, особо избраннымъ, и по очереди между таковыми, предписано было справлять наставленіе къ уразумѣнію Винаи въ женскихъ обителяхъ [98]). Сверхъ того, установлено, чтобы такъ называемое «увѣщаніе», то, есть наставленіе о покаяніи въ проступкахъ и о правильномъ житіи, ввѣрялось такъ же особо для того сангою выбираемымъ монахамъ [99]). По поводу послѣдняго постановленія еще разъ обнаружилось съ мужской стороны пренебреженіе къ женщинамъ, а съ женской нежеланіе быть подъ началомъ мужчинъ: такъ нѣкоторые «братья» отказывались принимать обязанности увѣщателя подъ разными предлогами: болѣзни, пребыванія, «въ джунглѣ» и даже подъ предлогомъ собственной ограниченности [100]); съ другой стороны «сестры» отказывались ходить на увѣщанія или жаловались, что такія ведутся безъ достаточныхъ причинъ и основаній [101]). Эти трепія были постепенно сглажены [102]), и вошло въ обычай, что для выслушиванія увѣщанія монахини, поочередно, по двѣ, по три заразъ, шли въ мужскую обитель къ назначенному увѣщавателю и, «кланяясь земно сангѣ мужской, просили, чтобы сангѣ женской разрѣшено было выслушать увѣщаніе» [103]). Такимъ образомъ, хотя и не безъ нѣкоторой борьбы, двѣ важнѣйшихъ функціи въ иноческой жизни: наставленіе въ ученіи и увѣщаніе относительно поведенія и соблюденія дисциплины остались за мужскимъ элементомъ и этимъ закрѣплено было его преобладаніе въ подвижническомъ быту.

Тотъ же принципъ проводился добавочно, и въ несложныхъ экономическихъ его отношеніяхъ. Такъ, напримѣръ, завѣщаніе инокинями своего имущества формулою: «послѣ моей смерти пусть мои предметы необходимости станутъ собственностью санги» толковалось въ пользу санги мужской [104]); такъ еще воспрещалось монахамъ удѣлять изъ собранной ими пищи что либо монахинямъ, хотя бы послѣднія въ ней нуждались, а собранное оказалось въ излишнемъ для мужской санги количествѣ; можно было дѣлиться только доставленнымъ въ запасные склады монастырей, да и то лишь при ненадобности для послѣднихъ [105]).

Важнѣе было то, что само вступленіе женщинъ въ иночество, дозволенное по достиженіи 20-лѣтняго возраста [106]), должно было закрѣпляться въ мужской инстанціи. Этому предшествовалъ чинъ принятія женскою общиною вступающей по обряду и формуламъ, сходнымъ съ описанными выше мужскими: сначала шелъ опросъ о неимѣніи препятствій къ посвященію, включавшій въ себя тѣ же вопросы, что и соотвѣтствующая мужская формула, но съ добавленіемъ разслѣдованія относительно одиннадцати возможныхъ, спеціально женскихъ, тѣлесныхъ недостаткахъ [107]); преподаніе предварительныхъ объясненій по поводу опроса и наученіе правильнымъ отвѣтамъ ввѣрено было опытнымъ монахинямъ. По вы-

[97]) Id. 6. [98]) Id. 8. [99]) Cullav. X, 9, 3 sqq.

[100]) „Я глупъ, сестрица; какъ же я могу исполнять обязанности увѣщателя?“ говорилъ одинъ простецъ или хитрецъ по этому поводу, Cullav. X, 9, 5.

[101]) Id. 4 и 3.

[102]) 58-е правило женской Патимокки гласитъ: „если духовная сестра не пойдетъ на увѣщаніе или совершеніе обрядовъ, это—пачи (грѣхъ отпускаемый).

[103]) Cullav. X, 9, 5. [104]) Id. X, 11. [105]) Id. X, 15.

[106]) Bhikkhunipâtimokkha, Pâcittiyâ-dhamma, 71 и Cullav. X, 17, 1.

[107]) Cullav. X, 17, 1.

держаніи этого испыганія, женская санга постановляла приговоръ о «принятіи госпожи такой-то, предложенной и поставленной госпожею такою-то и достойной принять посвященіе упасампады» [108]). Справивши все это, принятую женщинамы вели въ мужскую общину, гдѣ вступающая трижды просила о дарованіи ей упасампады, что и совершалось уже извѣстнымъ намъ порядкомъ. Посвященіе заканчивалось чтеніемъ формулы трехъ дозволенныхъ вещей и восьми недозволенныхъ [109]), тѣхъ же, что и въ соотвѣтствующихъ мужскихъ правилахъ, съ тою разницею, что изъ первой формулы исключено было четвертое правило: «жить въ лѣсу» [110]); его пришлось отмѣнить потому, что лѣсныя отшельницы нерѣдко дѣлались жертвами насилія бродягъ и разбойниковъ [111]).—По окончаніи «лѣтованія» (вассы), монахинямъ предписывалось свершать обрядъ павараны, также въ двойной формѣ; сначала въ женской общинѣ, потомъ—въ мужской [112]).

Въ общемъ. какъ главныя, такъ и мелкія правила устава для инокинь были скопированы, и въ большинствѣ формулъ даже дословно, съ мужскихъ, со введеніемъ лишь тѣхъ различій, которыя были необходимы для удержанія первенства мужской санги надъ женскою, или же вызывались особенностями пола. Правила этого второго разряда весьма многочисленны; они изложены частію въ 'десятомъ отдѣлѣ Чуллавагги, главнымъ же образомъ въ Патимоккѣ для монахинь, Биккуни-Патимоккѣ. Бросить на нихъ взглядъ не безполезно для ознакомленія съ тѣми тенденціями и цѣлями, которыя преслѣдовались организаторами женскаго иночества.

На первомъ планѣ поставлена забота о предохраненіи мужчинъ отъ искушенія женщинами: строжайше запрещено не только все прямо блазнящее, но и поклоны мужчинамъ, разговоры съ ними, пребываніе съ ними наединѣ, принятіе пищи отъ монаховъ [113]); особливо запрещено прислуживать духовнымъ лицамъ, входить въ сады, гдѣ они находятся, и предлагать имъ нѣсколько вопросовъ подъ-рядъ [114]). Почти столько

[108]) Обряды выбора наставницы, наставленія, испрашиванія посвященія и рѣшенія женской санги, сходные съ правилами для монаховъ.—Cullav. X, 17, 1—7.

[109]) Id. 8. [110]) Id. X, 23. [111]) Тамъ же и Теригата.

[112]) Cullav. X, 19. Bhikk Pâṭim. 57 (Pâcit)

[113]) Bhik. Pâṭim. Pacit. 8; 5, 6, Минаевъ, стр. 105 и 111; 98–99.

[114]) Id. Pacit. 6, 51 и 95.

же стѣснены сношенія и съ мірянами: и отъ нихъ ничего нельзя брать, кромѣ пищи въ нищенскую чашу, въ опредѣленную для того пору; нельзя входить въ дома мірянъ, ни оставаться съ ними наединѣ, ночью ли, днемъ ли, въ сокрытомъ ли, въ открытомъ ли мѣстѣ [115]); нельзя подавать одежду страннику [116]) или оказывать кому-либо медицинскую помощь совмѣстно съ мужчинами [117]). Далѣе—заботы объ упроченіи нравственной чистоты и благопристойности между самими монахинями: во 1) другъ передъ другомъ [118]), во 2) по отношенію къ присутствующимъ, постороннимъ лицамъ. Монахинѣ нельзя одной пойти въ деревню, ни переправиться чрезъ рѣку. ни провести ночь внѣ своего жилища; нельзя смотрѣть на пляски, на картины. изображающія людей [118a]), слушать музыку или пѣніе, посѣщать дворцы, сценическія представленія, увеселительные сады или пруды [119]). Запрещено все излишнее, нарядное, прихотливое въ одеждѣ; нельзя носить украшеній, зонтикъ. башмаки; нельзя умываться съ примѣсью къ водѣ духовъ, красокъ, масла [120]); нельзя ѣздить въ экипажахъ [121]). Никакой прихоти въ ѣдѣ, дозволенной притомъ лишь разъ въ день [122]): нельзя вкушать незрѣлыхъ злаковъ, горчицы, масла, меду, растительныхъ соковъ, рыбы, мяса, молока. сметаны и чесноку [123]); нельзя превышать размѣровъ, установленныхъ для порцій пищи [124]). Нарушеніе всѣхъ этихъ правилъ считается «поступкомъ порицаемымъ и гибельнымъ», хотя и «искупаемымъ исповѣдью» [125]).

Въ общемъ, уставъ былъ строгъ, правила воздержанія суровы. Между тѣмъ изъ вступавшихъ въ монашество не всѣ оказывались ригористками: были и изъ инокинь такія, которыхъ, по сравненію съ вольнодумными монахами, называли «чаббаджійками» [125a]). Онѣ пробовали вести «двойную жизнь,

[115]) Id. Pâcit. 46; 15—17; 11—14. [116]) Id. Pâcit. 28.

[117]) Id. Pâcit. 60 и Cullav. X, 27, 1.

[118]) Напримѣръ: не ходить въ неприличномъ видѣ, двоимъ не лежать на одной постелѣ; купаться нагою; сидѣть, скрестивши ноги. Bhikkh. Pâṭim. 31: 32; 96; 5; 42.

[118a]) Sutta-Vibh II, 298.

[119]) Минаевъ, Прат. сутра, стр. 98; Bhikkh. Pâṭim. Pâcit. 10; 41.

[120]) Id. 87; 84; 88; 89; ср. Cullav. X, 27, 4.

[121]) Bhik. Pât. Pâcit. 85. Cullav. X, 21. [122]) Bhik. Pât. Pâc. 54.

[123]) Id. 7; Минаевъ, стр. 120. Ср. Джатака 136.

[124]) Bhik. Pât. Pâc. 11 и 12. [125]) Минаевъ. 120.

[125a]) Cullav, X, 21.

смѣшанную, то какъ духовныя, то какъ мірянки». Такихъ другія сестры должны были вразумлять словами: «грѣшно поступаете вы, возлюбленныя, живя смѣшаннымъ образомъ, имѣя дурную славу, вредя сангѣ; образумьтесь, возлюбленныя» [126]). Нѣкоторыя, тяготясь излишнею строгостью буддійскаго устава, предпочитали переходить въ другія секты, говоря: «развѣ только однѣ шакійскія дочери—подвижницы? есть и другія подвижницы, стыдливыя, кающіяся, любящія ученіе: съ ними стану исполнять обѣты чистоты». Такимъ сестры должны сказать: «гнѣваясь и будучи недовольна, не говори такъ... Полно, возлюбленная! Законъ хорошо преподанъ; исполняй обѣты чистоты, чтобы положить предѣлъ скорби» [127]). Обыкновенно дѣло въ подобныхъ случаяхъ ограничивалось закрытымъ увѣщаніемъ и раскаяніемъ; переходъ же къ браманическимъ аскетамъ, «тиртикамъ» карался отлученіемъ, безъ права обратнаго принятія [128]). Какъ и въ мужской сангѣ, можно было безнаказанно покинуть монастырь и вернуться въ міръ; но оставаясь монахиней, нельзя было вмѣшиваться ни въ какія мірскія дѣла; это считалось грѣхомъ, и даже тяжкимъ: такъ грѣхомъ перворазрядпымъ изъ отпускаемыхъ считалось судиться съ домохозяиномъ, сыномъ его или рабомъ, съ ремесленникомъ или съ шраманомъ и странствующимъ аскетомъ [129]); болѣе легкимъ проступкомъ, но все же грѣховнымъ, считалось исполненіе инокинею какого-либо порученія домохозяина, а съ другой стороны—«злобствованіе на семью мірянина» [130]); тѣмъ паче воспрещалось вводить въ монастыри «ученицу-прельстительницу, живущую съ мужчиною или съ юношею» [131]).

Послѣ столь кропотливой регуляціи мелкихъ условій внѣшней благопристойности [132]), нельзя не подивиться сравнительной скудости правилъ о болѣе важныхъ требованіяхъ нравственнаго и духовнаго благочинія въ женской Патимоккѣ. Есть въ ней, правда, нѣсколько правилъ на этотъ счетъ, тождественныхъ съ соотвѣтственными статьями мужского устава [133]);

[126]) Минаевъ, 101—102. [127]) Bhik. Pât. Pâc. 10.
[128]) Cullav. X, 26, 2 и Минаевъ, 95. [129]) Минаевъ, 97.
[130]) Bhik. Pâtim. Pâcit. 44. 55. [131]) Id. 79.
[132]) Вѣрхомъ вмѣшательства въ мелочные распорядки женскаго быта можно считать регуляцію женскаго костюма въ періодъ мѣсячныхъ очищеній: организаторъ санги не считалъ и этого законодательнаго акта несоовѣтствующимъ своему достоинству! Cullav. X, 16 и соотвѣтствующія правила женской Патимокки.
[133]) Перечень сходныхъ статей у Минаева, 94.

но все же обращаетъ на себя вниманіе малочисленность требованій этого рода, согласованныхъ съ особенностями женской натуры и женскаго быта. Есть внушенія соблюдать почтительность къ мужскому духовенству: не дерзать садиться въ присутствіи монаха безъ его разрѣшенія [134]), ни приставать къ нему, ни спорить съ нимъ или вчинять на него жалобу [135]), тѣмъ паче—бранить или поносить духовное лицо [136]) или бить его [136a]). Нѣкоторыя правила свидѣтельствуютъ о заботахъ объ охранѣ внутренняго мира въ женскихъ общежитіяхъ: не поносить собранія «сестеръ» [137]), не протестовать противъ наказаній, наложенныхъ женскою сангою [138]), не дѣлать сознательно другъ другу непріятностей, не отказываться услуживать «скорбящей», хотя бы и келейницѣ, не доводить сестру до ропота, не проклинать ее, не попрекать нарушеніемъ обѣтовъ чистоты [139]); не драться, «ибо во всякомъ ударѣ—грѣхъ пàчи, по этому нельзя и самой себѣ наносить удары, ни даже плакать [140]); нельзя, наконецъ, вымогать взятку отъ ищущей посвященія [141]). Сравнимъ эти немногочисленныя предписанія съ огромнымъ кодексомъ правилъ для монаховъ, и намъ станетъ яснымъ, насколько менѣе заботился Готама и весь первоначальный буддизмъ о женской иноческой жизни, чѣмъ о мужской. Нѣхотя разрѣшенная, первая и руководилась неохотно; о спеціальной организаціи и регуляціи ея думали мало, полагая достаточнымъ поставить подвижницамъ въ образецъ мужской иноческій уставъ въ его главныхъ частяхъ. Въ итогѣ можно сказать, что, если мужская санга была излюбленнымъ дѣтищемъ Готамы и главнымъ предметомъ его думъ и попеченій, то санга женская осталась для него навсегда насильно ему навязанною и никогда не любимою падчерицею.

Вотъ почему и въ источникахъ такъ мало свѣдѣній о внутренней сторонѣ устройства женскихъ обителей. Мы узнаёмъ въ короткихъ словахъ о томъ, что міряне уже въ раннюю пору предоставляли имъ для житья то сторожку какого-нибудь служащаго, то скотскій хлѣвъ. Когда подобныхъ помѣщеній оказалось недостаточно, разрѣшено было строить особыя зда-

[134]) Bhik. Pâtim. Pacit. 94. [135]) Cullav. X, 20.
[136]) Bhik. Pâtim. Pâcit. 52. [136a]) Случалось и это! Cullav. X, 12.
[137]) Bhik. Pâtim. Pâcit. 53. [138]) Минаевъ, 101.
[139]) Bhik. Pâtim. Pâcit. 33; 34; 18; 19.
[140]) Id. 3; 20. [141]) Id. 77; 78.

нія для общежитій инокинь; но, кажется, большого усердія въ пожертвованіяхъ на этотъ предметъ не замѣчалось; по крайней мѣрѣ, вмѣсто расширенія монастырей, упоминается лишь объ отведеніи мѣстъ для жилья отдѣльнымъ инокинямъ [142]). Очевидно, большихъ женскихъ общежитій не было; во всякомъ случаѣ, ничего такого, что могло бы сравниваться съ огромными мужскими монастырями, въ нѣсколько тысячъ человѣкъ, упоминаемыми китайскими паломниками [142a]). Крупныя цифры, опредѣляющія въ легендахъ число монахинь [142b]), явно фантастичны, и даже разсказы Чуллавагги и другихъ источниковъ о 500 женщинахъ, сразу принявшихъ иночество въ Капилавасту и ея округѣ по примѣру Праджапати [143]), надо считать за преувеличеніе. Расцвѣту женскаго иночества, а слѣдовательно и расширенію женскихъ монастырей мѣшала привычка индусовъ смотрѣть на женщину прежде всего какъ на мать и хозяйку дома и за это именно чтить ее. Мы видѣли, какъ при зарожденіи и мужской санги народъ ропталъ, что новоявленные святоши подрываютъ семейную жизнь, увеличиваютъ число вдовъ и сиротъ, грозятъ обезлюдить страну... Такіе протесты должны были принять еще болѣе острый характеръ, когда участились случаи вступленія женщинъ въ монашество. До насъ дошли жалобы родныхъ и выраженія ихъ попытокъ отклонить дѣвицъ отъ разрыва съ міромъ; даже уже вступившихъ въ паббаджу старались вернуть въ семью [144]). Положимъ, встрѣчались иногда и обратные примѣры принятія дѣвицами иноческаго обѣта по совѣту матери [145]); но случаи эти были рѣдки. Обыкновенно же отъ подобныхъ рѣшеній дочерей матери «громко рыдали, отецъ былъ подавленъ скорбью»

[142]) Cullav. X. 24.

[142a]) Фа-Гіэнъ говоритъ о „нѣсколькихъ миріадахъ“ иноковъ въ Хотанскихъ монастыряхъ, ch. 3, p. 16. Legge; въ гоматскомъ монастырѣ ихъ было 3000, p. 17; на яркандскихъ съѣздахъ ихъ собирались „цѣлыя тучи“, ch. p. 22; въ„ Срединномъ царствѣ“ сѣверной Индіи (Маджхимадесѣ) было до 500 монастырей, ch. 8, p. 28; вокругъ джетаванской вихары было 98 монастырей, ch. 20, p. 61, въ цейлонскомъ монастырѣ Абхаяджири было 5000 монаховъ: ch. 38 p. 102. Гіуэн-тсангъ засталъ въ Наландѣ „нѣсколько тысячъ“ монаховъ. B. IX, Vol. I, p. 170. Beal.

[143]) Rockhill, 58. Bigandet. Ch. IX, p. 194. Schiefner. 268.

[144]) Длинная „Пѣснь Субхи дочери ювелира“ въ Теригатѣ, 338 sqq. не что иное, какъ возраженіе на эти старанія.

[145]) „Мать Бадды“ въ Теригатѣ. 204 sqq.

и оба «старались разговорить свое дитя» заманчивыми перспективами привольной, счастливой семейной жизни и указаніями на «трудности, охъ! тяжелыя трудности подвижничества» [146]). И надо было не женскую силу воли для того, чтобы, вопреки настояніямъ и слезамъ родителей, а иногда и мольбамъ жениха [147]), поставить все-таки на своемъ рѣшеніи. Принимая же во вниманіе, что согласіе родителей было необходимо при совершеніи посвященія [148]), должно думать, что частый отказъ въ этомъ составлялъ значительное препятствіе къ развитію женскаго монашества. Какъ бы то ни было, о женскихъ общежитіяхъ и монастыряхъ мы слышимъ сравнительно рѣдко, такъ же, какъ и о ихъ настоятельницахъ и руководительницахъ. Надо думать, что таковою была, напримѣръ, Патачара, обратившая и укрѣпившая многихъ; она была дочерью сетти (казначея царскаго) изъ Саватти, и за нею осталось прозвище «вершины монашеской дисциплины» [149]). «Во главѣ могучихъ знаніемъ» поставлена еще Кхема. Она была родомъ изъ Сагалы въ странѣ маддійцевъ, дочь раджи, а потомъ «первая жена» царя Бимбисары магадхскаго. «Гордая своимъ происхожденіемъ и положеніемъ, молодостью, красотою», она упорно уклонялась отъ бесѣды съ Готамою, къ которому такъ благоволилъ ея мужъ; переворотъ произошелъ въ ней стремительно, когда Готама, «желая исцѣлить ее отъ ея глупаго тщеславія» далъ ей возможность чудеснымъ образомъ созерцать превращеніе тѣла красавицы въ тѣло больной старухи и въ разлагающійся трупъ. Кхема, съ согласія мужа, промѣняла дворецъ на келью и за свои подвиги и мудрость прославилась въ женской сангѣ, такъ что на ея собраніяхъ занимала мѣсто «первой сестры справа» [150]). Она, вмѣстѣ съ

[146]) Поэма Сумедхи, дочери царской въ Теригатѣ, 461—463; ср. 271 sqq., 327 и 430.

[147]) Въ поэмѣ Сумедхи описывается, какъ эта дѣвица наканунѣ свадьбы обрѣзаетъ себѣ волосы на иноческій ладъ и встрѣчаетъ принца-жениха длинною проповѣдью о суетѣ всего мірского, не исключая и царской власти, царскаго великолѣпія, молодости и любви. Женихъ, убѣдившись въ основательности рѣшенія, проситъ ея родителей дать согласіе на ея уходъ изъ міра.

[148]) Cullav, X, 17, 1.

[149]) О ней и ея наставленіяхъ ея духовнымъ дѣтямъ Therig. 112 sqq; 117 sqq; 125, 175 sqq. Angutt. nik. I, 14, 5, 4.

[150]) Bigandet. Ch. 9, p. 196 ed. franc. Ср. Angutt. nik. I, 14, 5, 2.

Уппалаванною [151]), считалась главною изъ учениць Будды [152]). Упоминаются и другія «матери» женской общины, но о дѣятельности ихъ свѣдѣній не имѣется, какъ и вообще въ буддійской словесности, столь обильной жанровыми картинами изъ жизни монаховъ, соотвѣтствующія сцены изъ быта обителей женскихъ почти совершенно отсутствуютъ.

Все это приводитъ къ заключенію, что общежитія эти получили сравнительно съ мужскими слабое развитіе, а потому надо предположить, что многія инокини подвизались на-единѣ; отсюда же одинъ шагъ до предположенія, что онѣ пустынножительствовали. И дѣйствительно, перелистывая Теригату, получаешь впечатлѣніе, что типъ такихъ, въ одиночествѣ подвизавшихся, былъ преобладающимъ. А между тѣмъ пустынножительству правила ставили серіозныя затрудненія: при необходимости пользоваться духовными услугами монаховъ (при наученіи, увѣщаніи и посвященіи), нельзя было монахинямъ жить вдали отъ мѣстопребыванія мужской общины; а затѣмъ постоянное мѣстопребываніе монахинь въ лѣсу было даже исключено изъ ихъ устава, вслѣдствіе опасности быть обиженными и обезчещенными въ безлюдной глуши. Духовной сестрѣ было запрещено «бродить» не только въ дождливую пору вассы, но и въ остальное время года, въ своей и чужой странѣ, «въ мѣстахъ опасныхъ и страшныхъ безъ провожатыхъ» [153]). Съ другой стороны полный отказъ въ пустынножительствѣ былъ бы не только обиденъ для жаждавшихъ высшихъ аскетическихъ подвиговъ, но и стоялъ бы въ противорѣчіи съ общей тенденціей буддійскихъ правилъ о «строгомъ житіи». И вотъ потому-то отшельничество, въ умаленной противъ мужчинъ дозѣ, было не только разрѣшено монахинямъ, но даже вмѣнено имъ въ обязанность: правило 40-е отдѣла пачиттій и «Женской Патимокки» гласитъ: «если духовная сестра послѣ періода дождей не станетъ бродить, хотя бы пять-шесть іоджанъ, это—грѣхъ пàчи», а 70-е правило вмѣняетъ ей въ обязанность брать съ собою и новопосвященную келейницу для участія и ея въ этомъ подвигѣ, въ томъ

[151]) „Лотусоподобная", прозванная такъ за свои голубые глаза. Она была также дочерью сетти изъ Саватти; о ней Anguttr. nik. I, 14, 5, 3. Therîgâthâ, 224 sqq. Saṃyuttanik. I, V, 5.

[152]) Féer. Le Bhikkhuni-saṃyuttam. Paris 1877. Extrait de la Revue Orientale américaine. Nouv. série. 1877 № 1, p. 52.

[153]) Bhikk.--Pâtim. Pâcit. 39; 37; 38.

же размѣрѣ. Отсюда надо заключать, что въ большинствѣ случаевъ монахинямъ для своего отшельничества приходилось избирать мѣста не очень отдаленныя отъ селеній и отъ мужскихъ монастырей, хотя въ пѣсняхъ и поэмахъ, описывающихъ жизнь отшельницъ, упоминается о пребываніи ихъ «въ глубинѣ лѣсовъ, гдѣ рыщутъ дикіе звѣри, гдѣ реветъ безумно разъяренный слонъ» [154]). Но при стѣсненіи пустынножительства требованіями устава и при недостаточномъ числѣ общежитій, многимъ приходилось довольствоваться одинокимъ келейнымъ житіемъ [155]) или же бродячимъ образомъ жизни нищей странницы [156]), особенно труднымъ для «нѣжныхъ, слабо сложенныхъ женщинъ», иногда обезсиливавшихъ до невозможности уже держаться на ногахъ отъ усталости, лишеній или же по старости лѣтъ [157]). Нерѣдко скитанія длились долгіе годы. 7 лѣтъ, 25, даже будто бы 50 [158]); иногда такія безпріютныя страдалицы возбуждали къ себѣ жалость встрѣчавшихся съ ними обительницъ женскихъ общинъ и эти монахини помѣщали ихъ въ свой монастырь, съ разрѣшенія руководительницъ его.

Обозрѣвая совокупность условій, при которыхъ приходилось спасаться буддійской женщинѣ, мы убѣждаемся, что жизнь этихъ бѣдныхъ подвижницъ, какъ тѣлесная, такъ и духовная, была значительно тяжелѣе и вмѣстѣ съ тѣмъ безцвѣтнѣе жизни мужчинъ-иноковъ. Сохраненіе подчиненія мужчинѣ, въ лицѣ мужской санги, меньшее развитіе общежительнаго начала при стѣсненности единоличнаго отшельничества лишали монахинь той полной независимости ото всего сторонняго, которая составляла великое преимущество мужского монашества. Эти же условія вели къ умаленію той беззаботности относительно необходимѣйшихъ условій существованія, которая была обезпечена мужской сангѣ. Далѣе: малое развитіе общежительнаго начала лишало очень многихъ инокинь всѣхъ

[154]) Therig. 373; ср. 230.

[155]) Упоминанія о кельяхъ часты въ Теригатѣ: 37: 42; 115; 169 и т. д.

[156]) Такою была красавица «свѣтлорусая Бхадда»: id. 66.

[157]) Id. 17; 27: 29.

[158]) Чанда 7 лѣтъ „нищенствуетъ, скитаясь отъ дома къ дому, въ зной и холодъ", всюду и всѣмъ чужая, пока ее не приняли въ монастырь: Id. 123—125; ср. 79; 25-лѣтнія скитанія—67; 50-лѣтнія—110: бывшая джайна Бхадда, исходившая всю Бенгалію, области Магадхи, Бенареса, Радджи и Косалы.

тѣхъ преимуществъ, которыя создаются духовнымъ сближеніемъ другъ съ другомъ: взаимонаученіемъ, примѣрами поведенія, обоюдною поддержкою, крѣпостью корпоративной солидарности. Все это не могло не отзываться на душевномъ состояніи инокинь; ихъ жизнь была еще бѣднѣе содержаніемъ, чѣмъ жизнь мужской санги. Собранія, совѣщанія, ритуальныя торжества, даже хозяйственныя заботы женскихъ обителей— все это оставалось урѣзанной и ослабленной копіей распорядковъ мужскихъ монастырей, а потому и всѣ изъяны строя послѣднихъ чувствовались здѣсь еще сильнѣе. Отсутствовалъ столь привычный женщинѣ, столь соотвѣтствующій ея природѣ семейно-хозяйственный трудъ, да и всякій трудъ, тѣлесный и духовный. Отсутствовали подвиги милосердія; то, что было еще открыто любвеобильной мірянкѣ: снабженіе голодающихъ пропитаніемъ, уходъ за больными, навѣщеніе скорбящихъ и нуждающихся, заботы о сиротахъ,—все это было недоступно монахинѣ, при наличности воспрещенія входить въ дома мірянъ, говорить съ мужчинами, оказывать санитарно-врачебную помощь имъ или совмѣстно съ ними.

Чѣмъ же было буддійской женщинѣ наполнять пустоту жизни въ «пустыхъ» кельяхъ или въ лѣсномъ уединеніи? Подвижницы браманическія были въ этомъ отношеніи поставлены благопріятнѣе послѣдовательницъ Готамы: тамъ имѣлся сложный обрядовый ритуалъ благочестія, подлежавшій выполненію; тамъ можно было отводить душу проявленіями внѣшняго культоваго усердія; здѣсь же и въ этомъ отношеніи была пустота, ничѣмъ осязательнымъ не замѣщенная. Одна отшельница, бывшая браманистка, сама проводитъ это сравненіе: «Въ былое время въ полнолунье и въ новолуніе опять, и въ четверть каждую лупы, послѣдуя жрецовъ приказу, я жертвы щедро приносила и торжества справляла всѣ, желая небо пріобрѣсть и милости боговъ снискать. Теперь, довольствуясь крохами, обритая и желтой рясой прикрытая, я не ищу благоволенія боговъ» [159]). Эти подвижницы—не то, что простодушныя мірянки, всегда готовыя воспользовать уступки, сдѣланныя имъ со стороны Учителя по части общепринятыхъ, народныхъ вѣрованій; нѣтъ! даже самому Марѣ не удается изловить ихъ въ сѣти обмана праздныхъ вѣрованій! Пусть убѣждаетъ искуситель:

[159]) Therig. 31—32.

О тридцати трехъ божествахъ
Не забывай, Сисуначала;
О божествахъ изъ царства мрака,
О божествахъ изъ царства свѣта,
О божествахъ самодовольныхъ,
Которыхъ чтила ты когда-то".

«Мужественная» инокиня отвѣчаетъ:

„О всѣхъ о нихъ уже давно
Я поразмыслила довольно.
Мнѣ ясно: всѣ заражены
Они дурманомъ бытія,
Желаніемъ себялюбивымъ
Изъ жизни въ жизнь переходить.
Изъ нихъ никто еще не смогъ
Спастись изъ петли жизни личной,
Изъ круга выйти рокового
То зарожденія, то смерти.
Но мнѣ Учитель мой открылъ
Ту истину, что заурядным
Умомъ постигнуть невозможно.
Благую вѣсть я приняла;
Разсѣялись туманъ и сумракъ" [160]).

На той же отрицательной точкѣ зрѣнія по отношенію къ религіозной вѣрѣ стоитъ другая монахиня, Чала. Здѣсь опять та же оригинально-буддійская постановка проблемы вѣры и невѣрія: защитникомъ и миссіонеромъ вѣры въ боговъ являетискуситель, духъ лжи, съ цѣлью помѣшать этою проповѣдью принятію мудрости дхаммы. Вотъ почему онъ спрашиваетъ:

„Зачѣмъ нѣтъ вѣры у тебя?
Взгляни: вѣдь вѣрятъ же другіе!
Не будь и ты глухой, упрямой!"

Чала отвѣчаетъ:

„Другіе толки легковѣрны,
Къ повѣрьямъ, мнѣньямъ всякимъ склонны;
Но то, что подлинно намъ знать
И понимать необходимо,
Незнанью ихъ непостижимо.
Потомокъ шакьевъ благородныхъ,
Преодолѣвшій міръ, открылъ
Мнѣ истину. Въ ней нѣтъ сомнѣнья.
Благую вѣсть я приняла;
Приказъ исполнила владыки;
Побѣждены туманъ и мракъ
И съ ними власть твоя, проклятый!" [161]).

[160]) Id. 197—203. [161]) Id. 183—185.

Итакъ религіознымъ подвигамъ вообще и молитвѣ въ частности не было мѣста въ душахъ буддійскихъ монахинь, а это создавало въ духовномъ мірѣ ихъ такую пустоту, заполнить которую имъ было тѣмъ труднѣе, что и нравственная сторона ихъ жизни была также опустошена апатичнымъ отношеніемъ къ задачамъ дѣятельной добродѣтели и приниженіемъ значенія грѣха, чтобы не сказать полнымъ отрицаніемъ его. Мы отмѣтили эту черту буддійской аскетики у мужчинъ-подвижниковъ, но, пожалуй, она еще ярче выдѣляется на блѣдномъ фонѣ жизни аскетокъ. Психологія подвижницъ христіанскихъ показываетъ, что женской душѣ, какъ болѣе чувствительной и нѣжной, чѣмъ мужская, переживанія раскаянія во грѣхахъ присущи въ формахъ особенно интенсивныхъ, словно сила страсти, прежде владѣвшая грѣшницами, ищетъ искупительнаго возрожденія въ порывахъ и усиліяхъ покаянныхъ. Наглядное тому доказательство—многочисленныя блудницы, превратившіяся въ праведницъ и изгладившія былые грѣхи потоками слезъ и величіемъ подвиговъ благочестивыхъ. Въ сонмѣ буддійскихъ аскетокъ такихъ падшихъ было, какъ мы видѣли, не мало; но въ ихъ исповѣдяхъ, въ ихъ поэтическихъ признаніяхъ, за единственнымъ исключеніемъ, совсѣмъ не звучатъ мелодіи покаянныя въ ихъ подлинномъ смыслѣ. Не только ни разу мы не слышимъ безконечно повторяющагося въ памятникахъ христіанской аскетики религіознаго вопля души вѣрующей: «Боже, милостивъ буди мнѣ, грѣшному!» или «помилуй мя, Боже, помилуй мя!»—нѣтъ даже просто-этическаго возгласа: «горе мнѣ, грѣшнику или грѣшницѣ!». Обратившіяся осуждаютъ прежнюю жизнь, презираютъ ее, но не за грѣховность, а только за суетность, не за преступность, а лишь за легкомысліе и безплодность для высшей цѣли. Это покаяніе не во грѣхѣ, а въ неосновательности и ошибочности сужденій, желаній и поведенія, въ отсутствіи «яснаго сознанія», въ «глупости», въ «безуміи». Здѣсь нѣтъ Того высшаго, абсолютнаго, безусловно безгрѣшнаго, передъ Кѣмъ могла бы каяться во грѣхѣ душа, сокрушенная сознаніемъ своей вины; не къ кому здѣсь взывать о помилованіи, объ исцѣленіи отъ заразы грѣха; нѣтъ потребности и въ искупленіи вины, ни надежды на то, какъ это мы видимъ въ аскетикѣ джайнъ, полагавшей, что мучительно-лютые подвиги самоограниченія и самопстязанія принудительно дѣйствуютъ на карму не только примѣнительно къ судьбѣ грядущей, но и въ отношеніи къ

слѣдствіямъ жизни прошлой, «стирая, сглаживая» грѣхи [162]). Будда отвергъ и осудилъ этотъ догматъ джайнъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ объявилъ сокрушеніе о грѣхахъ настолько же безполезнымъ, насколько искупленіе ихъ невозможнымъ. Это воззрѣніе нашло себѣ отраженіе въ пѣснях монахинь, и даже въ выраженіяхъ дерзкихъ и насмѣшливыхъ, образцы коихъ мы привели раньше. Мало того! Этимъ стоически-спокойнымъ душамъ хочется и другихъ, терзающихся сознаніемъ грѣха и страхомъ кары, перетянуть къ себѣ, въ ледяное море буддійскаго покоя: такъ нѣкая Пуннка обращается къ «водяному брамину» съ вопросомъ:

«Чего боишься ты, браминъ? Зачѣмъ въ ручьѣ изо-дня въ день, дрожа отъ холода, сидишь, терпя мученья безъ конца?» Онъ отвѣчаетъ: «ужель не знаешь ты—зачѣмъ? Благочестивыя дѣла свершаютъ, чтобъ изгладить злыя. Грѣхъ юности и зрѣлыхъ лѣтъ вода раскаянья смываетъ».— *Пуннка*: «Не трать, не трать напрасныхъ словъ! Одинъ безумецъ научить безумцевъ могъ такому вздору! Вѣдь если-бъ такъ.—на небеса лягушки, змѣи, крокодилы переселяться бы могли! Нѣтъ! убивающій живое: мясникъ, охотникъ, рыболовъ, палачъ, разбойникъ-душегубецъ омыть не смогутъ преступленья! Когда-бъ грѣхи вода смывала, она-бъ снесла и слѣдъ заслугъ, и ты всего-бъ лишился, другъ. Нѣтъ лучше избѣгай дурного и не заботься о водѣ. Я помогу твоей бѣдѣ: иди къ Учителю скорѣе; принять онъ каждаго готовъ подъ санги иноческій кровъ. Тамъ образъ полной чистоты навѣрное обрящешь ты».— *Брамин*: «Помощникъ мой и избавитель! Иду, спѣшу въ твою обитель! твое велѣнье—мнѣ законъ; спасенье мнѣ даруетъ онъ» [163]).

Освободившись такимъ образомъ отъ дѣлъ, отъ молитвъ и отъ покаянія, чѣмъ, повторяемъ, могла наполнить свой невольный досугъ буддійская аскетка? Не пристальнымъ изуче-

---

[162]) „Свободные братья", говоритъ Натапутта (Магавира), „вы нѣкогда творили злое; это вы искупаете теперь горькимъ, болѣзненнымъ подвижничествомъ; ибо если вы въ настоящее время обуздываете дѣла, слова и помышленія, вы не допускаете дальнѣйшаго возникновенія злого (это признавалъ и Будда). Такимъ образомъ покаяніемъ и потребленіемъ старыхъ дѣлъ и избѣжаніемъ новыхъ прекращается притокъ ихъ въ будущемъ: а гдѣ нѣтъ притока, насякаетъ дѣйственность дѣлъ (ихъ слѣдствія)" (это отрицалъ Будда) Majjh. nik. 14.

[163]) Therig. 236—250.

ніемъ дебрей философскои стороны дхаммы, занятіемъ не одобреннымъ Учителемъ даже для мужской санги, тѣмъ менѣе для существъ «съ умомъ въ два пальца шириною». Исключенія могли, конечно, встрѣчаться и въ этомъ направленіи: бывали любознательныя, острыя пониманіемъ и вдумчивыя головы и у этихъ отшельницъ. Не даромъ одна изъ нихъ, Сама, возражаетъ лукавому, дразнившему ее попрекомъ слабости женскаго ума: «что тебѣ за дѣло до того, что я женщина? Когда природный умъ надеженъ, когда и знаніе въ немъ есть, и пониманіе закона, тогда отвѣтить въ правѣ я: я—женщина; я—и мужчина» [164]). Такія «ясно-созпательныя» готовы были держать экзаменъ на степень овладѣвшей философской стороною дхаммы хотя бы у самого Мары, какъ это видимъ въ лицѣ нѣкоеи Селы или еще Ваджиры въ Самюттаникаѣ [165]). Но это, разумѣется,—либо рѣдкія исключенія, либо, еще вѣрнѣе, прикрашенныя и преувеличенныя изображенія ботѣе скромной дѣйствительности. Большинству женщинъ, конечно, заниматься философскимъ анализомъ не было возможности, едва ли была и охота: для этого не доставало подготовки и навыка, какъ и поощренія. Оставалось отдаться процессу отрѣшенія ото всего мірского, земного, общечеловѣческаго и индивидуальнаго, производить надъ собой процессъ самоуничтоженія личности, не путемъ тонкаго мыслепнаго разложенія онтологическихъ и гносеологическихъ основъ объективнаго и субъективнаго бытія, а упрощеннымъ способомъ волевого, аскетическаго самоупражненія. И дѣйствительно, если мы развернемъ Теригату, сборникъ лирическихъ душепзліяній буддійскихъ монахинь, мы увидимъ, что именно этотъ безотрадный мотивъ рѣшительно преобладаетъ въ ихъ психологіи.

Выводъ изъ ихъ жизненнаго опыта—обычно-буддійскій:

„И міръ боговъ, и міръ людей,
И міръ животныхъ, и тѣней,
И міръ духовъ, и адскій міръ,
Все—только призрачный кумиръ;
Въ немъ все—страданіе и горе:
Объемлетъ здѣсь насъ скорби море;
Въ аду насъ ужасъ ждетъ другой;
Но чуждъ и небесамъ покой:

[164]) Bhikkhuni-Sanyuttam. trad. L. Feer, p. 56. Sam. nik. I. V, 2.
[165]) Id. Feer., p. 64—67. Sam. nik. I, V, 9; 10.

И на боговъ надежды тщетны;
Мольбы и къ небу безотвѣтны.
Въ одномъ, въ одномъ для насъ спасенье:
Отъ суетности отрѣшенье,—
Оно одно окончитъ бѣды,
Оно одно вѣнчаетъ силой
Для завершающей побѣды
Надъ колыбелью и могилой“ [166]),
„Для вѣчнаго освобожденья
Отъ умиранья и рожденья“ [167]).

Цѣль жизни—перервать «жилу бытія», достигнуть смерти конечной, полагающей предѣлъ «бѣшенству повторяющихся смертей» [168]). «Вѣдь жизнь не стоитъ ничего! о ней и знать я не хочу!» «отъ ней, полна къ ней отвращенья, я отрекаюсь навсегда. О, еслибы мнѣ никогда не вѣдать снова возрожденья!» [169]). Добиться увѣренности въ возможности этого, перевоспитать себя такъ, чтобы умертвить въ себѣ жажду жизни и замѣнить ее жаждою небытія, а для этого отрѣшиться отъ всякихъ желаній, «смирить сердце и обуздать его настолько, чтобы въ непоколебимомъ равновѣсіи и безучастіи ко всему всѣ явленія, всѣ различія, все окружающее и собственное существо стали бы равными нулю» [170])—вотъ практическая задача жизни буддійскихъ подвижницъ и единственное содержаніе ихъ подвига.

Онѣ его свершаютъ съ искренностью и настойчивостью и съ особымъ, своеобразнымъ нигилистическимъ пафосомъ, едва понятнымъ для иного, положительнаго жизневоззрѣнія, какъ языческаго, такъ и христіанскаго. Кажущееся безуміемъ приводитъ ихъ въ неподдѣльный восторгъ: «угашеніе—вотъ несравненное ни съ чѣмъ, вотъ подлинное счастье!», «вотъ награда мужества и чистоты жизни!» [171]) восклицаютъ онѣ. Какъ часто стараются онѣ успокоить себя убѣжденіемъ, что «живутъ послѣднею жизнью» [172]). Въ этомъ сознаніи почерпаютъ онѣ источникъ «высшаго мира» и «ненарушимой, свѣтлой бодрости духа» [173]),—онѣ сказали бы «радости», еслибы ощущеніе радости не было нарушеніемъ достигнутаго душевнаго равновѣсія, возвратнымъ шагомъ къ паденію. И однако радость, именно радость, но какая-то зловѣщая, противоесте-

[166]) Therîgâthâ, 475—477. [167]) Id. 11. [168]) Id. 11 и 10.
[169]) Id. 26; ср. 459. [170]) Id. 4: 91; 119; 177.
[171]) Id 20. [172]) Id. 7; 10; 22; 56· 65 etc. [173]) Id. 212; 360.

ственная радость, звучитъ въ ихъ побѣдныхъ кликахъ, повторяющихся какъ нормальный, торжествующій финалъ ихъ духовныхъ пѣсенъ:

„Сгорѣла я; истлѣла я;
Угасла я; остыла я,
И нав егда, и навсегда!
И не воскресну никогда!“ [174])
... „Достигнуто раскрѣпощенье
Отъ всѣхъ цѣпей, отъ всѣхъ бременъ“ [175]).
... „Міръ вѣчныхъ смѣнъ —разрушенъ онъ,
И къ бытію нѣтъ возвращенья“ [176]).
... „Все быті истреблено
И вытравлено все оно“ [177]).
... „Жизнь выжжена вплоть до корней
И не вернуться снова къ ней“ [17])
... „Вотъ слѣдствіе вотъ плодъ, награда
Того, чему была я рада
Слу ить въ смиреніи моемъ!
Сбылось завѣтное стремленье:
Вотъ онъ. вотъ мигъ освобожденья!...“ [179])
„Отнынѣ спи спокойномъ сномъ!“ [180]).

Мы вѣримъ въ неподдѣльность, въ правдивость этихъ признаній; присматриваясь къ порывамъ этого пафоса самоуничтоженія. мы чувствуемъ его искренность; мы знаемъ, наконецъ, что эти «пѣсни восторга» писаны не для показа, что это дѣйствительно вопль одинокого существа, исходящій не только изъ «пустыхъ» келій, но и изъ душъ, умышленно и безжалостно опустошенныхъ. Но чего намъ не понять осязательнымъ и сродственнымъ воспріятіемъ, это то, какъ можно довольствоваться этимъ пафосомъ истребленія жизни, да еще въ женской душѣ. Не понять этого жуткаго восторга потому, что на смѣну его безумной вспышки нечего было дать, не на что было тратить хотя бы и жалкіе остатки слабѣющихъ силъ. Глубины знанія были заповѣданы; дѣла—отринуты... Уцѣлѣла, впрочемъ, одна область, таинственная область мистическихъ озареній и магическихъ силъ. Наличность послѣднихъ у женщинъ дѣйствительно констатируется источниками: Уппалаванна поставлена во главѣ одаренныхъ этими силами [181]); но мы имѣемъ полное основаніе думать, что обладательницамъ ихъ приходилось примѣнять

[174]) Id. 15; 16 18; 34; 53; 66; 76; 86; 101; 132. [175]) Id. 364.
[176]) Id. 147. [177]) Id. 91. [178]) Id. 106. [179]) Id. 521.
[180]) Id. 1.) Anguttr. nik. I, 14,

ихъ еще рѣже. чѣмъ магамъ изъ мужчинъ. и съ еще большими препятствіями со стороны вождей буддійскаго движенія. Женщинамъ не могло быть невѣдомо нерасположеніе Будды къ примѣненію магическихъ силъ. Одна легенда повѣствуетъ по этому поводу, какъ нѣкая новообращенная Горами обратилась къ нему съ предложеніемъ: «владыко! нѣтъ надобности тебѣ утруждать себя твореніемъ чудесъ: я, рабыня твоя, произведу ихъ, вмѣсто тебя».—«Знаю, дочь моя», отвѣтилъ онъ. «что у тебя есть эта сила, но не ради нея собралось здѣсь народное множество». И не далъ разрѣшенія чудодѣйствовать. А Горами подумала: «есть другіе люди, болѣе меня способные. творить вящшія дѣла». Прозорливецъ же тотчасъ возгласилъ. «могущіе творить чудеса, пусть выйдутъ впередъ!» Многіе вышли изъ толпы, между прочимъ богачъ Анатапиннъ, маленькая дѣвочка Тсера, какая-то пожилая женщина и «царь маговъ» Могаллапъ, всѣ горѣвшіе желаніемъ великими чудесами убѣдить иновѣрцевъ и еретиковъ въ правотѣ дхаммы. Но Будда отвергъ услуги всѣхъ подъ предлогомъ, что доказывать истину ученія—его дѣло, а не посторонпихъ лицъ [182]). Какъ ни фантастична канва разсказа, суть ея ясна; онъ, очевидно, вызванъ дѣйствительнымъ нерасположеніемъ Будды къ занятіямъ магіей вообще, а у женщинъ въ особенности; послѣднее подтверждается и другимъ сказаніемъ, а именно, будто онъ отринулъ даже главную тауматургистку буддійскую, Уппалаванну, строгимъ упрекомъ: «не приличествуетъ инокинѣ совершать магическія дѣянія въ присутствіи Учителя» [183]).

Невозбранным, казалось бы, должно было, наоборотъ, оставаться стремленіе женщинъ къ мистическому созерцанію и къ плодамъ его. Однако, какъ мы видѣли, Будда и отъ этого отклонялъ своихъ послѣдовательницъ, низводя ихъ съ таинственныхъ высотъ экстаза въ равнину нравственнаго совершенствованія. Форменнаго воспрещенія, однако, тутъ не было, и любительницы созерцаній и озареній были, надо думать, многочисленны среди келейныхъ и лѣсныхъ отшельницъ. Ангуттара-никая ставитъ во главѣ «предающихся углубленіямъ» (мистическимъ «погруженіямъ») Нанду или Рупананду, двоюродную сестру Будды; во главѣ «одаренныхъ сверхземнымъ окомъ»—Сакулу; во главѣ «помнящихъ прежнія существова-

[182]) Bigandet, Ch. IX, p. 201 ed. franç.
[183]) Rockhill. Life of Buddha, 81—82.

пія»—Бхадду-Капилапи; во главѣ «овладѣвшихъ великимъ знаніемъ, то есть шестью абхиннями, — Бхадду-Каччану [184]). Обладаніе «всѣми тремя знаніями» часто упоминается и въ Теригатѣ; но нигдѣ нѣтъ въ этихъ свидѣтельствахъ указаній на способы созерцанія, на процессъ экстатическихъ состояній у женщинъ. Если бы у насъ не было иныхъ освѣдомительныхъ источниковъ по этимъ вопросамъ, изъ спеціально женскихъ показаній мы не знали бы объ этихъ мистическихъ переживаніяхъ ничего. Для объясненія этого интереснаго факта остается предположить, что или буддійскія подвижницы и въ этомъ отношеніи были сильно стѣснены въ свободѣ дѣйствій и въ признаніяхъ о нихъ сравнительно съ мужчинами, или же, что мистическія вдохновенія имъ были присущи въ меньшей степени, либо принимали упрощенныя формы, или же наконецъ. (и это кажется наиболѣе вѣроятная изъ догадокъ), что женщины были менѣе склонны рефлектировать по этому поводу и не желали разоблачать столь интимныхъ и таинственныхъ переживаній. Надо принять во вниманіе и то, что область мистическихъ озареній и экстаза должна была становиться менѣе доступною женщинамъ, вслѣдствіе воздѣйствія на нихъ самихъ принципіальнаго признанія несовершенства ихъ природы буддійскою доктриною. Имъ не отказывали въ приближеніи къ совершенству путями мистическими; но это приближеніе все же оставалось временнымъ, частичнымъ, незаконченнымъ. и, несмотря на него, непоколебленнымъ пребывало въ силѣ общее, принципіальное правило: «невозможно, лишено основаній, не допустимо, чтобы женское существо стало праведнымъ, вполнѣ просвѣщеннымъ, саммасамбуддою: невозможно это для женщины, тогда какъ для мужчины это возможно... Невозможно, чтобы женское существо стало міродержцемъ, царемъ небесныхъ духовъ, блаженныхъ духовъ. святыхъ духовъ, тогда какъ для мужчины все это возможно... Невозможно, наконецъ. чтобы женское существо стало Буддою» [185]).

Позднѣйшая система «Великой переправы», Магаяны, въ силу своей общей склонности расширять и облегчать путь спасенія, не могла не сознавать, какимъ тяжкимъ тому препятствіемъ было пренебреженіе духовною участью женщины въ первоначальномъ буддизмѣ. Естественно возникало желаніе

[184]) Angut. nik. I, 14. [185]) Id. I, 15, 20.

смягчить суровость этого отношенія, и подъ вліяніемъ такого желанія оцѣнка достоинства женщины въ Магаянѣ дѣйствительно до нѣкоторой степени повысилась. Отголосокъ этой перемѣны мы видимъ въ одной интересной магаянистической легендѣ объ инокинѣ Утпалаванне (Уппаллаванне). Въ лицѣ ея невзыскательные любители аналогій и параллелей между буддизмомъ и христіанствомъ могли бы усмотрѣть нѣчто въ родѣ Магдалины буддизма, ибо ей на долю выпала честь первой встрѣтить Будду послѣ его возвращенія на землю съ неба 33 боговъ, куда онъ временно будто бы отлучился для наставленія своей матери Майи [186]). Пребываніе его въ горнемъ мірѣ длилось три мѣсяца, оставаясь тайной для учениковъ; лишь за семь дней до окончанія срока оно было обнаружено обладавшимъ даромъ «небеснаго ока» Анурудцою, который и послалъ Моггаллана привѣтствовать вознесшагося Учителя отъ лица учениковъ. Послѣ краткой бесѣды Будда отпустилъ Моггаллана, сообщивши ему, что чрезъ недѣлю онъ вернется на землю. Вѣсть эта произвела огромную сенсацію, и цари четырехъ странъ свѣта со своими народами вышли на встрѣчу «Всемірно-чтимаго». И вотъ, и у монахини Утпалаваны сердце зардѣлось желаніемъ узрѣть его въ этотъ моментъ прежде всѣхъ. Но ее смущала мысль: «вѣдь я— только женщина! какъ можетъ выпасть на мою долю счастіе первой удостоиться увидать его?» Но Всевѣдущій, прозрѣвши силу чувства ея, далъ возможность стать ей мечтѣ дѣйствительностью: не цари, не мудрецы, не ученики, — женщина раньше всѣхъ увидала сходящаго съ неба Будду!... При первоначальномъ, безусловно пренебрежительномъ отношеніи буддизма къ женщинѣ такая поблажка достоинству низшаго существа была невозможна; вотъ почему эта легенда несомнѣнно свидѣтельствуетъ о смягченіи суроваго отношенія къ женщинѣ въ позднѣйшую пору. Однако, и здѣсь, приличія ради, «буддійской Магдалинѣ» сочли нужнымъ на краткій срокъ встрѣчи съ Буддою сообщить мужской образъ,—царя-чакравартина [187]). Да и то, словно испугавшись опаснаго от-

[186]) Подробное повѣствованіе объ этомъ посѣщеніи у Hardy. Manual. 38 302; по этой версіи, какъ и по Фа-Гіэну (ch. 17, p. 48) . ыл небо 33 боговъ; по Эйтелю же (Handbook for the study of Chinese Buddhism) то было небо Тушиты.

[187]) Fa-Hien, ch. 17, pp. 47—51. На мѣстѣ привѣтствія Уппаллаванною Будды было возвигнуто святилище.

ступленія отъ обычнаго взгляда на женщину, дальнѣйшее преданіе о чудесномъ событіи постаралось ослабить его эффектъ. Вотъ, напримѣръ, какой характерный для позднѣйшей магаянистической доктрины варіантъ той же легенды сообщаетъ Гіуэн-тсангъ: «въ ту пору, когда Татагата возвращался изъ дворца Ишвары-дэвы въ Джамбудвипу, мудрецъ Сабхути, спокойно сидя въ своей кельѣ, подумалъ: «вотъ Будда возвращается къ общенію съ людьми, и божественныя существа сопровождаютъ его и служатъ ему; но мнѣ зачѣмъ итти во срѣтеніе ему? развѣ я не слыхалъ отъ него, что все, кажущееся сущимъ, чуждо реальности? Если же такова природа вещей, то, значитъ, я уже духовными очами созерцалъ мудрость духовнаго тѣла Будды». Пока мудрецъ разсуждалъ такъ, непосвященная въ глубокомысліе буддійскаго идеализма Утпаллаванна рвалась увидать Будду за-просто, очами тѣлесными, побуждаемая не ученою любознательностью, а силою любви и благоговѣнія. Внялъ Возвышенный желанію простодушной, обратилъ ее въ царя-чакравартина и сподобилъ ее первой узрѣть тѣлесными очами съ неба сходящаго Будду, но въ то же время пояснилъ: «а все же не ты первая (вообще) узрѣла меня! Субхути, постигшій пустоту (нереальность) всего сущаго, вотъ кто узрѣлъ мое духовное тѣло» [188]). И здѣсь, слѣдовательно, буддизмъ остался вѣренъ своему предубѣжденію, что высшая мудрость—не для женскаго ума; не даромъ та же легенда въ другой, южной версіи, повѣствуя о наставленіи Буддою своей матери на небѣ тайнамъ дхаммы, не забыла упомянуть, что предварительно Майя изъ женщины переродилась въ божественное существо мужского пола [189]). Если и въ болѣе раннюю пору стали иногда допускать достиженіе женщинами высшихъ степеней святости, то условіемъ этого ставили именно перерожденіе ихъ въ существа мужскія: такъ, по сказанію Дикха-Никаи, нѣкая Гопика, дочь шакьевъ изъ Капилавасту, вѣрившая въ Будду, дхамму и сангу и выполнявшая предписанія, «отбросивши женскіе помыслы и возрастивши въ себѣ помыслы мужскіе», послѣ смерти возродилась для блаженной жизни въ сообществѣ 33 боговъ, усыновленная ими въ видѣ Гопаки, сына боговъ. Легенда изображаетъ намъ ее въ этомъ новомъ видѣ упрекающею трехъ буддійскихъ монаховъ. «смотрите, я была дѣвица, а вы—монахи, пользовавшіеся благодатью внимать наставленіямъ самого Учителя о томъ, какъ надо устроять жизнь. И вотъ, даже и мнѣ удалось достигнуть общенія съ 33 богами и стать сыномъ ихъ; а вы возрождаетесь въ пониженномъ состояніи гандхарвъ! Печально, грустно видѣть такую участь среди своихъ единовѣрцевъ!» [190]).

Съ теченіемъ времени, по мѣрѣ того, какъ ученія Магаяны упрочивали надежду на спасеніе многихъ, крѣпла вѣроятность достиженія и женщинами высшихъ степеней мудрости и праведности. На этой точкѣ зрѣнія стоятъ позднѣйшія сѣверныя повѣсти; такъ, напримѣръ, вся восьмая декада Авадана-шатаки посвящена разсказамъ о томъ, какъ женщины достигали архатства. Здѣсь мы видимъ, какая глубокая перемѣна произошла въ этомъ отношеніи сравнительно съ первоначальнымъ буддизмомъ; здѣсь уже раскрыта возможность совершенствованія для женщинъ не только благовоспитанныхъ и неизмѣнно благонравныхъ, выбранныхъ изъ высшаго круга общества, но и для затерянныхъ въ низшихъ его слояхъ, въ средѣ, обильной пороками: для рабыни, для уличной танцовщицы легкомысленнаго поведенія [191]). Преобладаютъ, разумѣется, благонравныя, при чемъ общею чертою, опредѣляющею ихъ высокое нравственное достоинство, выставляется отвращеніе къ браку и предпочтеніе ему монашеской жизни. Однако, соблюденіе абсолютнаго цѣломудрія не является непремѣннымъ условіемъ достиженія архатства: послѣдняго удостоивается и замужняя женщина, безобразная по внѣшности, доведенная до отчаянія насмѣшками надъ ея уродливостью и обратившаяся къ ученію Будды въ тотъ самый мигъ, когда она, съ горя, уже накинула было себѣ петлю на шею [192]). Болѣе того! Обращается на правый путь и достигаетъ архатства распутная плясунья, пытавшаяся соблазнить мудреца-подвижника, а по другому варіанту—даже самого Будду, образумившаго эту грѣшницу уже извѣстнымъ намъ пріемомъ, превращеніемъ ея въ старуху [193]). И, что всего замѣчательнѣе, причиною, приводящею къ такому счастливому исходу, лишь въ рѣдкихъ случаяхъ указывается свершеніе высокихъ и длительныхъ подвиговъ (напримѣръ, «настойчивость въ

---

[188]) Hiuen-t sang. B. IV. Vol. II, pp. 204—205.
[189]) Sp. Hardy. Manual, l. c.

[190]) Digha-nik. XXI. Sakka-Paṅha-suttanta.
[191]) Avadâna-Çataka. VIII, 5; 8 [192]) Id. VIII, 10
[193]) Id. VIII, 5

(доброкачественномъ) поведеніи на пространствѣ 12000 лѣтъ» [194]); въ большинствѣ же случаевъ считаются достаточными типичные акты буддійскаго благочестія, какъ-то: оказаніе милосердія Буддѣ, явившемуся инкогнито, или же завѣдомо ему и ученикамъ его, усердіе въ прислуживаніи имъ и угощеніи ихъ, сопровождаемое торжественно выраженнымъ желаніемъ достигнуть когда-либо архатства. Движеніе въ пользу возстановленія достоинства женщины, повидимому, совпадало съ тѣмъ, выше нами указаннымъ, которое стремилось возвеличить значеніе активной добродѣтели и такъ называемыхъ «малыхъ дѣлъ». Разъ послѣднія возросли въ своей цѣнности, свойственно было и на участь женщины смотрѣть оптимистичнѣе, ибо именно въ области добродѣянія женщина не отставала отъ мужчины.

Впрочемъ, позднѣйшая пора относилась благопріятнѣе, чѣмъ болѣе ранняя, и къ вопросу о доступности женщинѣ духовнаго знанія: среди женщинъ-архати упоминается Сома, дочь брамина, отличавшаяся выдающимися умственными способностями и великою ученостью: когда отецъ ея, брамінъ, читалъ священные тексты ученикамъ, она сразу запоминала ихъ, а выслушавши шастры закона, дѣлала вѣрное истолкованіе ихъ, такъ же, какъ и Патачокки. Вотъ почему въ Шравасти вокругъ нея ежедневно толпились желавшіе получить разъясненія темныхъ мѣстъ ученія [195]). За «замѣчательную женщину по великому знанію и глубокой образованности» считали еще Ксему, жену раджи, перешедшую въ ипочество [196]). Но все же то были сравнительно рѣдкіе примѣры. Но за то позднѣйшая пора признала за такими, достигшими высокой степени мудрости, женщинами право и компетенцію поучать ей и другихъ, даже и мужчинъ. По крайней мѣрѣ въ Авадана-шатакѣ въ большинствѣ разсказовъ объ этихъ «архати» имъ не только приписывается обладаніе таинственными магическими силами [197]), но и право, съ благословенія Будды, проповѣдывать законъ народу, причемъ эта проповѣдь сопровождалась будто бы великимъ успѣхомъ. Такою «проповѣдницею предъ толпою» была якобы юная Супрабха и «красавица изъ Каши», Кашисундари [198]), тогда какъ Качангала считались «первою изъ истолковательницъ конечныхъ истинъ дхаммы» монахинямъ и мірянкамъ [199]). Изъ болѣе надежныхъ, раннихъ источниковъ мы знаемъ, что Будда такихъ полномочій по части публичнаго ученія женщинамъ не давалъ, а слѣдовательно и повѣствованія о проповѣдяхъ ихъ передъ толпою надо отнести къ разряду легендарныхъ, а не историческихъ. Тѣмъ не менѣе, признаніе позднѣйшею порою такой дѣятельности за дозволенную и правомочную ясно показываетъ, какъ далеко магаянистическое воззрѣніе на достоинство женщины шагнуло за предѣлы первоначальнаго, гинаяпистическаго. Завершающимъ проявленіемъ смѣлости въ этомъ отношеніи можно считать допущеніе въ одномъ изъ магаянистическихъ текстовъ [200]) возможности, что женщина пріобрѣтеніемъ знанія, праведностью и продолжительнымъ, тяжкимъ искупленіемъ грѣховъ можетъ, наконецъ, освободиться отъ женской природы, переродиться въ мужчину и, со временемъ, стать даже Буддою. Такая участь была будто бы обѣщана Буддою одной старухѣ, въ которой онъ призналъ свою мать «въ теченіе пятисотъ предшествующихъ существованій». Однако и для этой исключительной счастливицы предсказанное сбудется уже тогда, когда всѣ обычныя несовершенства нынѣшняго міропорядка упразднятся, а въ частности исчезнутъ и гепій зла, Мара, и его спутница и пособница, женщина-самка, когда состоится «освобожденіе отъ ига материнской утробы (какъ органа возрожденій), и самое имя женщины перестанетъ произноситься и прославляться» [201]).

Такъ, даже въ самыхъ смѣлыхъ мечтахъ о возстановленіи достоинства женщины звучитъ еще уничижающій ее тонъ. Дѣйствительность же, надо думать, была для нея еще болѣе неблагопріятна. Скудость свѣдѣній о женскомъ монашествѣ лишаетъ насъ данныхъ для сужденія о степени его распространенія въ разныхъ странахъ и о вліяніи на окружающую среду. Но, принимая во вниманіе выше очерченныя условія жизни буддійскихъ инокинь, мы въ правѣ предположить, что это вліяніе было незначительно. Мы лучше ознакомлены съ міромъ внутреннихъ переживаній этихъ своеобразныхъ подвижницъ; но къ тѣмъ лирическимъ разоблаче-

[194]) Id. VIII, 9. [195]) Id. VIII, 4. [196]) Id. VIII, 9.
[197]) Тамъ же [198]) Id VIII, 6

[199]) Id. VIII, 8.
[200]) Въ 14-мъ текстѣ 13-го тома отдѣла Мдо въ Канджурѣ; приведено у Feer. Fragments du Kandjour, pp. 364
[1]) Тамъ-же.

ніямъ, которыя въ этомъ отношеніи даетъ намъ сборникъ ихъ пѣсенъ, добавленій почти не существуетъ, кромѣ случайныхъ упоминаній въ Випаѣ, въ нѣкоторыхъ суттахъ и джатакахъ о кое-какихъ чертахъ ихъ быта. Имъ приходилось, повидимому, испытывать не мало насмѣшекъ и оскорбленій: то распутныя женщины поднимали ихъ на смѣхъ за цѣломудріе [202]), то вольнодумцы изъ монаховъ, чаббаджійцы, пытались соблазнять ихъ или подбивать на дурныя дѣла [203]). Да и міряне, какъ мы видѣли, склонны были неосновательно подозрѣвать ихъ въ непозволительныхъ сношеніяхъ съ духовными и свѣтскими людьми. Извѣты были часто напрасные [204]); но не было недостатка и въ дѣйствительно дурныхъ чертахъ въ поведеніи инокинь: среди нихъ встрѣчались корыстолюбивыя [205]), высокомѣрныя, неуважительныя къ монахамъ; многочисленны были случаи споровъ другъ съ другомъ, ссоръ и даже дракъ [206]). Вообще же институтъ женскаго монашества, хотя и просуществовалъ не менѣе тысячи лѣтъ послѣ Готамы, однако съ теченіемъ времени не укрѣпился, а пришелъ въ разстройство и вымеръ. Когда именно и какъ это произошло,—мы не освѣдомлены источниками и принуждены довольствоваться относительно этихъ вопросовъ немногими случайными указаніями. Въ началѣ V вѣка по Р. Х. Фа-Гіэнъ упоминаетъ объ индусскихъ монахиняхъ, жившихъ по монастырямъ и содержавшихся на общественный счетъ [207]). Въ «Срединномъ царствѣ», Маджимадесѣ, у нихъ установился особый культъ, состоявшій въ принесеніи жертвъ въ «ступѣ», посвященной Анандѣ, какъ тому изъ учениковъ Будды, который ходатайствовалъ объ учрежденіи женскаго иночества [208]). Въ VII вѣкѣ И-Тсингъ констатируетъ существованіе монахинь «во всѣхъ странахъ Южнаго моря» и въ Китаѣ и отмѣчаетъ превосходство первыхъ, выражающееся въ «нищенски-бѣдной и простой жизни», тогда какъ изъ китайскихъ монахинь «нѣкоторыя никогда не думаютъ о созерцаніи и чтеніи, а предаются побужденіямъ земныхъ желаній; другія же заняты нарядами и щегольствомъ, объ исполненіи же предписаній закона не заботятся». Отъ него же узнаёмъ мы, что средства существованія у китайскихъ

Mahâv. VIII, 15. 11. Cullav. X. 9. [203]) Cullav. IV, 4, 8

[204]) Примѣръ- джатака 12.) Джатака 115.

[205]) Cullav. X, 7, 1. [207]) Fa-Hien, ch. 17, pp. 51—52.

[206]) Id., ch. 16, p, 45

монахинь и у обителей ихъ въ эту пору были очень ограниченныя, такъ что во многихъ мѣстахъ имъ нечѣмъ было кормиться. Отсюда возникалъ вопросъ о необходимости для нихъ труда, ради списканія средствъ къ пропитанію; но, замѣчаетъ китайскій паломникъ, «работая, онѣ часто поступаютъ вопреки ученію Владыки и нарушаютъ его благородныя желанія»; поэтому имъ рекомендуется лучше терпѣть нужду, но оставаться вѣрными рѣшенію «пребывать бездомовными, ради достиженія мокши, то-есть конечнаго освобожденія», и для этого «слѣдовать надёжнѣйшимъ путемъ квіэтизма (недѣланія), преуспѣвая въ мудрости, соблюдая правила денно и нощно, не заботясь объ удобствахъ тѣлесныхъ и не мѣшаясь въ суетные труды мірского образа жизни». «Существо, хотя бы и женскаго пола, одаренное могучимъ духомъ, не должно заниматься прялкой и веретеномъ, ни обычными домашними работами и тѣмъ менѣе думать объ обиліи одеждъ и о нарядахъ» [209]). Еще позднѣе, въ первой половинѣ VIII вѣка, въ очень извѣстной и популярной въ Индіи драмѣ Бавабхути «Малати-Мадхавѣ» въ числѣ дѣйствующихъ лицъ мы встрѣчаемъ буддійскихъ монахинь, изъ которыхъ одна, Камандаки, занимаетъ въ пьесѣ, напоминающей по сюжету «Ромео и Джульетту», положеніе, сходное съ Фра-Лоренцо въ твореніи Шекспира [210]).

Нѣсколько лучше освѣдомлены мы о состояніи женскаго иночества на Цейлонѣ, хотя свѣдѣнія, сообщаемыя хрониками Магаванзою и Дипаванзою, носятъ фантастическій характеръ, изобилуютъ преувеличеніями и шаблонными описаніями по опредѣленному образцу. Начало женскому монашеству положено было здѣсь женою прославленнаго царя Деванампіятиссы Анулою, которая вмѣстѣ съ 500 своими придворными дамами и дѣвушками посвящена была дочерью Ашоки Сангамиттою, тою самою, что привезла на Цейлонъ отпрыски священнаго дерева Бодхи [211]). Тогда же былъ основанъ первый женскій, хатталакскій монастырь, занявшій почетное положеніе въ исторіи цейлонской санги [212]). Женская община стяжала себѣ по-

[209]) J-Tsing. Record of the Buddhist Religion, translated by Takakn u. Oxford. 1896: ch. 12, pp. 79—80.

[210]) Macdonell. Sanskrit Litterature, 363 364 и De Lorenz India Buddismo antico, 420.

[211]) Mahâvamsa. Ch. 14, pp. 82—83; ch. 18, p. 110; ch. 12 Turnour

[212]) Въ немъ происходили иногда особо важныя церемоніи, см.: Mahâvamsa, ch. 19, pp. 120—121; ch. 20, p. 123

кровительство и щедрости царей и цариц [213]), въ особенности жены царя Дутта-Гамини, прозванной Вихарадэвою, «богинею вихаръ», очевидно въ награду за построеніе и украшеніе таковыхъ [214]). Число монахинь, указываемое хрониками, конечно, чудовищно преувеличено, и изъ приводимыхъ цифръ отнюдь нельзя выводить заключеній о дѣйствительномъ ихъ количествѣ; однако, уже изъ простого сопоставленія хотя бы и преувеличенныхъ показаній о количествѣ монахинь съ числомъ монаховъ [215]), ясно, насколько меньше было первыхъ.

Чѣмъ позднѣе, тѣмъ рѣже, слышимъ мы о нихъ и на Цейлонѣ, хотя женское иночество существовало тамъ долгіе вѣка. Такъ, царь Аггабодхи II (ок. 600 г. по Р. Х.) построилъ монастырь для своей жены, принявшей постриженіе, а около 623 года постригласъ жена царя Джеттатиссы, прославившаяся затѣмъ, какъ проповѣдница, въ совершенствѣ знавшая Абхидхамму и комментаріи къ ней [216]). Затѣмъ мы слышимъ о построеніи женской обители Махиндою I въ 768 г. и другими лицами въ 807, 912 и 939 годахъ [217]); но послѣ этой даты хроники смолкаютъ о монахиняхъ. Въ институціяхъ великаго царя Паракрамы [218]), въ перечнѣ разрядовъ лицъ, составляющихъ буддійское общество, изъ прежняго, обычнаго, пятерного его состава: монаховъ, монахинь, послушниковъ (новоначальныхъ), мірянъ и мірянокъ, монахини оказываются вычеркнутыми [219]). Надо полагать, что женское иночество, никогда не бывшее вліятельнымъ въ Магадхѣ и на Цейлонѣ [220]), уже раньше

[213]) Тамъ же: ch. 33, p. 202; ch. 34, p. 214; ch. 36, p. 224; Dipavaṃsa, XIX, 12.

[214]) Mahâvaṃ. Ch. 22, p. 132.

[215]) По Дипаванзѣ VII, 1, это отношеніе опредѣляется какъ 96000 монахинь къ 80 „коти“, т. е. къ 800,000,000 монаховъ!—Магаванза, ch. 29, pp. 171-2, описывая освященіе главной цейлонской ступы, построенной Дуттагамини, приводитъ колоссальныя цифры моваховъ изъ разныхъ обителей, не упоминая о монахиняхъ; но въ той же главѣ говорится о 14000 инокиняхъ, будто бы достигшихъ архатства! Дипаванза упоминаетъ (XVIII, 20; 31; 34) о 20 и 16 тысячахъ монахинь.

[216]) Mahâvaṃsa XLII, 49; XLIV, 114.

[217]) Id. XLVII, 36; XLIX, 25; LII, 24 и 63.

[218]) Id. LXXIII, 74; 138; LXXV, 35; LXXI, 46.

[219]) Id. LXXXIV, 20; противорѣчащее этому упоминаніе о нихъ въ LXXXI, 68, Копльстонъ, Buddhism, primitive and present in Magadha and Ceylon. 2 ed. 1908, 230. считаетъ за обмолвку на старый ладъ, „по привычкѣ“.

[220]) Copleston, 135.

вымерло на островѣ и потому не было включено въ реставраціонныя мѣры Паракрамы. Во всякомъ случаѣ съ тѣхъ поръ ему уже не удавалось оправиться, и въ настоящее время на Цейлонѣ очень мало, или вовсе нѣтъ, монахинь [221]).

Въ Сіамѣ, Лаосѣ, Камбоджѣ и Бирманіи женское монашество давно прекратилось [222]), и новѣйшіе опыты возстановленія его не имѣютъ успѣха [223]), да и трудно ожидать его въ странахъ, гдѣ, какъ въ Сіамѣ и Лаосѣ, даже монахи не славятся строгостью и чистотою жизни, а женщины въ Камбоджѣ отличаются легкомысліемъ и чувственностью. раньше же предавались полной распущенности, которую буддизмъ смогъ обуздать лишь до нѣкоторой степени [224]). Въ Непалѣ вымерло не только женское, но и мужское иночество. Въ Китаѣ довольно еще много женскихъ монастырей, преимущественно въ южныхъ областяхъ: въ одномъ Кантонѣ болѣе 80 обителей; по всѣ онѣ ничтожно малы по числу живущихъ въ нихъ. Въ одеждѣ инокини подражаютъ монахамъ; подобно имъ, брѣютъ голову, но поверхъ головы носятъ покрывало; уставъ, по мѣрѣ возможности, также пріурочивается къ мужскому, да и въ дисциплинарномъ отношеніи инокини стоятъ подъ контролемъ монаховъ же [225]).

Что касается Тибета, то въ западной его части женскихъ монастырей мало, въ центральной же и восточной достаточно [226]), а одинъ изъ нихъ, Самдингскій, принадлежитъ даже къ наиболѣе усердно посѣщаемымъ паломниками [227]). Тибетскій канонъ священныхъ книгъ еще хранитъ въ себѣ Пратимокшу, приспособленную для монахинь, и Поясненія женской дисциплины (Биккуни-Виная-Вибханга) [228]); еще соблюдается древнее подраздѣленіе на послушницъ (джетсульма) и принявшихъ полный обѣтъ и посвященіе (джесслонгма) [229]), но едва ли существуютъ иныя, высшія степени іерархическія, какъ предполагалъ Кеппенъ на основаніи разсказовъ прежнихъ путешественниковъ [230]). Несомнѣнно, однако, что вѣра тибетцевъ въ

[221]) Id. ibid., по Warren'y, Buddhism in translations, 392, ихъ тамъ нѣтъ; „орденъ монахинь теперь не признается правовѣрными буддистами“, p. 410.

[222]) Ananda Metteyya. Die Religion von Burma, 71. Koeppen. I, 375.

[223]) Copleston, 132. [224]) Leclère, 425; 503.

[225]) Hackmann. Buddhisms a Religion, London, 1910, 245 и Milne. Life in China. London, 1858, 134—5.

[226]) Waddell. Lamaism, 274; 286. [227]) Hackmann, 171.

[228]) Waddell. op. cit. 160. [229]) Koeppen. II, 263. [230]) Id. I, 376.

чудесныхъ «перерожденцевъ», хубилгановъ, то-есть въ воплощеніе божественныхъ существъ въ человѣческомъ образѣ [231]), нашла себѣ примѣненіе и въ женскомъ иночествѣ въ лицѣ таковой же настоятельницы сейчасъ упомянутаго Самдингскаго монастыря, почитаемой за воплощеніе «свиньеподобной» божественной фуріи Дорджепагмо (тибетскаго видоизмѣненія индусской богини Ваджраварахи), защитницы правовѣрія отъ враговъ его [232]). Это будто бы чудесное существо пользуется величайшимъ уваженіемъ въ странѣ и привилегіями и почестями, присвоенными только высшимъ чинамъ ламайской іерархіи [233]). Но это—оригинальное исключеніе; вообще же положеніе тибетскихъ монахинь незавидное: онѣ едва возвышаются въ общественномъ мнѣніи надъ уровнемъ заурядныхъ мірянокъ; большинство изъ нихъ мало развиты или совсѣмъ неграмотны [234]). Наконецъ, въ Монголіи женское иночество также въ упадкѣ: монахинь мало; живутъ онѣ не по монастырямъ, а у родителей своихъ или родственниковъ; иноческій обѣтъ носитъ часто характеръ временный и нерѣдко нарушается [235]).

Въ итогѣ надо. вмѣстѣ съ большинствомъ изслѣдователей буддизма, признать, что въ исторіи его развитія женщины-монахини едва ли играли сколько-нибудь вліятельную роль. Можно даже съ увѣренностью сказать, что ихъ опередили въ этомъ отношеніи мірянки. Увлекаясь благотвореніемъ ничего не имущей, но и не трудящейся сангѣ, эти послѣднія, даже больше мужчинъ, упрочили возможность ея существованія, доставляя, въ качествѣ домохозяекъ, общинѣ средства къ пропитанію изо дня въ день, тогда какъ женщины монахини, безсильныя помочь другимъ, только увеличивали толпу нуждавшихся въ помощи. Мірянка, мать семейства, хозяйка, добровольно принявшая на себя заботу о насущныхъ потребностяхъ «бездомовныхъ» и алчущихъ, стала дѣйствительно добрымъ геніемъ-хранителемъ нищей братіи, и она-то главнымъ образомъ и воспитала въ буддійскомъ мірѣ цѣлыя поколѣнія въ привычкѣ и любви къ такому типу милосердія. И эта

[231]) Позднѣевъ, 233 слл.; число ихъ и списокъ въ 80-хъ годахъ XIX вѣка, тамъ же, 238 слл.

[232]) Waddel. Lamaism. 275 и 245; описаніе новѣйшей, 6-лѣтней жрицы этой и ея предшественницы у Waddell. Lhassa and its Mysteries. London. 3-e edit. s. an. (1905), 294 sqq.

[233]) Waddell. Lhasa, 295—6.

[234]) Waddell. Lamaism, 170; 286.

[235]) Koeppen. I, 375—6.

нравственная заслуга была тѣмъ выше, чѣмъ она была безкорыстнѣе, чѣмъ дальше она стояла отъ соображеній личнаго и корпоративнаго расчета: здѣсь за подвигъ милосердія взялись существа, пренебрегаемыя какъ разъ тѣми, кому они благотворили, существа, не ждавшія благодарности въ настоящемъ, не уповавшія на награду въ будущемъ, такъ какъ они сами принципіально признавали недостижимость для женщинъ высшей цѣли буддійской дхаммы. Ихъ подвигъ любви, великъ ли, скроменъ ли онъ былъ по внѣшнимъ проявленіямъ, былъ внутренне цѣненъ сочетаніемъ добровольности со смиреніемъ. Здѣсь, пожалуй, осязательнѣе и плодотворнѣе, чѣмъ въ чемъ-либо иномъ, воплотилась та майтри, та метта, та буддійская дружественная благорасположенность, которая должна была вдохновляться независимымъ отъ разсчета и награды влеченіемъ къ сочувствію, состраданію и благодѣянію. Буддійская словесность обильна бытовыми сценами любвеобильной заботливости мірянокъ о нищенствующихъ монахахъ, и не понапрасну стяжали онѣ прозвище «матерей»: въ глазахъ этихъ добродѣтельныхъ матронъ отрекшійся отъ міра приравнивался къ сиротѣ, и на немъ въ этомъ смыслѣ съ особенною нѣжностью сосредоточивалось материнское чувство женщины. Образцомъ такой неутомимо дѣятельной на пользу санги мірянки была «матерь» Висакха, стяжавшая среди женщинъ такую же почтенную извѣстность, какъ Анатапиндика среди мужчинъ-благотворителей. Въ теченіе своей долгой жизни она изо дня въ день снабжала пищею обитателей вихаръ и странниковъ, а больныхъ и ухаживавшихъ за ними—кромѣ того и лѣчебными пособіями; за ея счетъ всему составу мѣстной общины выдавался второй комплектъ одеждъ, дабы можно было такимъ образомъ устроить смѣну единственной, полагавшейся монаху одежды, когда она загрязнялась или промокала въ дождливую пору. Висакха же ввела особыя купальныя одежды для монахинь, находя, что «нагота нечиста и соблазнительна»; наконецъ, ею же возведены были и наполнены всѣмъ необходимымъ особыя зданія въ Саватти для санги, въ нѣсколько этажей, съ верандами для отдыха и закромами для склада имущества [236]). Поученіемъ отвѣтъ ея Буддѣ на вопросъ: «какихъ выгодъ ждетъ она для себя отъ своей благотворительности?»—«Ту выгоду только», отвѣчала она, «что я буду знать, что всякій, при-

[236]) Cullav. VI, 14, 1. Ср. о ней джатаку 489-ю.

шедшій въ Саватти и нуждающійся въ одеждѣ, пищѣ или лѣкарствахъ, получаетъ необходимое ему; мысль объ этомъ наполняетъ радостью душу мою; сердце мое успокаивается, и упражняю я такимъ образомъ нравственныя силы мои въ семи родахъ мудрости». Пораженъ былъ учитель чистотою побужденій этой «матери», и поставилъ ее и дѣла ея въ примѣръ женщинамъ-мірянкамъ, назвавши дары и труды ихъ, изъ такихъ мотивовъ происходящіе, «небесными дарами, разрушающими печаль и создающими долговременное небесное блаженство» [237]). И стала она дѣйствительно «выдающимся образцомъ для безчисленныхъ другихъ мірянокъ» [238]), въ особенности для многихъ знатныхъ и богатыхъ женщинъ, какъ, напримѣръ, для бабки раджи косальскаго Пасенади, наградившей сангу въ своемъ духовномъ завѣщаніи разнообразнымъ имуществомъ, изъ котораго многое оказалось даже непріемлемымъ по правиламъ иноческаго устава [239]), или какъ для одной изъ женъ того же царька, Маммики, которая, хотя и воздвигла въ своемъ паркѣ залъ «для свободнаго обсужденія различныхъ системъ ученій» [240]), однако была настолько привержена къ Буддѣ, что безъ его совѣта не предпринимала ничего.

Несмотря на всѣ проявленія любви и почтенія женщины къ буддизму, онъ оставался къ ней всегда суровымъ и жестокимъ. Въ немъ совершенно отсутствовало пониманіе характерныхъ сторонъ женственности, и правильно было замѣчено, что «ученіе Будды было приспособлено только къ природѣ мужчины и не удѣляло мѣста женской натурѣ. Вся мысль его, всѣ пріемы обращеній его—въ мужскомъ родѣ; женскаго онъ и знать не хочетъ; для него есть только одинъ родъ, мужской, да и тотъ подъ конецъ (выполняемаго мудрецомъ процесса духовнаго развитія) перерождается въ средній» [241]). Элементъ «вѣчно-женственнаго» въ воззрѣніяхъ на природу и на божество и на само человѣчество остается ему непонятнымъ или тенденціозно и карикатурно искаженнымъ. Но даже отвлекаясь отъ искаженной предубѣжденіемъ дѣйствительности, даже подъемлясь въ сферу мистическую, буддизмъ въ гаммѣ своихъ ощущеній совершенно не знаетъ той тональности религіознаго

[237]) Mahâv. VIII, 15 Ср. о другихъ ея дарахъ и благодѣяніяхъ. Id. VIII, 18; Cullav. X, 22.

[238]) Такъ, по мнѣнію Шрейбера, Buddha u. d. Frauen, 53.

[239]) Cullav. VI, 14, 1. [240]) Digha-nik. X, 148.

[241]) Schreiber, 33.

чувства, которая въ христіанской мистикѣ привела къ апоѳеозѣ просвѣтленной, преображенной женственности въ лицѣ непорочной Пресвятой Дѣвы Маріи и Софіи Премудрости Божіей. Относящіяся сюда мистически-философскія грезы, такъ же, какъ развившійся на почвѣ ихъ экстазъ религіознаго эроса, совершенно чужды холодной области буддійскаго созерцанія [242]).

Впрочемъ, и спускаясь съ мистическихъ высотъ въ область земныхъ настроеній, буддизмъ также игнорируетъ чувство любви въ женщинѣ и къ женщинѣ, сводя всю любовь на грубую чувственность, а затѣмъ отвергая таковую. Не самостоятельное созданіе буддизма, а пережитокъ, унаслѣдованный отъ болѣе ранней, общеиндусской аскетической среды, надо видѣть въ тѣхъ случаяхъ, когда любящіе другъ друга юноша и дѣвица [243]) или мужъ и жена [244]), пребывая въ духовномъ союзѣ любви, хранили строжайшее цѣломудріе. Для буддійскаго отношенія даже и къ такому типу духовной любви остается характернымъ отвѣтъ одного изъ подобныхъ подвижниковъ на вопросъ: «чѣмъ является для него его сожительница по пустынѣ?»—«она для меня *ничто*» [244a]).

Еще болѣе важное практическое значеніе имѣло отношеніе буддизма къ семейной жизни мірянъ и къ чувствамъ и обязанностямъ, изъ нея вытекающимъ. Здѣсь, гдѣ болѣе всего проявляются цѣнныя стороны женственности, непониманіе ея буддизмомъ сказалось особенно ярко. При томъ, указанномъ выше, отрицательномъ отношеніи къ браку, которое было характерно для буддизма, при его признаніи даже и въ быту мірянъ лишь условной и пониженной цѣнности семейныхъ добродѣтелей, буддизмъ просматривалъ или принижалъ красоту и доблесть чувствъ, лежавшихъ въ ихъ основѣ. Для существенныхъ сторонъ его доктрины семейная жизнь утратила положительное значеніе; она являлась не содѣйствіемъ имъ, а отвлеченіемъ отъ нихъ, соблазномъ въ иную, гибельную сторону. Для послѣдовательнаго буддиста-радикала семья—не

[242]) Эту черту отмѣчаетъ Dahlke въ своемъ коротенькомъ эскизѣ объ отношеніи буддизма къ женщинѣ въ Aufsätze zum Verständniss d. Buddh. II, Thl., 47.

[243]) Джатака 328 палійск. сборника.

[244]) Узаконеніе и одобреніе обычая нѣкоторыхъ браминовъ удаляться въ пустыню вмѣстѣ съ женами находимъ въ Магаговинда-суттѣ Дикха-Никаи (Digh. nik. XIX).

[244a]) Въ одной изъ уже приведенныхъ выше джатакъ.

храмъ нравственной чистоты, не очагъ благочестія; это—нарушающая стройность храма мудрости пристройка ради земныхъ, общежительныхъ цѣлей, отнюдь не обязательныхъ для подлиннаго мудреца, отвергающаго эту жизнь открыто и рѣшительно. «(Такъ называемое) благословенное поведеніе въ семейной мірской жизни», говоритъ такой мудрецъ, «приводитъ не къ разложенію (живущаго навсегда), не къ прекращенію бытія, не къ просвѣтлѣнію, а лишь къ (новому) появленію въ иномъ, святомъ мірѣ» [245]). «Мудрецъ освобождаетъ себя отъ жены и дѣтей, отъ дома и двора и разлучается съ ними», отвѣчаетъ другой подвижникъ женѣ, напоминающей ему о его супружескихъ и родительскихъ обязанностяхъ [246]). Въ законченной формѣ это отчужденіе отъ общенія не только съ родными и близкими, но и съ людьми вообще, выражено въ одной изъ рѣчей Сутта-Нипаты. Вотъ этотъ текстъ, слывущій за одинъ изъ классическихъ въ буддійской словесности: «отложивши недоброжелательство относительно всѣхъ существъ, ни одному изъ нихъ не причиняя вреда, пусть мудрецъ не желаетъ себѣ ни сына, ни тѣмъ болѣе товарища; пусть идетъ онъ своимъ путемъ одинъ, подобно носорогу. Въ имѣющемъ сношенія съ другими возникаютъ привязанности; за привязанностями слѣдуетъ скорбь, и принимая это въ соображеніе, пусть шествуетъ онъ одиноко, подобно носорогу. Жалѣющій друзей и близкихъ товарищей причиняетъ ущербъ себѣ, опутывая цѣпями духъ свой; вотъ почему, видя таковую опасность дружбы [247]), пойдемъ одиноко, подобно носорогу. Высокому бамбуковому дереву съ переплетающимися вѣтвями подобенъ погруженный въ заботы о дѣтяхъ и женѣ; но мы, уподобляясь стеблю бамбука, ни къ чему не льнущему, пойдемъ одиноко, какъ носорогъ. Какъ звѣрь, ничѣмъ не связанный, бродитъ по лѣсу, питаясь въ свое удовольствіе, такъ пусть и мудрецъ, соображаясь съ одною своею волею, бредетъ своимъ путемъ, одиноко, какъ носорогъ... Не заботясь о чужихъ дѣтяхъ, ...геройски разрубивши всѣ связи мірскія, пойдемъ своимъ путемъ, одиноко, какъ носорогъ... Оставивши сына и жену, отца и матерь, богатство и запасы хлѣба, родныхъ и предметы пожеланій, пойдемъ одиноко, подобно носорогу... Не поддержи-

[245]) Majjh. nik. 83. [246]) Therîgâtha, 301.

[247]) „Никакихъ задушевныхъ (интимныхъ) отношеній—вотъ точка зрѣнія мудреца“: Sutta Nip. I, 12.

вая другихъ, нищенствуя отъ дома къ дому, но храня духъ освобожденнымъ ото всего домашняго, пойдемъ одиноко, подобно носорогу... Овладѣвши справедливостью, покоемъ и чистотою и неуклонно стремясь къ обладанію высшимъ благомъ (ниббаною), съ душою, свободною отъ всякой привязанности, но не лѣнивою, но крѣпкою, но полною тѣлесной и духовной силы, будемъ итти своимъ путемъ одиноко, подобно носорогу!» [248]).

Въ другой суттѣ, одной изъ лучшихъ по формѣ, находимъ яркое противопоставленіе благъ подвижническаго одиночества благамъ семейнаго и хозяйственнаго быта, изложенное въ видѣ діалога между стадовладѣльцемъ («пастухомъ») Дханіей и Буддою. «Я сварилъ свой рисъ; я подоилъ коровъ» (такъ молвилъ пастухъ Дханія); я живу съ товарищами своими у отмелей рѣки Махи; домъ мой прочно покрытъ; очагъ мой зажженъ; а потому, если хочешь, проливайся дождемъ, о небо!»—«Я свободенъ отъ гнѣва, свободенъ отъ упрямства (такъ молвилъ Бхагаватъ); жилище мое на одну ночь разстоянія отъ отмелей Махи; мой домъ не покрытъ, но погашенъ пламень страстей моихъ, и потому, если хочешь, проливайся дождемъ, о небо!»—«Нѣтъ ось вокругъ меня; коровы мои пасутся на обильныхъ травою лугахъ, и дождь имъ не помѣха. Лейся же, дождь, если хочешь!»—«Надежную плотину соорудилъ себѣ я (молвилъ Бхагаватъ): переправился я (къ ниббанѣ), достигъ того берега, перебрался за потокъ страстей, и не нужна мнѣ нынѣ и плотина: лейся же, дождь, если хочешь!»—«Жена моя послушна, не легкомысленна она (молвилъ пастухъ Дханія); давно уже живемъ мы вмѣстѣ; привлекательна она, но ничего дурного о ней я не слышу; лейся же, дождь, если небу угодно!»—«Духъ мой послушенъ, избавленъ ото всего мірского (молвилъ Бхагаватъ); съ давнихъ поръ хорошо онъ обузданъ и воспринялъ высокую степень выправки, и нѣтъ болѣе дурного во мнѣ. Лейся же, дождь, если небу угодно!»—«Я содержу себя своимъ заработкомъ (молвилъ пастухъ Дханія); дѣти мои окружаютъ меня; всѣ здоровы они, и ничего дурного нѣтъ за ними; лейся же, дождь, если небу угодно!»—«Самъ себѣ я слуга (молвилъ Бхагаватъ); съ пріобрѣтеннымъ мною странствую я по всему свѣту, и нѣтъ мнѣ нужды служить кому-либо: лейся же, дождь, если небу угодно!»

[248]) Sutta—Nipâta. Khaggavisânasutta, vv. 34 sqq.

На поддержку міряннна противъ аскета вставляетъ свои соображенія духъ зла, Мара: «имѣющій сыновъ», молвитъ онъ, «наслаждается сынами; имѣющій коровъ — коровами. ибо упадхи (иллюзія субстанціальности сущаго) есть наслажденіе для людей; чуждый ей не знаетъ наслажденья». Но Будда и ему возражаетъ: «познавшій рожденіе сыновъ познаетъ и заботу о сынахъ (заботу отъ сыновъ): имѣющій коровъ познаетъ заботу отъ коровъ своихъ; ибо упадхи — причина заботъ человѣческихъ; не знающій же ея не вѣдаетъ и заботъ» [249]).

Не довольствуясь общимъ развѣнчаніемъ идеала семейнаго счастія, не страшась, вопреки стойкому въ индусскомъ быту чувству родовой связи, призывать «быть чуждымъ братьямъ» [250]), буддизмъ имѣлъ смѣлость возставать противъ цѣнности наиболѣе цѣнимаго въ индусскомъ общественномъ укладѣ жизни, противъ цѣнности сыновства. Всѣ проявленія семейнаго долга только терпимы буддизмомъ, въ качествѣ невольныхъ уступокъ несовершеннымъ воззрѣніямъ мірянъ; для «посвященнаго» же, подлиннаго мудреца всѣ они — обуза, отъ которой онъ долженъ освободиться. Въ лирическихъ признаніяхъ монаховъ и монахинь этотъ взглядъ высказанъ безъ оговорокъ и смягченій: супружеская связь это—сѣть, уловляющая свободнаго и увлекающая въ бездну гибели; семейный очагъ—гнѣздо змѣиное [251]); дѣти, сыны—одна забота, одно огорченіе: лучше размозжить ребенку голову топоромъ на порогѣ родного дома, лучше бросить его на растерзаніе шакаламъ и псамъ, нежели на дѣтей промѣнять независимость мудреца, удалившагося въ уединеніе [252]). Даже забота о родителяхъ и привязанность къ нимъ—помѣхи спасенію: «не быть помѣхою, не быть препятствіемъ они могутъ лишь для нѣкоторыхъ подвижниковъ, исключительнаго духовнаго закала, для такихъ, напримѣръ, какъ тотъ роханскій юноша, повѣсть о коемъ носитъ до нѣкоторой степени сходство со сказаніемъ объ Алексіи, «человѣкѣ Божіемъ». Вопреки желанію отца и матери покинулъ онъ отчій домъ, принялъ иночество и скрывался отъ неутѣшныхъ его уходомъ родителей, не узнававшихъ его, когда онъ ежедневно приходилъ съ чашею нищаго къ порогу родного жилья, пока благочестивый обманъ не былъ разоблаченъ наставникомъ подвижника, къ великому восхищенію родителей,

[249]) Sutta—Nipâta. I, v.v. 18 sqq. Dhaniyasutta. [250]) Majjh. nik. 98.
[251]) Therigathâ, 298; 294; ср. 72. [252]) Id. 302—303.

усмотрѣвшихъ въ такомъ поведеніи «пріемъ, свойственный только великимъ святымъ, ибо этотъ человѣкъ три мѣсяца вкушалъ пищу въ домѣ матери, носившей его въ чревѣ своемъ, и ни разу не вымолвилъ: «я—сынъ твой, а ты—мать моя!» О, удивительный, о, дивный человѣкъ! Для такого человѣка даже отецъ и мать—не помѣха спасенію, тѣмъ менѣе какіе-либо иные міряне» [253]). Только при такихъ взглядахъ на цѣнность сдержанности сыновнихъ чувствъ могло сложиться суровое правило: «если бы даже родная мать упала въ яму, сынъ-монахъ можетъ спасти ее не иначе, какъ при помощи шеста, ей протянутаго», то есть не прикасаясь къ ней [254]).

Чрезъ мѣру прославляемый за свою жалостливость, буддизмъ не знаетъ улыбки сочувствія семейному счастію. Но нѣтъ у него и слезы состраданія семейному горю, да и не должно для него ея быть. Привить это убѣжденіе, указать священные примѣры безчувственности—одна изъ его любимыхъ задачъ въ назидательныхъ джатакахъ. У бодхисатвы умеръ братъ, всѣми оплакиваемый за добродѣтели; одинъ Будда не пролилъ ни слезинки, не вымолвилъ ни единой жалобы, а когда народъ порицалъ его за это, онъ хладнокровно отвѣчалъ: «братъ умеръ, что же изъ этого? и я умру, и вы умрете! почему же не плачете вы о самихъ себѣ? Если же вы, слѣпые безумцы, по неразумію оплакиваете умершаго, то мнѣто зачѣмъ же плакать?..» И онъ положилъ конецъ ихъ печали» [255]). Другой примѣръ: у какого-то помѣщика умерла горячо любимая жена: онъ былъ неутѣшенъ и дни за днями проводилъ на ея могилѣ. Узнавши объ этомъ, Будда рѣшилъ: «никто не можетъ исцѣлить его, кромѣ меня»; и вотъ, для исцѣленія, онъ разсказываетъ ему трогательную повѣсть о томъ, какъ нѣкій юноша, женившійся по принужденію родителей на дѣвицѣ, также отказывавшейся отъ брака, «жилъ съ нею сначала въ одной спальнѣ, подобно двумъ святымъ, ни разу даже не взглянувши другъ на друга съ чувственнымъ пожеланіемъ», а по смерти родителей ушелъ съ нею же спасаться въ дебряхъ Гималайи. Когда же подруга-подвижница умерла и оплакивавшіе юную красавицу постороннie дивились его спокойствію и допытывались, чѣмъ она прихо-

[253]) Visuddhi-Magga. Ch. VII, у Warren, 434—436.
[254]) Приведено у Dahlke, Aufsätze, II Thl. 45.
[255]) Джатака 317 палійск сборника.

дилась ему, онъ отвѣчалъ: «пока она была жива, она была для меня нѣчто; теперь же, когда она принадлежитъ иному міру, она для меня ничто. То же случится и съ другими людьми; о чемъ же мнѣ плакать? Если бы оплакивать все переставшее существовать, пришлось бы прежде всего оплакивать самого себя, какъ непрерывно находящагося во власти смерти... Жувущій, пока онъ живъ, долженъ посвящать себя живущему, а не оплакивать минувшаго» [256]).

Съ неумолимою послѣдовательностью примѣняется то же правило къ чувствамъ сыновъ къ родителямъ. Вотъ поразительный образецъ наставленія къ этой нечестивой жёсткости сердца буддизмомъ, столь прославляемымъ за его предполагаемое мягкосердіе. Въ одномъ изъ своихъ прежнихъ рожденій (разсказываетъ про себя Будда) онъ былъ Суджатою, сыномъ богатаго бенаресца. Этотъ послѣдній не могъ примириться со смертью своего отца: онъ перенесъ его останки въ паркъ свой; воздвигъ надъ ними пагоду и не переставалъ украшать ее цвѣтами, дѣла же свои забросилъ и едва соглашался принимать пищу. Суджата рѣшилъ «хитростью вернуть его къ здравому смыслу». Отыскавши за городомъ дохлую корову, онъ сталъ носить ей траву и воду, твердя: «покушай! испей водицы!», и такъ продолжалъ, пока народъ не заговорилъ о немъ, какъ о сумасшедшемъ, и пока самъ отецъ не сталъ допрашивать его о смыслѣ столь неразумныхъ поступковъ. Бодхисатва же отвѣтилъ: «да тутъ по крайней мѣрѣ остались еще и голова, и хвостъ, и ноги; у дѣдушки же нѣтъ и ихъ; и если ты все же плачешь надъ его могилой, сумасшедшій (не я, а)—ты». Тогда, заключаетъ повѣствователь, «позналъ отецъ мудрость сына, такого сына, какимъ и долженъ быть сынъ, желающій освободить отца отъ скорби по отцу, какъ это и подобаетъ мудрымъ людямъ, сострадательнымъ къ другимъ» [257]). Въ другой джатакѣ принцъ Рама уговариваетъ братьевъ и сестру не скорбѣть о смерти отца, не проявлять «даже ни малѣйшей печали», ибо «печалованіе безполезно и оплакивающій умершихъ поступаетъ глупо» [258]).

Завершеніемъ проповѣди безчувственности является примѣненіе ея къ утратѣ дѣтей. Попраніе и этого естественнаго материнскаго чувства особенно ярко выясняетъ неспособность буддизма къ пониманію женственности даже въ ея наиболѣе

[256]) Джатака 328. [257]) Джат. 352. [258]) Джатаки 461 и 410.

чистыхъ проявленіяхъ. Оно нашло свое классическое выраженіе въ извѣстной, получившей широкое. даже международное распространеніе повѣсти о Кизаготами. То была жена одного богатаго человѣка, молодая, красивая, счастливая; но умеръ внезапно у нея единственный ея сынокъ, и сразу померкло все счастье: обезумѣвъ отъ горя, съ уже похолодѣвшимъ ребенкомъ на рукахъ, бѣгала она изъ дома въ домъ, моля сосѣдей о помощи, еще надѣясь какъ-нибудь вернуть дитя свое къ жизни. Встрѣчный буддійскій монахъ направилъ ее къ Готамѣ: «у него найдешь лѣкарство; онъ подастъ тебѣ исцѣленіе». Ринулась она къ Владыкѣ, припала къ ногамъ его и, рыдая, вопила: «господь мой и повелитель! если есть у тебя лѣкарство для спасенія моего дитяти, дай мнѣ его!»— «Знаю я такое лѣкарство», отвѣтилъ Будда: оно оказалось простымъ горчичнымъ зерномъ, но получить его надо было не иначе, какъ отъ людей, въ чьемъ домѣ никогда еще не умиралъ никто, ни изъ хозяевъ, ни изъ рабовъ и слугъ. Съ какою поспѣшностью бросилась она на поиски, съ какою пламенною мольбою просила желаннаго! И все—тщетно: зеренъ нашлось не мало, но не нашлось ни одной хижины, ни одного дворца, непосѣщеннаго смертью. Истомленная, доведенная до отчаянія, она, наконецъ, сложила тѣло своего ребенка въ лѣсу и вернулась къ цѣлителю скорбей. «Нашла ли ты зерно горушное?» вопросилъ онъ. — «Нѣтъ, не нашла, владыко! мнѣ всюду былъ одинъ отвѣтъ: «живущихъ не много на свѣтѣ, но мертвые безчисленны». Не далъ и онъ ей иного отвѣта, иного утѣшенія, а направивши мысль ея къ ученію о неустойчивости, и преходимости всего сущаго, привелъ ее къ смиренію предъ рокомъ. И смолкла она въ рыданіяхъ своихъ, и просвѣтлѣла духомъ, познала суету любви материнской и всякой привязанности, и пошла по стопамъ проповѣдника пустоты и ничтожества бытія [259]).

[259]) Повѣсть о Кизаготами, сравнительно поздняго, индусскаго, а не греческаго, какъ, предполагали нѣкоторые, происхожденія, сохранившаяся въ комментаріи къ Дхаммападѣ, по южной бирманской версіи (въ Buddhaghosha's Parables, ch. X, transl. by Rogers) приведена у Rhys Davids. Buddhism (1890), pp. 133—4. Объ этой легендѣ см. Thiessen. Die Legende von Kisagotami. Breslau, 1880. Монахиня Кизаготами упоминается въ Ангуттараникаѣ, I, 14, 5, 12 и въ Самютта-никаѣ, Vol. I, p. 130. Въ Теригатѣ, 213 sqq., есть стихи, ей приписываемые, но разсказъ въ нихъ объ утратахъ ею всѣхъ близкихъ не совпадаетъ съ содержаніемъ легенды.

Но то, что въ этой повѣсти поставлено въ образецъ, было далеко не всѣмъ по силамъ, и не диво, что буддизмъ позднѣйшей поры, религіонизировавшійся и смягчившій первоначальную суровость по отношенію къ чувствамъ и дѣламъ, буддизмъ сѣверныхъ странъ, магаянистическій, пошедшій на встрѣчу требованіямъ народной традиціонной этики, иначе отнесся и къ вопросу о безчувственности при утратахъ близкихъ сердцу. Онъ не только не счелъ скорбь по умершимъ безумiемъ и «глупостью», но въ отвѣтъ на это естественное чувство попытался ввести въ буддійскій ритуалъ нѣкоторое подобіе культа мертвыхъ, въ которомъ воспоминанія о древнихъ обрядахъ и повѣрьяхъ этого рода, почерпнутыя изъ иныхъ религій, сочетаются съ представленіями и назидательными символами, соотвѣтствующими буддійской дхаммѣ. Этотъ культъ, въ сжатой формѣ не чуждъ даже южному буддизму. болѣе вѣрному первоначальнымъ завѣтамъ. У сингалезовъ, въ случаѣ смерти, буддійскіе монахи, даже безъ зова домашнихъ. идутъ «утѣшать» ихъ чтеніемъ краткихъ священныхъ стиховъ. присутствуютъ при похоронахъ и, снаряжая покойника, приговариваютъ. поливая его водою: «какъ вода. текущая съ вершинъ внизъ (благодѣтельствуетъ землѣ), такъ данное въ здѣшнемъ мірѣ да будетъ полезно претамъ (душамъ, тѣнямъ умершихъ) или покойному»; а вѣра въ то, что даже и добродѣтельный усопшій возрождается въ качествѣ преты по крайней мѣрѣ на недѣлю, заставляетъ этихъ буддистовъ справлять стародавній обычай приношеній претамъ, дабы накормить ихъ голодающія души [260]). Та же вѣра въ «претъ», въ маны умершихъ, вѣчно голодныхъ, не знающихъ покоя, блуждающихъ по пустырямъ и распутіямъ, терзаемыхъ внутренними и внѣшними муками за проступки прошлаго, эта же вѣра свойственна и камбоджцамъ. сочетающимъ въ ней пережитки первобытныхъ грубыхъ повѣрій съ буддійскою доктриною [261]). Здѣсь, какъ и въ Бирманіи, въ Лаосѣ, на Цейлонѣ, въ Тибетѣ и Китаѣ, народъ вѣритъ въ дѣйственность молитвъ и добрыхъ дѣлъ, совершаемыхъ живущими, на улучшеніе загробной участи умершихъ. Буддизмъ принужденъ былъ уступить въ этомъ отношеніи популярнымъ воззрѣніямъ, и, не оправдывая ихъ прямо. тѣмъ не менѣе ихъ терпитъ, вѣрнѣе—молчаливо поощряетъ. Камбоджскіе монахи, наравнѣ съ мірянами, забывши внушенія Готамы о безчувственности, убѣждены, что не только ихъ дѣла, но и каждаго вѣрующаго любое доброе дѣло, свершенное ради искупленія умершаго, находящагося въ аду, оказываетъ пользу какъ послѣднему, такъ и выполняющему добродѣтельный поступокъ, причемъ, одни вѣрятъ, что этимъ способомъ лишь облегчаются страданія и сокращается срокъ ихъ, тогда какъ другіе допускаютъ даже полное и немедленное освобожденіе изъ ада. Въ совершенную противоположность вышеприведеннымъ первоначальнымъ воззваніямъ къ сынамъ не скорбѣть объ утратѣ родителей, здѣсь убѣждены, что «дѣти, молящіеся за нихъ, подающіе во имя ихъ милостыню, заслужатъ тѣмъ самымъ и себѣ такую же участь въ будущемъ. Этимъ способомъ живущіе поддерживаютъ связь съ умершими и, памятуя своихъ предковъ, удостоиваются не быть забытыми и своими дѣтьми» [262]).

Сложными, многочисленными, долголящимися священными обрядами выражаютъ свою скорбь по умершимъ и жители Тибета, и больше всего заупокойными службами («мессами») по нимъ, болѣе или менѣе пышно обставленными, смотря по положенію покойнаго, и, въ соотвѣтствующей степени, менѣе или болѣе продолжительными (у богатыхъ и знатныхъ онѣ длятся 7 недѣль, по князьямъ же служатъ ихъ цѣлый годъ) [263]). Обильныя возліянія и угощенія пищею передъ трупомъ еще не вынесеннаго изъ дома покойника, а затѣмъ передъ его бумажнымъ изображеніемъ, молитвы и заклинанія съ цѣлью обезпечить ему благополучную переправу чрезъ опасныя загробныя мѣста и направить его на благой, «бѣлый» путь, церемоніи огражденія его отъ злыхъ духовъ и изгнанія духа смерти, наконецъ, благоговѣйное сбереженіе сожженнаго праха усопшаго или его изображенія на домашнемъ алтарѣ,— всѣ эти обряды, старательно выполняемые тибетцами, свидѣтельствуютъ о томъ. какъ мало удалось среди нихъ привить буддійское равнодушіе къ судьбѣ умершихъ родныхъ и близкихъ [264]). Среди монголовъ тщательное соблюденіе многочисленныхъ, до мелочей разработанныхъ погребальныхъ правилъ и обрядовъ вызвано также, конечно, не однимъ различіемъ способовъ погребенія («въ землѣ, водѣ, огнѣ, воздухѣ

[260]) Copleston. Buddhism in Magadha and Ceylon, 261.
[261]) Leclère Le buddhisme au Cambodge, 139—142

[262]) Idem, 384 –386.
[263]) Koeppen. II, 324.
[264]) Waddell. Lamaism, 488—498.

и деревѣ») и зависимостью обрядовъ отъ часа смерти [265]), какъ и вообще не одними суевѣрными побужденіями, унаслѣдованными отъ до-буддійскихъ вѣрованій, но и, прежде всего, чувствами сожалѣнія къ покойнику, заботою охранить его въ той области, въ которую переноситъ его земная кончина, и обезпечить ему пребываніе тамъ или переходъ въ лучшее состояніе. Наконецъ, въ Китаѣ, странѣ «сыновняго благочестія» по преимуществу, буддійское равнодушіе къ утратѣ отцовъ должно было встрѣтить, и дѣйствительно встрѣтило, наибольшее сопротивленіе со стороны народнаго настроенія. «Китайцы», говоритъ знатокъ религіознаго сознанія Срединной Имперіи де-Гроотъ, «китайцы стоятъ во главѣ тѣхъ народностей, для которыхъ нирвана кажется слишкомъ отвлеченною, чтобы быть пріемлемой... Народная масса никакъ не можетъ войти въ смыслъ ея; ей нужно что-либо иное, болѣе удовлетворяющее обычное, здравое человѣческое чувство»; вотъ почему она охотнѣе приняла и усвоила вѣру въ рай и адъ, незнакомую чистокровному южному буддизму, но принятую сѣвернымъ [266]). А это, естественно, еще усилило и безъ того живое въ китайской душѣ чувство жалости къ отшедшимъ отцамъ и вытекающую отсюда заботливость о нихъ. Если уже и раньше Конфуцій внушалъ, что «любить родителей, служить умершимъ, какъ живымъ, усопшимъ такъ же, какъ имъ служили бы, если бы они были живы, есть высшая степень сыновняго благочестія» [267]) и если мудрецъ Тсенгъ находилъ, что «добродѣтели народа тогда достигнутъ своего естественнаго совершенства, когда усопшіе будутъ пользоваться должнымъ вниманіемъ и когда будутъ памятовать даже о давно отшедшихъ» [268]), при чемъ, эти мысли не обусловливались страхомъ ада и надеждою на рай,—то тѣмъ болѣе, когда эти послѣднія побужденія присоединились къ первоначальнымъ, народныя чувства къ усопшимъ-близкимъ стали еще живѣе, еще интенсивнѣе. Выраженіемъ ихъ и являются у китайцевъ изумительно точно и пространно разработанные обряды похоронъ и правила, соблюдаемыя во время періода печалованія (траура) по усопшимъ, въ томъ видѣ, напримѣръ, какъ они

[265]) Позднѣевъ. 456 слл.

[266]) De Groot. Buddhist Masses for the Dead at Amoy. Sin. loc. et an. (1885).

[267]) У De Groot, 31. [268]) Тамъ-же.

изложены въ широко распространенномъ и прочно усвоенномъ сборникѣ Тчу-ги «Кіа-ли» или «Книгѣ домашнихъ обрядовъ» [269]), внушенной (въ противоположность буддійской безчувственности) именно «чувствомъ, побуждающимъ чтить мертвыхъ и слѣдовать за ними въ ихъ отдаленіе такъ, какъ будто бы мы ихъ видимъ» [270]). Въ сочетаніи же съ буддизмомъ, хотя и вопреки его первопачальной проповѣди на этотъ счетъ, создался тотъ трогательный культъ мертвыхъ, который нашелъ свое литургическое выраженіе въ необыкновенно любимыхъ народомъ, «заупокойныхъ службахъ», которыя справляются, послѣ тщательной подготовки, не менѣе, какъ въ четыре дня, и представляютъ рядъ суевѣрно-благоговѣйныхъ усилій не только улучшить внѣшнія условія положенія умершаго въ загробной области, но и вырвать его совсѣмъ изъ власти ада и злыхъ, смертоносныхъ силъ [271]). Всюду такимъ образомъ здравый нравственный смыслъ народной души энергично реагируетъ противъ неестественной буддійской проповѣди полной безчувственности къ утратѣ близкихъ, дорогихъ сердцу; неистребимая въ человѣкѣ потребность любви и содружества всюду противодѣйствуетъ попранію семейныхъ и родственныхъ чувствъ буддизмомъ и его проповѣди «брести своимъ путемъ одиноко, подобно носорогу».

16.

Порядокъ жизни въ буддійской общинѣ. Въ монастырѣ и въ „пустынѣ“.—Проповѣдническая и учительная дѣятельность Будды.

Мы разсмотрѣли составъ буддійской общины, ея организацію, уставъ монашескій: познакомились съ характеромъ буддійской аскетики и съ отношеніемъ буддизма къ мірянамъ и къ свѣтской жизни. Намъ остается теперь бросить взглядъ на внѣшній распорядокъ быта санги въ добавленіе къ уже извѣстному намъ по этой части изъ предшествующаго изложенія.

Какъ умственная и нравственная жизнь общины ставила себѣ въ образецъ самого Будду, такъ же точно и во внѣшнемъ распорядкѣ быта образцомъ для подражанія ей служили практи-

[269]) Tchou-hi. Kia-li. Livre des rites domestiques chinois, traduit par De Harlez. Paris, 1889, ch. VIII, pp. 69—127.

[270]) Idem. Ch. I, p. 15.

[271]) De Groot. Buddhist Masses for the Dead, pp. 32—120.

ковавшіеся имъ самимъ обычаи и привычки. Обычай учителя, хотя бы и не возведенный имъ въ нѣчто обязательное, добровольно принимался учениками къ руководству въ поведеніи и становился правиломъ или хотя бы идеаломъ для посильнаго выполненія. Схему «порядка дня» Будды, съ нѣкоторыми поправками, относящимися къ различіямъ въ положеніи и въ авторитетѣ, можно поэтому считать типичной и для всей санги первоначальнаго періода. Очеркъ этого порядка сохранилъ намъ съ достаточною подробностью комментарій Буддагоши къ Дикха-Никаѣ [1]). За исключеніемъ немногихъ прикрасъ явно фантастическаго свойства (въ родѣ привѣтствія Будды всѣмъ твореніемъ во время его выходовъ изъ кельи, замѣны неровныхъ путей гладкими, чудеснаго свѣта и т. п.), описаніе это носитъ характеръ картины, списанной съ дѣйствительности и сохраненной, вѣроятно, съ большою точностью почтительнымъ преданіемъ. Передаемъ здѣсь этотъ цѣнный текстъ въ его главныхъ чертахъ.

Благословенный вставалъ рано утромъ и «изъ расположенія къ прислуживавшему ему ученику» (обыкновенно Анандѣ, чтобы дать ему возможность послужить учителю), а также, чтобы выполнить требованія тѣлесной гигіены, полоскалъ ротъ и справлялъ другія необходимыя заботы о своемъ тѣлѣ, затѣмъ все время до выхода за сборомъ подаянія онъ проводилъ въ уединеніи. Когда же наставалъ часъ выхода, онъ надѣвалъ исподнюю одежду, поясъ и верхнее платье и, взявши чашу, направлялся въ деревню или въ городъ, за подаяніемъ. Иногда онъ шелъ одинъ, иногда окруженный монахами; иногда шествіе его протекало почти незамѣтно, иногда же сопровождалось многими чудесами... По (чудеснымъ) примѣтамъ народъ узнавалъ о томъ, что Благословенный вышелъ за сборомъ милостыни, и облекшись въ лучшія одежды, съ благовоніями, цвѣтами и иными дарами, люди выходили къ нему на встрѣчу изъ домовъ своихъ на улицу. И благоговѣйно привѣтствуя его дарами и выраженіями послушанія, просили его, одни: — «достопочтенный господинъ, отряди намъ десятокъ монаховъ, для прокормленія», а другіе просили о двадцати или о сотнѣ. И брали у него чашу, и предлагали ему сидѣнье, и съ усердіемъ наполняли чашу пищею. Окончивши

[1]) Sumaṅgala—Vilâsinî. I, 45—48. Переводъ англійскій у Warren, 91 sqq.; нѣмецкій у Dutoit. Das Leben des Buddha, 211 ff.

трапезу. Благословенный, съ должнымъ разсужденіемъ о различныхъ расположеніяхъ духа у людей, наставлялъ ихъ въ ученіи такъ, что одни оказывались признавшими «убѣжища» (условія спасенія), другіе принявшими пять заповѣдей (для мірянъ предназначавшихся); нѣкоторые обращались; нѣкоторые достигали уже плодовъ (послѣдняго) единственнаго возврата (къ жизни) или плодовъ состоянія безвозвратнаго, а иные вступали въ обладаніе и высшимъ плодомъ, святостью, и удалялись изъ міра. Оказавши такую благость народу, онъ вставалъ и возвращался въ обитель.

Прибывши туда, садился въ бесѣдкѣ на великолѣпной цыновкѣ, для него постланной, и ожидалъ, пока монахи покончатъ трапезу; когда же она кончалась, братъ-прислужникъ оповѣщалъ о томъ Благословеннаго, и онъ вступалъ тогда въ наполненную ароматами комнату, садился на приготовленное прислужникомъ сидѣнье и мылъ себѣ ноги. Затѣмъ становился на верхней площадкѣ лѣстницы (какъ бы на хорахъ) и увѣщавалъ собраніе монаховъ, говоря: «О, иноки, прилежно трудитесь надъ спасеніемъ вашимъ, ибо не часто доводится міру лицезрѣть Будду: рѣдкій случай возрожденіе среди людей (въ образѣ человѣческомъ); рѣдки благопріятныя условія для исхода изъ міра и для вниманія истинному ученію».

Въ эту пору нѣкоторые просили его задать имъ упражненія для размышленія, и онъ указывалъ тѣ, что приличествовали каждому, сообразно съ личными его свойствами. Тогда всѣ привѣтствовали Благословеннаго и расходились по мѣстамъ, гдѣ они имѣли обыкновеніе проводить ночь или день: одни шли въ лѣсъ, другіе къ подошвѣ дерева, иные къ холмамъ и такъ далѣе, а нѣкоторые (возносились въ созерцаніи) на небо четырехъ великихъ царей... или на небо Васаватти.

Благословенный же, взойдя въ накуренную благовоніями комнату, если ему хотѣлось, дозволялъ себѣ прилечь не на долго, на львиный манеръ, на правый бокъ, обдуманно и сосредоточенно. Давши отдыхъ тѣлу, онъ вставалъ и обозрѣвалъ міръ. А тѣмъ временемъ окрестные поселяне или горожане, подавшіе ему пищу, собирались въ обитель, опять разодѣтые по-праздничному, опять съ ароматами, цвѣтами и другими дарами.

Когда же слушатели оказывались въ сборѣ, онъ приближался къ нимъ, подобающимъ, дивнымъ образомъ, и возсѣвши въ залѣ ученій на сидѣньѣ своемъ, на великолѣпной цыновкѣ,

для него разостланной, училъ дхаммѣ, сообразно съ требованіями минуты и обстоятельствъ. Когда же исполнялось время (бесѣды), отпускалъ слушателей: народъ же почтительно привѣтствовалъ его и расходился.

Закончивши такимъ образомъ свои послѣ-обѣденныя обязанности, вставалъ съ цыновки и, если желалъ искупаться, шелъ въ купальню и прохлаждалъ члены тѣла водою, приготовленною прислужникомъ, который затѣмъ разстилалъ ему цыновку въ надушенной комнатѣ. Благословенный же, облачившись въ двойную одежду изъ краснаго сукна, препоясавшись и перекинувши верхній покровъ чрезъ правое плечо, садился и пребывалъ на нѣкое время въ одиночествѣ, погруженнымъ въ созерцаніе. Затѣмъ входили иноки, изъ разныхъ мѣстъ пришедшіе повидать Благословеннаго. Одни изъ нихъ предлагали вопросы, другіе просили темъ для размышленій, а иные желали услышать проповѣдь. И такимъ образомъ, выполняя ихъ желанія, Благословенный заканчивалъ первую стражу ночи.

По свершеніи же имъ этихъ обязанностей и по уходѣ монаховъ, божества всей системы десяти тысячъ міровъ пользовались случаемъ приблизиться къ Благословенному и задать ему приходившіе имъ на умъ вопросы, хотя бы длиною не болѣе четырехъ слоговъ. И отвѣчая имъ, Благословенный завершалъ среднюю стражу ночи. Послѣднюю же стражу дѣлилъ на три части; и такъ какъ отъ столь продолжительнаго сидѣнья, начиная съ утра, тѣло его уставало, онъ одну часть (третьей стражи) проводилъ въ прохаживаніи взадъ и впередъ; во вторую же часть обдуманно и сосредоточенно прилегалъ въ своей комнатѣ на правый бокъ, въ львиной позѣ. Въ третью же часть стражи вставалъ, садился, обозрѣвалъ міръ окомъ Будды, дабы открыть такую личность, которая бы нѣкогда, при какомъ-либо изъ прежнихъ будтъ, подаяніемъ милостыни, или выполненіемъ заповѣдей, или иными преисполненными заслугъ дѣяніями могла бы (стать достойною) выразить торжественное пожеланіе (сдѣлаться со временемъ Буддою). Таковы были его обычаи.

Вникая въ ихъ описаніе и устранивши изъ него неизбѣжную для индусскаго разсказа долю преувеличеній и чудесности, мы можемъ вывести заключеніе, что ежедневная жизнь Будды протекала при обстановкѣ, чуждой излишествъ, но не лишенной нѣкоторыхъ житейскихъ удобствъ. Правда, они лишь немногимъ превышали тѣ, которыми пользовались и другіе «достопочтенные», старѣйшіе члены санги: заботы о чистотѣ и соблюденіе правилъ физической гигіены были имъ не только разрѣшены, но и вмѣнены даже въ обязанность; прислужникъ полагался не одному Буддѣ, но и каждому старцу-учителю въ лицѣ его ученика, а характеръ и размѣры услугъ были приблизительно одинаковые. Развѣ только комната, наполненная ароматными куреніями, воспрещенными для учениковъ, да «великолѣпная» цыновка для сидѣнья, вмѣсто простой, вносили нѣкоторые черты комфорта въ обстановку ежедневной жизни Учителя. Въ дѣйствительности эта обстановка могла быть и еще проще, чѣмъ въ описаніи: Будда былъ слишкомъ уменъ для того, чтобы послабленіями личнымъ прихотямъ расшатывать настойчивыя требованія умѣренности отъ своихъ послѣдователей; онъ являлъ собою яркій примѣръ простоты жизни и ограниченія немногимъ необходимымъ для поддержки здоровья и тѣлесныхъ силъ.

И однако, даже при такой умѣренности, — какая разница замѣчается между внѣшними условіями его жизни и тѣми, среди которыхъ протекала дѣятельность Учителя изъ Назарета! Будда не роскошествовалъ, не прихотничалъ; но все же у него были превосходно выстроенныя, наилучшими санитарными условіями окруженныя, просторныя и красиво, садами и прудами обрамленныя, обители велуванская, даръ царя Бимбисары, и джетаванская, созданная щедростями Анатапиндики. У «Сына же человѣческаго», послѣ Его дневныхъ трудовъ «не было мѣста, гдѣ главу подклонити». Ему не торопились подстилать «великолѣпныхъ» ковровъ, куда бы онъ ни ступилъ: только разъ въ Евангеліи читаемъ мы о горницѣ, «пріуготовленной и устланной» для Него и учениковъ Его; но то была горница Сіонская, предназначенная уже для послѣдней прощальной Его бесѣды и для свершенія таинства, предшествовавшаго подвигу крестному. И только разъ, да и то вызывая нареканія, грѣшница, «возлюбившая много», дерзнула принести Ему въ даръ сосудъ «мура многоцѣннаго, наполнившаго комнату благоуханіемъ», но и то было, по Его словамъ, уже приготовленіемъ тѣла Его къ погребенію. Вообще же ежедневные труды Спасителя міра протекали при условіяхъ физически тяжелыхъ, въ напряженіи постоянномъ и нерѣдко при отсутствіи даже насущно необходимаго. Въ отличіе отъ правильно и гигіенично распланированнаго «порядка дня» Будды,

въ отличіе отъ регулярнаго отдыха и сна, отъ умѣреннаго движенія, прогулочнаго свойства, на смѣну слишкомъ продолжительному бездѣятельному сидѣнью, въ отличіе отъ этого Христосъ съ утра до ночи—въ безсмѣнныхъ трудахъ скитанія, поученія и дѣлъ милосердія: идетъ изъ города въ городъ, изъ веси въ весь, куда зовутъ, тогда, когда зовутъ нужда, скорбь, болѣзнь или смерть. Поучаетъ Онъ не въ прохладѣ очаровательной бенгальской ночи, какъ Будда, а подъ жгучими лучами палестинскаго солнца, на горѣ, у озера, и еще чаще на пыльныхъ рынкахъ и улицахъ душнаго Іерусалима; ночь же Онъ отдаетъ не отдыху, а молитвѣ «въ пустынномъ мѣстѣ» или въ «затворенной комнатѣ». Мы слышимъ о Его утомленіи: Онъ засыпаетъ отъ него даже во время бури, въ лодкѣ; мы многократно слышимъ, что Онъ и ученики, Его сопровождавшіе, терпятъ голодъ и жажду (Матѳ. 12, 1. Марк. 2, 23. Лук. 6, 1. Іоан. 4, 8. Марк. 11, 12; 8, 16.): Ему не даютъ воды омыть уставшія отъ ходьбы ноги (Лук. 7, 44.)... Изрѣдка его зовутъ на скромный семейный пиръ (Кана), на угощеніе трапезою; но это—исключенія, случаи рѣдкіе; у Будды же приглашенія такого рода столь многочисленны, что онъ не поспѣваетъ удовлетворять ихъ, и если нѣтъ чрезмѣрнаго преувеличенія въ сказаніяхъ, сюда относящихся, можно было бы думать, что прибѣгать къ обходу по домамъ съ нищенскою чашею для полученія пропитанія приходилось отнюдь не каждый день; порою угощенія слѣдовали непрерывно одно за другимъ, и очередь на нихъ иногда тянулась на цѣлыя недѣли.

Въ общемъ жизнь Будды въ физическомъ отношеніи носила ровный, благоразумно упорядоченный характеръ, быть можетъ, томительно однообразный и малодѣятельный съ европейской точки зрѣнія, но подходящій къ наклонностямъ оріенталовъ вообще, къ индусскому быту въ частности. Приблизительно по той же схемѣ распредѣлялась жизнь и монаховъ въ общинѣ. Отсутствіе труда тѣлеснаго и духовнаго, молитвеннаго, оставляло значительную часть времени свободною. Занять его можно было только двумя способами: или бесѣдою, или погруженіемъ въ размышленіе и созерцаніе. Но бесѣды на суетныя темы [2]), «разговоры пизкаго, уличнаго свойства»,

[2]) Перечисленіе такихъ воспрещенныхъ темъ для разговора въ Digha-Nik. Brahma-jâla-sutta, 17. Въ 76 й рѣчи Средняго Сооранія шумные такого рода разговоры „кочующими аскетами“ смолкаютъ при

безусловно воспрещались монахамъ. Мало того! Будда предостерегалъ учениковъ своихъ даже отъ разговоровъ и на возвышенныя, но «запутанныя» философскія темы, видя въ нихъ сѣть, въ которую незамѣтнымъ образомъ улавливаются умы. «Вѣрующій, обладающій подлиннымъ знаніемъ», внушалъ онъ, «узрѣвшій путь (къ ниббанѣ), не долженъ быть сторонникомъ ни одной изъ 62 философскихъ школъ» [3]); онъ долженъ стоять выше ихъ разномнѣній и противорѣчій, долженъ преодолѣть ихъ споры [4]), «свергнуть съ себя бремя всѣхъ философскихъ воззрѣній» [5]). Философія ни очищаетъ ни ума, ни сердца, ни поведенія; она надмеваетъ и родитъ раздоры, о внутреннемъ же мирѣ не даетъ и понятія. Святость зависитъ не отъ философскаго хитроумія, не отъ ученаго многознанія; а еслибы, на лучшій конецъ, то и другое и приводило къ чистотѣ и добродѣтели, эти качества оказывались бы почерпнутыми не изъ истиннаго родника мудрости, не изъ подлинной дхаммы. Это было бы уже уклоненіемъ отъ прямого пути, отвлеченіемъ въ сторону отъ единственнаго необходимаго, сосредоточившись на коемъ «мужъ великаго разумѣнія» уже не нуждается въ какихъ либо иныхъ, разнообразныхъ занятіяхъ [6]). Критическому и скептическому разслѣдованію истины Будда, въ примѣненіи къ ученикамъ своимъ, рѣшительно предпочиталъ вѣру: «вѣра въ здѣшнемъ мірѣ—лучшее достояніе человѣка:... ею переплываютъ рѣку» (отдѣляющую отъ ниббаны). Вѣра эта характеризуется не какъ слѣпая, а какъ «разумная»; но разумность свою она почерпаетъ не изъ области науки и философіи, а изъ доктрины практической жизненной мудрости, дхаммы [7]). Но «истина, вѣчная истина—только одна, единственная, и иной—нѣтъ». Она извѣстна, она «хорошо (правильно и удобопонятно) возвѣщена»; проповѣдывать иную значитъ уклоняться отъ истины и чистоты; а потому «смысленнымъ людямъ» нельзя и спорить объ истинѣ съ другими «смысленными» [8]); неразумному же истина, все равно, недоступна. Споры о ней безплодны въ умственномъ отношеніи, гибельны въ нравствен-

приближеніи къ нимъ буддійскихъ монаховъ, по той причинѣ, что „эти достопочтенные не любятъ шума, тишина имъ нравится, тишину цѣнятъ они“. То же въ 78-й рѣчи.

[3]) Sutta—Nipâta, v. 370. [4]) Id. v. 538. [5]) Id. v. 787.
[6]) Id. vv. 788—803 и 837—845. [7]) Id. vv. 180—183.
[8]) Id. vv. 884—886; 891.

номъ: они родятъ гордыню, самопревознесеніе, приниженіе иначе мыслящаго, раздоры [9]).

Несмотря на эти предостереженія, наклонность къ преніямъ по поводу пониманія дхаммы и примѣненія и выполненія правилъ устава, была очень сильна въ сангѣ. Это видно изъ частыхъ упоминаній о спорахъ между монахами, спорахъ, доходившихъ нерѣдко до брани, а иногда и до драки. Цѣлый рядъ уже извѣстныхъ намъ дисциплинарныхъ мѣръ былъ направленъ къ подавленію этого зла, постоянное возрожденіе коего нельзя объяснять однимъ вздорнымъ нравомъ монаховъ. Причина лежала глубже: съ одной стороны—въ отмѣченномъ выше условномъ, оппортунистическомъ и казуистическомъ характерѣ правилъ практическихъ. а съ другой—въ потребности занять невольный, огромный досугъ внѣшне бездѣятельной жизни какою нибудь внутреннею, мыслительною работою. Но, какъ видимъ, и она введена была въ суровыя и тѣсныя рамки; сужена была ширина кругозора, парализована самостоятельность сужденія: ненасытность ума, смѣлость запросовъ, ретивость діалектическая—все это осуждалось, осмѣивалось. Поощрялось многодуманіе, долгодуманіе, но про себя, въ тиши уединенія, въ «пустыхъ кельяхъ», въ лѣсномъ одиночествѣ, а не выраженіе плодовъ размышленія предъ братьями и пришлыми. Для такого поученія, какъ мы видѣли, установлены были опять точныя правила и опредѣленные пріемы; избираемы были особыя, надежныя лица, сравнительно немногія. Огромное же большинство братіи пріучено было внимать, а не поучать; и обычай этотъ выполнялся тѣмъ охотнѣе, что большинство изъ нихъ были дѣйствительно простецы умомъ, часто неграмотные, а иногда даже столь неразвитые, что не могли сосчитать количества присутствовавшихъ на собраніяхъ или опредѣлить время дня и года съ точностью. Въ этой простотѣ и въ невѣжествѣ не усматривали ничего зазорнаго; публично сознавались въ ней, какъ напримѣръ, тотъ монахъ, что отклонялъ настойчивые разспросы любознательной монахини, словами; «я глупъ сестрица; какъ могу я научать тебя?» Когда этой толпѣ простецовъ случается, по почину одного ли изъ своей среды, или по требованію со стороны, встрѣтиться съ необходимостью рѣшенія какого нибудь неяснаго или спорнаго пункта, они обычно отказываются высказаться сами, а отсылаютъ вопрошающаго, а обыкновенно и сами, толпою. идутъ съ нимъ, выслушать рѣшеніе изъ устъ Готамы или отъ какого нибудь общепризнаннаго знатока дхаммы, какъ Моггаллана или Сарипутты. Такъ, напримѣръ, достопочтенный Малункья говоритъ: многія воззрѣнія Возвышенный оставилъ неразъясненными или уклонился отъ отвѣта по поводу нихъ; это мнѣ не нравится; не по вкусу мнѣ это: пойду-ка я къ Возвышенному и вопрошу его объ этомъ» [10]): точно такъ же поступаютъ другіе выдающіеся монахи: Бхаддали, Удайи, Киссана [11]). Попытки поученія гдѣ нибудь на сторонѣ, у иновѣрцевъ, обыкновенно признавались неудовлетворительными [12]). Нерѣдко таковыми же оказывались обращенія и къ своимъ авторитетамъ, даже къ такому «знатоку, хранителю и стражу слова ученія». какъ Сарипутта: приходилось и его разъясненія провѣрять въ верховной инстанціи [13]). Вотъ почему прочно установившимся, обычнымъ пріемомъ для выхода изъ затрудненій и недоумѣній былъ слѣдующій: «идемъ къ Возвышенному! чему онъ насъ будетъ учить, тому и будемъ внимать»! [14]). Этотъ пріемъ вполнѣ одобрялся самимъ Готамою: «отъ Возвышеннаго исходитъ знаніе; къ нему возвращается: отъ него же должно получать и истолкованіе его» [14a]).

Такимъ образомъ присутствіемъ на бесѣдахъ наиболѣе компетентныхъ наставниковъ, преимущественно же самого Готамы. исчерпывалась для большинства монаховъ возможность занять свободное время разъясненіями ученія или правилъ поведенія. Бесѣды были частыя и многочисленныя, а для жившихъ въ непосредственной близости Готамы, вѣроятно, ежедневныя. Для нихъ были отведены опредѣленные часы, разсчитанные такъ, чтобы не совпадать съ временемъ «предназначеннымъ у монаховъ для духовнаго дѣланія, для углубленнаго размышленія» [15]). Поводы къ бесѣдамъ были разные. Иногда, и безъ спеціальнаго какого-либо побужденія, монахамъ просто хотѣлось занять мысль и досугъ: «давно, братъ Ананда», говорятъ они какъ-то, «давно не слыхали мы назидательнаго поученія изъ устъ Возвышеннаго (по случаю лѣтней, кочевой поры); хорошо было бы послушать его»—и идутъ... Затѣмъ, если не встрѣчалось запроса на бесѣду со стороны, учитель и самъ имѣлъ обыкновеніе сзывать уче-

[9]) Id. 824 sqq.; 887 sqq. Digha-Nik. Brahma-jâla-sutta 18 sqq.

[10]) Majjh. Nik. Рѣчь 63. [11]) Id. 65: 66. 32. [12]) Id. 13.
[13]) Id. 32 [14]) Id. 79. [14a]) Id. 47. [15]) Id. 78.

никовъ на поученіе; то вмѣшивался въ ихъ разговоръ [15a]) и направлялъ его, то самъ выбиралъ тему. И можно сказать даже, что наиболѣе важныя положенія дхаммы обсуждались именно въ такихъ, по почину самого Готамы возникавшихъ бесѣдахъ, которыя, вмѣстѣ съ тѣмъ, отличались и наибольшею пространностью и старательностью разработки. Хотя въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ дошли до насъ въ сборникахъ рѣчей Будды, онѣ расположены безъ системы, въ разбродъ, или же, сообразно съ пріемомъ, обычнымъ въ буддійской словесности, объединены лишь какимъ-нибудь внѣшнимъ условнымъ признакомъ [16]), тѣмъ не менѣе съ вѣроятностью можно допустить, что въ теченіе многолѣтней практики и при частомъ повтореніи однаковыхъ темъ, у учителя выработался извѣстный планъ бесѣдъ, въ которомъ важнѣйшія положенія ученія излагались не безъ системы и съ нѣкоторою внутреннею послѣдовательностью.

Но, повидимому, еще чаще возникали бесѣды по поводу вопросовъ, возбуждавшихся отдѣльными учениками или цѣлыми группами ихъ вслѣдствіе сомнѣній или недоумѣній, возникавшихъ у нихъ либо наединѣ, либо въ разговорахъ другъ съ другомъ или съ лицами посторонними. Такъ, напримѣръ, одна изъ важнѣйшихъ рѣчей Дикха-Никаи, Мага-нидана-суттанта, возникла въ качествѣ разъясненія Буддою взглядовъ Ананды на проблему причинности: то, что для невзыскательнаго ученика казалось «яснѣе яснаго», предстало предъ изощреннымъ пониманіемъ учителя вопросомъ сложнымъ и мудренымъ, получавшимъ совершенно новую постановку послѣ его компетентнаго анализа [17]). Или, напримѣръ, нѣкій монахъ ошибочно приписываетъ Готамѣ мнѣніе о неизмѣнности сознанія въ круговоротѣ бытія; возникаютъ недоумѣнія о правильности толкованія словъ учителя, и вотъ всѣ идутъ къ нему за разрѣшеніемъ затрудненія [18]). Не всегда бесѣды завязываются по поводу мудреныхъ вопросовъ; столь же часто поводъ къ нимъ даютъ практическія потребности: сколько раз-

[15a]) Примѣръ — Dîgha-Nik. XIV, Mahâpadâna-suttanta.

[16]) Такъ вся Ангутарра-никая распланирована на книги: „единственныхъ вещей“, „парныхъ“, „тройныхъ“, „четверныхъ“ и т. д. (напр.: „4 основы ученія и дисциплины“; „4 неизмѣримыхъ отдаленія“ и т. д.). „Среднее Собраніе“ дѣлится на „книги подобій“, „книги паръ“, „книги мірянъ, монаховъ, странниковъ, царей“ и т. д.

[17]) Dîgha-Nik. XIV. [18]) Majjh. Nik. 38; ср. 22.

говоровъ, напримѣръ, возбуждаетъ вопросъ о времени и количествѣ ѣды для монаховъ! [19]) да и большая часть мѣткихъ положеній устава вышла, какъ мы ранѣе видѣли, изъ обсужденія недоумѣнныхъ случаевъ, выдвинутыхъ жизнью и повергавшихся братіей на усмотрѣніе учителя.

Особую категорію собесѣдниковъ-вопрошателей составляли кочующіе, пришлые монахи, всегда довольно многочисленные въ буддійскихъ обителяхъ. То были прежде всего простые прохожіе изъ другихъ районовъ, свершавшіе свои лѣтнія странствія, большею частью въ одиночку или по-двое, но иногда и цѣлыми партіями въ нѣсколько сотъ человѣкъ. Прибытіе такихъ гостей пріятно нарушало однообразіе монастырскаго быта: имъ выходили на встрѣчу, ихъ радушно принимали, омывали имъ ноги, отводили мѣсто для отдыха; начинались бесѣды, разспросы о дальнихъ краяхъ, о порядкахъ въ иныхъ обителяхъ, о приключеніяхъ въ пути, и подчасъ разговоръ принималъ такой шумный характеръ, что строгій учитель отказывался дать аудіенцію новоприбывшимъ, и имъ приходилось уходить пристыженными или же приносить повинную въ легкомысленномъ поведеніи [20]). Но это были сравнительно рѣдкіе случаи недоразумѣнія. Вообще же вошло въ обычай у многихъ иномѣстныхъ монаховъ, справившихъ вассу въ своей обители, навѣщать главу санги: разспрашивали о его временномъ мѣстопребываніи и шли къ нему, иногда издалека, укрѣпиться духомъ, провѣриться въ убѣжденіяхъ и поведеніи, обогатиться назиданіемъ и живымъ примѣромъ. Готама понималъ эту потребность и поощрялъ ее [20a]); ласково встрѣчалъ приходящихъ одними и тѣми же вопросами: «Хорошо ли идутъ дѣла у васъ, монахи? Хватаетъ ли у васъ средствъ къ существованію? Хорошо ли вы провели вассу, въ мирѣ ли, въ согласіи, безъ ссоры? и не терпѣли ли недостатка въ пищѣ?». Отвѣтъ въ большинствѣ случаевъ получался утвердительный [21]). Тогда Готама производилъ про-

[19]) Id., рѣчи 65; 66 и 70. [20]) Id. 67 и Mahâv. IX, 1.

[20a]) Majjh. Nik. 67: „Это молодые монахи, еще недавніе подвижники, только что вступившіе въ это ученіе и въ эту дисциплину: если имъ не удастся увидать Возвышеннаго, они легко могутъ завянуть и пропасть, какъ нѣжные ростки безъ воды“, говорили князья-шакьи Готамѣ, упрашивая его принять провинившихся новоначальныхъ, и просьба была, конечно, исполнена.

[21]) Majjh. Nik. 24; Mahâv. IV, 1, 8—9.

вѣрочные разспросы и преподавалъ надлежащіе совѣты или поученія пришельцамъ. Эти послѣдніе въ свою очередь пользовались случаемъ доложить ему о мѣстныхъ нуждахъ своихъ обителей и испросить инструкцій по порученію цѣлой общины или отдѣльныхъ ея членовъ [22]). Такимъ образомъ, посредствомъ этихъ посѣщеній, поддерживалась связь между помѣстными учрежденіями и верховнымъ руководителемъ всѣхъ ихъ, крѣпло единство организаціи и чувство солидарности. Въ особенности стремились увидать Благословеннаго новоначальные, усматривавшіе въ посѣщеніи этомъ и въ бесѣдѣ съ Буддою какъ бы закрѣпленіе ихъ посвященія въ иноческій санъ. Въ пору возникновенія буддизма такой визитъ къ главѣ санги считался почти что обязательнымъ; съ распространеніемъ области проповѣди и съ увеличеніемъ числа обращавшихся выполненіе такого паломничества стало затруднительнымъ, и на немъ не настаивали; однако и позднѣе духовные руководители не препятствовали благочестивому обряду и скорѣе поощряли его [23]).

За братіей шли міряне, также по разнымъ побужденіямъ: одни, хотя сравнительно рѣдко, по поводу личныхъ либо семейныхъ заботъ, другіе для выраженія почтенія учителю, третьи (и такихъ было больше всего)—за поученіемъ. Многими, еще необращенными, двигало простое любопытство, волна молвы, разливавшаяся въ народѣ о новомъ, диковинномъ проповѣдникѣ и о его духовныхъ чадахъ. Такъ браманическіе домохозяева въ Салѣ, одномъ изъ поселковъ страны косальской, говорятъ другъ другу: «какой-то аскетъ, господинъ Готама, сынъ шакьевъ, отрекшійся отъ (княжескаго) наслѣдства шакьевъ, странствуетъ по краямъ нашимъ и прибылъ съ многими инокамп сюда, въ Салу. Этого господина Готаму всюду привѣтствуютъ радостными кликами и славятъ, будто онъ и есть Возвышенный, Святой, вполнѣ пробужденный, въ знаніи и поведеніи испытанный, желанный, міровѣдецъ, несравненный пастырь стада человѣческаго, учитель боговъ и людей. ...Онъ возвѣщаетъ ученіе, дарующее блаженство въ началѣ, срединѣ и концѣ... онъ учитъ вполнѣ чистому, просвѣтленному подвижничеству. Счастливы тѣ, коимъ дано узрѣть такого святого!». И вотъ поселяне идутъ къ Готамѣ, низко кланяются, вѣжливо привѣтствуютъ его и почти-

[22]) Mahâv. V, 13. [23]) Id. V, 13, 4.

тельно садятся въ сторонѣ, молча выжидая его опроса. «Есть ли у васъ, отцы-домовладыки, какой-нибудь излюбленный учитель, къ которому вы питаете основательное довѣріе?» спрашиваетъ онъ.—«Нѣтъ, господинъ: нѣтъ у насъ такого», отвѣчаютъ они.—«Въ такомъ случаѣ да послужитъ вамъ наставленіемъ къ благу и спасенію это безспорное ученіе»;—и приступалъ къ общепонятному изложенію дхаммы въ формѣ, подходящей для мірянъ [24]). Сцены этого рода, описанныя со стереотипною монотонностью, повторяются въ разныхъ мѣстностяхъ [25]), иногда на глазахъ брамановъ, а подъ часъ даже съ ихъ вѣдома, и оканчиваются нерѣдко обращеніемъ ихъ самихъ. Одна изъ такихъ жанровыхъ картинъ воскрешаетъ предъ нами ту среду, гдѣ непринужденно, самъ собою назрѣвалъ успѣхъ новаго ученія. Нѣкій Чанки, жрецъ, облагодѣтельствованный раджою косальскимъ, живетъ въ своемъ имѣніи Опасадѣ, живетъ по-барски, окруженный царственнымъ богатствомъ, въ мѣстности на которую и взглянуть-то весело, столько въ ней пастбищъ, лѣсныхъ и водяныхъ угодій, да наполненныхъ хлѣбомъ житницъ. Отдыхалъ однажды браминъ Чанки на кровлѣ дома своего и вдругъ видитъ: жители его деревни гурьбою потянулись куда-то на сѣверъ, къ Дубравѣ боговъ. Спрашиваетъ: «куда это собралась деревенщина, да еще въ такомъ множествѣ?» и узнаётъ, что идутъ къ рубежу салійскаго лѣса, куда прикочевалъ аскетъ Готама, изъ рода шакьевъ, великій проповѣдникъ; хотятъ повидать, послушать его. Браминъ охотится идти съ ними, но его удерживаютъ другіе жрецы: «ему ли, съ двухъ сторонъ благородно рожденному, чисто зачатому, до седьмаго предка незапятненному въ происхожденіи, да еще такому богатому, знатоку трехъ Ведъ, верховному учителю столькихъ, почитаемому самимъ раджою Пасенади,—ему ли пристало идти къ аскету Готамѣ. Скорѣе этотъ пусть идетъ навѣстить брамина Чанки!»? Но, видно, молва о новомъ учителѣ уже донеслась до умнаго брамина: ему извѣстно высокое происхожденіе новоявленнаго мудреца, да вѣдомо также и расположеніе къ нему раджи Бимбисары магадхскаго, и мѣстнаго, косальскаго, Пасенади... И вотъ изумленнымъ охранителямъ своего достоинства онъ внушаетъ: «аскетъ Готама—гость нашъ, а гостя подобаетъ высоко цѣнить, уважать и чествовать. Я знаю цѣну

[24]) Majjh. Nik. 60. [25]) Id. 82; 91; 150.

Готамы, и не ему идти ко мнѣ, а мнѣ къ нему». И идетъ... слушаетъ... обращается окончательно [26]).

Если даже иновѣрцевъ такъ влекло къ пзумительному проповѣднику, то тѣмъ болѣе, конечно, мірянъ изъ «вѣрныхъ». упасакъ. Эти постоянно тѣснились у вратъ обителей, гдѣ пребывалъ Готама, а во время его странствій ловили случай увидать его на пути; иногда цѣлыми обозами слѣдовали, по недѣлямъ, за нимъ, везя снабженіе для братіи, дожидаясь очереди угостить «достопочтенныхъ» [27]); а угощеніе,—мы знаемъ,—всегда заканчивалось бесѣдою.

Рядомъ съ массовыми посѣщеніями—сколько единичныхъ! То придворный врачъ Джпвака совѣщается съ мудрецомъ и.ли самъ даетъ ему практическія указанія, какіе завести порядки въ общинѣ [28]): то извѣстный зодчій Панчаканча разспрашиваетъ объ ученіи [29]). Вотъ Ратхапала, «наслѣдникъ одного изъ первѣйшихъ по благородству родовъ» [30]), вотъ молодой представитель клана пышныхъ личчавійскихъ князей [31]). вотъ другіе знатные юноши [32]), даже сыновья раджей [33]) добиваются свиданія съ Буддою, бесѣдуютъ предварительно съ учениками его, потомъ съ нимъ самимъ. Вотъ, напримѣръ. царскій сынъ, Бодхи, отстроилъ и убралъ свою виллу «Лотосовую розу», устлалъ подходъ къ ней бѣлыми тканями до самой послѣдней ступеньки, и шлетъ молодого брамина звать Готаму къ себѣ на новоселье. Пришелъ мудрецъ, но остановился у входа въ здапіе, не захотѣлъ топтать дорогихъ тканей. а когда ихъ убрали. замѣтилъ: «не среди благополучія и счастья пріобрѣтается благо; въ горести пріобрѣтается благо». и задумавшему похвалиться роскошью хозяину разсказываетъ назидательную повѣсть о своихъ аскетическихъ подвигахъ, о томъ, много ли человѣку нужно, чтобы прожить и достигнуть высшаго [34])...

А вотъ, наконецъ, и царственныя особы! Вотъ изъ соотечественниковъ Готамы князь шакьевъ, Маганамо, проситъ своего глубокомысленнаго сродича выяснить ему ученіе о «цѣпи страданій» [35]); является за наставленіемъ и другой

[26]) Id. 95. Сходный случай въ Digha-Nik. IV съ браминомъ Сонадандою.

[27]) Тексты приведены были въ главѣ объ отношеніи къ мірянамъ.

[28]) Majjh-Nik. 55. [29]) Id. 59. [30]) Id. 82. [31]) Id. 105.

[32]) Id. 140; 68. [33]) Id. 125; 58. [34]) Id. 85. [35]) Id. 14.

.принцъ шакьевъ Дандапани», но повергается въ смущеніе проповѣдью о томъ, что не надо желать ни бытія. ни небытія» [36]). За то авантійскій раджа Мадура. проповѣдавъ, что послѣдователь Готамы, Каччано. «ученый, мудрый, глубокомысленный, многоопытный, краснорѣчивый, преклонныи возрастомъ и достопочтенный», обитаетъ въ Камышевомъ Болотѣ, пѣшкомъ пробирается къ нему въ дебри. чтобы позанять у него буддійской мудрости [37]). Знакомый намъ повелитель Магадхи Бимбисара подобнымъ же образомъ отыскиваетъ достопочтеннаго Пилиндаваччу, пріютившагося въ горномъ гротѣ [38]). О его бесѣдахъ съ самимъ Возвышеннымъ мы уже говорили раньше. Частыми собесѣдниками бывали также раджа косальскіи Пасенади и его жена Малика, не устававшая твердить: «что аскетъ Готама сказалъ, то и вѣрно». Мужъ ея. хотя подчасъ и подшучивалъ надъ такимъ безусловнымъ преклоненіемъ предъ авторитетомъ аскета Готамы и не прочь былъ провѣрить его, однако и самъ охотно бесѣдовалъ то съ Анандою, то съ его великимъ учителемъ, и любо ему было отъ суеты городской и заботъ государственныхъ переноситься «подъ сѣнь могучихъ деревьевъ, отъ шума удаленныхъ. затерянныхъ въ тиши уединенія, гдѣ люди пребываютъ въ одиночествѣ, погруженными въ думы глубокія» [39]). Но не однихъ мудрыхъ правителей манило къ себѣ ученіе Будды; иногда влеклись къ нему и смущенною совѣстью, цари грѣшники, какъ тотъ сынъ Бимбисары, Аджатасатту, что, по однимъ сказаніямъ, свергнулъ съ престола престарѣлаго отца своего и заточилъ въ темницу, а по другимъ даже убилъ его. Однажды, въ день Комуди, Бѣлой Лиліи, въ полнолуніе четвертаго мѣсяца, возсѣдалъ онъ на верхней террасѣ дворца своего, окруженный сановниками. «Какъ прекрасна, какъ плѣнительна, какъ отрадна эта лунная ночь, друзья!» воскликнулъ преступный баловень счастья. «Какого бы намъ брамина или отшельника позвать сюда, чтобы онъ бесѣдою своею до-сыта упоилъ души наши?». Ему стали перечислять прославленныхъ мудрецовъ и виртуозныхъ діалектиковъ; называли почтеннаго Пурану Кассапу, главу извѣстной школы, высокочтимаго народомъ старца, проведшаго долгіе годы въ пустынѣ; называли циника Макхали изъ Коровьяго Хлѣва, Аджиту Длинноволосаго.

[36]) Id. 18. [37]) Id. 84. [38]) Mahâv. VI. 15, 1.

[39]) Majjh. Nik. 88; 89; 90.

и хитроумныхъ Пакуду и Санджаю изъ Белатты, и безпримѣрныхъ по лютости подвижничества учителей изъ «нагихъ сыновъ Магавиры-Натапутты. На все молчалъ Аджатасатту, и лишь когда лейбмедикъ Дживака напомнилъ о Готамѣ, гостившемъ въ его манговой рощѣ, царь, вѣроятно, вспомнившій о немъ, какъ о другѣ своего отца, повелѣлъ снаряжать парадный выѣздъ. Готовы сотни богато убранныхъ слоновъ и коней для свиты, для придворныхъ женщинъ; раджа возсѣдаетъ на своемъ бѣломъ слонѣ: впереди прислужники съ зажжёнными факелами. Двинулась процессія черезъ сонныя улицы Раджагахи, за околицу, къ Манговому Лѣсу. Вотъ онъ таинственно выступаетъ изъ дали, залитой луннымъ свѣтомъ. И страхъ, внезапный страхъ находитъ на царя: «не обманываешь ли ты меня, Дживака? не въ руки ли скрытыхъ враговъ предаешь меня? Ты говорилъ, будто здѣсь обитаетъ мудрецъ съ 1250 послѣдователей: отчего же такая тишина кругомъ? ни звука, ни слова среди такого множества?»... Но испугъ смущенной совѣсти былъ напрасенъ: тутъ были во-истину только сыны мира, любители тишины: и тотъ, кого искали, сидѣлъ, окруженный ими, прислонясь къ столбу садовой бесѣдки, со взоромъ, устремленнымъ на востокъ, спокойнымъ, какъ озеро въ ясную погоду, и кроткимъ голосомъ спросилъ царя: «гдѣ мысли твои, сынъ мой? тамъ ли онѣ, куда любовь направляетъ ихъ?»—«Мысли мои о сынѣ моемъ, о любимцѣ моемъ, Удайи-Бхаддѣ: желалъ бы я, чтобы въ жизни его царило такое же спокойствіе, какое царствуетъ здѣсь». И сѣлъ Аджатасатту почтительно въ сторонѣ отъ Благословеннаго, и сталъ внимать рѣчи его «о плодахъ пустынножительства, выше коихъ ничего на свѣтѣ нѣтъ». И пока внималъ, таяло застывшее во грѣхахъ сердце его, и въ умиленіи воскликнулъ онъ: «истина открылась мнѣ! многообразно вскрыта она тобою, Благословенный! Отнынѣ къ тебѣ прибѣгаю и къ истинѣ и къ общинѣ твоей! Прими меня въ число учениковъ своихъ. Грѣхъ овладѣлъ мною, господинъ, по слабости и безумію моему: изъ жажды власти умертвилъ я отца моего, мужа правды, царя благочестиваго. Прими меня, владыко, сознающаго грѣхъ мой, дабы въ будущемъ воздерживаться мнѣ отъ грѣховъ». И отвѣтствовалъ мудрецъ: «во-истину, царь, грѣхъ одолѣлъ тебя: по поскольку прозрѣлъ ты въ дѣяніи своемъ грѣхъ и покаялся въ немъ согласно требованіямъ правды, пріемлемъ раскаяніе твое. Ибо таковъ обычай душъ благо-

родныхъ, разъ признаютъ они проступокъ за проступокъ и правильно каются въ немъ, они становятся способными къ самообладанію въ будущемъ» [40]).

Величавыми должны были казаться присутствующимъ рѣчи, приводившія къ такимъ слѣдствіямъ; укрѣпляли они за Готамою славу сердцевѣдца, всепроницающаго. Иного рода впечатлѣнія, въ иномъ смыслѣ эффектныя, вызывали его бесѣды съ представителями иновѣрческой мудрости, съ главарями или горячими адептами разныхъ религіозныхъ сектъ и философскихъ школъ. Мы видѣли, что Индія въ ту пору была полна имп, и чѣмъ разнообразнѣе было вокругъ духовное броженіе, тѣмъ живѣе сказывалась потребность въ обмѣнѣ мнѣній, въ поискахъ истины, въ преніяхъ о ней, искусство коихъ доведено было до софистической виртуозности. Волны этого движенія докатывались и до пороговъ буддійскихъ вихаръ, а въ пору лѣтнихъ странствій еще чаще встрѣчались на путяхъ мудреца изъ рода шакьевъ. На немъ, какъ новоявленномъ учителѣ, юнѣйшемъ среди столькихъ богатыхъ школьнымъ преемствомъ и упроченною славою, на немъ манило испробовать свою діалектическую ловкость ученыхъ говоруновъ, особенно изъ молодежи. Нѣкоторые, совсѣмъ легкомысленные, начинали съ пренебрежительныхъ насмѣшекъ надъ «лысымъ святошею» и надъ его «жалкими черноризцами, рожденными изъ подошвъ браминскихъ»; но насмѣшникамъ скоро приходилось уходить прочь, посрамленными, или же превращаться въ покорныхъ учениковъ [41]). Другихъ, болѣе основательныхъ изъ молодежи, подсылали старые брамины провѣдать объ образѣ мыслей смѣлаго реформатора, дерзавшаго оспаривать духовныя привилегіи кастъ [42]), или, чего добраго, отрицавшаго, пожалуй, и самихъ боговъ [43]). Но Готама былъ слишкомъ уменъ, чтобы попасться въ ловушку: ни упраздненія кастъ, ни отрицанія боговъ не оказывалось, но взгляды на нихъ и оцѣнка ихъ были новые, своеобразные и такъ поставленные, что опровергнуть ихъ было не по силамъ спорщикамъ изъ новичковъ. Приходилось идти къ нему самимъ опытнымъ людямъ, знатокамъ священныхъ текстовъ и прадѣдовскихъ преданій. Такъ поступаютъ, напримѣръ, косальскіе и магадхскіе брамины, проѣздомъ чрезъ Весали, несмотря на «неотложныя» личныя

[40]) Digha-Nik. II. [41]) Id. III и Majjh. Nik. 51.
[42]) Majjh. Nik. 93. [43]) Id. 100.

дѣла свои [44]). Такъ, послѣ разспросовъ у народа и вслѣдъ за посланнымъ на предварительныя развѣдки ученикомъ, лично плетется къ Готамѣ 120-лѣтній митильскій старецъ Брахмаю, «близкій къ концу, выжившій вѣкъ свой, знатокъ трехъ Ведъ и ихъ истолкованій, знатокъ ученія о звукахъ и формахъ рѣчи, легендъ и гимновъ, носитель всѣхъ признаковъ всемірнаго мудреца». И вотъ это то свѣтило браманическаго знанія, пришедши къ Готамѣ, обращается къ нему съ такимъ запросомъ: «извѣстны, вѣдомы мнѣ внѣшнія соотношенія вещей, и о нихъ люди идутъ ко мнѣ за совѣтомъ; я же хочу вопросить тебя о внутреннихъ соотношеніяхъ: въ чемъ внутреннее знаніе, въ чемъ истинная святость, въ чемъ подлинное совершенство?». И когда, получивши отвѣтъ, старецъ разоблачаетъ плечо въ знакъ почтенія предъ Готамою и, павши ницъ, лобызаетъ ноги его, присутствующихъ объемлетъ священный трепетъ по поводу «небывалаго, чудеснаго событія» и всѣ, въ одинъ голосъ, восклицаютъ: «безпримѣрна, чудесна могучая сила аскета, если даже столь знаменитый, столь прославленный жрецъ, какъ Брахмаю, выражаетъ ему подобное почитаніе!». А Готама, поднявши и обласкавши старца, «направилъ постепенно бесѣду въ ту сторону ученія, которая свойственна уже пробужденнымъ». И увѣровалъ Брахмаю; а затѣмъ въ скоромъ времени скончался. И когда спросили ученики Будду: «гдѣ же теперь находится Брахмаю и что изъ него стало?» отвѣтилъ: «мудръ былъ браминъ Брахмаю; въ жаждѣ знанія послѣдовалъ онъ ученію моему и не соблазнился о немъ. По уничтоженіи пяти внизъ влекущихъ цѣпей онъ вознесся въ горнія, дабы угаснуть тамъ съ тѣмъ, чтобы уже никогда болѣе не возвращаться въ міръ сей». И возрадовались иноки слову Возвышеннаго [45]).

Конечно, случаи столь эффектныхъ обращеній имѣли мѣсто не часто, но тѣмъ большее впечатлѣніе производили они на толпу. За то вовсе не рѣдки были, повидимому, бесѣды менѣе извѣстныхъ браминовъ съ Готамою, бесѣды то миролюбивыя, какъ тѣхъ двухъ молодыхъ начётчиковъ, что, не сумѣвши сговориться между собою о какомъ-то спорномъ пунктѣ, идутъ за рѣшеніемъ къ мудрецу изъ рода шакьевъ [46]), а то бесѣды и озлобленныя, какъ въ Каммасадамѣ, въ странѣ Куру, у очага брáмина, гдѣ странникъ Магандіо гнѣвно обличалъ новаго проповѣдника въ недостаточно строгомъ взглядѣ на необходимость аскетическихъ подвиговъ [47]). Этотъ странникъ принадлежалъ, впрочемъ, кажется, къ тѣмъ кочующимъ адживаками или же къ джайнамъ, которые (послѣдніе въ особенности) оказывались наиболѣе непримиримыми противниками новаго движенія такъ же, какъ и представители другихъ аскетическихъ сектъ, доводившихъ подвижническія лишенія до крайнихъ предѣловъ, въ родѣ, напримѣръ, того колійца Пуппо, который, подобно коровамъ, щипалъ траву на лугу, или того «голаго, собачьяго ученика» Сенійо, что подобно псамъ, глоталъ отбросы, валявшіеся на землѣ, и на голой же землѣ отдыхалъ, свернувшись, по-собачьи, въ клубокъ [48]). Такимъ самоистязателямъ «новые лысые святоши» казались потворщиками слабостямъ и прихотямъ тѣла, и первые обличали ихъ предъ народомъ чуть не въ эпикурействѣ. Имъ мало было бесѣдъ и споровъ на-единѣ [49]); они рвались къ публичнымъ преніямъ, въ присутствіи самого вождя джайнъ, Натапутты (Магавиры), окруженнаго цѣлой толпою послѣдователей [50]). Въ залѣ, построенномъ косальскою принцессою Маликою для свободныхъ диспутовъ на философскія темы, «странствующій нищій» Потхапада съ тремя стами собратьевъ вызывалъ Готаму на обсужденіе теоріи души [51]). Въ Весали молодой нигрантъ (джайнъ) Саччако, «опытный діалектикъ, превосходный ораторъ, высокочтимый многими, старавшійся выслѣдить слабости Будды, дхаммы и санги» расхаживая по улицамъ, зазывалъ личчавійскихъ князей и весь честной народъ на свое словопреніе съ аскетомъ Готамою, гдѣ онъ «схватитъ его за рога, какъ косматаго барана, и закружитъ его, свернетъ ему шею и пригнетъ къ землѣ своею рѣчью, такъ что его въ потъ броситъ отъ этой потѣхи». Когда Готама уклонился отъ послѣдней, хвастунъ направился самъ къ нему въ Великій Лѣсъ, съ толпою, жадной до подобныхъ зрѣлищъ, и затѣялъ споръ на тему о реальности и субстанціальности личности, но быстро сбитый со своихъ позицій остроумнымъ противникомъ, принужденъ былъ умолкнуть съ великимъ стыдомъ [52]).

Какъ ни сдержанъ былъ Готама, онъ считалъ нужнымъ отражать такихъ, слишкомъ развязныхъ оппонентовъ насмѣш-

[44]) Digha-Nik. VI, 1. [45]) Majjh. Nik. 91. [46]) Id. 98; ср. 99.

[47]) Id. 75. [48]) Majjh. Nik. 57. [49]) Id. 74. [50]) Id. 56.
[51]) Digha-Nik. IX; ср. Majjh. Nik. 78. [52]) Majjh. Nik. 35; ср. 36.

кою или строгимъ тономъ рѣчи [53]), а ученикамъ по этому поводу намекалъ даже, что за непочтительное отношеніе къ преніямъ объ истинѣ ученія грозитъ внезапная смерть: «черепъ можетъ расколоться на семь частей» [54])! Но тамъ, гдѣ онъ замѣчалъ серіозныя исканія истины и правды, онъ охотно шелъ имъ на встрѣчу; съ этой цѣлью онъ самъ отыскиваетъ странника Вачаготту и бесѣдуетъ съ нимъ тономъ смиреннымъ, несамомнительнымъ, привлекая этимъ къ дальнѣйшему общенію [55]). Прослышалъ онъ, что многіе извѣстные, уважаемые странники прикочевали къ окрестностямъ Раджагахи, къ Павлиньему Холму, или что странствующій учитель Сандако съ пятьюстами послѣдователей остановился близъ Косамби въ гротѣ подъ смоковницею,—и вотъ къ однимъ идетъ онъ самъ, а къ другимъ направляется Ананда, конечно, не безъ его вѣдома [56]). Пусть въ толпѣ этой—нестройныя, праздныя рѣчи, отсутствіе сосредоточеннаго настроенія! Съ его приближеніемъ смолкаетъ болтовня: а начнетъ онъ говорить,—напрягается вниманіе, а тамъ, дальше, глядишь, и сердца дрогнули, и души раскрылись для радостной встрѣчи благовѣстія о новыхъ путяхъ избавленія отъ скорби бытія. Никому нѣтъ отказа въ поученіи: иногда высокопоставленные или просто высокомѣрные, не желая безпокоиться сами, зовутъ проповѣдниковъ къ себѣ на домъ; не всегда можно немедленно исполнить просьбу: то раньше отозваны въ иное мѣсто; то нездоровье мѣшаетъ; но стоитъ только поправиться, да найти свободный часъ,—идутъ, хотя бы и старцы, къ молодому спѣсивцу, идутъ со смиреніемъ и самообладаніемъ подлинныхъ мудрецовъ, понимающихъ, что тамъ, гдѣ рѣчь о просвѣтленіи цѣлаго міра, тамъ не до счетовъ мелкаго самолюбія [57]). Завистники слѣдятъ за ними, шествуютъ по пятамъ, распуская клевету, злословіе [58]), и даже такое свѣтило подвижничества, какъ Магавира-Натапутта, ведетъ козни противъ нихъ. Пусть ихъ злобствуютъ! «вы же, братія (внушаетъ учитель безстрастія), вы не гнѣвайтесь на осужденіе нашего ученія, какъ и не радуйтесь одобренію его» [59]): истина выше порицанія и не нуждается въ похвалахъ...

Но именно это спокойствіе, это незлобіе привлекали къ общинѣ «достопочтенныхъ»: за ея сынами упрочилась репу-

[53]) Id. 27. [54]) Id. 35. [55]) Id. 71: 72; 73. [56]) Id. 76; 77.
[57]) Dîgha Nik. X. [58]) Id. I, 1. [59]) Тамъ-же.

тація «тихихъ» и «кроткихъ», настолько, что шумъ и споры мгновенно смолкали при появленіи этихъ «любителей тишины» [60]) и цари (мы это слышали раньше) дивились, откуда такой порядокъ, такая дисциплина при отсутствіи мѣръ принудительныхъ? Зато стоустая молва громко и широко разносила разсказъ о мудрости, краснорѣчіи и чудесныхъ свойствахъ вождя этихъ безмолвниковъ. Въ какой бы деревушкѣ онъ ни появился, о немъ уже оповѣщали, какъ о знаменитости; не даромъ знатнѣйшіе раджи и ученѣйшіе брамины склонялись къ ногамъ его! Да что раджи и брамины! весь сонмъ сіяющихъ боговъ, съ самимъ Саккою во главѣ, спускался будто бы съ небесъ, чтобы въ Индровой пещерѣ, на горѣ Ведія, поучаться у мудреца изъ рода шакьевъ; а ученикъ его Моггалланъ, наоборотъ, взлеталъ въ сферу 33 божествъ, посвящать ея обитателей въ глубины дхаммы! [61]). Между «вѣрными» тайно передавался слухъ, будто и самъ Благословенный восходилъ туда же, чтобы въ теченіе сорока дней поучать истинѣ мать свою Майю [62]). О божествахъ низшаго разбора нечего и говорить; сколько лучезарныхъ геніевъ и очаровательныхъ небесныхъ дѣвъ, сколько скромныхъ лѣсныхъ и змѣеподобныхъ наговъ внимало въ уединеніи горъ и джунглъ мудрецу, докучало ему просьбами или добивалось посвященія въ ученики!.. Разсказы этого рода, вполнѣ нормальные съ народно-индусской точки зрѣнія, быть можетъ, и не поощрялись самимъ Готамою, но это не мѣшало имъ разрастаться въ окружающей средѣ въ пышныя фантастическія легенды и слагаться иногда въ цѣлыя поэмы, переходившія изъ устъ въ уста [63]) и множившія славу «учителя боговъ и людей».

До насъ дошли нѣкоторыя приписываемыя ему бесѣды съ божествами, но онѣ не вносятъ ни одной новой, оригинальной черты въ стилизованныя по общему шаблону рѣчи Будды, обращенныя къ простымъ смертнымъ: никакого окрыленія высшими стремленіями, никакого мистическаго или экстатическаго подъема надъ областью обычной холодной разсудительности. Еще разъ на этихъ рѣчахъ мы убѣждаемся, до какой степени омертвѣла душа Будды къ религіозному на-

[60]) Majjh. Nik. 76. [61]) Id. 37 и Dîgh. Nik. XX и XXI.
[62]) См. выше II, 553, прим. 186.
[63]) Одну изъ нихъ сохранила намъ 20-я сутта Дикха-Никаи, Makâ-Samaya-Suttanta.

чалу и какою ничтожною величиною стали въ его міровоззрѣніи боги индусскаго пантеона. Мысли и стремленія его не на небѣ и не къ небу, не къ Богу и не къ богамъ: мысли его, противъ воли,—на землѣ съ людьми, которыхъ онъ хотѣлъ просвѣтить, пока онъ самъ еще на землѣ, пока не исполнится конечное, завѣтное стремленіе стать внѣ земли и внѣ неба. И не о богахъ, а о людяхъ, заботится онъ, и вотъ, по отношенію къ нимъ, пріемы его проповѣдей, его назидательныхъ и полемическихъ рѣчей оказывались и разнообразными. и цѣлесообразными.

Мы уже ознакомились съ ними раньше и не будемъ повторять здѣсь сказаннаго выше о его приспособленіяхъ къ народнымъ вѣрованіямъ, даже къ суевѣріямъ и къ установившимся нравственнымъ и соціальнымъ воззрѣніямъ; не будемъ возвращаться и къ описанію его пріемовъ постепеннаго перехода отъ всѣхъ этихъ условныхъ и пониженныхъ требованій къ высшимъ, вытекающимъ изъ подлинной буддійской дхаммы, которую онъ начиналъ раскрывать уже послѣ того, какъ умы были къ ней подготовлены и «сердца смягчены» предыдущими бесѣдами. Намъ остается только добавить нѣсколько словъ о двухъ пріемахъ назиданія, обильно примѣнявшихся имъ при оглашеніи народныхъ массъ, да и отдѣльныхъ лицъ. Мы разумѣемъ использованіе имъ при этомъ поученій въ формѣ то баснеподобныхъ повѣстей, то притчей. Обѣ формы—исконныя восточныя, общедоступныя, родныя душѣ народной, и потому воспользоваться ими было въ высшей степени цѣлесообразно. Онъ такъ и дѣлалъ. Не всѣ столь многочисленныя джатаки и аваданы, вкладываемыя преданіемъ въ его уста, дѣйствительно исходили изъ нихъ; но что многія созданы имъ самимъ и что еще большее количество ихъ, жившихъ до него въ мѣстномъ фольклорѣ, было воскрешено и преображено имъ съ новымъ примѣненіемъ ихъ смысла,—въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. И мы едва ли ошибемся, если скажемъ, что поученія въ этой формѣ могли живѣе и легче запечатлѣваться въ сердцахъ слушателей простодушныхъ и въ умахъ мало развитыхъ, чѣмъ строгія бесѣды на темы отвлеченныя, излагавшіяся по сухимъ правиламъ школьной діалектики. Преданіе, въ лицѣ «Лотоса истиннаго Закона», приписываетъ самому Буддѣ слѣдующее признаніе по этому поводу: «Татагата, знающій различія способностей и силъ разныхъ существъ, предлагаетъ различныя формы

изложенія дхаммы; онъ разсказываетъ многочисленныя повѣсти, занятныя, пріятныя, заразъ и поучительныя и правящіяся, повѣсти, благодаря которымъ всѣ существа не только остаются довольны закономъ въ настоящей жизни, но и послѣ смерти достигаютъ счастливаго состоянія» [63a]). И дѣйствительно въ джатакахъ и сходныхъ съ ними повѣстяхъ все манило къ себѣ вниманіе и сочувствіе слушателей изъ народа: и этотъ бытовой фонъ, на которомъ выпуклыми, хорошо изъ жизни знакомыми чертами выступалъ яркоцвѣтный, нерѣдко фантастическій разсказъ, и краткость поученія въ образной, наглядно убѣдительной формѣ, и, наконецъ, все проникавшее вѣяніе новой мудрости, такъ снисходительно сочетавшей себя съ традиціонными нравами, привычками и симпатіями. Новыя духовныя истины проникали здѣсь въ народное пониманіе чрезъ русло стараго жизневоззрѣнія, и новые цвѣты распускались на кронѣ древа прадѣдовской мудрости, корни которой терялись въ глубинѣ родной, сѣдой старины. И не сразу, не скоро уяснялось сознанію внимавшихъ этимъ, какъ будто безхитростнымъ разсказамъ, какъ тонкія ліаны новаго ученія, привившіяся на мшистыхъ стволахъ и опутавшія ихъ своею гибкою сѣтью, мертвили старыхъ великановъ. высасывая изъ нихъ жизненные соки, развѣнчивая ихъ былой смыслъ и значеніе. Наивные мотивы стариннаго фольклора, простенькія жанровыя картины изъ современной жизни, народныя легенды, а подъ часъ и сложныя, уже на литературный ладъ выполненныя новеллы [64]),—все незамѣтнымъ образомъ пре-

[63a]) Saddharma—Puṇḍarîka. or the Lotus of the True Law, transl. by H. Kern. S. B. E. XXI. Oxford. 1884, p. 120.

[64]) Таковы въ особенности послѣднія джатаки палійскаго сборника, а также нѣкоторыя сѣверныя аваданы. Выдѣленіе зерна такихъ повѣстей, часто очень древняго, изъ позднѣйшихъ наслоеній и отграниченіе народнаго элемента отъ литературной обработки—задача привлекательная и плодотворная, но и не легкая для сравнительной исторической критики. О джатакахъ съ литературной точки зрѣнія, кромѣ работъ, указанныхъ выше, I, 187—8, см. Oldenberg. Literatur des alten Indien, 103 ff; S. Oldenburg въ J. R. A. S. 1893, 301 sqq: и въ Запискахъ Восточ. Отд. Императорск. Русск. Археол. Общ. 1892. L' Féer въ J. A. 1875 sér. 7. T. V, p. 357 ss: T. VI, p. 243 ss; 1895, sér. 9. T. V, pp. 31 ss: 189 ss: 1897. ser. 9. T. IX, p. 288 ss. Foucher. Les représentations de „Jatakas" sur les bas-reliefs de Barhut. P. 1908. S. Lévi. Les Jâtakas, etapes du Bouddha sur la voie des transmigrations въ Ann. du Mus. Guimet. T. XIX. Rhys Davids. Buddhist India, 189 sqq. Francke въ Wiener Zeitschrift für d.

ображалось въ поученіе на мотивы новой доктрины и новой этики; подъ кажущеюся простотою крылась очень опредѣленная, неуклонно выдерживаемая тенденція.

Притчи короче и проще по построенію; но ихъ любитъ весь Востокъ; любили ихъ и современники Готамы; любилъ и онъ ихъ и часто говаривалъ: «предложу я притчу вамъ, ибо и притчами многимъ разумнымъ людямъ выясняется смыслъ рѣчи» [65]). Отсюда—обиліе ихъ: Нейманнъ, имѣвшій терпѣніе составить списокъ тѣхъ изъ нихъ, которыя встрѣчаются въ Среднемъ Собраніи рѣчей Будды, насчиталъ ихъ почти до четырехсотъ; сколько же было ихъ во всѣхъ рѣчахъ и бесѣдахъ! [65a]). Лишь изрѣдка расширяются онѣ до размѣровъ цѣлаго разсказа, цѣлой повѣсти; большинство—не болѣе, какъ сжатыя подобія, образныя сравненія или противоположенія, вплетающіяся въ бесѣду чертами бѣглыми, но столь обильными, что онѣ пронизываютъ своими нитями всю ткань рѣчи, оживляя монотонный фонъ поученія и педантически однообразно повторяющійся ходъ разсужденій. Матеріалъ притчей очень разнообразенъ; онъ почерпается изъ картинъ природы, изъ народнаго быта, часто изъ самыхъ простыхъ актовъ заурядной жизни; историческій же элементъ и миѳологическій въ качествѣ источниковъ отсутствуютъ. Матеріалъ притчи берется безъ предварительнаго обдумыванія, безъ предумышленнаго подбора; онъ подхваченъ на-лету, подъ

---

kunde d. Morgenlandes. XX. 1906, 317 ff. и въ Bezzenbergers Beiträge. XXII, 1897, 289 ff., и Winternitz, Gesch. d. ind. Litteratur. II B. D. buddh. Litt. Leipzig. 1913, 89 ff., гдѣ указана и добавочная библіографія. Обширный сборникъ китайско-буддійскихъ повѣстей такого же, какъ джатаки, или сходнаго типа составилъ Chavannes. 500 contes et apologues extraits du Tripitaka Chinois. trad. en franç. 3 vls. P. 1910—11. Тибетскія повѣсти: Schiefner въ Bull. d. l'Acad. Imp. d. Sc. d. St. Petersb. 1876—7. Melanges asiatiques. T. VII et VIII и въ Mem. d. l'Ac. d. St. Petersb. 1875. Англ. переводъ—Tibetan Tales derived from Indian Sources transl. from the Tibetan by A. Schiefner, done into English by Ralston. Lond. 1906. Rockhill. Tibetan Buddhist Birth-Stories from the Kandjur въ J. A. O. S XVIII, 1907, 1 sqq. По вопросу о вліяніи Индіи на международную литературу сказокъ—Forke. Die indischen Märchen und ihre Bedeutung für d. vergleich. Märchenforschung. Berlin, 1911.

[65]) Majjh. Nik. 24; 43; 105.

[65a]) Указатель къ нимъ составленъ Каролиною Рисъ-Дэвидсъ: Similes in the Nikâyas. A Classified Index въ Jour. of t. Pali-Text Society. 1907—8. См. ея же Buddhist Parables and Similes въ The Open Court. Vol. XXII, 522 sqq.

вдохновеніемъ ближайшаго встрѣчнаго впечатлѣнія. Отсюда—достоинства и недостатки этихъ подобій, образовъ, сравненій и контрастовъ: съ одной стороны—ихъ живость, простота, какая-то наивная прелесть безыскуственнаго творчества; съ другой—нерѣдко невзыскательность въ выборѣ. отсутствіе выдержаннаго художественнаго вкуса, неизящная пестрота красокъ, а порою и прямо некрасивая реалистическая грубость мотивовъ. Вотъ наглядные, взятые изъ Средняго Собранія рѣчей образцы того и другого, начиная съ наименѣе удачнаго.

Монахъ, соблюдающій внѣшнія правила аскетизма, пустынникъ, облеченный въ лохмотья и почтенный на видъ, но внутри полный еще неистребленными, губительными похотями, подобенъ только что вышедшему изъ мастерской, жестяному сосуду, блестящему, сверкающему наружной чистотою. но наполненному человѣческими, собачьими или змѣиными испражненіями (Маджима - никая. рѣчь 5). Подобно тому. какъ возмутился бы и съ негодованіемъ сталъ бы оказывать сопротивленіе красавецъ-юноша или прелестная молодая женщина, которымъ бы осмѣлились навѣсить на шею ожерелье изъ высушеннаго кала. такъ долженъ возмущаться и негодовать монахъ, если, среди его стараній вращаться въ области однихъ достойныхъ мыслей и образовъ воображенія, у него невольно возникаютъ образы позорные: жадности. ненависти, чувственности (20). Въ подробно начертанной картинѣ мясника, свѣжующаго только что зарѣзанную корову, внутреннія части туши должны обозначать шесть внутреннихъ, а кожа—шесть внѣшнихъ областей человѣческаго организма; мускулы, связки, жилы это—похоти наши: остро отточенный ножъ—святая мудрость, та, что отдѣляетъ прочь нечистыя внутренности, проводники похотей, обрѣзывая все ненужное, все претящее (146). Въ pendant къ этой притчѣ, обращенной къ монахинямъ, вотъ другая, клиническаго характера, предназначенная для монаховъ: здѣсь предъ нами картина человѣка, опасно раненаго отравленною стрѣлою, и около котораго хлопочутъ сначала—невѣжественный знахарь, пытающійся цѣлить рану ядовитою мазью, а потомъ—знающій опытный врачъ. Смыслъ притчи таковъ: рана—это шесть чувствъ (5 обычно признаваемыхъ съ присоединеніемъ, по индусски. мышленія); ядовитая мазь—невѣдѣніе; отравленная стрѣла—жажда жизни и наслажденія; зондъ въ рукахъ врача—

прозрѣніе: операціонный ножъ—священная мудрость, дхамма, а опытный врачъ—Будда (105; ср. 101). Или еще—описаніе прокаженнаго со всѣми претящими подробностями его страшнаго недуга; а недугъ этотъ—борьба страстей, желаній, похотей въ человѣкѣ, духовно неустроенномъ. Тщетно ищетъ зараженный облегченія страданій; напрасно рветъ ногтями нарывы и язвы свои; напрасно друзья-потворщики пробуютъ выжечь ихъ раскаленными углями: еще грязнѣе становятся раны, сильнѣе гніеніе, назойливѣе черви, грызущіе истлѣвающее, но все еще похотливое тѣло! ничто не поможетъ, пока не вырвана съ корнемъ жажда жизни, алчба суетныхъ желаній. Прочь корень заразы! Тогда вернется здоровье духа, высшее изъ благъ... (75). Образы, какъ видимъ, неизящные, претящіе даже, но содержательные, назидающіе...

Рядомъ—сравненія, почерпнутыя изъ случайныхъ, встрѣчныхъ впечатлѣній, простѣйшихъ по формамъ, но въ которыя вдумчивая мысль вливаетъ цѣнный духовный смыслъ. Какъ часто, напримѣръ, приходилось учителю съ учениками. во время перекочевокъ идти по большой дорогѣ въ столицу магадхскаго края Раджагаху. по тому широкому, колесницами утоптанному, царскому пути, на который выходило столько окольныхъ, проселочныхъ дорогъ и тропинокъ, извилистыхъ, тернистыхъ и сбивчивыхъ: и вотъ, путь этотъ уподобляется святому восьмеричному пути, единственному прямому, безошибочному, къ цѣли ведущему, въ отличіе отъ лабиринта иныхъ ученій (107). Или другое скромное, путевое же впечатлѣніе: высохшій колодецъ на степной дорогѣ: высоко поднятая жердь - «журавецъ», и на ней пустое кожаное ведро, знойнымъ вѣтромъ колеблемое... И вотъ поученіе уже готово: пустое ведро—вѣдь это человѣкъ, не сумѣвшій познать природу своего тѣла; вѣдь это—внутренняя пустота, въ которую ежеминутно можетъ влиться смерть, подобно тому, какъ въ пустое ведро прохожій властенъ вылить остатокъ воды изъ своей походной фляги (119). Или еще: сидитъ учитель въ Саватти, «на террасѣ Матери Мигары», окруженный учениками, и бесѣдуетъ; и вдругъ приходитъ ему на умъ сравненіе: «какъ эта терраса не богата ни слонами, ни волами, ни конями, ни золотомъ и серебромъ, ни пышнымъ обществомъ женъ и мужей. и все ея богатство—въ сонмѣ иноковъ, поучающихся истинѣ,—такъ и у монаха, устранившаго отъ себя понятія «деревня» (поселокъ) и «человѣкъ», и удержавшаго единственное излюбленное понятіе «лѣсъ» (пустыня), сердце на одномъ послѣднемъ сосредоточено, въ немъ одномъ почерпаетъ и подъемъ духа, и веселіе, и покой. Нѣтъ въ немъ болѣе и разлада, неразлучнаго съ понятіями «деревня» и «человѣкъ»; обѣднѣло его жизневоззрѣніе утратою этихъ понятій: но зато обогатилось оно понятіемъ «лѣсъ» (—пустыня), обогатилось истинною. ненарушимою. безусловно чистою бѣдностью» (121).

Краткими, но вдумчивыми чертами живописуются свойства человѣческаго тѣла и души человѣческой. Съ обнаженными костями сравниваются чувственныя вожделѣнія, съ пылающею соломою, съ рдѣющими углями, но и съ грезами сна по призрачности содержанія, съ нищенскою подачкою по малоцѣнности, а съ другой стороны, по опасности — съ разрѣзами меча, съ уколами копьемъ, съ ядовитымъ укусомъ пастью змѣиною (22). Ложно понятый, неправильно выполняемый аскетизмъ однихъ только внѣшнихъ подвиговъ, безъ внутренняго устроенія духа, это—обоюдоострый мечъ, страшно отточенный и коварно прикрытый монашескою рясою (40); берегитесь его! Но съ другой стороны горе и малодушно отворачивающимся отъ подвижничества изъ за страха предъ опасностями, его окружающими. Такъ и купающіяся трусятъ передъ «опасностями волны, крокодила, водоворота и акулы»; неустойчивость въ выполненіи обѣта подвижническаго и потому отпаденіе отъ него—вотъ опасность волны; искушеніе аскета пищевыми соблазнами—вотъ опасность крокодила; искушеніе желаніями и похотями, изъ внѣшнихъ чувствъ исходящими, вотъ опасность водоворота; искушеніе сладострастіемъ, чарами женщины—вотъ опасность акулы (67). Увлеченіе красотою—увлеченіе призракомъ: красота тѣла—что она, какъ не быстро выцвѣтающая размалевка стѣнъ? (82)... И пусть не говорятъ, что всѣ эти увлеченія, всѣ привязанности къ чувственному, земному—пустяки и мелочи, не цѣпи, а тонкія, легко расторжимыя нити! Не правда! тонкою привязью закрѣплена ножка пойманнаго перепела, но не вырваться ему на свободу: слабо рванется,—не одолѣть петли, а сильно, — повредитъ ногу, и опять нѣтъ ему спасенія изъ плѣна ничтожной на видъ сѣти! (66) Берегитесь же и малыхъ соблазновъ: изъ малаго зерна, изъ нѣжнаго ростка выростаетъ могучее дерево; устраняйте же похоть и волю и себялюбіе, устраняйте ихъ или въ корнѣ уже упрочившагося дерева или же въ вершинѣ наростанія: срѣжьте

крону пальмы въ самомъ стержнѣ ея, и ростъ прекратится (140); такъ обрѣзанная, пальма есть сердце, навсегда очищенное отъ ростка страстей ножомъ цѣлителя ихъ, Будды (36; 22; 43; 49).

Не увлекайтесь кажущеюся прелестью чувственныхъ, вещественныхъ благъ и красотъ. Правда, не легко въ нихъ разобраться; но разобраться надо: проста, обзору и бѣглаго взгляда сразу доступна, какъ степная равнина, душа животнаго, но таинственна и темна, какъ черная пещера, душа человѣка (51). Ищите же прозрѣнія путемъ самонзслѣдованія: оно—что зеркало, въ которомъ юноша или молодая женщина разсматриваютъ лицо свое и, замѣтивши грязь или пятно на немъ, спѣшатъ смыть ихъ и радуются потомъ, говоря: «благо мнѣ, ибо чистъ я!» (115). Но изслѣдуя себя и окружающее, внимательно и зорко вглядывайтесь во все, чтобы умѣть отличать благо отъ зла, сущее отъ кажущагося. Обольстительны, какъ грезы сна, желанія, но страданій и мученій полны они (54). Погоня за ними, измѣнчивыми, цѣли не достигающими, удовлетворенія не дающими, безумна. Если сами вещи преходящи и тлѣнны, какова же устойчивость, какова цѣнность впечатлѣній и образовъ, отъ нихъ исходящихъ и манящихъ неразумнаго? Вѣдь если у дерева-великана, глубоко укоренившагося, все таки измѣнчивы и не вѣчны корни, стволъ, вѣтви и лиственная сѣнь, то можетъ ли быть устойчивою, дарующею прочное обладаніе созерцателю тѣнь отъ подвижныхъ и краткодневныхъ листьевъ? (146). То, къ чему вы такъ страстно льнете вожделѣніями, за утрату именно этого то и приходится всегда дрожать; жажда обладанія неразлучна со страхомъ утраты. Но что такое страхъ безумца?—огонь, одна искра коего готова мгновенно охватить соломенную или камышевую кровлю сельской хижины; а вспыхнула крыша,—вотъ уже трещатъ и рушатся балки, и окна и стѣны; безумецъ же безпомощенъ при видѣ пожара; безстрашно и безстрастно взираетъ на него лишь мудрецъ въ сознаніи, что его благо никакому пламени недоступно (115). Вы льнете къ дому, къ хозяйству, къ семьѣ; но домашняя жизнь—тюрьма, грязный тупикъ безвыходный; выходъ же изъ міра, паббаджа, это—покой, просторъ и свобода небеснаго пространства (112). Пристрастіе къ вещамъ и людямъ это — цѣпи, тяжелыя, гнетущія; равнодушіе же ко всему, равновѣсіе души это — очищенное въ горнилѣ золото, для всего истинно цѣннаго пригодное (40). Умѣйте же дѣлать выборъ между дѣйствительными и призрачными благами и не подражайте легкомысленнымъ. Вотъ предъ вами человѣкъ, жаждущій жизни, а не смерти, блаженства, а не скорби: и однако онъ хватается за тыквенную флягу или за кубокъ, въ которыхъ, невѣдомо для него, заманчивый напитокъ смѣшенъ съ ядомъ. Знающій содержаніе чаши предостерегаетъ его: «милый! здѣсь ядъ: если хочешь,—пей, но знай: какъ бы ни нравились тебѣ цвѣтъ, вкусъ, ароматъ напитка, за минутнымъ наслажденіемъ послѣдуютъ смертныя муки». И сбудется слово мудрое, если, не внемля ему, жаждущій все же прильнетъ устами къ коварной чашѣ. Сему уподобимъ, монахи, образъ жизни заботящагося о блаженствѣ въ настоящемъ и забывающаго о скорби будущей (46).

Строя зданіе вашего избавленія, отметайте же прочь все вредное, подобно опытному каменьщику, отбирающему одни хорошіе камни (20). Да сверхъ того не запаздывайте устраненіемъ зла въ его зародышѣ: запоздаете,—не сладить вамъ съ нимъ! И опять поясняетъ красивою притчею, вдохновленною живымъ воспріятіемъ впечатлѣній, навѣвасмыхъ тропическою природою: кончается лѣто, и созрѣваетъ плодъ ползучей ліаны, и зерно его западаетъ въ землю у самаго корня роскошнаго дерева, а божество, обитающее въ немъ, повергается отъ этого въ испугъ, тревогу и волненіе; друзья же и родные его, божки рощей и лѣсовъ, собираются вокругъ и хоромъ утѣшаютъ его: «не бойся, милый; навѣрное, это зернышко будетъ проглочено фазаномъ или растоптано лапью, или выжжено лѣснымъ пожаромъ, или затоптано лѣсниками, или же термиты утащатъ его,—все равно: не дать ему ростка»! А между тѣмъ, монахи, никто не истребилъ зернышка, и проросло-таки оно въ дождливую пору, выглянуло наружу, поднялось и превратилось въ ліану, юную, гибкую, мягкую, присоски пускающую, и жадно обвило оно пышное, могучее дерево. И жутко стало на сердцѣ у обитавшаго въ деревѣ божества. «Зачѣмъ же», твердило оно, «друзья и родные мои, божки дубравъ и лѣсовъ, завѣряли меня, что не проростетъ сѣмячко, или же шептали мнѣ: «сладостно быть обвитымъ этою гибкою, мягкою, юною ліаною»?.. А ліана тѣмъ временемъ все змѣилась вокругъ могучаго дерева, все больше обвивалась, а достигнувши вершины, развѣтвилась и сѣтью плетей своихъ, словно густымъ пологомъ, нависла надъ могучимъ деревомъ, и задушила его. И тогда то подумало жившее въ немъ божество:

«о, ужасъ, ужасъ! вотъ въ чемъ ужасъ, что милые друзья мои и родные, божки лѣсные и дубровные, геніи деревъ и травъ, корней и вершинъ, не предусмотрѣли этого, а только утѣшали меня, тогда какъ въ маломъ зернышкѣ этомъ причина гѣхъ великихъ болей и жгучихъ мукъ, что нынѣ я переживаю»! Вотъ точно такъ же, монахи, говорятъ и учатъ многіе аскеты и брамины: «мы не находимъ зла въ наслажденіи», и даютъ волю наслажденію, и говорятъ: «сладки объятія этихъ юныхъ, этихъ гибкихъ, этихъ пухлыхъ монахинь». Такъ молвятъ они и такъ даютъ просторъ похоти. Но потомъ, по разложеніи тѣла, послѣ смерти, внизъ, на другой путь, скорбный и погибельный, попадутъ они и болѣзненныя, жгучія, мученій полныя чувства будутъ переживать они. Вотъ вамъ, монахи, подобіе жизни, дарующей блаженство въ настоящемъ и скорбь въ грядущемъ» (45).

Въ другой притчѣ, рисующей противоположныя слѣдствія мудраго поведенія, Готама опять подъемлется до высокой степени изящества. «Подобно тому, какъ тѣни высокихъ горныхъ вершинъ въ часъ солнечнаго заката клопятся на равнину, нисходятъ на нее и объемлютъ ее собою, такъ же точно, садится ли мудрый, ложится ли на одръ свой или просто на-земь, все доброе въ думахъ, словахъ и мысляхъ, имъ совершенное, осѣняетъ его въ минуты эти, покрываетъ, объемлетъ его. И наполняется онъ сознаніемъ благопріятно свершеннаго, спасительно свершеннаго, и страхъ бѣжитъ прочь отъ него, и туда, гдѣ нѣтъ мѣста страху, уповаетъ онъ достигнуть послѣ смерти. Чужды ему заботы, гнетъ, жалобы, стенанія и отчаяніе; и уже при жизни вкушаетъ онъ радость и веселіе духа,.. а по разложеніи тѣла вступаетъ на благой путь, ведущій въ области небесныя» (129).

Такъ, можно сказать, сплошною, яркоцвѣтною лентою развиваются главныя черты подготовительной проповѣди Готамы, располагающей къ припятію его ученія, и надо признать несомнѣнную талантливость, съ которою выполнялъ онъ эту первую подготовительную сторону взятой имъ на себя задачи. Тѣми же пріемами пользовался онъ и дальше для введенія уже подготовленныхъ въ русло своего подлиннаго ученія. Вотъ какъ онъ самъ, опять притчею, характеризуетъ цѣль, которою онъ задается по отношенію къ наставляемымъ имъ. «Если бы», говоритъ онъ, «большое стадо дикихъ животныхъ въ лѣсистой долинѣ попало на вязкую, болотистую почву, и

какой-нибудь зложелательный человѣкъ, замышлявшій погубить ихъ, преградилъ бы имъ твердую, надежную дорогу и заставилъ бы ихъ направиться въ топь, мы скоро увидали бы, какъ таютъ, какъ уменьшаются размѣры стада; и, наоборотъ, если бы явился благонамѣренный человѣкъ и преградилъ опасный путь и направилъ бы стадо на путь надежный, оно ободрилось бы, окрѣпло и продолжало бы благоденствовать. Каковъ же смыслъ этого подобія? Поясню вамъ смыслъ его, монахи: широкая, топкая низина обозначаетъ желанія; великое стадо дикихъ животныхъ—родъ человѣческій: человѣкъ зложелательный это—природа злая; путь уклоняющійся отъ правильнаго, это—восьмеричный путь ложнаго знанія, заблужденій въ настроеніи, въ рѣчи, въ дѣйствіяхъ, въ поведеніи, въ стараніи, въ воззрѣніяхъ, въ углубленіи (въ созерцаніи); тропинка, заводящая въ трясину—похоть чувственныхъ вождѣленій; спускъ въ болото—невѣдѣніе; человѣкъ же, сжалившійся надъ стадомъ, зачумывавшійся надъ его спасеніемъ, это—Совершенный, Святой, Вполнѣ-пробужденный, а правильная дорога, по которой надежно и весело идти, есть святой восьмеричный путь» (19).

Обильны притчи, имѣющія цѣлью внушить довѣріе къ руководителю на этотъ путь. Здѣсь мы, мѣстами, встрѣчаемъ нѣсколько аналогій съ притчами Христа (66), какъ по содержанію, такъ иногда и по формамъ выраженія. Сходства эти, не давая основаній для предположеній, иногда дѣлавшихся, о заимствованіяхъ, подтверждаютъ только ту истину, что глубокое, вдумчивое разслѣдованіе важнѣйшихъ психологическихъ, этическихъ и педагогическихъ проблемъ приводитъ часто къ сходнымъ, а иногда, къ тождественнымъ, рѣшеніямъ и даже къ сходной формулировкѣ отвѣтовъ и наставленій, какъ бы свидѣтельствуя о вѣроятности того, что должные отвѣты на коренные запросы духа даны, хотя бы зачаточно, но достаточно опредѣленно, въ душахъ очень различныхъ во многомъ другомъ, какъ по свойствамъ своимъ, такъ и въ особенности по внѣшнимъ, окружающимъ ихъ условіямъ. Такъ и въ данномъ случаѣ притчи и подобія Будды на тему о добромъ пастырствѣ свидѣтельствуютъ не о заимствованіяхъ отъ него тѣхъ же темъ истиннымъ «Пастыремъ Добрымъ», а о томъ, что извѣстная степень приближенія къ правильному

66) О притчахъ Христа—Тренчъ. Толкованіе притчей Господа нашего Іисуса Христа. Изд. 2. СПБ. 1888. Lisco. Die Parabeln Jesu etc.

рѣшенію пастырскихъ задачъ доступна была и тому дальновосточному вождю, который, хотя и самъ былъ въ заблужденіи относительно пути спасенія, однако къ обязанностямъ пастырскимъ относился съ глубокою искренностью и добросовѣстностью. Несмотря на все сказанное,есть, тѣмъ не менѣе, одно рѣзкое различіе въ тонѣ пастырскихъ притчей Будды и Христа. При всей опредѣленности указаній на свой авторитетъ и на свои полномочія свыше, какъ Пастыря Добраго, пастырскій тонъ Христа остается смиреннымъ, чуждымъ самопревознесенія и ненавязчивымъ; наоборотъ, пастырскія притчи Будды полны самовосхваленія и самовозвеличенія, крайности которыхъ мы не въ правѣ отнести на долю позднѣйшихъ редакцій и передачъ его рѣчей, такъ какъ именно эта черта выступаетъ съ достаточною яркостью и тамъ, гдѣ авторство приписываемыхъ Буддѣ выраженій наиболѣе удостовѣрено (начиная съ Бенаресской проповѣди). Та же черта выдѣляется очень рельефно и въ притчахъ: съ океаномъ по глубинѣ и необъятности полноты содержанія сравниваетъ онъ здѣсь себя (72) Пусть же желающій познать вождя старательно изслѣдуетъ его признаки, его свойства, въ отличіе отъ всѣхъ другихъ учителей, подобно тому какъ опытный звѣроловъ осторожно, не спѣша, распознаетъ слѣдъ царя слоновъ въ густыхъ зарослях, среди цѣлой сѣти слѣдовъ слоновъ заурядныхъ (27). Пусть не сравниваютъ Будду съ другими вождями: они тѣмъ опаснѣе, чѣмъ самоувѣреннѣе, какъ тотъ слабоумный магадхскій пастухъ, что въ послѣдній дождливый мѣсяцъ, не разслѣдовавши свойствъ почвы на берегахъ Ганга и силы теченія, погналъ стадо чрезъ рѣку, чтобы переправить его на ту сторону, въ Сувидеху, но потопилъ его въ водоворотѣ вздутой отъ ливней рѣки (34). Но опасна не одна умственная ограниченность учителей; еще гибельнѣе недобросовѣстность, подмѣнъ правды ложью, истины заблужденіемъ. Невмѣняемы простодушные люди, ввѣряющіеся такимъ вождямъ: это—отроки, съ которыхъ только что сняли цѣпи; но горе вовлекающимъ въ соблазнъ! Такъ, слѣпорожденный, не различающій цвѣтовъ, по наслышавшійся о красотѣ чистаго, бѣлаго платья, охотно мѣняетъ свою одежду на вымазанную жиромъ и дегтемъ рубаху, обманно недобросовѣстнымъ встрѣчнымъ выдаваемую за бѣлую и незапятнанную (75). Но и безъ злого умысла сплошь и рядомъ губятъ себя и другъ друга слѣпые вожди слѣпыхъ: «рядомъ хватающихся одинъ за другого слѣпцовъ, изъ коихъ

ничего не видитъ ни первый, ни средній, ни послѣдній, представляются мнѣ громко разглагольствующіе жрецы - брамины, изъ которыхъ ничего не видитъ ни первый, ни средній, ни послѣдній. Какъ же получишь ты, Барадваджа, истину отъ нихъ? Довѣріе къ нимъ не лишено ли основаній?» (95 и 99). И если эти слѣпые вожди позволяютъ себѣ отрицать правильное ученіе потому только, что не понимаютъ его, они подобны слѣпорожденнымъ, упрямо твердящимъ: «мы не видимъ ни черныхъ, ни бѣлыхъ, ни синихъ, ни красныхъ, ни желтыхъ и зеленыхъ предметовъ, ни звѣздъ, ни мѣсяца, ни солнца:— значитъ, и нѣтъ ничего этого, какъ и нѣтъ людей, способныхъ это видѣть» (99). Въ дѣйствительности однако есть цвѣта и краски, есть свѣтила небесныя, есть и люди зрячіе, имѣющіе очи, чтобы видѣть. За ними пойдемъ по твердому, безопасному пути, а не за тѣми, что вязнутъ въ тинѣ болотной и, цѣпляясь другъ за друга, взаимно втягиваются все глубже въ трясину (8); прежде же всего ввѣримся безусловно наиболѣе зрячему и дальновидному, всесовершенно прозрѣвшему: онъ— сердцевѣдецъ. Когда къ возросшему на тучной почвѣ дереву, широко раскинувшему кропу свою, темнозеленую, богатую тѣнью, направляется путникъ, зноемъ опаленный, истощенный, дрожащій отъ усталости, жаждою мучимый, и увидитъ его прозорливый мужъ, то воскликнетъ послѣдній: «правильнымъ путемъ шествуетъ человѣкъ сей, прямо къ дереву». И вотъ онъ уже заранѣе видитъ его сидящимъ или лежащимъ въ тѣни, исполненнымъ нѣкоторыхъ отрадныхъ чувствъ. Такъ и я, Сарипутта, прозираю насквозь и опознаю сердце и душу человѣка; вижу какой путь избралъ онъ, и гдѣ, по разложеніи тѣла, по смерти, вновь появится человѣкъ тотъ; вижу своимъ небеснымъ окомъ я его въ будущемъ, снова въ образѣ человѣка, уже многими отрадными чувствами преисполненнаго. Но вижу и другого, шествующаго по противоположному пути и долженствующаго попасть въ царство тѣней, ибо къ кривому и рѣдколиственному, на скудной почвѣ возросшему дереву направилъ онъ для отдыха путь свой. Вижу, наконецъ, и третьяго странника, того, что близится къ лотосовому пруду, какъ зеркало ясному, тихому, прохладному, блестящему, обрамленному опушкою густого лѣса. Заранѣе небеснымъ окомъ своимъ вижу я, какъ путникъ этотъ, омывшись отъ пыли дорожной, утоливши жажду и преодолѣвши тяжесть утомленія, отдыхаетъ, сидя или лежа, у окраины лѣса, уже одними отрадными чувствами полный» (12).

Но не только прозорливъ Возвышенный; онъ и жалостливъ: при видѣ заблудшаго стада, направляющагося въ грязицу, онъ преграждаетъ путь къ ней и направляетъ на путь надежный. Въ противоположность пастуху малоумному, онъ, пастырь мудрый, не вовлечетъ необдуманно стада въ омутъ бурливой рѣки; зная, что простодушный человѣкъ — тоже дитя, безпомощное, обнаженное отъ пеленокъ (80), онъ, пастырь добрый, будетъ заботиться о немъ, какъ доилица-корова о тельцѣ, не отпуская его отъ себя, поспѣшая на поиски, если угнали его прочь (48). Какъ трубачъ, созываетъ онъ сбившихся съ дороги, выводя ихъ на должный путь, пріучая различать неземнымъ слухомъ тоны близкіе, земные и дальніе, идущіе изъ міровъ иныхъ (77). И внемлющіе мощному призыву не остановятся при мелочныхъ, ограниченныхъ дѣлахъ, а достигнутъ до состоянія совершеннаго сострадания (къ другимъ), полнаго веселія (въ себѣ) и ничѣмъ непоколебимаго освобожденія духа. Имѣщіе очи, чтобы видѣть, узрѣть истину, многообразно указанную и изложенную владыкою Готамою (99), познаютъ драгоцѣнный алмазъ, восьмигранный, съ игрою чистой воды, превосходно граненый и отшлифованный, прозрачный алмазъ дхаммы (77).

Но ничто не дается безъ труда; готовъ трудиться учитель: какъ искусный гончаръ или токарь или рѣзчикъ по слоновой кости или какъ ювелиръ, онъ старательно обрабатываетъ умы, чувства, волю учениковъ своихъ (77), и, зная ихъ различія, какъ опытный возница пышной колесницы, обучаетъ ретивыхъ, рвущихся впередъ коней, постепенно приспособляя пріемы дрессировки къ ихъ индивидуальнымъ свойствамъ, обуздывая ихъ и ведя шагъ за шагомъ отъ легкихъ упражненій къ труднѣйшимъ (107). Но необходимо и самоупражненіе, усиліе самихъ подвизающихся. Въ упражненіяхъ берите въ примѣръ землю, воду, огонь, воздухъ, пространство: какъ земля и другія стихіи, что бы въ нихъ ни бросали, чистое ли или грязное, даже отвратительное, претящее, не приходятъ въ ужасъ, не возмущаются, не противятся, такъ и ты, упражняющійся на стезяхъ мудрости, не возмущайся ничѣмъ; пріятнымъ и непріятнымъ одинаково не должно нарушаться равновѣсіе духа. И какъ пространство не возбуждается, не теряетъ покоя ни отъ чего пріятнаго или непріятнаго, такъ и ты пребывай ненарушимымъ и неограничимымъ ничѣмъ (62). Въ особенности старайтесь размышлять надъ свойствами тѣла.

прозрѣвать въ смыслъ и цѣнность тѣлесности: познать ее должнымъ образомъ все равно, что объять духомъ океанъ, въ который, въ концѣ концовъ, вливаются всѣ рѣки (19). Отъ познанія начала тѣлеснаго переходите къ изученію способностей и духа; усиліемъ надъ собою, напряженіемъ воли, сосредоточеніемъ вниманія, послѣдовательнымъ устраненіемъ препятствій, восходите отъ низшихъ степеней «превозмоганія» къ высшимъ, къ сферамъ созерцательнымъ, которыя также характеризуются уподобленіями: четвертая степень сравнивается съ голубыми вѣнчиками льна, 5-я—съ золотистыми цвѣтами корицы, 6-я—съ алою мальвой, а 7-я—съ сіяніемъ утренней звѣзды (77). Познавшій и расцѣнившій должнымъ образомъ тѣлесное и духовное не станетъ въ поведеніи предпочитать эфемернаго блаженства настоящаго будущему, непреходящему. Такъ, «въ послѣдній мѣсяцъ дождливой поры, осенью, разсѣиваются и уплываютъ въ даль чреватыя ливнями тучи, и солнце восходитъ, и разгоняетъ лучами своими послѣдніе туманы, и свѣтитъ, разгораясь яркимъ полымемъ» (46). «Какъ человѣку, одаренному ясновидящимъ зрѣніемъ и стоящему на берегу горнаго озера, сквозь прозрачную воду видны раковины и улитки, гравій и песокъ на днѣ и рыбы, снующія туда и сюда или неподвижно замершія,—такъ и монахъ, постигшій истину, видитъ въ чемъ суета, въ чемъ страданіе и въ чемъ источникъ ихъ, въ чемъ ихъ уничтоженіе и какой путь ведетъ къ тому» (39 и 77). Яркимъ подобіемъ характеризуются и слѣдствія прозрѣнія: «какъ въ пруду нѣтъ ни одного голубого, алаго или бѣлаго лотоса, который во всѣхъ своихъ частяхъ, до малѣйшихъ даже, не возникалъ бы въ водѣ, не въ ней бы развивался, не изъ глубины бы водной получалъ питаніе, не ею бы прохлаждалъ корней и вѣнчиковъ своихъ,—такъ нѣтъ и во всемъ существѣ познавшаго истину ничего, что не проникалось бы высшею радостью» (39). Какъ озеро, питающееся одними своими подземными родниками, и въ которое ни съ востока и запада, ни съ сѣвера и юга не вливается ни одного ручья; какъ озеро, надъ коимъ не разрѣшается ни единое облако, и которое всецѣло насыщается одною прохладною, изъ нѣдръ земли исходящею водою,—такъ и монахъ, достигшій яснаго блаженства, почерпаемаго въ самопогруженіи пребываетъ серіозно настроеннымъ, усерднымъ, неутомимымъ; и изчезаютъ въ немъ привычныя воспоминанія, и укрѣпляется духъ его въ силѣ и единствѣ (119).

Мы видимъ изъ обзора притчей Будды, съ какою полнотою и вдумчивостью и, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ непринужденно и общедоступно размѣщались въ нихъ многочисленныя положенія его ученія, а при желаніи, пожалуй, и все оно, во всякомъ случаѣ въ той части его, которая предназначалась для еще необращенныхъ или новообращенныхъ, нуждающихся въ подготовительномъ и приспособительномъ оглашеніи и начальномъ руководствѣ. Къ такимъ, конечно, главнымъ образомъ и примѣнялось поученіе подобіями и притчами. Однако часто обращено оно было и къ уже подвинувшимся на пути, не къ «цыплятамъ, только что вылупившимся изъ яица» (Средн. Собраніе, рѣчь 53), а къ такимъ зрѣлымъ ученикамъ, какъ Ананда или Сарипутта. Красота и цѣлесообразность этого пріема поученія очевидны, и тотъ фактъ, что многія черты своего мудренаго, на выводахъ сложныхъ разсужденій и на утонченныхъ отвлеченностяхъ построеннаго ученія Готама сумѣлъ облечь въ такіе яркіе, изъ жизни выхваченные, всегда мѣткіе и часто изящные образы, этотъ фактъ является однимъ изъ самыхъ убѣдительныхъ доказательствъ его геніальности, какъ проповѣдника, учителя и воспитателя. Здѣсь предъ нами одна изъ разгадокъ не легко разрѣшимой проблемы: какимъ образомъ ученіе, самимъ авторомъ его ославленное какъ пригодное лишь для немногихъ, смогло тѣмъ не менѣе, въ немалой степени, проникнуть въ народное пониманіе и прочно привиться къ нему.

Такъ, разнообразными пріемами и способами, смотря по составу слушателей, поучалъ Готама: то холоднымъ, медленно развивавшимся разсужденіемъ, то въ болѣе живой формѣ діалога, то при помощи басенъ и повѣстей, то, наконецъ, подобіями и притчами. Сверхъ же всего этого онъ нерѣдко имѣлъ обыкновеніе завершать изложеніе своихъ мыслей повтореніемъ ихъ въ стихотворной формѣ, которая въ сжатыхъ чертахъ резюмировала и обобщала наиболѣе существенное въ предшествующей рѣчи. Этотъ пріемъ, какъ и иные, имъ примѣнявшіеся, былъ не имъ впервые введенъ въ употребленіе при поученіяхъ; онъ былъ съ давнихъ поръ въ ходу въ Индіи, странѣ, не имѣющей себѣ равныхъ по обычаю излагать религіозно-философскія мысли въ метрической формѣ. До какой степени великъ былъ къ тому навыкъ и какъ легко умѣли индусскіе мыслители справляться съ этою трудною задачею, видно изъ огромныхъ размѣровъ, которые иногда принимали

метрическія изложенія этого рода. Нагляднымъ примѣромъ можетъ служить слѣдующій фактъ: четыре философскихъ текста, извлеченныхъ Дейссеномъ изъ Магабхараты, представляютъ собою въ нѣмецкомъ переводѣ цѣлый томъ въ 996 страницъ 8° [67]). Лично Готама не увлекался столь щедрымъ примѣненіемъ ритмической рѣчи и поэтическихъ формъ къ поученію; да это и несоотвѣтствовало бы его общему нерасположенію къ спеціально-философскимъ разслѣдованіямъ и спорамъ: упрощенный, практическій характеръ большинства его бесѣдъ не нуждался въ длинныхъ одахъ и поэмахъ на философскія темы: ему достаточно было сжатыхъ изреченій въ метрической формѣ такъ называемыхъ «гатъ», довольствовавшихся короткими строфами и еще чаще четверостишіемъ или, точнѣе, удвоеннымъ двустишіемъ, свойственнымъ шлокѣ, метру, наиболѣе употребительному въ подобныхъ случаяхъ [68]).

Ученики и позднѣйшіе послѣдователи склонны были придавать особое, какъ бы священное значеніе этимъ изреченіямъ и ставили ихъ по важности выше прозаическихъ. Но самъ Готама едва ли раздѣлялъ этотъ взглядъ, если вѣрить въ подлинность приписываемаго ему предсказанія о судьбахъ его ученія: перечисляя опасности, имѣющія возрасти или вновь возникнуть въ будущемъ, онъ предрекаетъ между прочимъ, что «тогда монахи будутъ предпочитать внимать не проповѣдуемымъ Татагатою, глубокомысленнымъ суттантамъ, выше сего міра парящимъ и относящимся къ области нирваны, а суттантамъ еретическимъ, возвѣщаемымъ учениками и изукрашеннымъ нарядными словами и краснымъ слогосложеніемъ» [69]). Въ другомъ предполагаемомъ пророчествѣ описывается и послѣдовательность изчезновенія ученія («знанія»), причемъ процессъ этотъ начинается съ Абхидхамма-питаки (философской части канона); затѣмъ предается забвенію Сутта-питака

---

[67]) Deussen. Vier philosophische Texte des Mahabhâratam. Leipzig, 190

[68]) Вотъ какъ анализируетъ построеніе шлоки Ольденбергъ. Buddha. 7: „Каждая изъ обѣихъ строкъ двустишія распадается на двѣ половины по 8 слоговъ. Вторая, заканчивающая стихъ, состоитъ изъ ямбовъ: первая же (въ ея наичаще встрѣчающемся типѣ) какъ будто также стремится къ ямбическому завершенію; однако этотъ ритмъ очень плавно перестраивается въ его противоположность: такъ возникаетъ своеобразный „задерживающійся“ (по выраженію Гегеля) ходъ шлоки“.

[69]) Samyutta-nik. XX. 7. Angut.-nik. IV. 160 79,5: ср. De la Vallée Poussin Bouddhisme. P. 1909, 149—150.

(въ такомъ порядкѣ: Ангуттара-никая, Самютта-н.; Маджхима-н.; Дигха-н.; Куддака-н.), такъ, что будутъ помнить только джатаки да Винаю, осужденныя однако потомъ также на вымираніе [70]). Важнѣе этого легендарнаго, и притомъ явно позднѣйшаго показанія, другое, фактическое, о томъ, что далеко не всегда стихотворное изложеніе первенствовало надъ прозаическимъ. Какъ разъ въ тѣхъ книгахъ, которыя по своей смѣшанной формѣ даютъ преимущественный поводъ для такого рода сравненія, въ Уданѣ и въ Итивуттакѣ, мы видимъ, что стихотворная форма отнюдь не обязательно и не безусловно предпочиталась для сосредоточенія въ ней существеннаго, наиболѣе важнаго. Если такое предпочтеніе еще можно обнаружить въ Уданѣ, стихотворныя части коей несомнѣнно принадлежатъ къ остаткамъ древней буддійской поэзіи, тогда какъ прозаическіе разсказы, ихъ окружающіе, надо думать, являются добавленіями изъ временъ позднѣйшихъ, то въ Итивуттакѣ, наоборотъ, преимущество по полнотѣ содержанія, да и по достоинству изложенія, остается за прозаическими частями, которыя и были, повидимому, первоначальными, тогда какъ ихъ стихотворные пересказы представляются работою поры позднѣйшей, силившейся, во что бы то ни стало, наиболѣе важные моменты повѣствованій или поученій облечь въ торжественную метрическую форму. Такъ полагаетъ историкъ буддійской литературы Винтерницъ [71]): американскій же переводчикъ Итивуттаки Муръ не сходится съ этимъ взглядомъ, находя, что «не имѣется ничего такого, что давало бы основаніе оспаривать подлинную принадлежность стансъ Итивуттаки самому Буддѣ» [72]). Еще дальше въ томъ же направленіи идетъ Эдмундсъ [73]), восклицающій: «если Ити-вуттака не слова Будды, значитъ, вообще не сохранилось никакихъ (подлинныхъ) словъ его». Проще, да, кажется, и вѣрнѣе, будетъ признать, что самъ Будда отдавалъ предпочтеніе формѣ изложенія стихотворной или прозаической не по существу той или другой, а по ихъ практическому соотвѣтствію съ содержаніемъ рѣчей и съ обстоятельствами, сопровождавшими ихъ произнесеніе. Но крайней мѣрѣ въ Ангуттара-никаѣ [74]) не

[70]) Въ Anâgata-Vaṃsa, изданной Минаевымъ; въ переводѣ у Warren, 483—484.

[71]) Winternitz, 67. [72]) Introduction to Iti-Vutt. p. 2—3.

[73]) Buddhist and Christian Gospels. I, 83; ср. I, 209, sqq

[74]) Vierer-Buch. 218; 312.

дѣлается принципіальнаго различія между формами изложенія, а требуется, чтобы ученіе усваивалось во всѣхъ его проявленіяхъ, какъ въ поучительныхъ рѣчахъ, такъ и въ смѣшанныхъ со стихами прозаическихъ текстахъ и въ ихъ истолкованіяхъ, причемъ необходимымъ считается ясное пониманіе не только общаго смысла текста, но и смысла отдѣльныхъ словъ, ибо «правильное пониманіе смысла словъ ведетъ и къ правильному пониманію смысла содержанія, и это—даже первое условіе для укрѣпленія, сохраненія и распространенія истиннаго ученія».

За всѣмъ тѣмъ нельзя отрицать любви самого Готамы къ обобщенію и резюмированію прозаическаго содержанія повѣствованій или поученій въ стихотворной формѣ. Не даромъ говоритъ онъ: «пока уцѣлѣетъ хотя бы одна четырехстишная строфа, относящаяся къ ученію, нельзя будетъ считать послѣднее погибшимъ» [75]). Уже одно обиліе приписываемыхъ ему стихотворныхъ изреченій подтверждаетъ его любовь къ такой формѣ поученія. Разумѣется, далеко не вся эта громадная масса отдѣльныхъ стиховъ и строфъ дѣйствительно принадлежитъ ему; очень вѣроятно, что при введеніи въ канонъ добавочныхъ текстовъ имъ старались сообщить обликъ подлинности, для чего прибѣгали и къ обсуждаемому нами способу ея удостовѣренія, влагая въ уста «хозяина дхаммы» многое, не исходившее изъ нихъ. Этимъ объясняются, напримѣръ, только что упомянутыя разногласія, а иногда и противорѣчія въ Ити-вуттакѣ, а также и стилистическіе изъяны стихотворныхъ частей сравнительно съ прозаическими. Съ другой стороны старательное историко-критическое и филологическое разслѣдованіе достаточно основательно установило глубокую, вѣроятно до самого Готамы восходящую, древность многихъ гатъ, включенныхъ даже въ такія сравнительно поздніе повѣствованія, какъ Абхинишкраманасутра и Лалитавистара. Тѣмъ болѣе вѣроятна принадлежность Готамѣ гатъ въ болѣе древнихъ текстахъ, какъ то: въ очень многихъ суттахъ Средняго и Пространнаго Собраній, а также въ Самюттѣ-и Ангуттарѣ-никаяхъ.

Что касается такихъ поэтическихъ сборниковъ, какъ Дхаммапада и Сутта-Нипата, то фактъ принадлежности компилятивной работы, создавшей ихъ, не къ первоначальной порѣ

[75]) Warren. l. c.

буддизма не мѣшаетъ признать значительную часть включенныхъ въ нихъ стиховъ за изначально-буддійскіе, а вѣроятно даже и за Буддовскіе, идущіе отъ самого Готамы. Вѣроятность этого предположенія основывается на томъ, что болѣе половины стиховъ Дхаммапады встрѣчаются уже въ другихъ, древнѣйшихъ текстахъ палійскаго канона, откуда они, очевидно, и были перемѣщены въ позднѣйшіе сборники, получившіе такимъ образомъ форму поэтическихъ антологій [76]). Сходную генеалогію можно прослѣдить и по отношенію ко многимъ гатамъ Сутта-Нипаты [77]), относительно которой знатоки полагаютъ, что большая часть ея ведетъ свое происхожденіе если не всецѣло отъ самого Готамы, то по крайней мѣрѣ изъ круга ближайшихъ къ нему учениковъ и что сложились эти изреченія вскорѣ послѣ его кончины [78]). Принимая же во вниманіе благоговѣйное отношеніе учениковъ къ преданію и точность, съ которою оно передавалось [79]), можно съ большою вѣроятностью считать многія стихотворныя изреченія и этихъ сборниковъ вдохновленными самимъ отцомъ буддизма и сохранившимися нерѣдко и въ подлинныхъ его выраженіяхъ.

Вѣроятность эта увеличивается еще слѣдующимъ соображеніемъ. Съ метрическимъ воплощеніемъ благоговѣйныхъ мыслей и чувствъ въ Индіи изначала связывалось особое, священное же значеніе; этой формѣ изложенія приписывалась своего рода богодухновенность, а въ связи съ этимъ и своеобразная магическая сила. Подлинный, чуждый религіозности буддизмъ не зналъ богодухновенности въ буквальномъ, теистическомъ смыслѣ слова; но нѣкотораго рода возвышенный, благоговѣйный, въ чудесное, сверхъестественное состояніе переходящій экстазъ признавалъ и онъ. Самъ Готама неоднократно свидѣтельствовалъ объ осѣненіи его такимъ чудеснымъ наи-

[76]) Winternitz. 65, по Rhys-Davids въ J. R. A. S. 1900, 559 sqq.

[77]) Winternitz. 72 и Franke въ Ztschft. d. Deut. Morgenl. Gesell. 1909. 1 ff; 23 ff. 255 ff 551 ff. 1910, 1 ff. 760 ff.

[78]) Winternitz, 72. Фаусбёлль, Introd. to Sutta-Nip. S. B. E. X. p. XI, 2 ed., считаетъ большую часть 3-го отдѣла (т. е. Магавагги) и весь 4-й (Аттакавагту) за очень древніе.

[79]) Замѣчательны въ этомъ отношеніи слова Фаусбёлля (l. c.): „мы никогда не должны думать, что наше знаніе (въ подобныхъ вещахъ) можетъ превосходить знаніе долговременнаго преданія, передававшагося отъ одного учителя (гуру) къ другому".

тіемъ [80]); а тотъ изъ его учениковъ, который проявлялъ наибольшія поэтическія дарованія, Ванджиса, поставленный Анггуттарою-никаей «во главѣ стихотворцевъ» [81]) и прозванный «мастеромъ рѣчи» [82]), говоритъ о себѣ, что стихи его не были плодомъ предварительнаго обдумыванія, а создавались «мгновеннымъ озареніемъ» [82a]). Такой взглядъ на поэтическое творчество, какъ на нѣчто стихійное, экстраординарное, овладѣвающее духомъ, объясняетъ намъ особое уваженіе къ метрическимъ изреченіямъ, и стараніе сохранить ихъ въ точной передачѣ. По этимъ побужденіямъ гатамъ, помѣщеннымъ въ позднѣйшихъ повѣствованіяхъ или въ сборникахъ поученій, очень часто предпосылаются такого рода замѣчанія: «по-этому поводу (или просто—«тогда») Татагата *выдохнулъ изъ себя* слѣдующее *торжественное* изреченіе [83]), или «поэтому то и рекъ Благословенный» [84]) или еще проще: «поэтому-то и сказано» [85]). Два сборника текстовъ претендуютъ быть спеціальными сочетаніями такого рода «торжественныхъ», особо вдохновенныхъ изреченій, а именно: Итивуттака, на что указываетъ и самое названіе ея [86]), и въ особенности Удана, гаты коей по преимуществу считались экстатически возникшими, произнесенными въ состояніи высшей экзальтаціи или сверхъестественнаго вдохновенія, чѣмъ и объясняется какъ названіе книги (Удана—«выдыханіе»), такъ и только что приведенная,

[80]) Такъ уже въ Бенаресской проповѣди; еще яснѣе въ приведенныхъ раньше текстахъ Маджхима-никаи по поводу аскетическихъ подвиговъ въ пустынѣ.

[81]) Angut.-nik. I. XIV, 1.

[82]) Ему посвященъ цѣлый отдѣлъ Самютта-никаи: I. 8: Vangisathera-Samyutta; повторено въ Сутта-Нипатѣ. vv, 341 sqq. Cullavagga, 12. Его хвалебныя пѣсни въ честь разныхъ учениковъ Будды собраны въ Theragâthâ: 1218; 1223 sqq; 1231 sqq: 1246 sq. 1249 sq; гимнъ учителю и ученикамъ—1234 sqq: другія стихотворенія его (о себѣ самомъ) тамъ же—1253 sqq; 1263 sqq.

[82a]) Такъ переводитъ Ольденбергъ, Buddha, 224, 5 Aufl., соотвѣтствующія выраженія въ Самютта-никаѣ и Сутта-нипатѣ.

[83]) Такъ—въ Уданѣ, въ каждомъ отдѣлѣ, и всегда въ одинаковой формулѣ

[84]) Такъ въ Итивуттакѣ.

[85]) Такъ—въ Ниданакатѣ. Въ Лалитавистарѣ и Абхинишкрамана-сутрѣ: „тогда произнесъ онъ слѣдующія гаты" или: „какъ говорится въ гатѣ" и тому подобное.

[86]) „Такъ говорилъ" (Будда); болѣе точный смыслъ былъ бы такова: „рѣчи, начинающіяся словами: „Такъ было сказано" (Буддою).

инсценирующая такія изреченія формула: «онъ выдыхнулъ ихъ изъ себя».

Сообразно со столь высокимъ взглядомъ на происхожденіе метрическихъ изреченій, можно было бы ожидать, что они пріурочивались лишь къ наиболѣе важнымъ положеніямъ ученія Готамы или же къ наиболѣе значительнымъ моментамъ его жизни. Дѣйствительно, такія совпаденія многочисленны, но въ общее правило ихъ отнюдь нельзя возводить. Очень многія гаты относятся, по свидѣтельству текстовъ, къ моментамъ, «вскорѣ послѣдовавшимъ за просвѣтлѣніемъ Будды» и за днями экстатическаго вкушенія имъ духовнаго блаженства по окончаніи великой внутренней борьбы. Къ числу такихъ поэтическихъ изреченій относятся тѣ, которыя мы встрѣчали въ соотвѣтственныхъ мѣстахъ текстовъ, излагающихъ біографію или легенду Будды; сюда же принадлежитъ и часть «торжественныхъ изреченій» Уданы. Что касается жизнеописаній, то разумѣется, не всѣ они одинаково богаты гатами: мы ихъ не видимъ въ біографическихъ отрывкахъ, помѣщенныхъ въ Магаваггѣ, но въ суттахъ Средняго Собранія, они уже встрѣчаются: такъ приписываемый легендою Готамѣ въ моментъ рожденія его кличъ самовосхваленія «На свѣтѣ—наивысшій я; на свѣтѣ наилучшій я, и въ цѣломъ мірѣ—первый я; послѣднюю я жизнь живу, и возрожденью ужъ не быть»—повторенъ въ 123 рѣчи Маджиманикаи. Далѣе, вспоминая свои аскетическіе подвиги, Готама говоритъ Сарипуттѣ въ четырехъ двустишіяхъ, что подвижническимъ усердіемъ, суровостью его и страданіями, съ этимъ сопряженными, онъ превзошелъ всѣхъ предшественниковъ (рѣчь 12). Моментъ просвѣтлѣнія отмѣченъ въ 26-й рѣчи стихами: «Наѣки я освобожденъ; послѣдней жизнью я живу, и возрожденью вновь не быть.» Въ Нидана-катѣ, наоборотъ, эта краткая строфа переработана въ приведенную нами раньше «побѣдную пѣснь», произносимую будто бы въ этотъ моментъ всѣми буддами. Въ Маджиманикаѣ далѣе стихотворно изложены сомнѣнія Готамы въ успѣшности предстоящей проповѣди, просьба Брамы не отказываться отъ возвѣщенія дхаммы и согласіе на то Готамы. За всѣмъ тѣмъ, число гатъ біографическаго содержанія въ Среднемъ Собраніи не велико, и это обстоятельство можно счесть за косвенный признакъ ихъ глубокой древности или принадлежности дѣйствительно самому Готамѣ. Напротивъ того, въ позднѣйшихъ жизнеописаніяхъ, въ Абхинишкраманѣ и Лалитавистарѣ, почти

каждая біографическая черта, равно, какъ и множество изреченій Готамы. послѣ прозаическаго изложенія повторяются и въ стихотворной формѣ.

Что касается Уданы, то часть ея метрическихъ изреченій также вызвана событіями изъ жизни учителя. Нѣкоторыя изъ этихъ строфъ дѣйствительно отражаютъ на себѣ то въ личной, то въ безличной формѣ психологію «прозрѣвшаго и успокоившагося», «когда познаніе условій бытія брезжитъ надъ упорно размышляющимъ браминомъ, когда постигъ онъ природу причинъ и слѣдствій, когда всѣ сомнѣнія изчезаютъ» [87]) «и онъ стоитъ (непоколебимо), отгоняя полчища Искусителя, подобный солнцу, разливающему лучи свои на все пространство» [88]): или: «какъ сладостно уединеніе вкусившему покой. тому. кто истину услышалъ и узрѣлъ! Какое счастіе свободнымъ быть отъ страсти! Какое счастье одолѣть желанье и устранить понятіе «Я есмь»! О, вотъ оно, вотъ высшее блаженство!» [89]). Искушенія Марою Готамы также вызываютъ у него «торжественныя изреченія»: такъ, когда злой духъ, не задолго до кончины Готамы, уговариваетъ его ускорить ее добровольно. мудрецъ заканчиваетъ опроверженіе софизмовъ врага гатою: «мудрецъ отрекся отъ жизни, не взирая на длину или краткость ея; онъ отрекся отъ причины жизни; спокойно и радостно порвалъ онъ эту причину» [90]). Другіе тексты, описывающіе встрѣчи съ Марою. также содержатъ въ себѣ гаты, удостовѣряющія. по мнѣнію Виндиша, древность самихъ текстовъ [91])

Вообще совокупность гатъ, носящихъ біографическій характеръ, если не ограничиваться при подборѣ одними лишь древнѣйшими источниками, а прибѣгать и къ позднѣйшимъ, легендарнымъ повѣствованіямъ, окажется обнимающею столь многіе моменты жизни Готамы, что у разслѣдователей буддійской словесности установилось предположеніе, что въ формѣ этихъ-то разрозненныхъ метрическихъ отрывковъ, идущихъ частію непосредственно отъ самого Готамы, а частію изъ древнѣйшаго о немъ преданія, и сложились первоначальныя черты его легендарнаго или полулегендарнаго жизнеописанія прежде, чѣмъ стали возникать подробныя, послѣдовательно изложен-

---

[87]) Udâna. I, сходно—2. [88]) Id. 3. [89]) Id. II. I.
[90]) Id. VI, 1. [91]) Windisch. Buddha und Mara

ныя въ прозѣ, біографическія повѣсти, а еще позднѣе—цѣлыя поэмы, въ родѣ Ашвагошевой.

Было бы однако ошибочно, какъ я уже и раньше замѣтилъ, полагать, что только одни важныя событія подавали поводъ къ тѣмъ поэтическимъ импровизаціямъ, которыя въ буддійской словесности характеризуются какъ «торжественныя, вдохновенныя и никогда еще не слыханныя» изреченія. Какъ разъ въ Удапѣ многія изъ нихъ, и притомъ иногда изъ лучшихъ, вызваны совсѣмъ ничтожными обстоятельствами. Вотъ примѣры: монахи спорятъ о томъ, кто изъ двухъ раджей богаче и могущественнѣе: Бимбисара ли магадхскій или Насенади косальскій? ищутъ рѣшенія у Готамы, а тотъ отвѣчаетъ: «не приличествуетъ вамъ, монахамъ, да еще потомкамъ благородныхъ семействъ, покинувшимъ очаги свои ради бездомовнаго житія, пускаться въ такіе споры... Когда сходитесь въ собраніе, одно изъ двухъ для васъ должно быть обязательнымъ: или благочестивая бесѣда или благородное молчаніе», и заканчиваетъ торжественнымъ изреченіемъ:

„Всѣ чувственныя блага на землѣ
Или на небѣ, въ области боговъ
Не стоятъ и шестнадцатой частицы
Блаженства упраздненія желаній“ [92]).

Мірянину, жаждавшему бесѣды съ учителемъ, но не удосуживавшемуся заняться ею вслѣдствіе непрерывныхъ хозяйственныхъ дѣлъ, Готама говоритъ въ назиданіе гату:

„Блаженъ, кто праведенъ, ученъ
И собственность кому чужда!
Богачъ же—вѣчный рабъ заботъ
И вѣчный рабъ другихъ людей“ [93]).

А вотъ опять мелкій случай, вызывающій вѣское слово: жалуется благотворительница санги Висакха Мигарамата Готамѣ на невниманіе раджи къ ея просьбѣ, а онъ отвѣтствуетъ однимъ стихомъ:

„Всякая слабость есть скорбь: всякая сила—блаженство“ [94])

Зато и этому же самому раджѣ, не уразумѣвшему блага подвижничества, онъ, при случаѣ, внушаетъ:

„Тотъ, кто другимъ свою жизнь не отдалъ,
Праведной жизнію тотъ не живетъ“ [95]).

[92]) Udāna II 2. [93]) Id. II, 5. [94]) Id. II, 9. [95]) Id. VIII. 7.

Иногда «торжественныя» гаты заканчиваютъ собою поученія на особо важныя темы: такъ, напримѣръ, знаменитая, столь повліявшая на успѣхъ буддизма въ первые дни его оглашенія «проповѣдь объ огнѣ», приведенная въ Магаваггѣ (I. 21), только въ прозаическомъ изложеніи, въ Уданѣ (III, 10) сохранилась въ сокращеніи, заканчивающемся метрическимъ финаломъ, резюмирующимъ тему въ патетическомъ тонѣ. Такъ еще въ томъ же сборникѣ за «рѣчью о нирванѣ», произнесенною предъ учениками въ джетаванскомъ саду, слѣдуетъ рядъ метрическихъ изреченій, пытающихся выяснить наиболѣе трудное изъ положеній буддійской догматики, приблизительно въ слѣдующихъ выраженіяхъ: «есть, о монахи, состояніе, гдѣ нѣтъ ни земли, ни воды, ни тепла, ни воздуха, ни безконечности пространства, ни безконечности сознанія, ни состоянія полнаго отрицанія, ни перцепціи, ни отсутствія ея, ни этого міра, ни иного, ни солнца, ни луны. Это—ни вступленіе, ни уходъ, ни пріостановка, ни смерть, ни рожденіе: оно безъ устойчивости, безъ процесса развитія, безъ основы, оно—конецъ скорби». «Есть, о монахи, нерожденное, безначальное, несозданное, несформированное. И не будь его, о монахи, не было бы избавленія отъ рождающагося, преходящаго, творимаго, формирующагося». «Гдѣ есть зависимость, тамъ есть и неустойчивость; гдѣ нѣтъ зависимости, тамъ нѣтъ и неустойчивости; гдѣ нѣтъ неустойчивости, тамъ покой; гдѣ покой, тамъ нѣтъ желаній; гдѣ нѣтъ желаній, нѣтъ роста и умаленія; гдѣ нѣтъ роста и умаленія, нѣтъ рожденія и смерти; гдѣ нѣтъ рожденія и смерти, нѣтъ и здѣшняго (единаго) міра, ни двухъ («обоихъ») міровъ. Это и есть конецъ страданія» [96]).

Мы видимъ, такимъ образомъ, что иногда самыя важныя и самыя трудно постижимыя положенія ученія Готама рѣшался излагать въ стихотворной формѣ, побуждаемый, вѣроятно, желаніемъ облегчить ученикамъ усвоеніе основныхъ догматическихъ идей въ видѣ легко запоминаемыхъ поэтическихъ афоризмовъ, и мы знаемъ по множеству текстовъ, что тѣми же пріемами, дѣйствительно, часто пользовались и ученики для концентраціи дхаммы и для упрощеннаго и облегченнаго ея внѣдренія новообращаемымъ или людямъ некнижнымъ.

[96]) Id. VIII. 1; 3; 4.

Но еще болѣе обильное примѣненіе нашли стихотворныя изреченія въ области поученій практическаго, нравственнаго характера. Два лучшихъ и наиболѣе извѣстныхъ произведенія буддійской словесности, Дхаммапада и Сутта-Нипата—сборники поэтическихъ афоризмовъ именно этого рода; но таковые же щедро разсѣяны и по другимъ текстамъ, особенно въ 1 половинѣ 4-й части Ангуттара-никаи, гдѣ они встрѣчаются непрерывно, и въ Самютѣ-никаѣ, гдѣ отдѣлы I—VI [97]), мѣстами, состоятъ почти сплошь изъ стиховъ, хотя не всѣ эти стихи носятъ характеръ «торжественныхъ изреченій» (иногда они—просто повѣствовательные), и приписываются они не одному Готамѣ, но и другимъ лицамъ (такъ въ Марасамютѣ и въ Биккуписамютѣ дѣйствующія лица преимущественно монахини). Рѣже нравственно-поучительныя гаты, въ Пространномъ и въ Среднемъ собраніяхъ суттъ.

Литературное достоинство гатъ очень неравномѣрно: на отдѣльные, истиннымъ вдохновеніемъ окрыленные стихи и строфы приходится куча виршей, въ которыхъ нѣтъ ничего, кромѣ сухой и холодной назидательности. Особенно блѣдны въ этомъ смыслѣ гаты Ангуттара-никаи, можетъ быть, вслѣдствіе особыхъ, неблагопріятныхъ формальныхъ условій этого сборника, а именно пріуроченія содержанія къ опредѣленному числу обсуждаемыхъ предметовъ: единственныхъ—въ 1-й части, четверныхъ—въ 4-й и т. д. Среди менѣе обильныхъ гатъ Средняго Собранія встрѣчаемъ, наоборотъ, нѣсколько, выражающихъ лучшія мысли буддійской этики, напримѣръ:

„Вражды враждой не прекратить:
Враждой не примирить враговъ.
Незлобіе даруетъ миръ.—
Таковъ законъ въ вѣка вѣковъ“ [98])

или:

„О миновавшемъ не жалѣть;
Надеждъ въ грядущее не знать;
Прошедшее отбросить прочь,
А будущаго не имѣть,—
Кто этимъ силенъ день и ночь,
Тотъ въ одиночествѣ блаженъ“ [99]).

Заслуга и задача Будды характеризуются здѣсь слѣдующими гатами:

[97]) Sagâthavagga,—„отдѣлъ съ гатами“. [98]) Majjh. nik. Рѣчь 128.
[99]) Id. 134 132; эти гаты особенно часто повторяются.

„И міръ земной, и міръ иной,
Раскрылъ Всевѣдущій собой;
Законъ и заповѣдь природы,
Конецъ скорбей, вѣнецъ свободы,
Всю ширь и глубь существованья
Постигъ онъ высшей силой знанья,
И вѣчности отверзъ врата
Въ тотъ міръ, гдѣ меркнетъ суета.
Невѣдѣнья исчезла мгла;
Побѣждены потоки зла,
И Будды вѣрные сыны
Отъ власти смерти спасены“ [100]).

Наиболѣе удачныхъ своихъ выраженій нравственные афоризмы достигаютъ въ Дхаммападѣ и Сутта-Нипатѣ. Если эти произведенія пользуются преимущественною симпатіей читателей буддійской литературы, то этимъ они обязаны тому что здѣсь поэтическія изреченія составляютъ цѣликомъ (какъ въ Дхаммападѣ), или въ значительной степени, какъ въ Сутта-Нипатѣ, содержаніе этихъ антологій. Послѣ томительно монотонныхъ, безконечно повторяющихся прозаическихъ текстовъ другихъ сборниковъ отрадно, наконецъ, отдохнуть на этихъ краткихъ, но богатыхъ смысломъ афоризмахъ облеченныхъ въ гибкую форму шлоки или, изрѣдка, въ иные стихотворные размѣры [101]). Среди однообразной пустыни обычныхъ буддійскихъ разсужденій это—словно цвѣтущіе оазисы, гдѣ, подобно свѣжему роднику изъ подъ знойныхъ песковъ, пробивается, наконецъ, наружу такъ упрямо сдерживаемое буддійскою аскетикою чувство. Но въ этой поэзіи, которую нельзя назвать религіозною, но должно однако признать за благоговѣйную по содержанію и тону, чувство проявляется не такъ, какъ въ свѣтской поэзіи индусовъ,—съ несравнимо меньшею страстностью, съ меньшимъ увлеченіемъ яркою красочностью образовъ и съ бо́льшимъ воздержаніемъ отъ напыщеннаго пафоса и отъ всяческихъ преувеличеній. Въ сравненіи со свѣтскою, эта поэзія—тоже, что цѣломудренная колористическая сдержанность фрески послѣ ослѣпительныхъ красочныхъ эффектовъ масляной живописи: ничего рѣзкаго, ничего умышленно подчеркнутаго; благородная сдержанность и сжатость какъ реалистическихъ описаній, такъ и образовъ

[100]) Id. 34.
[101]) Размѣръ Tristubh или Jagati: Winternitz. 66. Oldenberg. Die Litteratur Indiens, 99 N.

поэтическои фантазіи, сравнительно съ тѣмъ жесткимъ и лютымъ натурализмомъ, съ которымъ мы сталкивались въ темахъ для медитацій и съ тѣмъ, не всегда разборчивымъ, обиліемъ слѣдующихъ другъ за другомъ подобій, которое свойственно буддійскимъ притчамъ. Самая сжатость этихъ афоризмовъ, ограничающихся по большей части короткою строфою и значительно рѣже сплетающихся въ одно цѣлое изъ нѣсколькихъ строфъ, способствуетъ смиренію формы предъ содержаніемъ и вдумчивому сосредоточенію мысли и чувства на немногомъ по объему. Эта поэзія не берется воплощать въ себѣ процессъ зарожденія и развитія извѣстныхъ идей, чувствъ и настроеній: сложную задачу эту она предоставляетъ другимъ формамъ изложенія, сама же хочетъ только обобщать и подводить итоги этимъ процессамъ, извлечь конечные выводы изъ нихъ и запечатлѣть въ спокойной, объективной формѣ результаты субъективно, интимно передуманнаго и прочувствованнаго. Такъ и кажется, что для аскетической мудрости самоотрѣшенія и міроотреченія нужно было создать и завершительную поэтическую форму столь же подвижнически-сдержанную, добровольно ограничивающую обиліе и разнообразіе рессурсовъ искусства и замѣняющую вѣнки изъ вычурныхъ орхидей и страстно млѣющихъ розъ цѣломудренными бѣлыми лиліями и жасминами-чампаками, любимыми дарами буддійскихъ алтарей. Дхаммапада все время держится въ предѣлахъ такого эстетическаго самоограниченія короткими афоризмами, подобно звеньямъ молитвенныхъ четокъ, нанизанными другъ за другомъ и лишь изрѣдка сочетающими нѣсколько сплетеній ихъ въ небольшое цѣлое. Сутта-Нипата часто расширяетъ свои формы до размѣровъ то цѣлой пѣсни на опредѣленную тему (напр., «Будь одинокъ, подобно носорогу!»), то краткаго діалога, но никогда не теряя чувства мѣры, не впадая въ сухую, разсудочную назидательность и не нарушая нагроможденіемъ подробностей сосредоточенной красоты основного мотива.

Предназначенныя не для однихъ избранныхъ, уже проникшихъ въ вглубь дхаммы, а для широкаго круга разнообразныхъ слушателей и читателей, эти антологіи сочетаютъ въ себѣ идеи и назиданія, приспособленныя къ разнымъ ступенямъ духовнаго развитія; мало того! онѣ нерѣдко, рядомъ съ чистокровными буддійскими мотивами, напѣваютъ и болѣе древнія, общеиндусскія, браманическія мелодіи. Часто здѣсь

рядомъ—и популярная, «пониженная» мораль, приспособительная къ большинству людей, и болѣе утонченная, аскетическая буддійская этика для уже вступившихъ на «благородный 8-ричный путь». Вотъ, напримѣръ, афоризмы, предназначаемые для большинства, пригодные и для благочестивыхъ мірянъ:

„Какъ снѣжныя вершины горъ
Всѣмъ видны издали въ пути,
Такъ праведника свѣтитъ взоръ:
Его и въ тьмѣ легко найти:
Но безъ слѣда исчезнетъ злой,
Какъ стрѣлъ полетъ во тьмѣ ночной“ [102])

„Желѣзной цѣпи не зови
Тяжелой цѣпью! Цѣпь страстей,
Семьи, богатства и любви
Желѣзныхъ тяжелѣй цѣпей“ [103]).

„Сіяетъ солнце яснымъ днемъ,
А мѣсяцъ въ сумракѣ ночей:—
Герой прославится мечёмъ
А мудрый—думою своей“ [104]).

„Собой сначала овладѣй
И лишь потомъ учи другихъ...
Стань самъ владыкой надъ собой:
Не будетъ надъ тобой владыкъ:
Себя старайся покорить.
Ты покоришь сердца людей“ [105]).

„Ни въ безпредѣльности небесъ,
Ни въ темной глубинѣ морей,
Ни въ нѣдрахъ горныхъ не найти,
Такого мѣста, гдѣ-бъ сокрыть
Виновный могъ проступокъ свой“ [106]).

„Побѣда надъ самимъ собой
Важнѣе всѣхъ другихъ побѣдъ:
Ни генію, ни божеству,
Ни Брахману, ни духу зла
Не побѣдить во-вѣкъ того,
Кто самъ себя преодолѣлъ“ [107]).

„Благо обуздывать духъ; трудно его обуздать:
Легокъ, летучъ, прихотливъ духъ, произволомъ гонимый
Тотъ лишь, кто имъ овладѣлъ, счастье способенъ вкусить“ [108]).

„Безумцевъ похоть, точно плющъ,
Растетъ и душитъ все вокругъ

[102]) Dhammapada, v. 304. [103]) Id. 345. [104]) Id. 387.
[105]) Id. 158—160. [106]) Id. 127.
[107]) Dhammap., 105. [108]) Id. 35.

И умножаетъ скорбь и боль.
Съ того-жъ, кто похоть превозмогъ,
Столь неотступную въ міру,
Съ того страданья ниспадутъ,
Какъ съ лотосовыхъ лепестковъ
Спадаютъ капельки дождя“ [109]).
„...Нѣтъ пламени сильнѣй страстей;
Блаженства выше нѣтъ покоя“ [110]).

Отъ этихъ общедоступныхъ нравственныхъ совѣтовъ, *такъ* изложенныхъ, въ *такомъ* направленіи подобранныхъ, переходъ къ повышеннымъ аскетическимъ требованіямъ специфически-буддійской морали является постепеннымъ, и не труднымъ: Вотъ, напримѣръ, каковы будутъ перепѣвы только что приведенныхъ мотивовъ съ этой, повышенной точки зрѣнія:

„...Побѣда ненависть зоветъ;
Кто побѣжденъ, тотъ рабъ мученья.
Ужели мучить—наслажденье?
Блаженство знаетъ только тотъ,
Кто отъ побѣдъ и пораженья
Отрекся добровольно самъ“ [111]).
„...Преодолѣй любовью зло,
Добромъ его преодолѣй!
Смири щедротою скупца,
Смири правдивостью лжеца!“ [112])

Какъ видимъ, это уже проповѣдь хорошо намъ знакомой буддійской метты, майтри, универсальной любви, зачинающейся въ незлобіи, переходящей въ великодушіе и самопожертвованіе:

„Другимъ не дѣлай ничего,
За что бы могъ стяжать упрекъ.
Всѣ существа вокругъ тебя
Да будутъ счастливы всегда“ [113]).
„Какъ мать, забывши о себѣ,
Хранитъ одно свое дитя,
Такъ пусть наполнится твой духъ
Одной любовію ко всѣмъ.
Всѣмъ существамъ и всѣмъ мірамъ
Отдай свой духъ въ любви одной
Безъ тѣни зла и безъ границъ!“ [114]).

Самоотрѣшеніе носитъ здѣсь, какъ видимъ, активный характеръ самоотверженнаго подвига въ пользу другого, и это,

[109]) Id. 336. [110]) Id. 202. [111]) Id. 201. [112]) Id. 223.
[113]) Sutta-Nip. 144. [114]) Sutta—Nip. 148, 149.

какъ мы знаемъ,—послѣднее, наивысшее созвучіе общечеловѣческой стороны буддійской этики, наиболѣе въ ней привлекательное, и однако—не основное для подлинной дхаммы, для конечнаго пути къ освобожденію. Для этого послѣдняго рѣшающее значеніе имѣетъ не даръ, не жертва себя другому, а раскрѣпощеніе самого себя отъ привязанности къ чему либо:

„Все то, что въ прошломъ, позади,
Что въ будущемъ, что впереди,
Что въ настоящемъ.—все отдай,
И вступишь ты въ свободы край,
И самъ свободнымъ можешь стать,
Чтобъ возрожденій впредь не знать“ [115]).

Эта отдача—даже не жертва, не утрата чего либо реально цѣннаго, это отказъ не отъ блага, не отъ счастья, а отъ призрака ихъ, коварнаго, губительнаго:

„Довольство порождаетъ скорбь,
Довольство порождаетъ страхъ;
Кто чуждъ ему, надъ тѣмъ ни скорбь,
Ни страхъ не властны никогда“ [116])
...„Любовь родитъ и страхъ, и скорбь.
Не знаетъ ихъ лишь тотъ одинъ,
Кому невѣдома любовь“ [117])

Въ привязанности—скорби море:

„Любить не должно ничего;
Любимаго утрата—горе.
Ни ненавидѣть, ни любить—
Цѣпей не знать, рабомъ не быть“ [118])—вотъ мудрость!
„Кто удовольствовалъ свой духъ
Неизрѣченнаго желаньемъ (желаніемъ нирваны).
Не одурманена чья мысль
Любовью, тотъ перешагнулъ
Потокъ коварный бытія“ [119]).

Но для этого недостаточно не любить другихъ: надо разлюбить и самого себя:

„Какъ поздній лотоса цвѣтокъ,
Срѣзай безтрепетной рукой
Любовь, привязанность къ сеоѣ,
Коль хочешь ты познать покой“ [120])

[115]) Dhan. 348. [116]) Id. 212. [117]) Id. 215. [118]) Id. 211.
[119]) Id. 218. [120]) Id. 285.

Освободившись отъ любви, освободись и отъ желаній:

„Не сожалѣй о томъ, что старо,
Не увлекайся новизной!
Утрата—не бѣда, не кара;
Лишь въ безжеланности покой“ [121]).
...„Какъ въ морѣ тамъ, гдѣ глубина,
Не зарождается волна.
Такъ духъ спокойный мудреца
Достигъ желанія конца;
Онъ вожделѣньямъ сталъ чужой:
Внутри, извнѣ—одинъ покой“ [122])

А покой, это и есть буддійскій идеалъ блаженства:

„Мы счастливы, хотя ничто
„Моимъ“, „своимъ“ мы не зовемъ;
Подобно свѣтлымъ божествамъ,
Блаженствомъ мы упоены“ [123])

Это блаженство дается не въ мірѣ, не въ общеніи съ людьми, а въ бѣгствѣ изъ міра, въ одиночествѣ: хвала одиночества, съ такимъ паѳосомъ воплощенная въ «суттѣ о носорогѣ», резюмируется кратко и въ гатахъ:

„Сиди одинъ, лежи одинъ.
Одинъ броди, одинъ борись
Съ самимъ собой и счастливъ будь
Въ глуши лѣсной“ [124])
...„Старайся самъ себя понять;
Старайся самъ себя поднять:
Такъ, укрѣпленный самъ собой,
Познаешь счастье и покой,
Владыкой будешь надъ собой“ [125])

Да и о чемъ жалѣть въ міру и въ жизни, когда все въ мірѣ—суета и призрачное благо, когда сама жизнь кратковременна и полна горя!

„Все сотворенное умретъ;
Все созданное—скорбь и боль:
Кто эту истину постигъ,
Тотъ равнодушенъ ко всему.
Вотъ путь единый чистоты“ [126])

Но горе не познавшему пути! не уйти ему отъ власти царя смерти, Ямы:

[121]) Sut. Nid. 944. [122]) Id. 920. [123]) Dhammap. 200
[124]) Id. 305. [125]) Id. 379; 380. [126]) Id. 277; 278.

„Осенній листъ, увядшій ты:
Ужъ вѣстникъ Ямы предъ тобой:
Стоишь ты, странникъ, у воротъ.
Но не съ чемъ въ путь тебѣ идти!
Замкнись на островѣ [127]); будь мудръ.
Нечистоту свою развѣй,
Освободися отъ вины,
И путь въ міръ праведныхъ найдешь“ [128])
...„Познай вселенной пустоту.
Безсодержательность міровъ
И призрачность свою познай:
Ты этимъ превозможешь смерть;
Безсиленъ смерти царь узрѣть
Того, кто смотритъ такъ на міръ“ [129])

Но для достиженія этого необходимо съ одной стороны наставленіе въ правильномъ знаніи, а съ другой—воплощеніе знанія и переживаніе его истинъ въ личномъ духовномъ опытѣ въ созерцаніи, ибо

„Безъ знанья нѣтъ и созерцанья:
Безъ созерцанья знанья нѣтъ:
Въ комъ созерцанья свѣтъ и знанья,
Тому преградъ къ нирванѣ нѣтъ“ [130])

Но то и другое трудно достижимо, медленно осуществимо безъ надежнаго, опытнаго водительства; безъ него истомишься и жить въ сбивчивыхъ поискахъ истины:

„Какъ ночь долга лишеннымъ сна,
Какъ утомленнымъ длиненъ путь,
Такъ точно жизнь долга для тѣхъ,
Кто свѣта дхаммы не позналъ“ [131])

Спѣшите же къ источнику чистаго свѣта, и къ ученикамъ его: «какъ на кучѣ придорожнаго сора распускается лилія, разливающая вокругъ обаятельный ароматъ, такъ и послѣдніе изъ учениковъ подлинно просвѣтленнаго сіяютъ знаніемъ ярче всѣхъ слѣпыхъ міра» [132]).

Познавши же истину, держитесь ея, крѣпко, непоколебимо, не смущаясь никакими сомнѣніями, не обращая вниманія ни на какіе призывы къ иной истинѣ: иной, другой истины быть не можетъ!

[127]) Нирвана часто уподобляется тихому острову среди бурнаго моря.
[128]) Dhammap. 235; 236. [129]) Sut. Nip. 1118.
[130]) Dhammap. 372. [131]) Id. 60. [132]) Id. 58—59.

„Едина истина, одна,
И рядомъ съ нею нѣтъ другой;
Не можетъ спора быть о ней
У разсудительныхъ людей:
Иначе же—одно и то жъ
Была бы истина и ложь“ [133])

Какъ бы разноцѣнны по своему поэтическому достоинству ни были гаты, образцы коихъ мы привели (конечно, въ очень несовершенной передачѣ), онѣ въ совокупности способны были обнимать собою цѣлый рядъ важныхъ идей буддійской этики и догматики. Хаотическая разбросанность ихъ по разнымъ текстамъ и безпорядочное чередованіе даже въ антологическихъ сборникахъ показываютъ, однако, что изъ нихъ никогда не пробовали составить систематическаго, конденсированнаго изложенія ученія и что онѣ возникали непредумышленно, въ процессѣ бесѣдъ и поученій, а затѣмъ, уже значительно позднѣе, сочетались, безъ опредѣленнаго плана, въ случайную, пеструю группировку по произволу составителей сборниковъ такого рода изреченій.

Какъ ни многочисленны, какъ ни содержательны были бесѣды Готамы съ учениками его и со сторонними пришельцами, онѣ не могли занять всего свободнаго времени у первыхъ, да и принципіально не должны были поглощать его сверхъ извѣстной мѣры: наоборотъ, мы видѣли, что воспрещалось, безъ особо уважительныхъ причинъ, отвлекать учителя и учениковъ бесѣдами отъ другихъ, не менѣе важныхъ занятій: размышленій и созерцаній наединѣ. О существенномъ значеніи, которое имъ придавали, мы уже говорили: добавимъ, что, послѣдовательно разсуждая, на нихъ то и должна была сосредоточиваться главная энергія людей, съ одной стороны лишенныхъ молитвеннаго, «умнаго дѣланія» и физическаго труда, а съ другой полагавшихъ средоточіе своего жизненнаго подвига, согласно буддійскому ученію о способахъ избавленія отъ личнаго бытія, не въ дѣлахъ, а въ «знаніи», рождаемомъ напряженнымъ разсужденіемъ и завершаемымъ экстатически-мистическимъ созерцаніемъ: «размышляй и созерцай», какъ можно больше, интенсивнѣе, — вотъ постоянно повторяющееся внушеніе и требованіе Готамы: «выполняйте созерцаніе; не будьте праздными, чтобы не раскаяться впо-

[133]) Id. 884; 886.

слѣдствіи; считайте это за нашу заповѣдь» [134]). Да и Дхаммапада начинается словами: «все, что въ насъ есть,—результатъ того, что мы думаемъ; все основано на нашихъ мысляхъ, все создано изъ нихъ» [135]). Отсюда—заповѣдь и повелѣніе: «все повергать на судъ размышленія, дабы во всемъ достигнуть яснаго сознанія». Иноку, добивающемуся его, учитель поощрительно говоритъ: «правильно, братъ! такъ и надо! благородно твое глубокомысліе, братъ; хороша твоя проницательность; превосходенъ и твой вопросъ: «кѣмъ, владыко, правится міръ, съ чѣмъ связанъ онъ, чей власти подчиненъ?» Отвѣчаю тебѣ: сознаніемъ, братъ, правится онъ: съ сознаніемъ связанъ онъ и ему подчиненъ» [136]). Поэтому «истинное углубленіе (въ размышленіе и созерцаніе) есть путь добродѣтели, древнѣйшій, неразрушенный доселѣ и неразрушимый и впредь путь, который никогда не погибнетъ и никогда не будетъ осужденъ аскетами, браманами и мудрецами» [137]).

Сообразно съ этими взглядами и предписаніями, предаваться размышленію и созерцанію и стало главнымъ дѣломъ монаховъ, выполнять которое и приказано было имъ регулярно, въ опредѣленные часы, утромъ, въ полдень и вечеромъ. Изъ расписанія порядка дня Готамы мы видѣли, что утромъ къ нему являлись монахи за полученіемъ отъ него темъ для созерцаній. Какого рода онѣ были, каково было ихъ назначеніе и какимъ образомъ старались ихъ использовать,—это также уже было изложено нами выше. Въ распредѣленіи темъ сообразно съ духовными наклонностями, способностями и съ личными потребностями учениковъ, Готама, повидимому проявилъ большую проницательность, подкрѣпленную указаніями долголѣтняго опыта. По крайней мѣрѣ въ описаніяхъ бесѣдъ мы часто встрѣчаемся съ выраженіями неподдѣльнаго удивленія учениковъ тому, какъ умѣетъ Всевѣдущій проникать въ тайники душъ и выбирать надлежащія для отдѣльныхъ лицъ и случаевъ цѣлительныя средства. Восторженно выражено это убѣжденіе нѣкіимъ достопочтеннымъ Пиндзіей: «(во всемъ мірѣ) есть только одинъ, разсѣивающій мракъ: это—высокорожденный, свѣтоносный Готама Великаго Разу-

[134]) Majjh. nik. 5; 19 etc. [135]) Dhammap. I. 1.
[136]) Anguttr. nik. Vierer-Buch. S. 379. № 186.
[137]) Id. S. 62; 63. №№ 29—30.

мѣнія, Готама Великой Мудрости... Его вижу я въ душѣ моей; я вижу его и окомъ своимъ будущимъ, денно и нощно... Со всего сорвалъ онъ покрывало;... во все проникъ... и все ему извѣстно» [138]). «Потому и преклоняюсь предъ тобою, что ты—Всевѣдущій!» восклицаетъ нѣкій Дотака [139]); а Параяна-ваггa въ Суттѣ-Нипатѣ рисуетъ намъ сцену предумышленнаго экзамена Готамы по части всевѣдѣнія посланными брамина Бавари. Сколько бы ни было преувеличеній и наивнаго самообольщенія въ этой вѣрѣ во всевѣдѣніе «Учителя людей и боговъ», одно несомнѣнно было: онъ дѣйствительно не оставлялъ духовныхъ дѣтей своихъ безъ пристальнаго надзора: «какъ галка за снесеннымъ яйцомъ, какъ мать за сыномъ», говоритъ одинъ древній текстъ, «слѣдилъ онъ за ними»: трижды днемъ и трижды ночью обходилъ кельи, являлся иногда внезапно, въ часы, когда его менѣе всего могли ожидать, и тутъ же, неотлагательно, выполнялъ свои задачи пастыря душъ и тѣлесъ, оберегать которыя онъ взялся [139a]).

Съ особымъ вниманіемъ слѣдилъ онъ за ходомъ «медитацій» и созерцаній, и результаты своихъ наблюденій имѣлъ обыкновеніе сообщать сопровождавшимъ его монахамъ для практическаго назиданія, подтверждаемаго животрепещущими примѣрами. Тексты не только приводятъ общую рекомендацію «экстазовъ созерцанія» [139b]) но и довольно часто рисуютъ намъ картины такихъ психологическихъ наблюденій и ихъ этическихъ истолкованій: то обращаетъ Готама вниманіе своихъ спутниковъ на одного биккху, «сидящаго въ крестообразной позѣ, съ выпрямленнымъ тѣломъ, задумчиваго и сознательнаго, выносящаго безропотно острыя, пронизывающія, страшныя муки, какъ слѣдствія дѣлъ, совершенныхъ въ прошломъ», и поясняетъ гатою:

„Отъ кармы, кто свободнымъ сталъ,
Кто прахъ грѣховъ былыхъ стряхнулъ,
Себя и все свое отвергъ,
Тотъ чуждъ и жалобъ, и скорбей“ [140]).

То указываетъ онъ на достопочтенныхъ Могаллана и Каччану, погруженныхъ въ «медитацію о тѣлѣ», и замѣчаетъ:

[138]) Sut. Nip. 1135: 1141: 1146—7. [139]) Id. 1062.
[139a]) Jâtak. 305; 408 и 459.
[139b]) См. особенно Âkaṅkheyya-sutta въ Buddhist Suttas. S. B. E. XI, 210 sqq.
[140]) Udâna, III, 1

«кто до такой степени погруженъ въ эту спасительную думу, тотъ сможетъ совершить свое освобожденіе и достигнуть покоя» [141]). Указывая на двухъ «завсегдатаевъ лѣсовъ», одѣтыхъ въ лохмотья, пребывающихъ въ уединеніи и предающихся возвышеннымъ размышленіямъ, онъ восклицаетъ: «къ сосредоточившемуся на выспреннихъ думахъ, къ навыкшему пребывать на путяхъ безмолвія, къ такому иноку, всегда спокойному и вдумчивому, горе не дерзнетъ приблизиться» [142]). Въ другой разъ поводомъ къ назидательному изреченію оказываются наблюденія надъ монахомъ, погруженнымъ въ созерцаніе освобожденія отъ гибельной силы похотей [143]). Наконецъ, онъ и на себѣ самомъ подаетъ примѣръ важности пребыванія въ созерцаніи: въ присутствіи учениковъ онъ остается «погруженнымъ въ медитацію вплоть до утраты разсужденія и сознанія»; выйдя же изъ этого состоянія, поясняетъ его значеніе «торжественнымъ изреченіемъ» [143]). Подробныя перечисленія многообразной пользы медитацій находимъ въ суттахъ; вотъ, напримѣръ, перечень преимуществъ, даруемыхъ размышленіемъ о тѣлѣ: имъ создается власть надъ недовольствомъ, тревогою и страхомъ, нечувствительность къ холоду и зною, къ голоду и жаждѣ, къ непогодѣ, къ укусамъ мошекъ, ось и пресмыкающихся, безопасность отъ вліянія злонамѣренныхъ рѣчей, притупленность къ тѣлеснымъ страданіямъ вообще [144]). Но сверхъ того медитаціи открываютъ путь къ дальнѣйшему, духовному подъему, отверзаютъ врата въ царство созерцаній, прозрѣній и надѣляютъ высокими преимуществами, съ этимъ связанными. Навыкъ создаетъ въ мудрецахъ возможность пользоваться по желанію «четырьмя степенями созерцанія, сокровенными, но уже и въ настоящемъ дарующими блаженство». Далѣе обнаруживаются магическія способности, власть надъ собственнымъ тѣломъ, простирающаяся даже до неба Брамы; получается даръ слышать «небеснымъ ухомъ», очищеннымъ, сверхземнымъ, тоны земные и небесные, ближніе и дальніе; способность прозрѣвать и познавать своимъ сердцемъ сердца другихъ людей; вспоминать различныя прежнія воплощенія и созерцать «небеснымъ окомъ» всѣ существа былыхъ временъ. Наконецъ, побѣждается сила суетности, заблужденія, и уже при жизни осуществляется освобожденіе

[141]) Id. III, 5. [142]) Id. IV, 7. [143]) Id. VII, 7.
[144]) Majjh. nik. 119.

отъ нихъ мудростью. Вотъ какія десять качествъ можетъ рождать медитація о собственномъ тѣлѣ, «должнымъ образомъ, усердно практикуемая, развиваемая, примѣняемая, провѣряемая, въ совершенствѣ выполняемая» [145]).

Послѣднія оговорки указываютъ на ту разработанность, методичность и старательность пріемовъ, которыми развивались, наставлялись, изощрялись и контролировались эти духовныя упражненія. Выше мы сообщили нѣкоторыя указанія на условія и пріемы этой трепировки, указанія скудныя, конечно, но къ которымъ трудно было бы добавить что либо значительное. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что выправка чувствъ и мыслительныхъ способностей выработалась у буддистовъ въ правильную систему, быть можетъ, не столь сложную, какъ въ іогѣ, но достаточно опредѣленную и долгимъ опытомъ провѣренную. Къ досадѣ изслѣдователей однако, система эта, какъ преслѣдовавшая цѣли практическія, и передавалась путемъ практическимъ, непосредственнымъ, — наученіемъ отъ свѣдущихъ лицъ, отъ гуру къ ученику, отъ старшихъ, умудренныхъ опытомъ или особо одаренныхъ мистическими способностями, къ новоначальнымъ. Пріемы медитацій и созерцаній были предметомъ постоянныхъ наблюденій со стороны заинтересованныхъ въ нихъ, и потому не было надобности подробно описывать ихъ и научать имъ письменно, даже и тогда, когда въ буддійской средѣ почувствовалась въ другихъ отношеніяхъ надобность въ письменности. Этимъ объясняется скудость точныхъ свѣдѣній о пріемахъ и обстановкѣ, при коихъ выполнялись медитаціи и созерцанія. Такъ, напримѣръ, въ одномъ изъ главныхъ сюда относящихся, текстовъ, въ Аканкея-суттѣ Дикха-никаи, мы находимъ обильныя свѣдѣнія о цѣляхъ и о плодахъ «экстаза созерцанія», но никакихъ указаній на методъ и способы ихъ достиженія. Детальнѣе, богаче конкретными подробностями замѣчанія «о 10 медитаціяхъ» и «о старательномъ выполненіи прозрѣнія и должнаго сосредоточенія» въ Ангуттара-никаѣ [146]), изъ которыхъ мы и заимствовали свѣдѣнія, приведенныя нами выше, въ отдѣлѣ о буддійской аскетикѣ. Тѣмъ не менѣе и въ этомъ источникѣ описаны лишь многочисленныя мистическія и экстатическія созерцанія въ ихъ послѣдовательной

[145]) Majjh nik. 145. Еще подробнѣе о преимуществахъ и плодахъ созерцанія и экстаза повѣствуетъ Аканкея-сутта Дикха-никаи.

[146]) Anguttr. nik. I, 16 и I, 20 ср. 21.

смѣнѣ и восходящемъ развитіи, а не способы и условія ихъ осуществленія.

Правда, внутренніе способы и пріемы сосредоточенія и духовнаго подъема трудно и поддавались внѣшнему описанію. Однако до насъ дошелъ одинъ довольно обширный трактатъ, представляющій собою наиболѣе разработанную попытку рѣшить эту задачу: мы разумѣемъ 22-ю рѣчь Пространнаго Собранія, Мага-Сатипаттхана-суттанту [147]), которую можно признать за самое подробное изъ сохранившихся древне-буддійскихъ руководствъ къ медитаціи вообще и спеціально къ четыремъ важнѣйшимъ созерцаніямъ. Приведемъ здѣсь въ сокращеніи содержаніе этого трактата, чтобы дать понятіе о томъ, какимъ темамъ посвящена была созерцательная жизнь монаховъ, и какими способами и въ какой послѣдовательности эти темы воспринимались и усваивались ими. Въ формѣ наставленія къ созерцанію здѣсь, вмѣстѣ съ тѣмъ, дано и поучительное изложеніе четырехъ основныхъ положеній буддійской догматики, такъ, что цѣлое представляетъ собою, какъ бы сжатый катехизисъ, изложенный не по догматическому, а по экспериментальному методу, черпающему свою убѣдительность всецѣло изъ личныхъ переживаній поучающагося.

«Есть, братія, только одинъ путь къ чистотѣ, къ преодолѣнію печали и жалобъ, къ уничтоженію страданія и несчастія, къ пріобрѣтенію праведнаго поведенія, къ осуществленію ниббаны: этотъ путь—овладѣніе четырьмя основами правильнаго образа мыслей. Какими же четырьмя? — По отношенію къ тѣлу—усернымъ, ясно сознательнымъ, вдумчивымъ созерцаніемъ тѣла послѣ преодолѣнія ничтожества вожделѣнія, встрѣчающагося въ міру; по отношенію къ чувствамъ—въ (таковомъ же) созерцаніи чувствъ; по отношенію къ мыслямъ—въ (таковомъ же) созерцаніи мыслей и по отношенію къ явленіямъ—въ таковомъ же созерцаніи явленій».

«Какъ же пребываетъ въ тѣлѣ монахъ при медитаціи (созерцаніи) тѣла? Онъ садится въ лѣсу или у подножія дерева или въ пустой кельѣ, со скрещенными ногами, съ выпрямленнымъ тѣломъ и возбуждаетъ въ себѣ правильное размышленіе». Начинаетъ онъ съ анализа и регуляціи дыханія:

[147]) Digha-nik. XXII: переводы—въ Pali-Buddhismus, 362 ff, и у Warren. 353 sqq: сходное, но въ сокращеніи,—въ 10-й рѣчи Средняго Собранія.

сознательно производитъ онъ то долгія, то краткія вдыханія и выдыханія, въ разныхъ позахъ, вникая во всѣ свойства, условія и слѣдствія совершающагося процесса [148]). Освоившись со всѣмъ этимъ, сосредоточивается онъ на созерцаніи своего собственнаго или чужого тѣла, размышляетъ о его происхожденіи и уничтоженіи. И по отношенію ко всему, относящемуся къ тѣлу, онъ приходитъ къ ясному сознанію: «все это—только тѣло», то есть, не личность, не индивидуальность, не мое Я. И благодаря присутствію въ немъ такого опознанія тѣла, онъ живетъ уже внѣ зависимости отъ него и отъ чего бы то ни было въ мірѣ. Далѣе уясняетъ онъ себѣ размышленіемъ смыслъ и значеніе каждаго тѣлеснаго дѣйствія и состоянія, то есть, что значитъ «я хожу, стою, сижу, лежу»?.. Малѣйшія дѣйствія: протягиваніе руки, чаши, глотаніе воды, жеваніе, даже освобожденіе отъ нечистотъ,—все совершается въ глубокомысленномъ обсужденіи смысла и цѣны происходящаго; даже усыпленіе производится «съ полнымъ осознаніемъ!» И всѣ эти дѣйствія опознаются какъ функціи «только тѣла»,—не болѣе того. Затѣмъ слѣдуетъ обзоръ всѣхъ частей тѣла, внѣшнихъ и внутреннихъ, отъ пятокъ до головы, и въ обратномъ порядкѣ, и всѣ онѣ выясняются какъ «тѣло же, и только», да притомъ преисполненное нечистотами всевозможнаго рода. Далѣе то же тѣло разсматривается какъ сочетаніе частицъ четырехъ міровыхъ стихій, и познаются законы его образованія, роста, упадка и разложенія. На послѣднемъ процессѣ, какъ мы уже ранѣе видѣли, съ особою подробностью и живостью воспріятія останавливаются медитаціи, воспроизводя его мыслью и воображеніемъ шагъ за шагомъ, съ возможно большею яркостью всѣхъ претящихъ его подробностей, отъ момента смерти до полнаго истлѣнія даже костей. Такъ завершается «наиполезнѣйшая медитація о тѣлѣ».

Второю является медитація о чувствахъ, проводимая, приблизительно, въ томъ же порядкѣ; разсматриваются по очереди пріятныя и непріятныя ощущенія или состояніе отсутствія ихъ; анализируются «плотскія и неплотскія» вожделѣнія, удовольствія, неудовольствія или отсутствіе тѣхъ и другихъ; и все многообразіе этихъ явленій, ощущеній, настроеній и состояній въ конечномъ уравненіи опознается какъ «ощущенія, какъ чувства,—и только!» сообразно съ чѣмъ, рушится привязанность къ ощущеніямъ и зависимость отъ нихъ и ото всего, что связано съ ними. Тотъ же процессъ примѣняется и къ мыслямъ, къ мышленію, къ духу, къ сознанію: опять разсматриваются мысли «пріятныя и непріятныя, полныя суеты и свободныя отъ нея, внимательныя и разсѣянныя, возвышенныя и глубокія, священныя, благоговѣйныя и обратныя имъ, свободныя и несвободныя»; и всѣ онѣ въ конечномъ уравненіи признаются «не болѣе, какъ мыслями», то есть, опять-таки чѣмъ-то производнымъ, феноменальнымъ, несущественнымъ, не имѣющимъ, слѣдовательно, абсолютнаго бытія, смысла и цѣнности самостоятельной; и снова опознаніе это оканчивается развѣнчаніемъ интереса къ нимъ, привязанности къ нимъ и, въ соотвѣтствующей мѣрѣ,—освобожденіемъ отъ привязанности къ міру вообще. Этотъ отрицательно-освободительный процессъ переносится, наконецъ, и на весь міръ явленій, и притомъ въ связи съ такъ называемыми пятью нивараnами (помѣхами, препятствіями). Размышляющій выслѣживаетъ въ себѣ возникновеніе или отсутствіе чувственнаго вожделѣнія, и упраздненіе его, и тѣ же процессы примѣнительно къ благожелательнымъ и зложелательнымъ настроеніямъ, къ лѣни и энергіи, къ тревогѣ и непостоянству съ одной стороны, къ покою и устойчивости—съ другой, къ сомнѣнію и увѣренности. На себѣ самомъ и на другихъ опознаетъ размышляющій весь міръ явленій и опять приходитъ къ уничтожающему ихъ цѣнность и привлекательность рѣшенію: «все это—не болѣе, какъ явленія» (феномены). И наградою этого духовнаго усилія опять является соотвѣтственное объему его объекта раскрѣпощеніе отъ цѣпей суеты міра и жизни. Но міръ явленій сложенъ и воспринимается онъ подъ различными аспектами; вотъ почему недостаточно предыдущаго анализа: онъ пополняется разсмотрѣніемъ явленій въ связи съ группами привязанностей (пристрастія, настойчиваго коснѣнія). Размышляющій старается постигнуть: что такое форма, ея происхожденіе и минованіе (разрушеніе)? Что такое чувство, представленіе? что такое сочетанія и само сознаніе,—опять въ процессѣ ихъ возникновенія, роста, упадка и исчезновенія? Опознавши и ихъ призрачность и несущественность, упражняющійся въ медитаціяхъ переходитъ къ сходной провѣркѣ явленій «въ шести

[148]) Методика дыханія здѣсь не указана: она преподавалась, очевидно, на опытѣ и, надо думать, по правиламъ, въ общемъ, сходнымъ съ іогистическими.

внутреннихъ и внѣшнихъ областяхъ», въ сферахъ воспріятій зрительныхъ, звуковыхъ, обонятельныхъ, вкусовыхъ, осязательныхъ и въ области внутренняго чувства (духовнаго), всюду расторгая цѣпи привязанности къ чувственному уясненіемъ себѣ его феноменальности, неустойчивости, преходимости и ничтожества. Дальнѣйшій анализъ міра явленій производится фильтраціей ихъ сквозь «семь признаковъ просвѣтлѣнія», а именно: «правильнаго мышленія, разслѣдованія закона, энергіи, радостнаго состоянія духа, покоя, благоговѣнія и равновѣсія (непоколебимаго равнодушія)». И убѣдившись въ исходѣ и этого контролирующаго процесса, что все, подвергшееся его дѣйствіямъ, оказывается еще разъ «только явленіями», а не сущностями и не существами, ищущій мудрости погружается въ новую медитацію о мірѣ явленій съ точки зрѣнія «четырехъ благородныхъ истинъ», столь часто повторяемыхъ въ буддійскихъ поученіяхъ. И на этомъ основномъ пробномъ камнѣ цѣннаго и ничтожнаго, на коренной проблемѣ о страданіи, онъ убѣждается, что тяготѣніе къ «пяти группамъ помѣхъ» (освобожденію), то есть привязанность къ тѣлесной формѣ, къ чувству, воспріятію (впечатлѣній), къ сочетаніямъ и къ сознанію, она-то и составляетъ «похоть, производящую возрожденіе, сопровождаемую пріятнымъ ощущеніемъ, рачующимъ вожделѣніемъ жажды чувственности, жажды бытія, жажды проявленія»,—и отрекается отъ этой похоти, которая и рушится вслѣдствіе того, и исчезаетъ, тогда какъ мудрый вступаетъ съ облегченнымъ и очищеннымъ духомъ на «благородный восьмеричный путь, ведущій къ упраздненію страданія», гдѣ окончательно яснымъ становится ему ничтожество всего міра явленій, «только явленія!»

Такова наиболѣе подробно и стройно изложенная дошедшая до насъ программа медитацій изъ области буддійской духовной дисциплины. На первый взглядъ она поражаетъ своимъ холоднымъ разсудочнымъ характеромъ: никакихъ интуитивныхъ данныхъ, никакихъ мистическихъ озареній: огромная, жуткая проблема постепеннаго разложенія субстанціальности и реальности міра выполняется всецѣло разсужденіемъ, «яснымъ сознаніемъ». Однако изъ другихъ источниковъ и образцовъ примѣненія «медитацій» мы знаемъ, какую энергичную помощь разсужденію оказывало интенсивное воспроизведеніе различныхъ моментовъ и аспектовъ этого разрушительнаго процесса силою воображенія. Есть, слѣдовательно,

основаніе думать, что и въ только что описанной программѣ медитацій такое живое и яркое воспроизведеніе предполагалось и дѣйствительно имѣло мѣсто. «Медитація» вѣдь тѣмъ и отличалась отъ простого разсужденія, что «ясно осознанное» первоначально, затѣмъ, посредствомъ упорнаго сосредоточенія всего вниманія на обслѣдуемомъ объектѣ, должно была сблизить съ нимъ духъ размышляющаго до максимальной полноты воспріятія, и тутъ, конечно, дѣло не обходилось безъ постиженія объекта въ животрепещущей красочности, осязательности и подвижности. Однако затѣмъ рефлекція снова вступала въ свои права для доказательства, что вся эта жизненность и реальность—только призрачная. Такое преодолѣніе воображенія рефлекціей имѣло мѣсто во всѣхъ случаяхъ примѣненія медитацій къ различнымъ аспектамъ міра явленій, а въ концѣ концовъ, когда анализъ переносился на область явленій внутреннихъ, тогда «ясное сознаніе» торжествовало свою побѣду не только надъ данными чувственнаго воспріятія и воображенія, но и надъ самими этими силами и способностями.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы знаемъ, что буддійскій процессъ разложенія реальности и субстанціальности бытія могъ завершиться только упраздненіемъ и самой мыслительной силы, самого сознанія. Это и совершалось въ тѣхъ созерцаніяхъ, которыя переходили уже въ разные виды экстаза, описанные выше, хотя и они, какъ тамъ же было указано, не составляли наивысшей точки развитія буддійской аскетики, послѣ этихъ таинственныхъ и смутныхъ состояній возвращавшейся въ адхиданѣ опять къ ясному, внутреннему созерцанію и переживанію конечныхъ выводовъ истинъ, безъ примѣси чего либо чувственнаго и съ упраздненіемъ даже ощущенія своей собственной субъективной реальности.

Въ силу свойствъ системы буддійскихъ медитацій и созерцаній, а именно, въ силу сейчасъ упомянутаго преобладанія въ нихъ рефлективнаго начала надъ мистическимъ, процессы, входившіе въ эти упражненія, мало нуждались въ спеціальной подготовкѣ, связанной съ какими либо внѣшними условіями. Неразвлекаемость, а ради нея, уединеніе и тишина—вотъ, пожалуй, и единственныя условія въ которыхъ въ большинствѣ случаевъ нуждались отдававшіеся медитаціямъ и созерцаніямъ. Да и это не всегда требовалось, ибо, какъ мы видѣли, пребывать въ ясномъ сознаніи и сосредоточен-

ности необходимо было не въ состояніи одного наружнаго покоя, но и въ движеніи, въ ходьбѣ, въ работѣ, не въ уединеніи только, но и среди всего міра явленій, то-есть и среди толпы и суеты мірской. Только нѣкоторыя части духовной тренировки, какъ то: упражненія въ такъ называемыхъ касинахъ («земляныхъ, воздушныхъ, огневыхъ, цвѣтныхъ») нуждались во внѣшнихъ, обстановочныхъ приспособленіяхъ; но мы видѣли, до какой степени и они были просты, несложны, легко осуществимы почти всюду. Насыпать и сбрамить песокъ или землю по установленной формѣ для «земляной» касины, найти замыкаемую опредѣленными границами водную поверхность для «водяной», щель въ стѣнахъ или ключевую скважину для «воздушной»—все это было, конечно, не трудно; упражненія такого рода могли, слѣдовательно, справляться частію въ пустыхъ кельяхъ, а частію наружи, гдѣ нибудь на задворкахъ обители (какъ это и рекомендовалось) или, въ кочевую пору, въ любомъ уединенномъ мѣстѣ, подъ деревомъ, откуда открывался кругозоръ на пространство лѣсное, полевое или водное, служившее объектомъ для созерцаній.

Въ такихъ мѣстахъ неподвижно, безмолвно сидящими въ указанныхъ позахъ должно себѣ представлять буддійскихъ монаховъ въ тѣ часы дня и ночи, когда они, согласно съ установленнымъ расписаніемъ, а часто и сверхъ нормы, предавались медитаціямъ и созерцаніямъ. Вотъ какъ описываетъ одна камбоджская сутта это состояніе: «праведникъ отдается медитаціи преимущественно посрединѣ дня, когда зной силенъ, голова отягощена и взоры мутны: онъ скрещиваетъ ноги и сидитъ, прислонившись спиною къ столбу своей кельи, пребываетъ неподвижнымъ, а мысль свою направляетъ, руководитъ и удерживаетъ на какомъ либо одномъ благоговѣйномъ объектѣ; онъ отстраняетъ все, могущее нарушать (созерцаніе); онъ всецѣло уходитъ въ себя, мыслитъ глубиною сердца (органомъ духовнаго мышленія по буддійской психологіи), и взоръ его мутнѣетъ, онъ вдыхаетъ воздухъ и задерживаетъ его, выдыхаетъ и совсѣмъ не дышитъ; голова его начинаетъ медленно качаться; мысль же его подъемлется въ высь, испаряется; что-то такое, въ немъ пребывавшее, его покидаетъ; онъ чувствуетъ себя, облегченнымъ въ вѣсѣ; все провалившается въ немъ, и тогда, какъ тѣло его остается какъ бы лишеннымъ жизни, мысль его мчится чрезъ міры, нисходитъ

въ адскія области, воспаряетъ въ райскія сферы, проносится чрезъ безпредѣльныя пространства, въ состояніи неописуемаго восхищенія» [148]). Позднѣйшій буддизмъ, сѣверный, магаянистическій въ особенности, несравненно болѣе первоначальнаго склонный къ мистицизму, расширилъ экстатическія формы созерцанія, можно сказать, до неизмѣримыхъ предѣловъ: такъ, у монгольскихъ ламъ даянча, всецѣло посвящающихъ себя созерцанію, программа различныхъ самадхи или глубокихъ внутреннихъ самопогруженій разростается до колоссальныхъ размѣровъ, обнимая собою не менѣе 116 видовъ или темъ созерцанія, для послѣдовательнаго и цѣлостнаго выполненія коихъ должнымъ образомъ, по мнѣнію знатоковъ этой дисциплины, не достаточно одной жизни [149]).

По счастью, первоначальный буддизмъ былъ въ этомъ отношеніи несравненно скромнѣе въ требованіяхъ: изложенная нами Великая сутта о Сатипаттанѣ заканчивается обѣщаніемъ: «тотъ, кто такимъ образомъ будетъ упражняться въ этихъ четырехъ основахъ правильнаго мышленія въ теченіе семи лѣтъ, тотъ можетъ надѣяться на полученіе одного изъ двухъ плодовъ ихъ: или на овладѣніе полнотою знанія (архатствомъ), еще пребывая среди міра явленій и сочетаній, или же на невозвращеніе» (къ бытію, т. е. на прекращеніе возрожденій). Но срокъ семилѣтній принимается здѣсь какъ максимальный; при должномъ напряженіи и соотвѣтствующихъ способностяхъ, для достиженія тѣхъ же результатовъ можетъ оказываться достаточнымъ отъ шести лѣтъ до одного года, отъ семи мѣсяцевъ до одного, и даже до семи дней [150]), а 85-я рѣчь Средняго Собранія еще и этотъ малый срокъ понижаетъ до одного дня!

Вопросъ о срокахъ, потребныхъ для уразумѣнія высшихъ истинъ, представлялъ животрепещущій интересъ для буддійскихъ подвижниковъ потому, что съ этими мыслительными и созерцательными «достиженіями» (какъ они выражались) тѣсно былъ связанъ вопросъ о конечной цѣли всей аскетической дисциплины, вопросъ о достиженіи святости, о вступленіи въ состояніе архатства. Отсюда понятными становятся разспросы учениковъ у учителя о наивысшихъ и наименьшихъ срокахъ

---

[148]) Leclère. Le buddhisme au Cambodge, 345.

[149]) Очень подробное и интересное описаніе разныхъ видовъ самадхи и пріемовъ созерцанія у монголовъ даетъ Позднѣевъ, 202–234.

[150]) Digha-nik. XXII, 22.

подвижническаго стажа, если позволительно такъ выразиться, а при неопредѣленности отвѣта (отъ 7 лѣтъ до 1 дня) понятны и усилія добиться болѣе осязательныхъ данныхъ, путемъ разспросовъ о томъ же другъ у друга и посредствомъ наблюденій надъ обнаруженіями таинственнаго процесса «просвѣтлѣнія». Изъ описаній обращенія на правый путь мы знаемъ, какъ разнообразны были мотивы, приводи къ обращенію, и сколь различны были размѣры воспріи сти къ проповѣди дхаммы, которая одними принималась лишь послѣ долгихъ разсужденій и сомнѣній, а другими почти мгновенно. Но второй, рѣшительный моментъ духовнаго передома, просвѣтлѣніе, овладѣніе мудростью и переходъ въ архатство, былъ еще прихотливѣе въ своихъ проявленіяхъ. Инымъ такъ и не удавалось до конца дней своихъ достигнуть этого желаннаго мига, частію по своей винѣ (нерадивости къ соблюденію правилъ, по духовной лѣни, по причинѣ паденій нравственныхъ) или же по природной тупости къ духовному подъему. Таковымъ предстояла въ общинѣ участь или быть уволенными изъ нея по ихъ желанію, или же влачить въ ней скромное существованіе съ ограниченіями нѣкоторыхъ правъ, какъ то: права быть наставникомъ, играть активную роль въ собраніяхъ и т. п. Нельзя сказать однако, чтобы, при невинности поведенія, духовная неодаренность навлекала пренебреженіе товарищей или учителя; напротивъ, послѣдній не уставалъ ободрять неуспѣшныхъ и внушать, что, при стараніи и добросовѣстности желанія, успѣхъ несомнѣненъ, рано или поздно. Тѣмъ не менѣе иногда желанный мигъ заставлялъ себя ждать долго, даже очень долго. Самымъ удивительнымъ примѣромъ этого рода является фактъ, что какъ разъ ученикъ Готамы, наиболѣе ему преданный и въ обиходѣ жизни наиболѣе къ нему близкій, Ананда, оказался однимъ изъ такихъ обездоленныхъ мистическими способностями и потому очень запоздавшимъ въ достиженіи рѣшительнаго момента полнаго просвѣтлѣнія, наставшаго для него уже послѣ кончины учителя [151]). Но то, что Ананда переносилъ въ спокойномъ смиреніи, то другихъ

[151]) Послѣдній, 11-й отдѣлъ Чуллаваггы, § 6, повѣствуетъ, что послѣ смерти Будды, наканунѣ открытія собора монаховъ въ Раджагахѣ, Ананда рѣшилъ не присутствовать на немъ, ибо, говорилъ онъ, „мнѣ это не подобаетъ, потому что я еще только на пути къ архатству“; но смиреніе его въ ту же ночь было награждено „полнымъ освобожденіемъ сердца отъ міра“.

могло довлѣть до отчаянія, какъ, напримѣръ, того Саббадасу, который въ Терагатѣ повѣствуетъ, что онъ нѣлыхъ 25 лѣтъ не могъ достигнуть конечнаго успокоенія и обрѣлъ его только за мигъ до самоубійства, на которое уже было рѣшился (Терагата, 105—110). Сходные случаи многолѣтнихъ тщетныхъ усилій добиться полнаго просвѣтлѣнія, усилій, доходившихъ до отчаянія, до пятикратнаго ухода изъ монастыря, встрѣчаемъ мы и въ признаніяхъ инокинь (Теригата, 39 сл. 42 сл.).

Но все же то были случаи рѣдкіе: несравненно чаще слышимъ мы о быстрыхъ достиженіяхъ желаемаго, напримѣръ, послѣ семидневнаго созерцанія или «погруженія» (Тераг. 838; Терig. 31; 37; 49; 174), согласно обѣщанію Будды относительно достаточности этого срока, какъ минимальнаго (Маджима-ник. 10; Дикха-ник. 25). Случаи сокращенія и его можно считать исключительными: они однако встрѣчались: такъ нѣкій Паччайо обрѣлъ полноту знанія уже на пятый день послѣ обращенія (Тераг. 222—221); такъ только что вступившій въ сангу Мудито далъ обѣтъ «ничего не ѣсть, ни пить, и не отдыхать, пока не изсякнетъ въ немъ всякая жажда» (то есть до полнаго овладѣнія архатствомъ), и моментъ этотъ не заставилъ себя долго ждать (Тераг. 311 слл.). Другой, давшій такой же обѣтъ, Пантако, оказался способнымъ выполнить его въ одну ночь (Тераг. 510); третій, Сунито, повѣствуетъ, что предавшись созерцанію въ вечерніе сумерки, онъ еще «до наступленія мрака позналъ смыслъ бытія и возрожденія, къ полночи воспріялъ свѣтъ небесный, а на утренней зарѣ преодолѣлъ всю суету»,—точь въ точь, какъ случилось и съ двумя монахинями (Тераг. 627; Терig. 172—3; 179—180). Одинъ источникъ, правда, легендарный (джатака 264—я), увѣряетъ, будто знатный юноша Бандаджи уже во время первой слышанной имъ проповѣди Будды «очистился отъ всѣхъ загрязненій и достигъ высшаго плода, святости». Такая быстрота духовнаго подъема поражала наблюдателей, вызывала даже ропотъ между ними: отъ учителя требовали разъясненія причины столь выдающагося счастія и получали въ отвѣтъ указаніе на заслуги осчастливленнаго въ его предыдущихъ существованіяхъ. Но еще болѣе чудеснымъ представлялись такіе стремительные духовные успѣхи, когда они выпадали на долю малолѣтнихъ: если страннымъ считали принятіе въ число посвященныхъ монаховъ семилѣтняго Сопаку (Тераг. 480 слл.), то еще непостижимѣе должно было казаться признаніе дости-

женія архатства семилѣтнимъ же Суманою или восьмилѣтнимъ Бхаддою, да послѣднимъ притомъ еще въ первый же вечеръ по принятіи его въ общину (Тераг. 429; 473 сл.). Въ оправданіе этихъ, разумѣется, экстраординарныхъ, случаевъ приводились не только общія одобренія Готамою ранняго вступленія на путь подвижничества [152]), но и ссылки на фактическую будто-бы наличность у этихъ малолѣтнихъ «святыхъ» такихъ сверхъестественныхъ даровъ и силъ (напримѣръ, магическихъ), которые заставляли предположить здѣсь и наличность исключительной для такого нѣжнаго возраста праведности или же заслуженности въ предшествующихъ бытіяхъ.

У насъ нѣтъ свѣдѣній о томъ, какими осязательными, со стороны очевидными, признаками устанавливался фактъ достиженія полнаго «просвѣтлѣнія». Быть можетъ, считали достаточными самопоказанія испытавшихъ это таинственное переживаніе; быть можетъ, дѣйствительность послѣдняго проявлялась въ видимыхъ слѣдствіяхъ на весь образъ мыслей субъекта и на все его поведеніе, что и служило контролирующимъ средствомъ для провѣрки правдивости показаній. Съ другой стороны мы знаемъ, что и достиженіе весьма высокихъ степеней духовнаго подъема не гарантировало отъ нравственныхъ паденій, и приведенные выше разсказы изъ джатакъ показываютъ, что съ уклоненіемъ въ грѣхъ, въ чувственность, въ особенности у праведниковъ, изчезала способность къ высокимъ видамъ созерцанія, «къ экстазу», но что эта способность возвращалась при покаяніи и исправленіи. При такой шаткости этическихъ признаковъ для опредѣленія якобы состоявшагося просвѣтлѣнія, во многіе моменты единственнымъ признакомъ для удостовѣренія непоколебленности слѣдующаго за просвѣтлѣніемъ состоянія праведности оставалось все таки самосвидѣтельство субъекта объ испытываемыхъ имъ переживаніяхъ; этимъ показаніемъ, повидимому, и довольствовались, впредь до фактическаго доказательства «отъ противнаго». Зато тамъ, гдѣ сторонним можно было самимъ наблюдать эти переживанія на другихъ, тамъ, понятное дѣло, жадно хватались за внѣшніе примѣты тѣхъ изъ этихъ процессовъ, которые, нося экстатическій характеръ, проявлялись явственными чертами внѣшняго свойства даже для окружающей среды. Обильны

[152]) Theragâtha, 873; 203; 251 и особенно Angutt. nik. Pañcakanipata. 59 sqq. и Dhammap. 382.

разсказы о томъ, что преодолѣніе рѣшительнаго момента въ процессѣ внутренняго духовнаго развитія сопровождалось такимъ своеобразнымъ блаженствомъ, которое накладывало особую печать на ликъ испытавшаго его, на выраженіе взора, на интонацію голоса: внутренно просвѣтлѣвшій сіялъ и внѣшне какимъ-то особымъ, яснымъ, любвеобильнымъ и въ то же время спокойнымъ, невозмутимо безстрастнымъ свѣтомъ. Вспомнимъ, какъ именно это впечатлѣніе отъ лика Готамы въ первые дни послѣ его просвѣтлѣнія поразило встрѣтившагося съ нимъ опытнаго аскета и заставило его сразу предположить, что предъ нимъ стоитъ праведникъ, овладѣвшій полнотою истины. То же внѣшнее отличіе констатируется нерѣдко и относительно другихъ «преуспѣвшихъ», «уже при жизни вкушающихъ небесное блаженство». Припомнимъ также, что въ системѣ духовной тренировки одна изъ степеней духовнаго подъема этимъ именно состояніемъ и характеризуется. И надо думать, что внѣшніе признаки его внушали наблюдавшимъ большое довѣріе къ наличности и подлинности того духовнаго переживанія, которое будто бы вызывало такіе признаки: внѣшняя, наглядная печать покоя на челѣ преодолѣвшаго соблазнъ міра и жизни должна была казаться особо убѣдительною для тѣхъ, имъ высшимъ стремленіемъ и чьею конечною цѣлью былъ вѣчный покой.

Именно этимъ психологическимъ настроеніемъ объясняется и то особое вниманіе, равно какъ и то усиленное волненіе, которое вызывалъ въ наблюдателяхъ процессъ заключительной въ системѣ медитацій, девятой самапатти, или такъ называемаго транса прекращенія (нирода-самапатти), свидѣтельствовавшаго о состоявшемся (хотя и временномъ лишь) прекращеніи въ созерцателѣ какъ всякаго мысленнаго воспріятія, такъ и всякаго ощущенія. Это, описанное нами выше [153]) каталептическое состояніе, длившееся иногда до семи дней и походившее даже на смерть, считалось наглядным доказательствомъ осуществимости максимальныхъ устремленій буддійской аскетики къ полному освобожденію отъ личнаго бытія: вмѣстѣ съ тѣмъ оно раскрывало предъ зрителями, хотя бы и только приблизительную, однако все же потрясающую, картину будущаго вступленія въ желанную ниббану. Непонятное живущему состояніе абсолютнаго самоупраздненія личности

[153]) Т. II. стр. 266.

представало здѣсь въ наглядномъ экстатическомъ подобіи самого кошмарнаго финала буддійской трагедіи духа.

Такъ, въ бесѣдахъ съ великимъ учителемъ и другъ съ другомъ, въ размышленіяхъ и созерцаніяхъ, протекала жизнь членовъ буддійской санги въ осѣдлую пору года, жизнь однообразная, чуждая физическому труду, бѣдная подвигами нравственными и лишенная содержанія религіознаго, но все же богатая своеобразнымъ опытомъ духовнымъ и упорнымъ напряженіемъ мыслительныхъ и волевыхъ силъ у тѣхъ, кто выполнялъ добросовѣстно трудную задачу, поставленную программою буддійской мудрости. Бытовая обстановка монастырской жизни, точно упорядоченная, одинаково огражденная отъ излишествъ и отъ заботъ о необходимомъ, отлично соотвѣтствовала такому препровожденію времени. Но она рѣзко измѣнялась съ наступленіемъ кочевого, странническаго періода, съ уходомъ въ «пустыню».

Справивши послѣднюю зимнюю упосату и закрѣпивши время совмѣстнаго пребыванія обрядомъ параваны, въ ознаменованіе всеобщаго покаянія и примиренія предъ разлукою съ братьями духовными, выполнивши сверхъ того обрядъ касины, обезпечивавшій снабженіе одеждою для предстоящихъ странствій, монахи покидали свои обители и вступали въ бродячій образъ жизни. Послѣ монотонныхъ дней неподвижнаго келейничества многіе съ нетерпѣніемъ ждали наступленія этого момента. Сохранилось одно поэтическое воззваніе къ Буддѣ не терять времени къ выступленію изъ обители:

„Уже покрылись пурпуромъ деревья;
Какъ факелы сверкаютъ вѣнчики цвѣтовъ;
Весна улыбкой радости сіяетъ:
На вѣтвяхъ почки распускаться стали
И благовоніемъ весь воздухъ напоенъ.
Пора, владыко, въ странствія пускаться!“ [134]).

Выборъ видовъ кочевой жизни былъ, повидимому, предоставленъ личному благоусмотрѣнію, такъ же, какъ и рѣшеніе проводить лѣтнее время въ одиночествѣ или въ сообществѣ съ однимъ, либо нѣсколькими товарищами. Въ источникахъ

[134]) Theragâthâ, 528—528. Въ бирманскомъ жизнеописаніи, Bigandet, ch. 8, p. 160, и нѣкоторыхъ другихъ источникахъ сходные уговоры, обращенные къ Буддѣ, приписываются послу его отца, чтобы расположить къ путешествію на родину.

мы встрѣчаемъ примѣры всѣхъ этихъ разновидностей странническаго быта. Первоначально, какъ раньше было указано, преобладала вызванная подражаніемъ общеиндусскому подвижничеству а также усиленнымъ рвеніемъ новообращенныхъ, охота жить въ одиночествѣ, въ глухихъ мѣстахъ, вдали отъ людей. «Подобны стволамъ съ обрубленными вѣтвями, живемъ мы (ни съ кѣмъ не соприкасаясь) одиноко въ лѣсу; «въ тихихъ зарослях, справляя суровое правило, въ строгомъ послушаніи пребываемъ мы»: «запрятавшись въ бамбуковой чащѣ.»—такъ описываютъ древніе стихи подобныя мѣстопребыванія (Терагата, 62: 328; 435: 919, 6; 23). «Въ густую заросль скройся глубоко: и въ ней отдайся созерцанью; и станетъ на душѣ твоей легко, и узришь ты конецъ страданью» (тамъ же 119)—вотъ совѣтъ, часто повторяющійся въ сборникѣ иноческихъ пѣсенъ.

Хвала пустыни, неподдѣльная, искренняя, порою восторженная, раздается многократно. Привѣтливо встрѣчаетъ пустыня прибѣгающихъ къ ней:

„Высокихъ деревьевъ зеленая сѣнь.
Дождемъ увлажненная, свѣжая тѣнь.
Тому, кого манитъ пустыни пріютъ.
И кровъ, и защиту съ любовью даютъ“ (Терат. 116).

Но съ любовью же и восторгомъ вспоминаютъ о ней и ея гости, ея жители:

Кто, сердца обуздавъ мечту,
Позналъ пустыни красоту,
Кто въ созерцанье погруженъ,—
Какъ неизмѣнно счастливъ онъ!“ (85)

Его не страшитъ одиночество; напротивъ! оно-то и цѣнно и дорого ему:

„Одинъ онъ бродитъ по обрывамъ горъ.
Гдѣ лавръ блестящій зеленѣетъ:
Надъ пропастью его витаетъ взоръ
Надъ цѣпью скалъ спокойно рѣетъ (115).
...„Отрада обезьянъ и козъ,
Въ вѣнкѣ изъ синихъ, водныхъ розъ
Ты дремлешь, озеро мое,
Сокрытое въ объятьяхъ скалъ.
Здѣсь, подъ скалой, себѣ жилье
Желанное я пріискалъ“ (133).

Вѣдь одинокимъ и подобаетъ быть мудрецу:

„Отъ всѣхъ занятій отрѣшись;
Бѣги общенія съ людьми...
Съ людьми не говоритъ аскетъ:
До мнѣній ихъ и дѣла нѣтъ!..
...Всѣмъ звукамъ чутко внемлетъ онъ;
Весь міръ явленій въ немъ вмѣщенъ;
Но все воспринятое имъ
Онъ не повѣдаетъ другимъ.
Провидецъ мнится имъ слѣпцомъ,
Мудрецъ нѣмымъ, тупымъ глупцомъ" (494—501)

Труднѣе было переносить физическія условія отшельничества, особенно непогоду въ дождливую погоду. Выше мы указали, какъ приходилось пустынникамъ страдать отъ безконечныхъ ливней подъ жалкимъ прикрытіемъ древеснаго дупла или легкаго шалаша, какъ случалось дрожать отъ стужи въ холодныя, осеннія ночи. Установленіе вассы, сдѣлавшей обязательнымъ пребываніе въ обителяхъ въ дождливую пору года, положило для большинства конецъ этимъ мученіямъ. Но отъ комаровъ, осъ и ядовитыхъ гадовъ продолжали жестоко страдать лѣтомъ, а отъ голода—всегда. Не диво, что при такихъ условіяхъ даже у не желавшихъ щеголять чрезмѣрностью подвижничества «суставы на исхудавшемъ тѣлѣ выступали наружу, какъ узлы на веревкѣ, и жилы проглядывали сквозь ссохнувшуюся, огрубѣвшую кожу». Однако «умѣренность въ пищѣ не должна была вести къ истощенію духа», а жизнь, хотя бы и «въ царствѣ осъ и комаровъ», но все же «въ средѣ лѣсной, въ красѣ лѣсной», казалась «жизнью самого Брамы въ сонмѣ боговъ» (243—245; 683—684: 31). На то и мудрость, чтобы подняться надъ лишеніями! на то и выправка духа, чтобы одолѣть страданія!.. И ихъ несомнѣнно, геройски, незримо для другихъ, преодолѣвали, и не одинъ достопочтенный Китако могъ со спокойнымъ сердцемъ пропѣть побѣдную пѣсню:

„Вокругъ меня скалъ неподвижность и мгла,
И сердце мое—словно та же скала:
Движенья, волненья не знаетъ оно;
Надъ нимъ, вожделѣнье безсильно давно:
А гдѣ невозмѣнность и ясность сознанья,
Тамъ скорби нѣтъ мѣста, тамъ нѣтъ и страданья" (192).

Вопрошавшимъ: «что дѣлаешь ты здѣсь, въ дикомъ лѣсу, блюдя строгое правило, подчиняясь суровой дисциплинѣ»? эти «граждане дубровы» могли отвѣтить:

«Блаженство чистое хочу
Въ себя я до-сыта впитать:
Всѣ семь ступеней испытать
Подъема духа въ созерцаньи;
Очистить сердце до сіянья
Кристалловъ горныхъ чистоты;
Свершить вѣнецъ всему страданью,
Всей власти свѣтской суеты,
И корень жажды бытія
Исторгнуть прочь безъ сожалѣній,
Чтобъ впредь не вѣдать возрожденій;—
Вотъ то, чего ищу здѣсь я" (435—440)

Своеобразную прелесть этимъ хваламъ пустынножительства придаетъ сплетеніе въ нихъ живого воспріятія красотъ природы съ мечтами о духовномъ совершенствованіи, о задачахъ и цѣляхъ подвижничества. Чуткость къ явленіямъ природы и усвоеніе ихъ въ гармоничномъ созвучіи съ движеніями души и съ паренiемъ мысли составляло вообще характерную черту психологіи индусовъ, едва ли превзойденную какимъ либо другимъ народомъ древности. Эта потребность проектировать думы и чувства человѣческія на фонѣ жизни космической была слѣдствіемъ особо интимнаго отношенія индусовъ къ міру животныхъ и растительныхъ организмовъ, съ которымъ, въ силу вѣры въ перемѣны и перерожденія формъ бытія, связано было чуждое другимъ расамъ чувство родственной близости человѣка ко всему живущему. Богатая же южная фантазія, воспитанная на миѳологическихъ и космологическихъ грезахъ, расширяла область живого далеко за обычные предѣлы западнаго кругозора и включала въ него подземный и надземный міръ стихій и метеорологическихъ явленій: огонь и вода, земля и воздухъ и эоиръ тридцатитрехнебеснаго пространства становились въ этомъ широкомъ воспріятіи естественными, родными, дорогими собратьями духа человѣческаго, который здѣсь, кажется, интенсивнѣе и индивидуальнѣе, чѣмъ гдѣ либо, чувствовалъ себя единымъ съ ними и при повторяющемся возрожденіи своей индивидуальности, и при ея поглощеніи тѣмъ же всеобъемлющимъ космическимъ цѣлымъ въ вѣчномъ круговоротѣ бытія. Этою интимною, конкретною близостью человѣческой личности съ природою не въ ея совокупности только, но и во всемъ безконечномъ разнообразіи ея частныхъ формъ, ея видовъ и разновидностей, этихъ личностей растительнаго и животнаго

міра, отличается индусское воспріятіе природы отъ эллинскаго, высоко художественнаго и уравновѣшеннаго, конгеніально чуткаго къ выдающимся, наиболѣе пластичнымъ, синтетическимъ ея чертамъ, но сравнительно равнодушнаго къ вышеупомянутымъ реальнымъ деталямъ индивидуальнаго описанія животныхъ и растительныхъ организмовъ и формъ [155]).

Вотъ это-то родственное чутье и задушевное воспріятіе детальныхъ чертъ природы и сквозитъ съ большою яркостью красокъ и свѣжестью впечатлѣній въ поэтическихъ исповѣдяхъ буддійскихъ пѣвцовъ пустыни. Они, го-и-дѣло, поясняютъ явленіями природы различные фазисы своего душевнаго состоянія, то въ созвучномъ ихъ сближеніи, то въ противопоставленіи. Попытки приблизительнаго переложенія нѣсколькихъ отрывковъ этого рода, быть можетъ, дадутъ намъ хотя бы приблизительное понятіе заразъ и о духовныхъ переживаніяхъ этихъ аскетовъ, и о поэтическомъ обрамленіи ихъ на фонѣ природы, въ предѣлахъ коего развиваются нѣкоторые моменты этихъ внутреннихъ бореній.

Вотъ, напримѣръ, какъ описываетъ пустынникъ Вимало моментъ приближающейся побѣды духа надъ препятствіями къ его сосредоточенію:

„Чуть окропленная дождемъ,
Еще кругится пыль столбомъ,
Сверкнула молнія изъ тучъ;
Во мнѣ же гаснетъ мысли лучъ:
Я сердцемъ овладѣлъ своимъ" (50).

А вотъ другая, болѣе сложная картина духовнаго подъема созерцателя:

„Синеголовые, хохлатые фазаны
Лѣсныя дебри рѣзкимъ крикомъ оглашаютъ:
Земля—коверъ растеній яркоцвѣтныхъ,
А небо—въ черныхъ водоносныхъ тучахъ.
Но созерцаньемъ просвѣтляемое тѣло
У мудреца подъемлется въ святомъ покоѣ
Надъ суетностью цѣлъ. Онъ знаніемъ объемлетъ

[155]) Ни въ одномъ древнегреческомъ текстѣ литературнаго типа (не научнаго) мы не найдемъ описанія животныхъ и растеній сколько нибудь приближающагося къ такому конкретному богатству зоологическихъ и ботаническихъ видовыхъ подробностей, какъ то, которое встрѣчаемъ, въ 536-й джатакѣ палійскаго сборника: „Разсказъ о куиалѣ» (индійской кукушкѣ) Jâtakam. V 447, 449—450 Dutoit

Таинственное царство Вѣчности, что олещетъ
Безсмертной, совершенной чистотою
Изъ безпредѣльности, почти нераличимой" (211—212)

Или описаніе блаженства созерцанія среди пустыни:

„Когда рокочетъ громъ въ вершинахъ горныхъ
И эхомъ отдается по ущельямъ,
И, тучъ покровъ прорвавъ, струится ливень,
А подъ скалой мудрецъ застылъ въ экстазѣ.
Онъ полонъ несравненнаго блаженства.
Когда, среди полей, луговъ цвѣтущихъ
У ручейка сидитъ онъ въ созерцаньи,
Онъ полонъ несравненнаго блаженства,
Когда въ полночный часъ, въ лѣсу дремучемъ,
Прохладною росою окропленный,
Не внемля скрытыхъ хищниковъ рыканью,
Мудрецъ замретъ въ недвижномъ созерцаньи,—
Онъ полонъ несравненнаго блаженства.
Когда, заботамъ всѣмъ и думамъ чуждый,
Оковы страха, цѣпи заблужденій
Съ себя стряхнувъ, онъ бродитъ по ущельямъ,
Безмолвно, весь предавшись созерцанью,—
Онъ полонъ несравненнаго блаженства.
Когда спокойно разлагаетъ думой
Онъ заблужденія основы и страданья
И потагастъ имъ конецъ на-вѣки,
Онъ полонъ несравненнаго блаженства" (522—526)

Пышически покойною красотою дышитъ описаніе полуденнаго созерцанія «Кассапы Великаго» на скалѣ, съ которой видны ему свѣтлыя вершины горъ, опоясанныхъ зарослью каперцовыхъ кустовъ, гдѣ бродятъ слоны: изборожденные трещинами, ярко окрашенные утесы, застилаемые искрящеюся завѣсою водопада: зубчатыя очертанія горной цѣпи, вырисовывающіяся на сводѣ ясной лазури: долины дымящіяся росою, въ часъ, когда павлины привѣтствуютъ пробуждающееся утро громкими криками, а въ чащѣ высокой конопли щебечатъ мелкія птицы; рощи, гдѣ мирно пасутся стада и табуны дикихъ животныхъ: и спокойно дремлющее въ своемъ скалистомъ обрамленіи, заросшее голубыми кувшинками озеро, къ которому, въ часы зноя, чтобы утолить жажду, спускаются серны и обезьяны (1061—1070).

Въ виду того, что медитаціи и созерцанія составляли главное занятіе отшельниковъ, они отдавались имъ въ пустынѣ тѣмъ прилежнѣе, чѣмъ меньше было здѣсь помѣхъ и отвле-

ченій отъ этого, единственнаго доступнаго буддистамъ рода «умнаго дѣланія». Тѣ самые люди, что въ своемъ длительномъ безмолвіи и въ своей окаменѣлой неподвижности рисковали быть сочтенными за праздполюбцевъ, сами считали состояніе этой кажущейся бездѣятельности за важнѣйшее дѣло; требуя полнаго устраненія отъ мірской суетливой дѣловитости, они, примѣнительно къ труду внутреннему, надъ самими собою, взывали:

„Разсвѣтъ, закатъ, и день, и ночь
Уносятъ части жизни прочь,
И близится послѣдній часъ,
Всегда негаданный для насъ;
Трудись же ночью, братъ, и днемъ,
Великимъ, малымъ-ли трудомъ!“ (451—452).

Вотъ почему созерцанію истины отдавались не только въ полуденные часы подавляющаго тропическаго зноя, но и во мракѣ полуночи; вотъ почему одинъ изъ такихъ созерцателей восклицаетъ:

„Усталость, сонъ, умчитесь прочь!
Какъ задремать въ такую ночь,
Когда небесъ вся глубина
Вѣнками яркихъ звѣздъ полна,
И все влечетъ пытливый умъ
Къ полету въ область горнихъ думъ?..“ (193).

Но несмотря на все усердіе къ сосредоточенію «на помыслахъ и чувствахъ благородныхъ», и на весь навыкъ къ тому, несмотря на прелесть и аскетическія выгоды идиллической обстановки этихъ духовныхъ усилій, внутренняя жизнь буддійскихъ отшельниковъ не всегда была подобна свѣтлому, безоблачному дню. Путь къ истинѣ, прямолинейный въ теоріи, оказывался въ дѣйствительности извилистымъ и прерывистымъ: свѣтъ истины слишкомъ часто тонулъ и меркнулъ въ облакахъ волевыхъ колебаній, въ тучахъ чувственныхъ искушеній. Ихъ преодолѣвали [156]); но не легко давалась побѣда: жгучія видѣнія женской, страстной красоты-соблазнительницы, отразившіяся въ пѣсняхъ Терагаты, показываютъ трудность борьбы [157]). Но не одни чары пола, а и вообще искушенія чувствъ смущали покой пустынниковъ. Мы знаемъ, какъ энергично старалась буддійская духовная дисциплина обуздывать чувство, этого главнаго врага своего основного нравственнаго начала— безстрастія; знаемъ, какого строгаго надзора требовала она надъ очагомъ чувствъ и страстей, надъ сердцемъ. Въ Терагатѣ сохранилась элегія нѣкоего Телапуты въ формѣ трогательной бесѣды этого отшельника со своимъ сердцемъ, рисующая намъ, мѣстами не безъ подлиннаго поэтическаго вдохновенія, картину тяжелой внутренней борьбы, нерѣдко возникавшей въ глубинѣ даже «крѣпко замуравленнаго» сердца (Тераг. 355 и слл.). Исповѣдь начинается съ жалобъ на медленность наступленія безчувственности къ тѣлеснымъ чиненіямъ и съ упрековъ сердцу за то, что оно, манившее такъ сильно къ уходу въ пустыню, теперь, когда въ жертву этому желанію принесены товарищи, семья, любовь и дружба, опять не знаетъ покоя, опять въ смятеніи и недовольствѣ. Не даромъ сказано было Царемъ-пастыремъ человѣческаго стада: «неустойчиво сердце!..» И вотъ мученикъ этой неустойчивости обращается къ нему съ увѣщаніемъ:

„Здѣсь въ темныхъ дебряхъ лѣса, оглашённыхъ,
Лишь криками павлиновъ и фазановъ,
А ночью ревомъ тигра и пантеры,
Здѣсь, сердце, научись не вѣдать страха:
Окрѣпни силами, устойчивость познай:
Сокровищамъ предайся созерцанья,
Чтобъ тройственнымъ познаньемъ овладѣть:
Свѣти безстрастно въ непрерывномъ бдѣньи,
Какъ надъ пустынною дорогой свѣтитъ
Спокойно полная, полночная луна,
Не отвлекаясь въ сторону мерцаньемъ
Огней дымящихъ сельскихъ очаговъ.
Ты сѣяло столь щедро истинъ сѣмена;
Ихъ нѣжные ужъ зелепѣли всходы,
Ужъ распускались почки и цвѣты...
Ужель теперь подъ самый корень срубить
Ты дерево, взращенное тобою?..
Зачѣмъ полно ты вѣчныхъ колебаній?
Не ты-ль одно возводишь насъ въ священство
Жреца смѣняющихся поколѣній,
Гражданское достоинство творишь
И царское величье сообщаешь?
Черезъ тебя мы можемъ стать богами
И чрезъ тебя-жъ до рабства ниспадать,
До уровня животныхъ безсловесныхъ,
Иль возрождаться демонами злыми

[156]) Therag. 279 sqq; 267 sqq. Энергичное разоблаченіе чаръ чувственности—Therig. 488—492.

[157]) Напр. Therag. 151 и Therig. 291 sqq.

Въ уныломъ царствѣ призраковъ печальныхъ.
... Такъ и теперь! Какъ сычъ ночной, безшумно
Туда-сюда невидимо скользящій,
Меня ты кличешь съ праваго пути.
Но зову твоему внимать не стану!
Не по несчастію, нуждѣ или винѣ
Отрекся я отъ міра: добровольно
Твоимъ призывамъ я всегда внималъ.
А нынѣ вновь вздымаешь ты желанье
Вернуться на заросшую тропу,
Гдѣ жажда бытія, гдѣ суета земная.
Гдѣ счастіе—съ страданіемъ въ борьбѣ
Гдѣ въ ореолѣ лживой красоты
Къ себѣ влечетъ и манитъ вожделѣнье.
... Но нѣтъ! меня ты снова не обманешь!
Отнынѣ смѣлымъ буду я съ тобою.
Какъ укротитель буйнаго слона.
Я прихотей твоихъ рабомъ не буду.
Стыдись! смирись! Ты надо мной не властно,
Не ты, а я отнынѣ повелитель.
Твои неукротимые порывы
Къ твердынѣ духа крѣпко привяжу я
И ихъ дозоромъ окружу безсмѣннымъ
И всю толпу рабовъ твоихъ, желаній,
Что въ чадномъ хмелѣ плотскихъ наслажденій
Какъ въ вихрѣ прахъ, кружатся въ пляскѣ смерти.
Изъ омута страстей тебя я вырву.
И ты, подобно робкой сернѣ горной,
Изъ лабиринта скалъ и зарослей лѣсныхъ
Поднимешься на ясную вершину,
И тамъ, въ надоблачной, лазурной выси,
У ногъ твоихъ міръ жалкой суеты
Въ ничтожествѣ увидишь распростертый.
И наконецъ, въ сознаніи побѣды,
На неприступной ничему твердынѣ,
Въ отаженномъ, вѣчномъ отдохнешь покоѣ" (1091—1145).

Рядомъ съ признаніемъ въ такихъ тяжелыхъ и длительныхъ бореніяхъ съ самимъ собою встрѣчаются нерѣдкія, пожалуй, даже болѣе многочисленныя свидѣтельства о спокойномъ и устойчивомъ пребываніи въ состояніи разъ достигнутаго духовнаго перерожденія. Мы не беремся судить о степени искренности всѣхъ ихъ, и между прочимъ потому, что въ Тера—и Тери-гатѣ исповѣди какъ разъ этого рода носятъ слишкомъ часто оттѣнки явной стилизаціи по опредѣленной, постепенно выработавшейся общей формулѣ. Во многихъ случаяхъ такія самопохвалы непарушимому безстрастію надо отнести къ числу тѣхъ «общихъ мѣстъ», которыми такъ богата буддійская словесность. Но заподозривать въ неискренности и преувеличеніяхъ всѣ подобныя признанія было бы столь же неосновательно: по даннымъ и другихъ источниковъ, позволительно думать, что не бредъ духовной гордости, а правда настойчиво и успѣшно проведеннаго духовнаго самовоспитанія, звучатъ иногда въ пѣсняхъ монаховъ и монахинь, какъ напримѣръ въ слѣдующихъ строкахъ достопочтеннаго Реваты:

„Съ тѣхъ поръ, какъ домъ покинулъ я,
Чтобъ странникомъ бродить смиреннымъ,
Чужда мечтамъ душа моя
Властолюбивымъ и надменнымъ.
Я всѣмъ съ тѣхъ поръ и братъ, и другъ;
Весь міръ и каждое созданье,
Что дышитъ, что зоветъ вокругъ,
Во мнѣ встрѣчаетъ состраданье.
Отъ шума свѣта огражденъ
Пустыней горной и лѣсною,
Безмолвно, въ думу погруженъ,
Я здѣсь бесѣдую съ собою.
Храню извнѣ и извнутри,
Какъ порубежную твердыню,
Я отъ зари и до зари
Духовной чистоты святыню.
Ничто не радуетъ меня:
Что есть, что будетъ и что было,
Ни жизнь, ни смерть,—ничто не мило.
Спокойно жду заката дня" (645– 655).

Такъ, въ приблизительныхъ чертахъ, почерпнутыхъ нами изъ признаній самихъ буддійскихъ отшельниковъ, протекало ихъ одиночное пребываніе въ пустынѣ. Оно считалось высоко полезнымъ, желательнымъ, достохвальнымъ, но отнюдь не обязательнымъ для всѣхъ, согласно съ поговоркою:

„Живи въ лѣсной пустынѣ одиноко,
Пока страстей не насушишь потока;
Но если одолѣть его не смогъ, въ любви
Тогда по-братски съ братьями живи" (142).

Въ этомъ же смыслѣ высказался и Готама, когда Девадатта настаивалъ передъ нимъ на введеніи непрерывнаго пустынножительства для монаховъ: «кто хочетъ, можетъ жить въ лѣсу; что хочетъ—близъ деревни... На цѣлыхъ восемь мѣсяцевъ дозволилъ я пребываніе у корпей деревьевъ» [158]). Въ

[158]) Cullavagga VII. 3, 15.

17-й же рѣчи Средняго Собранія дано такое предписаніе: если отъ пребыванія въ пустынѣ не наблюдается духовной пользы, слѣдуетъ оставаться въ ней не долго: надо переходить въ другое мѣсто; если замѣчается нѣкоторая польза,— оставаться на нѣкоторое время; если большая—оставаться тамъ на долгій срокъ. Симпатіи иноковъ. чѣмъ дальше, тѣмъ больше, склонялись въ сторону совмѣстнаго житія даже и въ кочевую пору года. Могучимъ побужденіемъ къ тому въ первый періодъ существованія санги была возможность, при совмѣстной жизни, находиться по близости самого Будды: наблюдать его поведеніе, внимать его поученіямъ, чувствовать себя подъ непосредственнымъ его надзоромъ—все это, вмѣстѣ взятое, было слишкомъ большою приманкою для добросовѣстныхъ учениковъ, чтобы этимъ не воспользовалось большинство ихъ. Вотъ почему въ текстахъ, описывающихъ странничества Готамы, мы лишь рѣдко застаемъ его въ одиночествѣ, хотя и извѣстенъ случай удаленія его въ таковое даже на продолжительный срокъ восьми или девяти мѣсяцевъ [159]). По большей же части его сопровождало множество учениковъ. обозначаемое, по обычной буддійской формулѣ, условною цифрою 500 и 1250 человѣкъ, число, повидимому высшее въ дѣйствительности [160]), но которое позднѣйшая бойкая фантазія не постѣснялась расширять даже до 80000.

Нерѣдко десятки и сотни монаховъ группировались и около другихъ выдающихся старѣйшинъ, Сарипутты, Моггаллана, Кассапы Великаго, Каччаны Великаго. Другія сочетанія обусловливались принадлежностью къ одному и тому же району или къ одной и той же обители [161]). Сплочались еще и по

[159]) По Bigandet. ch. 10. p. 217, Будда провелъ весь 10-й странническій сезонъ свой въ одиночествѣ, въ странѣ косамбійской, въ лѣсу, гдѣ поселяне выстроили для него избушку и ежедневно снабжали пищею. Онъ проводилъ время здѣсь „въ экстазѣ созерцанія чистой истины". По камбоджской легендѣ. Livres sacrés. I, 102, ему прислуживалъ въ лѣсу слонъ.

[160]) 500—500 спутниковъ—Majjh. nik. 51. 70; 191. Digha-nik I: III. Въ Чаккаватти-суттѣ Готама называетъ себя „вождемъ сотенъ учениковъ". а въ Магападана-суттѣ (Digh. nik II). повидимому. максимальное количество ихъ опредѣляется въ 1250 (въ одномъ и томъ же мѣстѣ): такъ и въ Majjh nik. 92.

[161]) Такъ странствующіе ученики группируются вокругъ Моггаллана въ странѣ Бхагга: Majjh. nik. 15.

сходству характеровъ, темпераментовъ настроенія: такъ вольнолюбивые и вольнодумные чаббаджійцы постоянно фигурируютъ въ повѣствованіяхъ коллективно; но не менѣе объединенною оказывалась и братія строгаго типа. какъ, напримѣръ, тѣ анурудійцы, которыхъ Готама выставлялъ образцами людямъ и даже богамъ за ихъ полное единодушіе и совершенную братскую любовь, такъ что у нихъ «при разныхъ тѣлахъ была одна общая воля» [162]). Наконецъ. нерѣдки были случаи странничества и пустынножительства въ маломъ сообществѣ, вдвоемъ, втроемъ. Знаменательно въ этомъ отношеніи предписаніе Готамы въ 17-й рѣчи Маджимы никаи: если человѣкъ живетъ въ сообществѣ съ другимъ человѣкомъ и замѣчаетъ. что отъ такого сообщества его умственное прозрѣніе не возростаетъ, духъ не сосредоточивается, суетность не побѣждается, надежнаго покоя не получается, тогда такого сотоварища надо покинуть какъ можно скорѣе, днемъ-ли, ночью-ли. даже не простясь съ нимъ. Если при такомъ внутреннемъ положеніи отъ сотоварища однако получается физическая и матеріальная помощь. то такого покинуть надо лишь по прошествіи нѣкотораго времени. Если, наоборотъ, матеріальная польза отъ сожитія совмѣстнаго мала, но замѣчается приростъ силъ духовныхъ, то съ подобнымъ товарищемъ должно провести нѣкоторое время. Если же, наконецъ, сожительство оказывается хорошо обезпечивающимъ оба условія правильнаго существованія, и матеріальное. и духовное, «съ такимъ человѣкомъ не слѣдуетъ разставаться до тѣхъ поръ, пока не выгонятъ».

Сообщество, какъ видимъ, имѣло и хорошія, и опасныя стороны. Къ первымъ, помимо уже указанныхъ преимуществъ пребыванія съ надежными руководителями, принадлежала возможность духовной взаимопомощи, укрѣпленія другъ друга словомъ и дѣломъ, огражденіе отъ разслабленія и унынія. столь угнетавшихъ одинокихъ. Зато труднѣе было въ обществѣ, хотя бы и аскетическихъ сподвижниковъ. неукоснительно удерживаться въ непрестанномъ сосредоточеніи мысли и настроенія души: легче было отвлекаться отъ думъ и созерцаній, вслѣдствіе соприкосновенія съ волною мірской жизни, легче впадать въ праздныя бесѣды, недоразумѣнія и ссоры другъ съ другомъ. въ соблазны со стороны. Мирясь съ этими

[162]) Тамъ же, 31.

недостатками, какъ съ неизбѣжными въ большомъ сообществѣ. Готама непрерывно старался противодѣйствовать имъ и, мы видѣли, —съ немалымъ успѣхомъ, такъ что, въ общемъ, за его учениками и спутниками въ народѣ установилась прочная репутація смирныхъ, молчаливыхъ, чинныхъ, серіозныхъ иноковъ, хотя и далеко не столь ретивыхъ къ крайнимъ аскетическимъ подвигамъ, какъ аскеты браманическіе или какъ «нагіе сыны Натапуты-Магавиры».

Странничество и пустынножительство съ учителемъ во главѣ принимало такимъ образомъ характеръ въ значительной степени смягченный въ трудностяхъ. Необходимость ежедневнаго снабженія братіи пищею путемъ испрашиванія ея у мірянъ, если и дозволяла селиться въ лѣсу или въ горахъ, то лишь неподалеку отъ жилья, или, выражаясь формулою, предписанною въ уставахъ: «не слишкомъ близко и не слишкомъ далеко отъ него». Источники даютъ намъ возможность прослѣдить съ большою точностью мѣста мѣнявшагося пребыванія Готамы и его спутниковъ, благодаря тому, что въ началѣ каждой сутты Пространнаго и Средняго Собраній, да и во многихъ другихъ текстахъ, передающихъ его рѣчи и бесѣды, почти всегда опредѣленно отмѣчено, гдѣ именно онѣ были произнесены. Изъ этихъ очень цѣнныхъ топографическихъ указаній, нынѣ провѣренныхъ археологическимъ путемъ, явствуетъ, что большая часть поученій была произнесена въ мѣстахъ осѣдлаго пребыванія Готамы, въ дождливую пору года. Главнымъ такимъ пунктомъ была обитель джетаванская, находившаяся близъ Саватти (Шравасти), въ паркѣ, подаренномъ Буддѣ и общинѣ его щедрымъ благотворителемъ Анатапиндикою (къ ней относятся 67 рѣчей изъ 150 въ Среднемъ Собраніи и нѣкоторыя въ Пространномъ). Какъ бы дополненіемъ къ этому центру дѣятельности являлась «Восточная Роща», гдѣ благотворительница буддизма, «мать Мигара» соорудила террасу для философскихъ и религіозныхъ бесѣдъ (упоминается 6 разъ въ Среднемъ Собраніи). Вторымъ центромъ была Раджагриха, гдѣ щедростью придворнаго врача Дживаки создался другой постоянный, комфортабельный пріютъ для Будды и чадъ его, обитель велуванская (15 упоминаній въ Маджхима-никаѣ и многократныя въ Дикхѣ-никаѣ). Изъ сохранившагося въ камбоджскомъ жизнеописаніи списка мѣстъ, гдѣ проводилась васса (дожливая пора года), можно заключить, что изъ 45 сезоновъ осѣдлаго житія 21 былъ проведенъ

въ Джетаванѣ, 5 въ Мигарамаѣ и 6 въ Велуванѣ [163]). Въ кочевое время эти обители пустѣли; но очень часто переселеніе не простиралось дальше ближайшихъ окрестностей ихъ. Въ тѣ времена для удаленія въ «пустыню» не требовалось большихъ передвиженій: стремительная быстрота роста подтропической флоры проявлялась всюду, гдѣ ей не противодѣйствовало непрерывное трудовое сопротивленіе человѣка, и мы видимъ, что даже тотчасъ за окраинами такого крупнаго населеннаго пункта, какъ Весали, начиналась опушка того «Великаго Лѣса» (Магаваны), что тянулся къ сѣверу до подошвъ Гималайи [164]); такой же «великій лѣсъ» шелъ и отъ околицъ Капилавасту [165]). Вотъ такія то преддверія пустыни и были излюбленными мѣстами пребыванія Готамы и его духовной семьи въ кочевую пору, а если вѣрить камбоджскому расписанію, то иногда въ подобныхъ мѣстахъ проводилось даже и дождливое время: такъ 5-я васса состоялась будто бы въ весалійскомъ «Великомъ Лѣсу», 7-я — въ Таватимсѣ, въ «Раю Индры», на вершинѣ «Камня Голубого Лотоса», 8-я— въ лѣсу близъ города Тесакалы, 10-я—въ лѣсу каралавапскомъ, а 13-я—на горѣ Чаліяпарватѣ. Здѣсь, стараніями почитателей, для отшельниковъ созидались скиты, «пустыньки», легенькія постройки, пригодныя для неприхотливой лѣтней жизни и часто ограничивавшіяся однимъ помостомъ да крышею, утвержденною на деревянныхъ столбахъ,—нѣчто въ родѣ платформы, покрытой сверху, открытой съ боковъ [166]). Такая «пустынька» имѣлась на окраинѣ весалійскаго лѣса [167]); другая—по близости Раджагрихи въ «Бамбуковомъ Паркѣ», у «мѣста кормежки бѣлокъ» [168]), третья—на полянѣ у Типоды [169]), а четвертая на особо любимой Буддою Грифовой Горѣ [170]). Такіе же лѣтніе скиты отмѣчены въ источникахъ у Косамби, въ «Саду Учрежденія» (то есть, отведенномъ для санги) [171]), близъ Паланды въ манговомъ паркѣ Паварики [172]), въ Митилѣ—въ фруктовомъ насажденіи Макадевьи [173]), у Кусинары—

[163]) Livres sacrés du Cambodge, I, pp. 101—103.
[164]) Majjh. nik. 12. Livres sacrés du Cambodge, I, p. 102.
[165]) Digh. nik. XX.
[166]) Описаніе такой постройки въ Digh. nik. VI.
[167]) Majjh. nik. 35; 36; 71; 105. [168]) Id. 24; 44.
[169]) Id. 133. [170]) Id. 29; 74. Digh. nik. 16; 19 etc.
[171]) Majjh. nik. 48; 76; 128. [172]) Id. 56; Digh. nik. 11.
[173]) Majjh. nik. 83.

въ рощѣ маллійцевъ [174]), близъ Бенареса—во владѣніи благотворительницы Кхеміи [175]); наконецъ, на родинѣ Будды, въ странѣ шакьевъ, главнымъ мѣстомъ его лѣтняго пребыванія былъ «Садъ смоковницъ» подъ Капилавасту [176]). Когда же удалялись отъ городовъ, держались по близости селъ и деревенъ [177]); но иногда уходили куда нибудь и подальше, въ глушь: на берегъ озера, на отмели Ганга, въ «Каменную Пустыню» у Надики, въ Косингамскій лѣсъ, въ Тростниковое Болото у Мидхуры [178]).

Время остановокъ во всѣхъ этихъ пунктахъ было, разумѣется, неопредѣленное и неравномѣрное: смотря по обстоятельствамъ, иногда задерживались на довольно продолжительный срокъ: иногда скоро снимались съ мѣста. Послѣднее случалось, повидимому, тогда, когда, по какимъ либо соображеніямъ, Готама свершалъ послѣдовательный обходъ опредѣленной мѣстности. Такъ упоминаются круговые обходы магадхскаго района и колійскаго [179]). Иногда же, и, кажется, частенько, бродили и безъ выработаннаго плана, просто изъ стороны въ сторону, «туда и сюда», какъ выражаются источники [180]). Вотъ какъ описываетъ Сумангала-Виласини это, такъ называвшееся «медленное странствіе». «Подъ нимъ надо разумѣть ежедневный переходъ въ деревню или въ городъ на іоджану или половину іоджаны разстоянія для сбора милостыни, чтобы доставить тѣмъ удовольствіе міру (мірянамъ). Такого рода странствія у Возвышеннаго распространялись на окружность то въ 900, то въ 600, то въ 300 іоджанъ. Если ему угодно было странствовать по широкому округу, онъ справлялъ сначала паварану и выступалъ затѣмъ въ день луннаго преполовенія, окруженный великою толпою монаховъ. И тогда во всѣ стороны, на сотню миль, разносилась о томъ громкая молва; приходившіе (къ нему) могли сообщать о томъ другимъ... Возвышенный въ это время проводилъ въ деревняхъ и городахъ по одному дню, по два, по три; дружелюбно и благо-

[174]) Id. 103; Digh. nik. 17. [175]) Majjh. nik. 94.

[176]) Id. 14: 15; 33; 122; 142.

[177]) Такъ у „браминскихъ деревень“ въ краяхъ колійскихъ (M. № 57), магадхскихъ (D. № 21), косалійскихъ (M. № 41, 66, 68, 81, 95) и ангуттаранскихъ (M. № 54, 66, 92).

[178]) M. № 51, 34, 31, 32, 84. [179]) Digha nik. 5, 12, 13, 18.

[180]) Такъ „въ странѣ Куру“, въ округахъ Вадехи и Косалы и Магадхи—Majjh. nik. 82, 91, 41, 60, 140.

склонно сносился съ народнымъ множествомъ и сообщеніемъ имъ ученія укрѣплялъ въ нихъ (надежду на) спасеніе, направленную къ ниббанѣ. Въ девять мѣсяцевъ заканчивалъ онъ такое странствіе. Если же въ теченіе дожливаго періода не успѣвали усовершенствоваться монахи въ успокоеніи и въ прозрѣніи (истины), тогда онъ отлагалъ празднованіе великой паварапы, укорачивалъ ее и справлялъ ее въ полнолуніе мѣсяца Каттики. Въ первый же день Маггасиры выступалъ въ путь, окруженный множествомъ монаховъ, и начиналъ странствіе въ предѣлахъ средняго обхода (въ 600 іоджанъ)... и оканчивалъ его въ восемь мѣсяцевъ. Если же и послѣ четырехмѣсячнаго дождливаго періода направляемыя имъ къ обращенію существа не достигали все таки зрѣлаго пониманія, тогда, для доведенія такового до зрѣлости, онъ оставался еще на мѣсяцъ, на два, на три или на четыре на томъ же мѣстѣ, и лишь послѣ этого выступалъ въ путь въ сообществѣ множества монаховъ: и тогда уже странствовалъ въ предѣлахъ укороченнаго района (т. е. на пространствѣ 300 іоджанъ), оканчивая обходъ въ 7, 6, 5 мѣсяцевъ или въ 4» [181]).

Въ общей сложности странствія Готамы и его спутниковъ распространялись преимущественно на царства магадхское и косальское и на соприкасавшіяся съ ними небольшія, независимыя области, самоуправлявшіяся на основахъ родового (клановаго) аристократическаго строя (къ числу такихъ принадлежали княжества шакьевъ, личчавійцевъ, малловъ кусинарскихъ). Эти мѣстности совпадаютъ съ нынѣшними округами Бихары и Удхи и части Непала. Здѣсь сосредоточивалась личная дѣятельность Готамы и его сотрудниковъ; здѣсь же изъ всей Индіи, его миссіонерскіе труды достигли наиболѣе быстрыхъ и широкихъ успѣховъ. Наивное, но именно поэтому внушающее довѣріе, свидѣтельство объ этомъ можно почерпнуть въ словахъ Ананды, который, уговаривая учителя не умирать «въ какомъ то глухомъ поселкѣ, среди джунглъ», указывалъ ему, въ качествѣ подобающихъ для кончины мѣстъ, «большіе города, такіе, какъ Чампа, Раджагаха, Саватти, Сакета, Косамби и Бенаресъ, гдѣ найдется много зажиточной знати и брамиповъ и домовладыкъ, увѣровавшихъ въ Татагату, и которые должнымъ образомъ воздадутъ почести остан-

[181]) Sumângala-Vilâsinî. I, pp. 239—242; переводъ у Dutoit. Leben Buddha's, 216—220.

камъ его» [182]). Наоборотъ, царства и княжества Западной Индіи рѣдко посѣщались буддистами перваго поколѣнія, и тамъ ихъ пропаганда была слабѣе по усиліямъ, бѣднѣе по результатамъ, потому, надо думать, что именно эти мѣста, въ отличіе отъ прежде названныхъ, были исконными очагами ведической, браманической культуры, борьба съ которою среди этихъ оплотовъ старыхъ вѣрованій и бытовыхъ преданій оказывалась непосильною для новаго ученія [183]).

Цѣль перемѣщеній Готамы древнимъ текстомъ опредѣляется слѣдующимъ образомъ: «онъ странствовалъ не изъ за полученія одежды или иныхъ даровъ; онъ думалъ: «неправедные, необращенные, престарѣлые, больные—когда то они дойдутъ до Совершеннаго? когда то увидятъ его? Если же я (самъ) предприму странствіе, великое количество людей получитъ возможность узрѣть Совершеннаго; и тогда у однихъ успокоются сердца, другіе выразятъ свое благоговѣніе принесеніемъ вѣнковъ и ароматовъ, третьи станутъ подавать пищу въ милостыню, а еще иные покинутъ ложную вѣру и станутъ правовѣрными. И послужитъ это имъ во спасеніе и благословеніе на долгое время». Итакъ странствія свои совершалъ онъ изъ состраданія къ міру» [184]). Едва ли мы ошибемся, если предположимъ, что, помимо указанной, еще и другую цѣль имѣлъ при этомъ Готама, а именно: по отношенію къ ученикамъ иномѣстнымъ, не всегда съ нимъ бывшимъ,—навѣстить ихъ, опросить ихъ о ходѣ духовнаго роста и о внѣшнихъ условіяхъ жизни, укрѣпить и наставить ихъ на дальнѣйшее развитіе; по отношенію же къ ученикамъ, сопровождавшимъ его,—дать имъ возможность, не разставаясь съ нимъ, извѣдать труды страннического быта, ввести до нѣкоторой степени и ихъ въ пустынножительство, хотя бы и съ пониженными относительно его требованіями. Посѣщеніе новыхъ мѣстъ открывало новыя области для миссіонерской дѣятельности; навѣщеніе мѣстностей, уже знакомыхъ, открывало поприще для дѣятельности контролирующей и вспомогательной примѣнительно къ отдѣльнымъ лицамъ и къ цѣлымъ общинамъ, ранѣе образовавшимся, но часто страдавшимъ неустроиствомъ или разстройствомъ организаціи и дисциплины. Миссіонерскіе и пастырскіе труды самого Готамы и его уже опытныхъ, компетентныхъ помощниковъ, такихъ опоръ его, какъ Сарипутта, Моггалланъ, Ананда, Кассапа, Ревата или Каччана, труды, свершавшіеся на глазахъ сонма учениковъ, сопровождавшихъ вождя, становились живою школою предстоявшихъ и имъ. со временемъ, подобныхъ же трудовъ. Наконецъ. подъ надежнымъ дозоромъ верховнаго учителя само общеніе съ мірянами во время ихъ посѣщеній для бесѣдъ или во время трапезъ братіи у нихъ утрачивало въ значительной степени свои опасныя, соблазнительныя стороны, сохраняя въ силѣ условія полезныя. Все это, конечно, требовало неутомимой энергіи пропагандиста среди «внѣшнихъ», неусыпной бдительности пастыря среди уже собраннаго стада духовнаго. хладнокровно разсчетливой организаторской способности, наконецъ. настойчивости и тактичности въ примѣненіи авторитета и вытекавшей изъ него власти. Но этими качествами Готама былъ одаренъ въ высокой степени, а какъ именно онъ ими пользовался,—съ этимъ мы уже имѣли не разъ случай ознакомиться.

[182]) Mahâparinibbâna-sutta. V. 41.

[183]) Ольденбергъ, Buddha, 165, который считаетъ главный районъ буддійскихъ странствій равнымъ, приблизительно, разстоянію между Берлиномъ и Вѣною.

[184]) Sumângala-Vilâsini, l. c. Dutoit, 220.

17.

Свиданіе Будды съ родными; ихъ обращеніе. — Измѣна Девадатты. — Гибель шакьевъ.

Ознакомившись съ устройствомъ и бытомъ буддійской общины, санги, и возвращаясь, послѣ долгаго перерыва, къ продолженію изложенія жизни и легенды ея основателя и руководителя, напомнимъ о томъ, что насколько эта жизнь за многіе годы отъ «просвѣтлѣнія» Будды до его кончины была богата миссіонерскими и организаторскими трудами, настолько же она была бѣдна какими-либо внѣшними выдающимися событіями, нарушавшими ея спокойное, монотоннее теченіе. Надо думать, что отчасти по этой причинѣ біографическіе и легендарные источники оставляютъ насъ почти въ полномъ невѣдѣніи о томъ, какъ протекала жизнь Будды за цѣлый 23-лѣтній періодъ, начиная отъ 21-го года, считая съ «ночи просвѣтлѣнія»,—до 44-го, то-есть до 79-го, предпослѣдняго года его жизни. Единственными достопримѣчательными событіями, помимо относящихся къ внутренней жизни общины, за 45-лѣтній

періодъ учительства Готамы, о которыхъ сохранились воспоминанія въ источникахъ,—оказываются только посѣщеніе имъ своей родины, обращеніе его родственниковъ въ новую вѣру, бунтъ противъ него Девадатты, да гибель сродичей Готамы, шакьевъ. Ознакомимся же съ этими событіями.

Если вѣрить легендамъ, отецъ мудреца съ самаго момента его ухода изъ дома не переставалъ разузнавать о его мѣстопребываніи и поддерживать сношенія съ нимъ [1]). Первыми посланцами Суддходаны были Шукра и Ангирасъ, безуспѣшно старавшіеся вернуть царственнаго бѣглеца къ прежней жизни тотчасъ же послѣ его удаленія изъ дворца [2]). Во время аскетическихъ подвиговъ его въ урувельскомъ лѣсу тайные соглядатаи будто бы ежедневно извѣщали стараго раджу о положеніи его сына, пугая иногда вѣстями о чрезмѣрныхъ лишеніяхъ, которымъ подвергалъ себя слишкомъ ретивый отшельникъ [3]). Когда же, по окончаніи аскетическихъ опытовъ, Готама выступилъ на проповѣдническое поприще, вѣсть о его блестящихъ успѣхахъ не замедлила, конечно, проникнуть и на его родину, и тогда Суддходана счелъ своевременнымъ возобновить попытки привлечь къ себѣ сына. Девять разъ отправлялъ онъ посланныхъ въ Раджагриху звать его въ Капилавасту повидаться съ родными, но каждый разъ послы, увлеченные вѣщими рѣчами Будды, вступали въ число учениковъ его и забывали о своей миссіи или же не рѣшались выполнить ее [4]). Тогда отправлено было лицо особенно надёжное, нѣкій Кала-Удайи («Черный Удайи»), бывшій въ дни дѣтства и отрочества сверстникомъ и другомъ царевича. Онъ прибылъ въ Раджагриху по окончаніи первой вассы, проведенной Готамою въ Исипатанѣ, мѣсяцевъ черезъ пять послѣ оставленія Бенареса новымъ проповѣдникомъ. Увлекательною поэтическою импровизаціей («въ 60 стансахъ») старался Удайи склонить бывшаго друга къ пріятному путешествію, въ весеннюю пору, на родину, для свиданія съ тоскующими по отсутствующему родными. Готама, наконецъ, далъ согласіе и со множествомъ новообращенныхъ [5]) пустился въ путь, медленнымъ ходомъ, съ расчетомъ пройти въ два мѣсяца шестидесяти-мильное разстояніе, отдѣлявшее Раджагриху отъ Капилавасту.

[1]) Bigandet, ch. 8, p. 156—7. [2]) Fo-sho-hing-tsan-king. II, 9, 665 sqq.
[3]) Mahâvastu. II, 207—209. [4]) Bigandet, ch. 8, p. 158.
[5]) Съ 1250 по Schiefner, 262; другія легенды доводятъ это число до нелѣпаго, въ 20000.

Легенды, пространно описывающія это путешествіе и послѣдующую встрѣчу Готамы съ родными [6]), сплели вокругъ этого историческаго факта пышный вѣнокъ изъ фантастическихъ прикрасъ. Здѣсь описывается, напримѣръ, какъ Удаи чудеснымъ образомъ переносится въ Капилавасту, сообщаетъ Суддходанѣ радостную вѣсть о начавшемся путешествіи его сына и ежедневно, при помощи воздушныхъ перелетовъ, приноситъ Готамѣ чашу съ пищею съ царскаго стола. Въ столицѣ тѣмъ временемъ готовятся къ торжественному пріему путниковъ, отводятъ имъ для пребыванія пригородовую рощу близъ города, а въ день прибытія гостей народъ бѣжитъ на встрѣчу, дѣти, дѣвицы и юноши—впереди, съ букетами цвѣтовъ. Однако сдержанное спокойствіе, съ которымъ Готама относится къ этимъ проявленіямъ почтенія, показалось оскорбительнымъ для «гордыхъ по своей природѣ и закоснѣлыхъ въ надменности» шакьевъ: «за что ему, младшему сравнительно съ нами, станемъ кланяться мы, старшіе?» роптали они, да и самъ Суддходана, радуясь свиданію съ сыномъ, «не желалъ имѣть никакого дѣла съ его монахами» [7]). Ясно было, что пріемъ и почести относились въ лучшемъ смыслѣ только къ получившему извѣстность сродичу и соотечественнику, а не къ проповѣднику какого то новаго ученія. Готама же, наоборотъ, интересовался происходившимъ исключительно въ связи съ задачею своей духовной миссіи. Не желая нарушать сыновній долгъ почтенія къ отцу, онъ еще болѣе опасался подорвать въ ученикахъ и въ народѣ свой авторитетъ духовнаго вождя, выразителя верховной истины, почтеніемъ въ проявленіи уваженія къ еще необращенному въ здравое ученіе; и потому, вмѣсто того, чтобы первому приблизиться съ поклономъ къ отцу и роднымъ, онъ, говорятъ легенды, предпочелъ сломить ихъ гордость проявленіемъ своего достоинства: онъ будто бы приподнялся на воздухъ на глазахъ у всѣхъ, и это

[6]) Nidânakathâ, p. 121 sqq.; бирманская версія у Бигандета, ch. 8, p. 160—174; сингалезская у Sp. Hardy, 207 sqq.; камбоджская въ Livre du roi charitable Vessander, ed. Leclère. Paris, 1902, и въ Livres sacrés du Cambodge. I, 72 s.s.; сѣверныя версіи въ Abhinishkramana-sutra (Romantic Legend), ch. 52 sqq. pp. 349 sqq. (Beal); Mahâvastu, II, 231—234; III. 90 sqq. тибетскія—Rockhill, 51 sq., Schiefner, 261 f.
[7]) Nidânakathâ, p. 124.

чудо настолько поразило присутствующихъ, что первымъ старый раджа, а за нимъ вслѣдъ и всѣ шакьи, «до единаго», почтительно преклонились передъ нимъ. Однако и послѣ этого ни одинъ изъ «гордецовъ» не догадался пригласить его къ себѣ на трапезу [8]); промолчалъ будто бы даже отецъ, и такимъ образомъ новому пророку пришлось провести первую ночь на родинѣ въ рощѣ, подъ открытымъ небомъ. Но это обстоятельство Готама использовалъ для вящшаго успѣха своего дѣла: поутру, онъ, царскій сынъ, наряду со своею худою братіей, пошелъ смиренно, съ чашею нищаго въ рукѣ, за снискапіемъ пропитанія по улицамъ столицы своего бывшаго княжества. Невиданное зрѣлище немедленно привлекло къ себѣ всеобщее вниманіе: «окна вторыхъ и третьихъ этажей въ домахъ стремительно растворялись и зрители замирали въ удивленіи отъ совершавшагося предъ ними». Особенно смутилась покинутая жена подвижника, Яшодхара, и поспѣшила сообщить тестю о происходившемъ. Страшно взволновался старецъ; «подбирая долгополую одежду», побѣжалъ онъ къ сыну и молилъ его не срамить нищенствомъ старый, славный родъ. «Или у насъ не найдется пищи для тебя и монаховъ? или забылъ ты, что мы происходимъ отъ царскаго рода Великаго Избранника, Мага-Сумматы, перваго царя на землѣ? и кто же когда-либо нищенствовалъ изъ вождей нашихъ!..»—«Преемство отъ царей», спокойно отвѣтствовалъ Готама, «это—твое преемство, о, царь; мое же преемство идетъ отъ буддъ, отъ Дипанкары и Конданьи и такъ далѣе, до Кассапы; будды же всѣ испрашивали себѣ нищенски пропитаніе и жили подаяніемъ». И остановившись среди улицы, возгласилъ:

„Прочь, прочь, земная суета!
Да будетъ ваша жизнь свята!
Кто въ добродѣтель облеченъ,
Во всѣхъ мірахъ въ блаженствѣ онъ."

А затѣмъ сталъ пояснять эту мысль притчею въ формѣ джатаки, и пока говорилъ, отецъ его сподобился достигнуть второй степени святости (анагами) и, будто бы, поспѣшилъ издать указъ, разрѣшающій изъ каждой семьи шакьевъ

[8]) Id. p. 125—6. Livres sacrés du Camb. I, 75—78. По тибетскому сказанію, Rockhill, 52. упорство Суддходаны продлилось нѣсколько дней и было сломлено только видѣніемъ всѣхъ боговъ, чествующихъ его сына.

одному желающему вступать въ сангу [9]); по другому же варіанту этотъ приказъ состоялся по рѣшенію самихъ шакьевъ, и притомъ въ формѣ обязательной [10]), послѣдствіемъ чего было зачисленіе въ буддійскую общину сразу до полутысячи человѣкъ.

Первымъ «обратившимся» былъ, будто бы, дядя Готамы Суклодана [11]); но еще большее впечатлѣніе произвело принятіе монашества шестью юношами изъ царственнаго дома: сыномъ Суклоданы Бадрикою, братомъ Яшодхары Девадаттою, Райватою, Аниррудою, Анандою, двоюроднымъ братомъ Готамы, и младшимъ, роднымъ его братомъ Нандою [12]). Надо думать, что эти принцы приняли иночество просто подъ вліяніемъ общей вспышки энтузіазма къ буддійской проповѣди, и притомъ, по крайней мѣрѣ Нанда и Девадатта, не безъ колебаній и даже съ попытками вернуться въ міръ; легенда же разработала исторію ихъ обращенія въ сложную, затѣйливую повѣсть. Приписавши старику Суддходанѣ желаніе отказаться отъ княженія, она изображаетъ Нанду, Бадрику и Девадатту частію предназначенными, а частію самовольными претендентами на унаслѣдованіе власти. Наиболѣе честолюбивымъ оказался Девадатта, наиболѣе правомочнымъ Нанда, младшій сынъ стараго раджи, или же Бадрика, сынъ Суклоданы. Чрезъ два-три дня послѣ прибытія Готамы назначено было торжество совершеннолѣтія Нанды, коронованіе его и свадьба. Но Готама рѣшилъ, во что бы то ни стало, добиться его обращенія. Неоднократно заводилъ онъ рѣчь объ этомъ, но каждый разъ встрѣчалъ отпоръ, главнымъ образомъ вслѣдствіе пылкой любви юноши къ красавицѣ Сундари. Однажды, когда онъ стоялъ съ нею у окна, Готама вошелъ въ домъ, и молча, сѣлъ у входа. Нанда предложилъ ему въ угощеніе чашу съ медомъ и рисомъ; Готама отказался и вышелъ на улицу, а Нанда, съ чашею въ рукахъ, послѣдовалъ за нимъ. чтобы отнести угощеніе къ мѣсту отдохновенія праведника. Народъ, видя это,

[9]) Abh. kram. sutra, ch. 53.

[10]) Rockhill, 53; по Mahâvastu, III, 175—6, рѣшено было поступать въ сангу по жребію.

[11]) Rockhill, 52.

[12]) Бирманская біографія Bigandet, ch. 8, p. 172, называетъ принцевъ Bagonkimila, Baddya, Ananda, Devadat; камбоджская, Livres sacrés, I. 79,—Photti, Anuruth, Anoat, Phoka, Koempila, Tévatat; по тибетской, Rockhill 54,—Bhadrika, Raivata, Anurruddha, Devadatta.

заговорилъ о томъ, что и Нанда сталъ нищимъ монахомъ. Гоѣамѣ же проповѣдью о ничтожествѣ тѣлесныхъ наслажденій, наконецъ, удалось сломить упорство юноши. Его поспѣшили тутъ же обрить, въ знакъ принятія иноческаго чина. Но быстро вернулось къ нему влеченіе къ міру; онъ не разъ пытался бѣжать домой, но Готама всегда успѣвалъ помѣшать бѣгству и, наконецъ, изцѣлилъ его отъ любви къ Сундари казуистическимъ пріемомъ, разсказаннымъ нами выше, а именно обѣщаніемъ, за отказъ отъ земной красавицы, предоставить ему обладаніе несравненно прекраснѣйшими богинями въ иномъ мірѣ [13]). Примѣромъ принцевъ Аниррудды и Ананды [14]) склонены были къ принятію иночества Бадрика и Девадатта, послѣдній противъ воли (быть можетъ, въ силу жребія, на него павшаго по закону о принудительномъ вступленіи въ сангу) и съ затаеннымъ замысломъ добиться власти, если не въ мірской средѣ, то въ духовной [15]). Какъ бы то ни было, вступленіе въ иночество сразу такой блестящей группы княжичей не могло не повліять на окружающихъ и вызвало широкое подражаніе. Готама же, чтобы смирить еще не вымершую въ новообращенныхъ аристократическую надменность и чтобы показать ничтожество знатности въ монашеской средѣ, распорядился, прежде, чѣмъ этихъ князей, постричь ихъ цырюльника, Упали, одновременно съ ними обратившагося: такимъ образомъ гордымъ князьямъ пришлось поклониться до земли смиренному труженику, ставшему хотя бы на мигъ старшимъ по духовному чину сравнительно съ ними [16]).

Отзывчивыми къ проповѣди дхаммы оказались и женщины княжескаго дома и придворныя дамы. Ниданаката увѣряетъ, будто всѣ онѣ выразили послушаніе Благословенному, кромѣ жены его Яшодхары [17]). Примѣръ подала тетка Готамы и его воспитательница Магапраджапати [18]), первая же затѣмъ воз-

[13]) Abh. kr. s., ch. 56—57, pp. 369—377. Sp. Hardy, Manual, pp. 205 6. Bigandet, ch. 8, pp. 168 -170; Schiefner, 265.

[14]) Исторія Ананды подробно изложена въ послѣднихъ (58—60-й) главахъ Абхинишкрамана-сутры; ср. Rockhill, 57—68. Онъ былъ сыномъ Амритоданы, брата Суддходаны.

[15]) Rockhill, 53—54.

[16]) Тѣ же источники и Mahâvastu, III, 179—182.

[17]) Nidânakathâ, 127.

[18]) Bigandet, ch. 8, p. 167; Livres sacrés du Camb., I, 78, Rockhill, 57; Mahâvastu, III, 256—7.

будившая и вопросъ объ учрежденіи женскаго иночества и своею настойчивостью заставившая Будду, хотя и противъ воли, исполнить ея желаніе [19]). Тѣ сказанія, которыя приписываютъ Готамѣ троеженство, упоминаютъ о немедленномъ обращеніи его второй жены Гопы и третьей, Мрихаджи [20]). Одна мать Рахулы, Яшодхара, упорно вела себя уклончиво: съ новою силою вспыхнула въ ней любовь къ мужу и вновь засвѣтилась въ ней надежда вернуть его. Не вышла она на встрѣчу ему и ждала, не зайдетъ ли онъ самъ къ ней? Онъ и пришелъ, но не одинъ, а съ отцомъ и со своими любимцами, Сарипуттою и Моггалланомъ. И только что вступилъ онъ въ ея комнату, она бросилась на колѣни передъ нимъ и прильнула челомъ къ ногамъ его: а старикъ Суддходана тѣмъ временемъ разсказывалъ, какъ съ того самаго дня, когда Яшодхара узнала о томъ, что супругъ ея облекся въ желтую монашескую рясу, и она не захотѣла носить иного платья, смѣнила роскошное ложе на убогій, жёсткій одръ и ограничила свое питаніе скуднымъ пріемомъ простѣйшей пищи, разъ въ день. Похвалилъ мудрецъ поведеніе жены и разсказалъ назидательную джатаку о прежнемъ подвижническомъ усердіи Яшодхары [21]). Но тенденціозная повѣсть не привела къ рѣшительному шагу: Яшодхара все еще надѣялась на поворотъ въ сторону мірского счастія [22]). Чтобы разжалобить мужа, она подослала къ нему 6-лѣтняго Рахулу и подучила его слѣдовать по улицамъ за отцомъ, повторяя слова: «выдай мнѣ мое наслѣдство, аскетъ!» Готама же на это будто бы замѣтилъ: «онъ проситъ меня даровать ему вещи гибнущія и малоцѣнныя, я же дамъ ему нѣчто драгоцѣннѣйшее и болѣе прочное», и, ко всеобщему удивленію, повелѣлъ Сарипуттѣ

[19]) См. выше, II, 529 сл. и Cullav. X, 1—2: Bigandet, ch. 9, p. 194—5. Rockhill. 58—62: Schiefner, 267—8.

[20]) Rockhill. 57.

[21]) Nidânak., 127—8; Bigandet, ch. 8, p. 168: отступленія отъ этого разсказа въ Abh. kr. s., ch. 55.

[22]) По тибетской легендѣ (Rockhill, 56) она будто бы прибѣгла для этого даже къ помощи чаръ: добыла откуда то волшебное зелье и послала его мужу чрезъ Рахулу; но отецъ заставилъ мальчика выпить зелье, и оно, вмѣсто привлеченія мужа къ женѣ, привлекло сына къ отцу: онъ сталъ послушникомъ-монахомъ. По другой тибетской версіи легенды, Schiefner, 265, въ примѣненіи чаръ участвовали и другія жены Готамы съ иными еще женщинами. Ср. Mahâvastu, III, 271—2.

принять мальчика, несмотря на его ранній возрастъ, въ сангу, въ качествѣ послушника [23]).

Событіе это повергло раджу Суддходану въ неутѣшное горе, такъ какъ постриженіе внука вырвало у старика послѣдняго наслѣдника княжеской власти. Въ утѣшеніе отцу и по просьбѣ его, Готама ввелъ въ свой уставъ воспрещеніе принимать въ монахи юношей безъ согласія ихъ родителей [24]), но Рахулу все таки не вернулъ обратно: онъ такъ и выросъ въ монастырѣ и сталъ впослѣдствіи однимъ изъ старѣйшинъ санги, имя коего нерѣдко фигурируетъ въ памятникахъ буддійской словесности; къ нему, между прочимъ, относятся поученія, извѣстныя подъ именемъ «Вопрошенія Рахулы», рекомендуемыя, въ качествѣ каноническаго произведенія, царемъ Ашокою для всеобщаго пользованія правовѣрнымъ [25]). Яшодхара же, доведенная до отчаянія и чуть не до самоубійства [26]) утратою и сына, была, наконецъ, образумлена проповѣдью Сарипутты, признала истину дхаммы, а нѣсколько позднѣе, вмѣстѣ съ Праджапати и другими знатными женщинами, приняла иноческій чинъ [27]).

Этими успѣхами закончилось пребываніе Готамы на родинѣ [27a]). Укрѣпивши наставленіями новообращенныхъ и

[23]) Mahâvagga, I. 54. Nidânakâthâ, 128 -9. Sp. Hardy, 212. Livres sacrés du Camb. I, 79. Rockhill, 56. По Магаваству, Ш, 256—271, шакьи запретили обнаруживать, что Рахула—сынъ Готамы, но Яшодхара открыла тайну сыну, который, почувствовавши особую нѣжность къ отцу, просилъ его о постриженіи въ монахи.

[24]) Mahâvagga, l. c. Abh. kr. s. ch. 55, p. 365. Sp. Hardy, 212.

[25]) Байратскій эдиктъ Ашоки; ср. Majjh. nik. 61, 62.

[26]) Schiefner, 265; ее спасъ самъ Готама, когда она хотѣла сброситься съ кровли дворца.

[27]) Schiefner, 267—8; Rockhill, 62 и другіе источники.

[27a]) Исторія пребыванія Будды въ Капилавасту и обращенія родственниковъ обильно представлена въ буддійскомъ искусствѣ. Вотъ главныя сцены, сюда относящіяся: Удайи, уговаривающій Будду свидѣться съ родными: Foucher. L'art grécobouddhique du Gandhâra, fig. 231a: Будда подъемлется надъ землею, чтобы импонировать шакьямъ — fig. 232a; Суддходана преклоняется предъ нямъ—fig. 231b; тотъ же сюжетъ въ турфанской росписи у Grünwedel. Altbudd. Kultstätte im Turkistan, S. 80. Пріемъ Будды шакьями. Foucher. L'art gr. boudd., fig. 232. Яшодхара подсылаетъ Рахулу просить у отца части въ наслѣдствѣ—на рельефахъ въ Амаравати: Fergusson. Tree and Serpent Worship. Pl. LIX, 2 и Burgess. The Buddhist Stûpas of Amarâvati and Jaggayyapeṭa. Lond. 1887. Pl. XLII, 5. Рахула у отца: Foucher, fig. 231 d. Принятіе Рахулы въ сангу:

захвативши съ собою юнаго Рахулу, онъ отбылъ въ Раджагриху [28]). Желая дополнить эффектъ обращенія родныхъ, позднѣйшая легенда вспомнила и о матери Будды, Майѣ, полагая, что было бы зазорно ее одну оставить въ числѣ неувѣровавшихъ. Смерть Майи задолго до выступленія ея сына на путь проповѣди не составила непреодолимаго препятствія для смѣлой индусской фантазіи: чтобы поправить дѣло, возникла легенда о визитѣ Будды на небо 33 боговъ для оглашенія тамъ, въ теченіе цѣлыхъ трехъ мѣсяцевъ, своей матери, слѣдствіемъ чего было обращеніе не ея только, но и «безчисленнаго количества» различныхъ божественныхъ существъ [29]). Добавленіе это, несомнѣнно, довольно поздняго происхожденія, такъ какъ матеріаломъ для проповѣди на небѣ оно избираетъ какъ разъ позднѣйшую часть буддійскаго канона, Абхидхамму, и, можетъ быть, даже сама легенда сложена была не безъ тенденціознаго намѣренія возвеличить значеніе этой третьей, философской части свода священныхъ книгъ [30]). Какъ бы то ни было, эпизодъ принадлежитъ къ числу наиболѣе фантастически обставленныхъ въ ряду буддійскихъ повѣстей. Буддѣ приписывается примѣненіе на этотъ срокъ способности одновременнаго пребыванія въ двухъ личностяхъ, изъ коихъ одна, «въ видѣ сходнаго съ Буддою подобія», по выраженію текста проповѣдывала Абхидхамму на землѣ, а другая—на небѣ [31]). Далѣе, подробно, вычурно-чудесными чертами описаны восхожденіе Будды на небо и въ особенности обратное его исхо-

Altbudd. Kultstätte, 201. Ср. 80. Очень подробно разработана исторія Нанды на великолѣпномъ рельефѣ изъ Хидды: туалетъ невѣсты Нанды; рядомъ Нанда предлагаетъ Буддѣ чашу съ пищею: Foucher, fig. 234; ср. fig. 235; тотъ же сюжетъ въ Амаравати –Burgess, Pl. XLI, 5. Постриженіе Нанды--на трехъ рельефахъ. Foucher. fig. 236, 237, 238a. Попытка бѣгства Нанды. fig. 238 b.

[28]) Nidânak. 129—130. Schiefner, l. c.

[29]) Bigandet, ch. 10. p. 207. Sp. Hardy, 309. Livres sacrés du Cambodge, I. 97. Schiefner, 272—3. Проповѣдь Майѣ. можетъ быть, изображена на одной изъ турфанскихъ стѣнныхъ росписей: Altbudd. Kultstätte, 204. Проповѣдь 33 богамъ была изображена въ сикрійской ступѣ: Foucher. fig. 243.

[30]) По крайней мѣрѣ такое впечатлѣніе производитъ перечисленіе по этому поводу состава Абхидхаммы въ наиболѣе пространномъ изъ варіантовъ этого эпизода, въ камбоджскомъ: Livres sacrés du Camb. I. 96—97.

[31]) Id. ibid., l. c.; Bigandet, l. c.

жденіе на землю [31a]). рекогносцировка въ міръ 33 боговъ Моггаллана, посланнаго братіей развѣдать, куда дѣвался подлинный учитель, и торжественная встрѣча послѣдняго царями, народомъ и «Магдалиною буддизма», монахинею Утпалаварною, о чемъ мы уже говорили раньше [32]). Но важнѣе этихъ сказочныхъ деталей затерянное среди нихъ, тенденціозное, противъ духовнаго уравненія женщинъ съ мужчинами направленное, замѣчаніе сингалезскаго сказанія, будто мать Будды, ради коей произошли всѣ эти чрезвычайныя событія и которая достигла полноты святости, была въ тотъ моментъ, когда Будда предпринялъ посвятить ее въ глубины Абхидхаммы, уже не женщиною, а мужчиною, такъ какъ возродилась она на небесахъ не въ видѣ богини, а въ видѣ бога «Дэва Матру» [33]).

Въ дальнѣйшемъ ходѣ отрывочныхъ разсказовъ біографическаго свойства мы узнаемъ лишь очень немногое о послѣдующихъ сношеніяхъ Будды съ его родными. Упоминается только о томъ, что, когда отецъ его впалъ въ предсмертную болѣзнь, Готама, «силою плодовъ (духовнаго своего подвига), собранныхъ во время 49-дневнаго пребыванія подъ деревомъ Бодхи», и при благоговѣйномъ содѣйствіи избранныхъ учениковъ (Нанды, Ананды. Сарипутты и Моггаллана), молившихся объ исцѣленіи больного «силою достоинствъ, пріобрѣтенныхъ у ногъ Будды», достигъ немедленнаго прекращенія страданій 97-лѣтняго старца, а затѣмъ «изложилъ ему законъ измѣненія всего сущаго и преподалъ ему много превосходныхъ наставленій», послѣ чего Суддходана, «въ совершенномъ смиреніи, узрѣлъ предъ собою истинное состояніе ниббаны», провелъ нѣсколько дней въ блаженномъ настроеніи духа, и, наконецъ, испросивши у всѣхъ прощеніе, простившись съ близкими и почтительно преклонившись предъ сыномъ, тихо скончался. Будда же, омывши тѣло его и возложивши его на погребальный костеръ и лично выполнивши «почтенный и благоговѣйный долгъ возженія его», въ противоположность всеобщимъ слезамъ и стонамъ, безстрастно произнесъ проповѣдь о неизбѣжности перемѣнъ, о неотвратимости всемірнаго закона смерти и о безполезности скорби по умершимъ [34]).

[31a]) Сцена сошествія съ небесъ особенно обильно представлена: такъ—въ Бархутѣ. Cunnigham. Stûpa of Bharhut. Pl. XVII: въ Санчи — Fergusson. Tree a. Serp. Worsh. Pl. XXVII, 3; въ гандхарскихъ рельефахъ— Foucher. L'art gr.-bouddh., fig. 264, 265 и въ миніатюрахъ — Iconographie bouddhique, p. 157 и fig. 29—30. Гіуэн-тсангъ, B. IV. Vol. I. p.p. 202—3, Beal, описываетъ лѣстницы, воздвигнутыя на мѣстѣ, гдѣ Будда сходилъ, будто бы по лѣстницамъ, съ неба: тутъ же были статуи Будды и боговъ, его провожавшихъ, Брамы и Шакры: ср. Fa-Hien, ch. 17.

[32]) См. выше: II, 553 и Bigandet. ch. 10; Livres sacrés. 98 ss.

[33]) Sp. Hardy, 309.

Въ отличіе отъ этихъ краткихъ разсказовъ, исторія Девадатты и его предательства представлена въ буддійской словесности чрезвычайно обильно. Постепенно къ мрачной личности Девадатты пріурочили чуть не всѣ раздоры, нестроенія и дурныя дѣянія, имѣвшія мѣсто въ сангѣ. и такимъ образомъ самоувѣреннаго честолюбца преобразили въ демоническое воплощеніе неисправимаго и непримиримаго зла, создавши тѣмъ самымъ изъ него эффектную противоположность кротости и великодушія Будды. Въ такой позднѣйшей концепціи Девадатта изображается уже изначала предопредѣленнымъ къ злодѣяніямъ и къ гибели за нихъ. Многочисленные джатаки старались использовать этотъ благодарный драматическій сюжетъ, повѣствуя о преступленіяхъ Девадатты, въ его прежнихъ существованіяхъ [35]). Другія легенды отмѣчаютъ его злонамѣренность уже въ ранніе годы сверстничества съ Готамою. Для выясненія исторической личности буддійскаго героя зла эти послѣднія, бѣгло набросанныя черты, конечно, важнѣе пространныхъ, сказочныхъ повѣствованій. Мы видимъ, что между двоюродными братьями (Девадатта былъ сыномъ того дяди его, Супрабудды, который сталъ впослѣдствіи его тестемъ) еще въ юности установились соперническія отношенія (напомнимъ состязаніе на турнирѣ); были, можетъ быть, поводы и къ болѣе серіозному разладу въ послѣдующую, уже семейную пору жизни Готамы [36]). Девадатта не былъ лишенъ ни ума, ни тѣлесныхъ, атлетическихъ достоинствъ, но его злымъ геніемъ было непомѣрное честолюбіе, не терпѣвшее превосходства другихъ. Уходъ Готамы въ паббаджу, очистивши Девадаттѣ путь къ княженію, не устранилъ однако ближайшихъ претендентовъ на унаслѣдованіе власти (Баддію (Бхадрику) и Рахулу), и, быть можетъ, сознаніе невозможности добиться высшаго на аренѣ свѣтскихъ успѣховъ и побудило его,

[34]) Bigandet ch. 9, pp. 192—4, гдѣ это событіе отнесено къ 5 й васс.

[35]) Джатаки (палійскаго сборника) 20, 21, 58, 72, 73, 113, 122. 142, 143, 174, 194, 206, 208, 210, 220, 222, 358 и т. д.; ср. Mahâvastu. I, 128—132.

[36]) Тибетская легенда, Rockhill, 83, упоминаетъ о попыткѣ Девадатты соблазнить жену Готамы, Гопу.

въ пору обращенія князьевъ-шакьевъ въ новую вѣру, примкнуть къ товарищамъ-родственникамъ, вступившимъ въ иночество, но примкнуть не по призванію къ духовнымъ подвигамъ, а въ разсчетѣ сравняться на духовномъ поприщѣ со своимъ прежнимъ, теперь прославившимся соперникомъ. Можетъ статься однако, что иночество было принято и принудительно, если не вымышленъ разсказъ объ обязательной жертвѣ каждою семьею шакьевъ одного изъ своихъ сыновъ сангѣ. Во всякомъ случаѣ обращеніе Девадатты изображается источниками какъ неискреннее и неохотное.

Вступивши въ общину, онъ сначала занялся подражаніемъ рѣчамъ и дѣламъ Готамы, или, какъ выражаются источники, «подражаніемъ его святости» [37]), но такъ какъ это не оказывало вліянія на монаховъ, которые даже доносили объ этомъ учителю, то Девадатта попробовалъ инымъ способомъ импонировать имъ. У него будто бы оказались выдающіяся способности къ развитію тѣхъ магическихъ силъ, которыя для успѣшнаго своего проявленія не требовали, съ буддійской точки зрѣнія, непремѣннаго присутствія праведности. И вотъ онъ обратился къ Готамѣ съ просьбою научить его магическимъ пріемамъ, а тотъ отвѣтилъ: «посвяти себя добродѣтели, духовному прозрѣнію и высшему вѣдѣнію, тогда пріобрѣтешь магическія и иныя силы». Сходный отвѣтъ дали честолюбцу и другіе авторитетныя лица. Пока, наконецъ, знаменитый Кашьяпа, «не имѣвшій себѣ равныхъ ни вблизи, ни вдали», неосторожно не преподалъ ему желанныхъ наставленій. «Достигши первой степени джаны, Девадатта овладѣлъ свѣтскими путями чудотворенія», говорятъ сѣверныя легенды [38]). Эффектнымъ примѣненіемъ этого искусства онъ привлекъ къ себѣ многочисленную группу монаховъ; по ему, сверхъ того, казалось необходимымъ заручиться и свѣтскимъ покровителемъ. Его выборъ палъ на молодого князя Аджаташатру, сына и наслѣдника раджи Бимбисары, этого стараго друга Готамы. Запугавши сначала принца своими чудесными превращеніями, Девадатта затѣмъ сумѣлъ настолько привлечь его къ себѣ, что тотъ будто бы дважды въ день видался съ нимъ [39]). Такой успѣхъ вскружилъ голову честолюбцу: онъ мечталъ уже о замѣнѣ собою Готамы въ сангѣ; но, говоритъ легенда, чуть

[37]) Джатаки, 160, 210, 336. [38]) Rockhill, 85—96; Schiefner, 278.
[39]) Cullavagga. VII, 2. Bigandet, ch. 12, p. 240.

только столь нечестивая мысль мелькнула у него въ головѣ,— онъ лишился чудесной силы «идди» (способности магическихъ дѣйствій) [40]). Это однако не образумило его, и онъ имѣлъ наглость предложить Готамѣ, подъ предлогомъ его преклоннаго возраста, отказаться отъ руководства сангою и передать власть ему. Отвѣтомъ было присужденіе дерзновеннаго къ исключенію изъ братства посредствомъ «акта оповѣщенія» о его изверженіи [41]).

Великъ былъ позоръ, когда Сарипутта, сопутствуемый другими иноками, оповѣстилъ объ этой карѣ по улицамъ Раджагрихи, но велика была и злоба, вспыхнувшая по этому поводу въ душѣ мстительнаго честолюбца. Прежде всего постарался онъ обезпечиться опорою со стороны свѣтской власти и, съ этой цѣлью, внушилъ своему другу Аджаташатрѣ поспѣшить завладѣть престоломъ отца, хотя бы и путемъ убійства. Одурманенный жаждою власти, царевичъ рѣшился было лично на преступленіе, но попытка не удалась, а великодушный отецъ, наслушавшійся рѣчей Готамы о непротивленіи злу, простилъ вину недостойному сыну и добровольно уступилъ ему княженіе [42]). Однако и это не исправило злодѣя: онъ заключилъ старца-отца въ темницу и тамъ заморилъ его голодомъ [43]). Девадатта же, какъ бы въ награду за роковой совѣтъ, уговорилъ новаго царя послать нѣсколькихъ воиновъ убить и Готаму. Поочередно пытались посланные свершить лихое дѣло, но всѣ оказывались обезоруженными спокойнымъ величіемъ праведника, и падали къ ногамъ его, моля прощенія грѣха своего [44]). Тогда внушитель преступленія рѣшился самъ погубить неодолимаго противника. Когда тотъ сидѣлъ на любимомъ мѣстѣ подъ Грифовой Вершиной онъ, затаившись, ринулъ на него сверху тяжелую каменную глыбу [45]); но она, падая, застряла между двумя, чудесно сомкнувшимися въ этотъ мигъ другъ съ другомъ скалами, и только однимъ осколкомъ ранила Будду въ ногу. Онъ поднялъ взоръ кверху и крикнулъ злодѣю: «или ты не знаешь, безумецъ, что пролитіемъ крови Татагаты ты навлекаешь на себя карающій законъ

[40]) Cullav. l. c. [41]) Id. VII, 3. [42]) Тамъ же.
[43]) Digha-nik. Sâmañña-phala-Sutta. Bigandet, ch. 12, p. 241.
[44]) Cullav. VII. 6—8.
[45]) Джатака 533 приписываетъ Девадаттѣ установку цѣлаго катапульта для низверженія части скалы на Готаму.

кармы не въ будущемъ возрожденіи, а уже въ настоящей жизни?» Учениковъ же, встревоженныхъ покушеніемъ, онъ успокоилъ увѣреніемъ, что никто и ничто не въ силахъ причинить насильственной смерти буддамъ [46]). Угроза однако прошла безслѣдно для завистника: взбѣшенный неудачами, онъ въ другой разъ направилъ на неуязвимаго соперника слона-смертоносца, извѣстнаго своимъ лютымъ нравомъ: завидѣвъ свирѣпое чудовище, бѣжавшее по улицамъ, люди спасались куда-попало, но Готама безстрашно поджидалъ его съ такимъ невозмутимымъ спокойствіемъ, что даже невѣрующіе пришли въ восторгъ. да и самъ слонъ, очарованный взоромъ мудреца, почтительно склонился надъ нимъ и мирно удалился [47]).

Велико было негодованіе народное. великъ позоръ Девадатты, когда въ немъ опознали виновника гнуснаго покушенія и, наоборотъ, возросло уваженіе къ Готамѣ. Тогда хитрецъ задумалъ вернуть къ себѣ благоволеніе толпы новымъ пріемомъ: онъ подбилъ нѣсколькихъ монаховъ изъ числа недовольныхъ порядками санги ходатайствовать передъ ея вождемъ о замѣнѣ установленной, умѣренно аскетической дисциплины болѣе строгою. Стали требовать пустынножительства не въ одну лѣтнюю пору, но и на весь годъ; требовали воспрещенія ходить на трапезу къ мірянамъ, установленія обязательной одежды, сшитой изъ лохмотьевъ, подобранныхъ среди отбросовъ, отказа отъ какихъ бы то ни было даровъ со стороны... «Готама», говорилъ Девадатта, «не требуетъ всего этого; мы же будемъ настаивать, и посѣимъ раздоръ въ общинѣ; народъ же привлечемъ на нашу сторону, ибо онъ охотливъ до суровыхъ порядковъ». На ходатайство Готама отвѣтилъ, что строгости поведенія никому не воспрещены, но возводить крайности въ обязательное правило онъ не согласенъ. Девадатта злорадно воскликнулъ: «и пусть его не разрѣшаетъ строгой жизни! мы же будемъ осуществлять ее!» Напрасно Готама старался образумить бунтаря: тотъ объявилъ, что будетъ справлять упосаты самостоятельно и успѣлъ увлечь за собою до пятисотъ изъ новообращенныхъ, еще мало опытныхъ монаховъ. Съ ними удалился онъ на Грифову Вершину, учредилъ здѣсь независимую отъ старой санги общину и ввелъ въ ней упосатныя собранія въ удвоенномъ противъ устава количе-

[46]) Cullav. VII, 9.

[47]) Id. 11—12; подробно разработанъ этотъ эпизодъ въ 533-й джатакѣ.

ствѣ [48]). Въ смущеніе повергнута была санга: только и толку было, что о начавшемся расколѣ; боялись дальнѣйшаго роста зла: уже носились слухи, будто и столпы правовѣрія, Сарипутта и Моггалланъ перекочевали въ лагерь схизматиковъ, и тоже самое возмнилось было на мигъ и Девадаттѣ, когда, возсѣдая среди своего, сбитаго съ толку духовнаго стада, онъ завидѣлъ приближавшихся къ нему двухъ свѣтилъ «старой» санги. Онъ даже поручилъ имъ продолжать начатое имъ поученіе, когда почувствовалъ усталость и прилегъ заснуть. Вѣрные помощники Готамы отозвались охотно на приглашеніе, но бесѣду свою направили такъ, что, вразумленные ею отщепенцы поспѣшили вернуться къ подлинному учителю. Онъ принялъ ихъ, конечно, и не вмѣнилъ имъ во грѣхъ слѣдствій недомыслія и неопытности, виновнику же раскола предсказалъ скорую гибель на землѣ и цѣлую кальпу мученій въ будущемъ вѣкѣ [49]). Узнавши о бѣгствѣ монаховъ, Девадатта въ бѣшенствѣ ринулся къ велуванскому парку, гдѣ пребывалъ Готама, чтобы лично отмстить ему; но, говоритъ легенда, едва достигъ онъ береговъ пруда, стелившагося передъ обителью, какъ земля разступилась и, изрыгнувши пламя, медленно поглотила нечестиваго. Въ глубочайшій кругъ преисподней, въ осьмой адъ опустился онъ, чтобы тамъ извѣдать лютыя мученія: ноги его увязли въ раскаленной почвѣ, до-красна нагрѣтый котелъ опустился ему на голову, а тѣло на-крестъ пронизали четыре пламенѣющихъ желѣзныхъ полосы; вотъ при какихъ условіяхъ предстояло ему въ продолженіи необозримой кальпы лѣтъ искупать въ мученіяхъ вину свою. Но то обстоятельство, что въ самый моментъ гибели, злополучный все же созналъ грѣхъ свой, покаялся въ немъ и прославилъ Будду. вселило въ души вѣрующихъ надежду, что когда нибудь страданія даже и такого преступника придутъ къ концу, а искреннее усердіе искупить грѣхъ добродѣтелями въ новыхъ жизняхъ возвыситъ его, въ необозримо далекомъ будущемъ, даже до степени пратьеки-будды, подъ именемъ Атисары (Саттис-

[48]) Джатаки 113 и 143.

[49]) Cullav. VII, 3, 14—VII, 4, 7. Предыдущее изложеніе взято изъ наиболѣе древняго сказанія о Девадаттѣ въ Чуллаваггѣ; добавочно см. Biболѣе древняго сказанія о Девадаттѣ въ Чуллаваггѣ; добавочно см. Bigandet, ch. 12. Sp. Hardy, 326 sqq; Livres sacrés du Camb. I, 80—81 и особая „сутта о Девадаттѣ“ 125—144; очень подробно у Rockhill, 83—94: 106—7. Schiefner, 279 ff; 287 и перечисленныя выше джатаки.

сары) [50]). Еще раньше Девадатты, подъ вліяніемъ уже описанной бесѣды съ Готамою, обратился и царь Аджаташатру, также покаялся въ своемъ преступленіи, отринулъ коварнаго Девадатту и даже будто бы отдалъ въ монахи своего возлюбленнаго сына Аджиту [51]).

Отбрасывая массу невѣроятностей и явныхъ нелѣпостей, вплетенныхъ позднѣйшими легендами въ повѣсть о Девадаттѣ, можно признать, что реальное въ сказаніяхъ о немъ сводится на попытку честолюбца, при помощи партіи недовольныхъ или колеблющихся учениковъ Будды и при поддержкѣ раджи Аджаташатры, вызвать расколъ въ сангѣ и занять первенствующее положеніе въ ней, или хотя бы въ отколовшейся отъ нея части. Попытка эта имѣла сначала, какъ кажется, краткій успѣхъ: довольно значительная часть монаховъ покинула законнаго вождя, примкнула къ Девадаттѣ, а раджа-покровитель поспѣшилъ устроить для нихъ и собственный монастырь на Грифовой Вершинѣ. Начались собранія, въ которыхъ Девадатта излагалъ ученіе; справлялись самостоятельныя отъ старой общины упосаты; вводилась показно болѣе суровая дисциплина... Но все это оказалось обреченнымъ на быстрый провалъ: монахи, образумленные доводами Сарипутты и Моггаллана, вернулись съ повинною къ Готамѣ; отшатнулся отъ зачинщика раскола и его свѣтскій покровитель. Репутація Девадатты была подорвана: «люди стали отказывать ему даже и въ услугахъ; раджа не захотѣлъ болѣе видѣть его; слава и честь его погибли» [52]), а когда и самъ онъ погибъ ужасною смертью, «жители Саватти, да и всей Джамбудвипы, были (будто бы) умиротворены и обрадованы карою, свершившеюся надъ нечестивымъ и тѣмъ, что Вполнѣ просвѣтленный попралъ своего противника» [53]). Достойно однако замѣчанія, что древнѣйшее изъ сказаній о Девадаттѣ (въ Чуллаваггѣ) хранитъ полное молчаніе о его кончинѣ. Быть можетъ, ему пришлось въ нищенскомъ видѣ «бродить изъ страны въ страну», какъ говоритъ одна повѣсть [54]); быть можетъ, его дѣйствительно постигла смерть въ какой нибудь катастрофической формѣ, изъ чего легенда и создала тенденціозно-назидательный разсказъ о поглощеніи его землею [55]); а еще болѣе поздняя пора, склонная, въ духѣ магаянистической системы, къ ученію о всепрощеніи и о всеобщемъ спасеніи, добавила къ предыдущему и надежду на избавленіе раскаявшагося «Іуды буддизма» отъ вѣчныхъ мукъ и даже раскрыла ему перспективу преображенія современемъ въ пратьека-будду. Такъ, въ отличіе отъ мгновеннаго покаянія Девадатты въ моментъ катастрофы по большинству повѣстей, джатака 466-я говоритъ подробно о его раскаяніи, о томъ, какъ онъ, больной, велѣлъ нести себя къ Буддѣ просить у него прощенія, но не смогъ до него добраться, что и было предсказано Всевѣдущимъ. Будда здѣсь изображается еще равнодушнымъ къ участи виновнаго: наоборотъ, по болѣе поздней, тибетской легендѣ онъ посылаетъ Сарипутту и Моггаллана въ адъ увѣщавать Девадатту покаяться и ободрить его надеждою стать со временемъ пратьека-буддою [56]).

Такимъ образомъ единственное серьезное покушеніе нарушить установившійся строй санги и поколебать авторитетъ Будды окончилось полной неудачей и повело лишь къ возвеличенію его обаянія надъ толпою. Такой же исходъ имѣли и болѣе мелкія интриги противъ него, напримѣръ, клеветы на чистоту его нравственнаго поведенія при помощи подкупленной «еретиками» или «невѣрующими» «бродячей монахини» Сундари, которую сначала подучили распустить слухъ о со-

[50]) Bigandet, pp. 243—4. Sp. Hardy, l. c.

[51]) Касающееся Аджаташатры особенно подробно изложено у Шифнера.—Исторія Девадатты нашла себѣ отраженіе въ буддійской иконографіи: три очень интересныхъ по замыслу и выполненію рельефа въ Калькутскомъ и Лагорскомъ музеяхъ изображаютъ засаду убійцъ, подосланныхъ Девадаттою противъ Готамы (Foucher. L'art gr. boud p. 541—2 fig. 266); на другихъ рельефахъ (ibid. fig. 267- 269) представлено укрощеніе слона Наладжири; кромѣ того — Burgess. Gandhara Sculptures. Pl. XIV, 2: и его же Notes on the Bauddha Rock-temples of Ajanta. 1879. Pl. XVII, 2; о той же сценѣ въ миніатюрахъ — Foucher. Etude sur l'iconographie bouddhique, 1906. 168-9. Въ турфанскихъ стѣнныхъ росписяхъ часто встрѣчаются изображенія слона съ мечомъ въ хоботѣ, относящіяся къ легендѣ о слонѣ Наладжири: Altbuddh. Kultstätte, 55, 95, 166, 178. Объ очень распространенной въ будд. искусствѣ загадочной фигурѣ, прозванной „Donnerkeiler"омъ и ошибочно считавшейся за Девадатту, см. Grünwedel. Buddh. Kunst in Indien, 84—87.

[52]) Джатака, 329; ср. 241.

[53]) Джатака 240. [54]) Джатака 329.

[55]) Для вящшаго устраненія невѣрующихъ джатака 466-я къ ужасной смерти Девадатты приплела еще провалъ вмѣстѣ съ нимъ въ преисподнюю пятисотъ семействъ, ему сочувствовавшихъ.

[56]) Rockhill, 107.

жительствѣ съ нею Будды, а потомъ убили, и преступленіе это стали приписывать ученикамъ его [57]).

Въ общемъ старческіе годы Готамы протекали, повидимому, очень спокойно, безъ какихъ либо выдающихся событій. Не даромъ къ этому времени относится 23-лѣтній, почти сплошной пробѣлъ въ его біографіи: видимое дѣло,—жизнеописателямъ не о чемъ было и повѣствовать. Жизнь буддійскаго братства и его главы струилась ровнымъ теченіемъ, благополучно, но однообразно. Репутація ученія, учителя и учениковъ достаточно упрочилась; плоды ихъ дѣятельности успѣли выясниться и, повидимому, снискали одобреніе и сочувствіе многихъ. Первый миссіонерскій пылъ, быть можетъ, нѣсколько поостылъ, потому ли, что исчерпана была прозелитическая воспріимчивость мѣстностей, доступныхъ для проповѣди, или потому, что сами проповѣдники перваго, героическаго поколѣнія старились и слабѣли силами. Элегическія признанія самого Будды о его одряхлѣніи во всякомъ случаѣ передъ нами налицо въ Магапариниббана-суттѣ и въ нѣкоторыхъ другихъ памятникахъ. Есть въ послѣднихъ жалобы и на упадокъ усердія и дисциплины, на пониженіе духовнаго уровня санги; но онѣ никакъ не могутъ относиться къ той порѣ, когда еще былъ живъ творецъ ея; въ нихъ звучатъ разочарованія временъ позднѣйшихъ [58]). Въ общемъ, слѣдовательно, оглядываясь къ концу жизни на свершенное имъ дѣло, «мудрецъ изъ рода шакьевъ» (Сакья-муни) могъ быть доволенъ результатами своихъ трудовъ. Онъ не обольщалъ себя мечтами о томъ, что созданное имъ вѣчно: открыто признавалъ онъ, что твореніе его просуществуетъ не болѣе 500 лѣтъ; но оставлялъ онъ его во всякомъ случаѣ въ цвѣтущемъ положеніи и съ вѣроятностью дальнѣйшаго роста. Только самому ему, почти 80-лѣтнему, уже не подъ силу было съ прежнею неутоми-

[57]) Джатака 285; этотъ документъ ссылается, какъ на первоисточники разсказа, на „кандаки", то есть на отдѣлы Винаи; однако, ни въ Магаваггѣ, ни въ Чуллаваггѣ разсказа о Сундари не имѣется; но онъ есть въ Удавѣ, ch. 4, § 8, гдѣ, впрочемъ, говорится только объ убійствѣ Сундари, а не объ оклеветаніи ею Готамы. Сходно изложенъ этотъ эпизодъ въ бирманскомъ сказаніи, Bigandet, ch. 12, p. 235 ss., гдѣ имѣется, однако и другой, отличный отъ указаннаго, варіантъ, въ ch. 10, p. 212 s.

[58]) Такъ понимаемъ мы въ формѣ пророчества изложенныя гаданія о томъ, каковы будутъ въ будущемъ ученики и порядки санги, въ стансахъ Ихуссо въ Терагатѣ, 949—980.

мостью распространять на далекое пространство свою дѣятельность и завоевывать для своего духовнаго царства новыя области, въ которыхъ и успѣхъ притомъ былъ бы труднѣе достижимъ, на Западѣ — въ силу противодѣйствія слишкомъ прочной тамъ браманической власти, въ центральной же Индіи и на югѣ — по умственной неразвитости дикихъ «порубежниковъ», стоявшихъ еще на очень низкой степени культуры. Надо думать поэтому, что въ послѣдніе годы свои Будда странствовалъ значительно меньше, чѣмъ ранѣе, и, пожалуй, большую часть послѣднихъ лѣтъ жизни проводилъ въ Джетаванѣ и Велуванѣ [59]).

Кажется, только два событія на краткій срокъ омрачили его настроеніе за эти годы, да и то лишь въ той малѣйшей степени, которую допускало огромное, многолѣтнею работою надъ собою достигнутое, самообладаніе и безстрастіе. Во-первыхъ, онъ лишился обоихъ своихъ любимыхъ учениковъ, Сарипутты и Моггаллана. Разсказъ о смерти перваго не лишенъ нѣкоторой чувствительности, столь рѣдкой въ произведеніяхъ буддійской словесности. Бирманское сказаніе передаетъ, будто этотъ, наиболѣе вдумчивый изъ учениковъ Будды, не задолго до смерти своего великаго наставника, почувствовалъ приближеніе своего конца и объявилъ, что ему не прожить долѣе семи дней. Затѣмъ онъ задался мыслью, изъ какого мѣста подобаетъ ему переселиться въ ниббану? И вотъ вспомнилась ему мать, даровавшая жизнь семи сынамъ-праведникамъ, но сама оставшаяся непросвѣщенною мудростью дхаммы: «пойду къ ней», подумалъ онъ, «вразумлю ее, и изъ той же горницы, гдѣ я нѣкогда увидалъ свѣтъ земной, переселюсь въ покой ниббаны». Смиренно испросилъ онъ у Будды благословенія на путь. Учитель одобрилъ планъ его, но заставилъ его на прощаньи произнесть послѣднее поученіе братіи. Трогательна была предсмертная рѣчь, еще поучительнѣе разставаніе: пока не скрылся вдали образъ учителя, благоговѣйно кланялся ему вѣрный ученикъ. А за нимъ, въ свою очередь, слѣдовала почтительная толпа младшей братіи, посланной Готамою, ради назиданія, наблюдать за кончиною «зерцала монаховъ». Попутно встрѣчный народъ увеличивалъ процессію, и вѣрные, узнавъ, въ чемъ дѣло, наперерывъ тѣснились, чтобы выразить любовь и почтеніе мудрецу, приближавшемуся къ порогу ниббаны. Въ

[59]) Bigandet. Ch. 12, p. 239.

комнатѣ, гдѣ онъ родился, встрѣтился онъ съ престарѣлой матерью и тотчасъ же почувствовалъ себя дурно: кровь хлынула у него горломъ, но еще хватило силъ раскрыть въ краткихъ чертахъ основы ученія предъ матерью; она познала его величіе, приняла его; а онъ сказалъ: «тебѣ обязанъ я жизнью, тебѣ столькими заботами и попеченіями въ дни дѣтства и отрочества; но нынѣ долгъ мой уплаченъ, а потому удались, прошу тебя». Она вышла, а онъ сталъ просить прощенія у окружившей его братіи; на разсвѣтѣ же «впалъ въ экстазъ, прошелъ одну за другою четыре степени джанъ и погрузился въ состояніе безграничности ниббаны, которая есть полное изъятіе отъ волненій страстей и отъ (воздѣйствій) вещества». Величественны были похороны, но еще внушительнѣе была рѣчь, въ которой Готама, извѣщенный о совершившемся, прославилъ «непревзойденнаго, кромѣ Будды, никѣмъ въ 10000 міровъ» [60]).

Иначе суждено было угаснуть другому буддійскому свѣтилу, Моггаллану. Послѣднее время жизни онъ проводилъ въ темномъ гротѣ на горѣ Исиджили, и его отшельническіе подвиги не мало содѣйствовали возрастанію народнаго уваженія лично къ нему и къ сангѣ вообще. Отсюда — зависть аскетовъ-иновѣрцевъ, поддержанныхъ, быть можетъ, сторонниками Девадатты, прогнѣвившимися на Моггаллана будто бы за его разсказы о видѣніи имъ предателя въ аду, въ области страшныхъ мученій [61]). Они ли, иные ли враги, рѣшили покончить съ Моггалланомъ и для этого подговорили убійцъ изъ бродягъ и грабителей, не переводившихся по сосѣдству съ проѣзжими путями, пролегавшими чрезъ горы и лѣса [62]). Онъ былъ жестоко избитъ ими, и тѣло его, изуродованное до неузнаваемости, было выброшено въ колючія заросли. Преступленіе однако раскрылось; виновные были схвачены и, по приказанію раджи Аджаташатры, до половины стана зарыты въ землю предъ дворцомъ, а затѣмъ обложены соломою и сожжены.

[60]) Тамъ-же, Ch. 13, pp. 253—266. [61]) Rockhill, 107—110.

[62]) Разбойники и ихъ нападенія на странствующихъ монаховъ и на пустынниковъ часто упоминаются въ Винаѣ и Тера—и Теригатѣ. Знаменитѣйшимъ атаманомъ разбойниковъ былъ Ангулимала, потомъ покаявшійся, прощенный Буддою и ставшій выдающимся подвижникомъ. О немъ — Majjh nik. 86. и Theragâthâ, 866 - 891. Ср. Hiuen-Tsang. VI, Vol. II, p. p. 13; онъ также упоминаетъ объ обиліи разбойниковъ въ ту пору, въ этихъ мѣстностяхъ.

Будда же жалкую кончину славнаго старѣйшины объяснитъ какъ добавочное возмездіе къ 1000-лѣтнимъ мукамъ его въ аду въ предшествующей жизни за свершенное имъ нѣкогда убійство своихъ родителей [63]).

Наконецъ, предпослѣдній годъ жизни Будды былъ омраченъ гибелью его сродичей—шакьевъ. Дѣйствительною причиною этой катастрофы была, надо полагать, невозможность небольшому племени, упорствовавшему жить старинным родовымъ бытомъ, удержаться въ независимости отъ перешедшихъ къ абсолютически-монархической формѣ правленія, болѣе крупныхъ царствъ, магадхскаго и косальскаго, боровшихся изъ-за первенства, и на пути которыхъ къ расширенію, промежуточною преградою, лежала территорія гордыхъ, несговорчивыхъ шакьевъ. Нежеланіе или неумѣніе согласиться съ тѣмъ или другимъ изъ могущественныхъ конкуррентовъ и мелкія распри съ сосѣдями, вѣроятно, и погубили ихъ. Легенды же пополнили эти реальныя причины мотивами романтическаго свойства. Разсказывали, будто Прасенаджитъ, раджа косальскій, плѣнился пріемною дочерью князя шакьевъ, Маганамы, Малликою и взялъ ее себѣ въ жены, причемъ шакьи скрыли отъ него ея «неблагородное» происхожденіе. Отъ этого брака родился принцъ Вирудхака. Когда онъ выросъ и однажды самовольно охотился въ урочищахъ шакьевъ послѣдніе рѣшили убить этого сына рабыни, какъ они выражались. Не столько угроза, сколько обидное прозвище, заставили Вирудхаку затаить въ душѣ непримиримую злобу противъ гордецовъ-сосѣдей [64]), Вступленіе на престолъ открыло ему возможность осуществить давно задуманное отмщеніе обиды. Первый его походъ, однако, былъ пріостановленъ, благодаря косвенному воздѣйствію Готамы. Предупрежденный объ опасности, грозившей его сродичамъ, онъ направился къ Капилавасту и сѣлъ на пути слѣдованія вражьихъ войскъ, подъ засохшее, безлистное дерево. Проѣзжавшій мимо Вирудхака спросилъ аскета, зачѣмъ, въ часы зноя, избралъ онъ для отдыха такое мѣсто, гдѣ нѣтъ тѣни? Готама же отвѣчалъ будто бы: «засохшія и отломившіяся вѣтви и облетѣвшія листья это — сродичи мои

[63]) Bigandet. l. c., p. 266 — 7. Камбоджское сказаніе проще и естественнѣе; оно ничего не говоритъ о насильственной смерти Моггаллана Ivres sacrés, I, 104—106.

[64]) Rockhill, 76—79.

шакьи, которымъ грозитъ опасность; гдѣ же и мнѣ взять тѣни? о нихъ грущу, сидя подъ засохшимъ и облетѣвшимъ деревомъ». Понялъ воитель смыслъ отвѣта и, изъ уваженія къ печали праведника-мудреца, повернулъ обратно [65]). Но скоро злое чувство взяло вверхъ надъ добрымъ: онъ снова двинулъ войско и расположился станомъ окрестъ Капилавасту. Проницательный Моггалланъ поспѣшилъ извѣстить объ этомъ Готаму, прося разрѣшенія противодѣйствовать бѣдѣ магическими силами. «Ничто не поможетъ», молвилъ Готама. «Шакьи должны испытать роковыя слѣдствія своихъ прежнихъ дѣлъ». Всполошились шакьи, напрягли всѣ силы для защиты города, заперлись въ стѣнахъ его и зорко слѣдили за движеніемъ враговъ. Враги же заранѣе ликовали: «вѣдь шакьи — послѣдователи Будды: они не убиваютъ живыхъ существъ, не станутъ бить и насъ». И точно: шакьи издали будто бы приказъ воздерживаться отъ всякихъ агрессивныхъ дѣйствій противъ враговъ. Къ несчастью, онъ былъ нарушенъ однимъ храбрецомъ, не знавшимъ о немъ и напавшимъ на осаждавшихъ. Тогда гнѣвъ Вирудхаки хлынулъ неудержимымъ потокомъ противъ шакьевъ, довѣрчиво отворившихъ городскія ворота, съ просьбою о пощадѣ, по коварному наученію духа зла, Мары, принявшаго образъ одного изъ вождей ихъ, дабы отмстить сродичамъ своего стараго врага Готамы. Другіе варіанты легенды увѣряютъ, будто Вирудхака спачала обѣщалъ пощаду сдающимся, а потомъ коварно нарушилъ данное слово. Обманомъ ли, силою ли, враги проникли въ Капилавасту; князь Маганама, семья его и большая часть благородныхъ шакьевъ, числомъ будто бы до 77000, были умерщвлены; оставшіеся въ живыхъ бѣжали въ горы Непала или разсѣялись по сосѣднимъ округамъ; дѣвицы, захваченныя въ плѣнъ, едва спаслись отъ безчестія чудесною защитою Будды. Побѣдитель послалъ за нимъ послушать, что онъ скажетъ по поводу происшедшаго. Онъ пришелъ къ тому мѣсту, гдѣ тѣла благородныхъ мужей и юношей были свалены въ огромный ровъ, прикрытый желѣзными листами, изъ подъ которыхъ еще доносились слабые стоны умирающихъ; пришелъ, сѣлъ въ сторонѣ, смотрѣлъ спокойно на окружавшую его сцену ужасной бойни, внималъ послѣднимъ воплямъ своихъ родныхъ и соотечественниковъ и остался безстрастнымъ, непо-

[65]) Id. 116; Schiefner, 288; Hiuen-Tsang. VI. Vol. II, p. 11 ed. Beal. и pp. 20—21.

колебимымъ въ духовномъ равновѣсіи, вмѣняемомъ имъ въ обязанность мудрецу. Ни близкимъ, ни врагамъ не удалось подслушать у него ни одного вздоха, подсмотрѣть ни одной слезинки надъ погибшею родиною; и только возвращаясь обратно, въ пріютъ свой, изрекъ онъ предсказаніе о скорой и лютой смерти Вирудхаки и брата его, предсказаніе въ точности сбывшееся [66]). Такъ, незадолго до смерти проповѣдника отрѣшенія отъ всѣхъ и ото всего, сама судьба оторвала его отъ двухъ лучшихъ сотрудниковъ-друзей, отъ родныхъ и отъ родины, какъ будто предзнаменуя этимъ приближавшійся исходъ въ нирвану того, кто, вопреки естественному стремленію всего живущаго къ жизни, искренно и сознательно взывалъ къ разрыву съ жизнью и къ погруженію въ неопредѣленность и безразличіе небытія.

18.

Послѣдніе дни жизни Будды и кончина его.

О послѣднихъ дняхъ жизни Готамы и о кончинѣ его мы освѣдомлены подробно и, какъ кажется, съ достаточною достовѣрностью, благодаря пространной Магапариниббана-суттѣ, входящей въ составъ Дикха-никаи (16-я сутта, II, 72—167). Этотъ документъ считается однимъ изъ древнѣйшихъ въ буддійскомъ канонѣ и наилучше удостовѣренныхъ относительно своей подлинности. Заимствованія изъ него, обильныя, объемистыя и точныя, почти дословныя, встрѣчаются во многихъ каноническихъ книгахъ, а именно: въ Магаваггѣ и Чуллаваггѣ, въ Дикха—, Маджхима—, Самютта—и Ангуттара-никаяхъ, въ Вибхангѣ и Уданѣ [1]). Вмѣстѣ взятыя, эти повторенія объемлютъ, приблизительно, двѣ трети всего текста Магапариниббана-сутты, представляя такимъ образомъ вѣское подтвержденіе точности значительной его части въ дошедшемъ

[66]) Rockhill, 116—122; сходно Schiefner. 278-9: здѣсь Аджаташатру присоединяется къ Вирудхакѣ противъ шакьевъ: въ Феэровыхъ Fragments traduits du Kandjour. Ann. d. Mus. Guimet V, 69—70. Топографическія подтвержденія нѣкоторыхъ данныхъ легенды у Fa—Hien. ch. 20 и 20. Hiuen-Tsang'a, l. c. Vol. I, p. 128.

[1]) Таблица этихъ заимствованій въ Introduction Рисъ-Дэвидса къ Buddhist Suttas. S. B. E. XI, p. XXXV—XXXVI; другая таблица, сравнительно незначительныхъ расхожденій въ этихъ заимствованіяхъ, помѣщена во введеніи къ Dialogues of the Buddha. II, 72.

до насъ видѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и удостовѣреніе его древности, такъ какъ заимствованія изъ этой сутты находятся въ книгахъ, составляющихъ древнѣйшую часть канона [2]). Если до сихъ поръ еще не отыскано санскритской редакціи повѣсти о послѣднихъ дняхъ жизни Будды и о его кончинѣ. хотя (судя по открытіямъ послѣдняго времени въ Средней Азіи) не совсѣмъ утрачена и надежда на находку ея, то, съ другой стороны обиліе близко сходныхъ повѣстей въ китайской словесности [3]) и въ тибетской свидѣтельствуютъ о широкомъ распространеніи сказанія и о твердости преданія, лежащаго въ его основѣ [3a]). Выше мы указывали на общія догматическія и психологическія побужденія, которыя должны были заставлять буддійскую мысль сосредоточивать особенное вниманіе на послѣднихъ дняхъ жизни основателя ученія и на его кончинѣ. Естественно было искать здѣсь завершенія и результатовъ подвига цѣлой жизни, сводить въ послѣдній разъ итоги мудрости, излагавшейся столько лѣтъ, почерпать конечныя назиданія, внимать прощальнымъ завѣтамъ великаго учителя и, наконецъ, запечатлѣвать въ памяти совершеннѣйшій образецъ исхода въ нирвану. Таковы были требованія, предъявлявшіяся буддійскою душою къ повѣсти о «Великой Кончинѣ»; и мы сейчасъ увидимъ, что она вполнѣ соотвѣтствовала этимъ запросамъ, настолько соотвѣтствовала, что въ ней можно было бы заподозрить тенденціозное, по заранѣе составленной программѣ выполненное произведеніе, если бы за ея неподдѣльность и историческую достовѣрность (въ главныхъ чертахъ) не ручались наивный, непринужденный ходъ повѣствованія, обильный явно-реальными подробностями и опре-

[2]) Тамъ-же, сообразно съ хронологическою таолицею буддійскихъ писаній въ Rh. Davids'овой Ancient India, 2 impres., p. 188.

[3]) Биль приводитъ не менѣе девяти такихъ повѣстей: Rh. Davids въ S. B, E. XI, p. XXXVI—VII; 10-я китайская повѣсть, съ немалыми отступленіями отъ Магапар.-сутты и съ добавленіями къ ней, ibid. XXXVIII.

[3a]) Подтвержденіемъ того и другого является близкое сходство между содержаніемъ повѣсти о „Великой Кончинѣ“ и воспроизведеніемъ главныхъ ея чертъ въ буддійской иконографіи различныхъ странъ и временъ, на что обратилъ вниманіе Фушэ. L'art greco-bouddhique du Gandhâra, p. 555. Другое подтвержденіе—многочисленныя и очень точныя указанія китайскими паломниками на мѣста событій послѣднихъ дней Будды, указанія, вѣрность коихъ уже не разъ подтверждалась новѣйшими археологическими открытіями: см. ниже примѣчаніе 42a.

дѣленными топографическими указаніями. подтверждающимися данными археологіи, и если бы точность передаваемыхъ рѣчей Будды не была засвидѣтельствована упомянутыми выше, многочисленными ихъ воспроизведеніями въ разныхъ другихъ древнихъ текстахъ, разновременныхъ и разномѣстныхъ по происхожденію. Соотвѣтствіе памятника запросамъ, къ нему предъявлявшимся, могло и должно было возникать само собою, безъ всякихъ тенденціозныхъ замысловъ. Вѣдь тѣ благоговѣйныя пожеланія и упованія, съ которыми души вѣрующихъ должны были обращаться къ послѣднимъ днямъ жизни своего великаго духовнаго вождя и къ моменту его кончины, эти стремленія были свойственны и его душѣ, и его творческому духу. Геніальный творецъ сложнаго ученія, цѣлаго міро- и жизневоззрѣнія, цѣлой новой этики и нравственной дисциплины, организаторъ крупнаго общежитія на новыхъ началахъ, конечно, отлично понималъ, что часы заката его долгой жизненной дѣятельности получатъ особое, отвѣтственное значеніе, что вышеуказанные запросы, пожеланія и упованія непремѣнно будутъ къ нему предъявлены. И потому столь же естественно было ему въ эти предсмертные дни, въ этихъ прощальныхъ бесѣдахъ, въ этихъ заключительныхъ дѣяніяхъ помнить объ ожидаемомъ отъ него проникновеніи сознаніемъ важности послѣдней вставшей передъ нимъ задачи и добросовѣстнымъ рѣшеніемъ ея стараться достойно завершить взятый имъ на себя подвигъ. И мы видимъ, что задача эта именно такъ имъ и выполняется: естественно, просто, непринужденно, безъ рисовки и эффектной позировки, но съ удержаніемъ того авторитетнаго самодостоинства и самомнѣнія, которыя были и раньше ему присущи, словомъ: со всѣми преимуществами, до которыхъ былъ способенъ возвыситься буддизмъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и со слабостями, въ немъ неизбѣжными. Въ этомъ смыслѣ Магапариниббана-сутта не только подводитъ итоги жизни Будды, но и даетъ намъ сжатый, сосредоточенный обзоръ его главныхъ цѣлей. ученій и завѣтовъ; вотъ почему она—незамѣнимый памятникъ для характеристики духовной цѣнности буддизма.

Въ эти прощальные дни, стараясь привлечь души къ тому, что онъ считалъ за путь спасенія, Готама особенно охотно бесѣдовалъ съ міряпами, болѣе, чѣмъ когда либо, проявлялъ снисхожденія къ ихъ слабостямъ и легко шелъ на уступки въ своихъ требованіяхъ. на компромиссы съ традиціонными вѣро-

ваніями и установившимися обычаями. Раньше его очень мало занимала общественная жизнь; онъ былъ неотзывчивъ на совершавшіяся вокругъ него событія; мы видѣли какъ. сравнительно слабо, реагировалъ онъ даже на такую потрясающую катастрофу, какъ гибель его отчизны и родныхъ. Теперь онъ словно отступилъ отъ обычной уклончивости. не потому, конечно, чтобы въ немъ столь поздно пробудился интересъ къ общественной жизни, а потому, что снисхожденіемъ къ свѣтскимъ заботамъ мірянъ онъ, напослѣдокъ, пользовался какъ предлогомъ, чтобы привлечь ихъ, хотя бы въ малой степени, къ дорогимъ ему основамъ мудрости. Какъ разъ въ эту пору неугомонный магадхскій раджа Аджаташатру задумалъ «въ конецъ искоренить» могущество своихъ сосѣдей вадджійцевъ. Однако прежде, чѣмъ приступить къ выполненію воинственнаго замысла, ему хотѣлось узнать, какъ отнесется къ нему Готама, какой исходъ предречетъ онъ его плану. Съ этой цѣлью послалъ онъ къ нему своего «перваго сановника», брамина Вассакару. Слухи о подготовлявшихся событіяхъ, повидимому, уже и раньше доходили до Готамы: по крайней мѣрѣ онъ освѣдомлялся, чрезъ Ананду. о томъ. ладно ли у вадджійцевъ промежду себя, и узнавши, что среди нихъ мирно и дружно и что къ общественнымъ дѣламъ они относятся съ энергіей и любовью, онъ, опять чрезъ Ананду. преподалъ имъ такой совѣтъ: «пока у вадджійцевъ будутъ происходить полносоставныя и частыя общественныя собранія, можно ожидать, что вадджійцы будутъ клониться не къ упадку, а къ процвѣтанію. Пока они будутъ сходиться (для обсужденія дѣлъ) въ мирѣ и въ мирѣ же будутъ выполнять свои предпріятія; пока они не будутъ пренебрегать ничѣмъ установленнымъ, ни отмѣнять введеннаго, а будутъ дѣйствовать согласно со своими, въ былыя времена созданными учрежденіями: пока будутъ уважать, почитать и поддерживать старѣйшинъ своихъ и считать за долгъ внимать словамъ ихъ: пока не будутъ они чинить обидъ и насилій женамъ и дѣвицамъ изъ своихъ родовъ, пока будутъ съ почтеніемъ и благоговѣніемъ относиться къ городскимъ и сельскимъ святынямъ своимъ и будутъ стараться, чтобы не приходили въ упадокъ жертвоприношенія и обряды, нѣкогда установленные и (доселѣ) справлявшіеся; пока они будутъ заботиться о подобающемъ покровительствѣ, защитѣ и поддержкѣ святыхъ (архатовъ), среди нихъ обитающихъ, такъ, что праведники возмогутъ издали притекать въ ихъ владѣнія и спокойно пребывать въ нихъ,—до тѣхъ поръ вадджійцы могутъ разсчитывать не на упадокъ благосостоянія, а на процвѣтаніе въ будущемъ».

Какъ видимъ, здѣсь преподаны не одни нравственные совѣты о необходимости согласія и единодушія гражданъ; здѣсь вкратцѣ намѣчена цѣлая программа политическаго поведенія. сводящаяся къ вѣрности традиціонному соціальному строю и къ охранѣ начала гражданской свободы, лежавшаго въ его основѣ, въ противоположность деспотическому режиму, быстро возраставшему въ сосѣднихъ, болѣе крупныхъ царствахъ. Становясь въ практическомъ вопросѣ на практическую же точку зрѣнія, мудрецъ, не колеблясь, внушаетъ здѣсь мірянамъ идеи, которыя онъ самъ столь часто осуждалъ въ бесѣдахъ съ отрѣшившимися отъ міра, съ членами санги, какъ то: усиленный интересъ къ мірскимъ дѣламъ, заботливую охрану внѣшнихъ распорядковъ, сохраненіе въ силѣ старинныхъ обычаевъ и традиціоннаго культа. Онъ идетъ даже дальше, вмѣшивается и самъ въ ходъ политическихъ событій: послу воинственнаго раджи онъ смѣло объявляетъ, что вышеизложенные совѣты были имъ лично преподаны вадджійцамъ въ Весали и что пока они блюдутъ ихъ, они могутъ быть покойны за судьбу свою. Рѣчи эти, повидимому, повліяли на посла: онъ призналъ, что при такихъ условіяхъ раджѣ магадхскому не одолѣть вадджійцевъ однимъ оружіемъ, помимо дипломатическихъ хитростей и нарушенія согласія между ними (Магапариниббана сутта, I, 1—5).

Отвѣтъ былъ переданъ царю, и планъ уничтоженія вадджійцевъ соотвѣтственно измѣнился: вмѣсто стремительнаго нападенія, занялись постепенною подготовкою будущихъ военныхъ дѣйствій; стали строить крѣпость въ Паталигамѣ. Строителями оказались уже извѣстный намъ Виссакара. да другой «министръ», Сунидха. Польщенные пророчествомъ Готамы о будущей блестящей судьбѣ создававшагося города (Паталипутры), его начинатели пригласили къ себѣ на трапезу мудреца и братію его и радушно угощали ихъ. Онъ же и этимъ случаемъ воспользовался, чтобы прочесть наставленіе въ томъ популярномъ тонѣ на традиціонный ладъ, который столь охотно воспринимался мірянами. «Гдѣ бы смысленный мужъ ни устраивалъ очагъ свой» (говорилъ онъ), пусть онъ всюду поддерживаетъ добрыхъ и праведныхъ, владѣющихъ собою людей; пусть даетъ дары всѣмъ мѣстнымъ божествамъ: на проявленіе

благоговѣнія и они отвѣтятъ благоговѣніемъ: почтенные имъ, они почтутъ и его, и возлюбятъ его, какъ мать любитъ единственнаго сына; а человѣкъ, любимый богами, узритъ и судьбу благую». Расчувствовались магадхскіе сановники, проводили мудреца до городскихъ воротъ и наименовали ихъ, такъ же, какъ и сосѣдній бродъ чрезъ рѣку, въ честь гостя, «Вратами и бродомъ Готамы» (I, 26—32 и въ бирманскомъ сказаніи гл. 13).

Здѣсь опять, и еще явственнѣе, чѣмъ въ предыдущемъ случаѣ, Готама, ради привлеченія мірянъ, становится на точку зрѣнія опредѣленно религіозной этики, въ столь полное противорѣчіе со своимъ подлиннымъ ученіемъ, что какъ древніе комментаторы, какъ и новые, вынуждены были придумывать неубѣдительныя истолкованія приведенныхъ словъ Будды для того, чтобы кое-какъ оправдать бьющую въ глаза, допущенную имъ непослѣдозательность [1]).

Но не къ однимъ знатнымъ и сильнымъ міра обращался онъ съ такими примирительными и приспособительными рѣчами, но и еще чаще къ простецамъ, къ народу, напримѣръ, къ жителямъ той же Паталигамы. Узнавши о его прибытіи, эти поселяне пригласили его въ свой заѣзжій дворъ («домъ отдохновенія») побесѣдовать. Проста, бѣдна была обстановка пріема: тесовый навѣсъ на деревянныхъ столбахъ, земляной полъ, масляный свѣтильникъ, да кувшинъ съ водою... Но не побрезгалъ убожествомъ Татагата: пришелъ, омылъ ноги, сѣлъ у срединнаго столба и со взоромъ, устремленнымъ на востокъ, сталъ держать такую рѣчь къ размѣстившимся вокругъ него простолюдинамъ: «пятирична, о домовладыки, невыгода, сопровождающая утрату праведности человѣкомъ, дурно поступающимъ: во 1) впадаетъ онъ, по тѣни, въ великую бѣдность; во 2) дурная молва распространяется о немъ; въ 3) въ какое бы общество онъ ни вступалъ, браминовъ-ли, благородныхъ-ли или домовладыкъ, либо самановъ (подвижниковъ),— всюду приходится ему вступать робко и пристыженно; въ 4) въ минуту кончины своей онъ преисполненъ страхомъ и, наконецъ, по разложеніи тѣла, послѣ смерти, онъ возрождается

[1]) Изъ первыхъ Буддагоша старается свести жертвоприношенія вещественныя на духовныя, а изъ вторыхъ Рисъ Дэвидсъ (S. B. E. XI. 20—21) предполагаетъ, что подъ божествами надо разумѣть „добрыхъ, праведныхъ, владѣющихъ собою людей“, о которыхъ здѣсь же говорится.

въ какомъ нибудь несчастномъ состояніи скорби и страданія. И наоборотъ, домовладыки, пятирична выгода хорошо поступающаго при выполненіи праведнаго поведенія: великое благосостояніе стяжаетъ онъ прилежаніемъ къ труду; добрая молва идетъ о немъ повсюду; во всякое собраніе входитъ онъ увѣренно и съ самообладаніемъ; умираетъ безъ страха и возрождается въ счастливомъ состояніи на небѣ» (Магапар. I, 19—25; Магавагга, VI, 28, 1—29, 2; ср. Бигандэтъ, гл. 13). Что можетъ быть проще этой бесѣды? Заурядная мірская мораль, подкрѣпленная приманкою осязательныхъ, преимущественно матеріальныхъ, выгодъ добродѣтели; ни слова специфически-буддійскаго, ничего даже просто подвижническаго по образцу хотя бы общеизвѣстной индусской аскетики: все расчитано на приниженно-утилитарный уровень пониманія. Но и этого, при случаѣ, казалось достаточнымъ въ послѣдніе дни жизни учителю, становившемуся все болѣе снисходительнымъ и кроткимъ. Та всеобъемлющая жалостливость, которую онъ возводилъ въ обязанность избраннымъ и совершенствующимся, распространялась у него самого, очевидно, для всѣхъ наглядно, и на несовершенныхъ, заурядныхъ людей: смотря на нихъ, какъ на дѣтей, по умственному и нравственному ихъ развитію, онъ довольствовался требованіемъ отъ нихъ выполненія добродѣтели, сообразно съ примитивными, несовершенными понятіями о ней, не возлагая на незрѣлые умы и слабыя души бремень, для нихъ неудобоносимыхъ.

Такое же снисхожденіе проявляетъ онъ и къ грѣшникамъ. Мы знаемъ, какое широкое мѣсто отводилъ его монашескій уставъ покаянію и прощенію; мы слышали выраженное имъ преступному раджѣ прощеніе за искреннее покаяніе. Теперь, въ послѣдніе дни, онъ даетъ новое, наглядное тому же подтвержденіе. Вступивши въ предѣлы весалійскіе, онъ, съ монахами своими, остановился въ рощѣ гетеры Амбапали, той самой, что прославила столицу княжества красотою своею, умомъ и обаяніемъ изящнаго обращенія; изъ-за нея спорили раджи и царевичи; за одну ласку ея отдавали огромныя состоянія; слава о несравненной ни съ кѣмъ чаровницѣ гремѣла чуть не по всей Индіи. Но что она мудрецу, праведнику? Такъ и казалось: миновать ея владѣнія, бѣжать отъ ея близости подобало бы ему, поборнику строжайшаго цѣломудрія, врагу всѣхъ женщинъ. А онъ выбралъ для отдыха какъ разъ тѣнистыя сѣни ея манговаго сада!.. Узнала о томъ Амбапали

и новымъ, непривычнымъ волненіемъ забилось въ ней сердце; на блестящей колесницѣ помчалась она къ парку, нарядная, сверкающая драгоцѣнностями; остановилась у входа, пѣшкомъ направилась къ мѣсту, гдѣ пріютился Благословенный, и, почтительно поклонившись, сѣла на траву близъ него. А онъ «сталъ наставлять ее, возвышать, возбуждать и радовать благочестивою рѣчью». Когда же кончилъ, у нея, грѣшницы, хватило дерзости позвать его, безгрѣшнаго, на слѣдующій день къ себѣ, съ братіей, на вечернюю трапезу. Онъ, молча, согласился. Между тѣмъ о прибытіи его узнали сыны знатнаго клана личчавійцевъ, и пышною кавалькадою, «молодые, прекрасные, точно боги неба Таватинсы», пышно разряженные, выѣхали къ нему для такого же приглашенія. Повстрѣчались они съ Амбапали, возвращавшейся домой; узпали, что она упредила ихъ и стали давать ей громадное «отступное», чтобы обезпечить себѣ первенство очереди въ чествованіи Татагаты. Но гетера и слышать не хочетъ объ уступкѣ: за все весалійское княжество и за всѣ вассальныя его владѣнія не продастъ она своего права... Махнули на нее рукою гордые личчавійцы: идутъ къ самому мудрецу: «ужели, и въ правду, онъ предпочтетъ распутницу намъ, князьямъ личчавійскимъ?» Но, къ удивленію, онъ кротко отвѣтилъ: «блудница Амбапали раньше васъ звала меня», а имъ. не предчуствовавшимъ близкой уже гибели своего рода, онъ, всевѣдущій, молвилъ нѣсколько вразумительныхъ словъ о суетности увлеченія внѣшней красотою. богатствомъ и роскошью. Въ недоумѣніи удалились молодые князья и въ обидѣ; но невыразимо возрадовалась грѣшница: дождалась желаннаго часа встрѣчи гостей, приготовила наилучшее угощеніе, сама служила за трапезою, а потомъ сѣла у ногъ Готамы и сказала: «господинъ мой! эти палаты и рощу приношу я въ даръ общинѣ нищихъ и тебѣ, владыкѣ ихъ». И онъ принялъ даръ, и наставилъ ее благочестивою бесѣдой, «пробуждая, возвышая, трогая и радуя ее», и удалился въ мирѣ, увѣренный въ томъ, что слово любви всепрощающей не пропадетъ даромъ (Магапар. сутта. II, 12; 16—24; Магавагга. VI, 30, 1—5 и Бигандэтъ, гл. 13). И преданіе говоритъ, что оно и не пропало: грѣшница вняла призыву къ праведности, сознала суету прежней жизни и смѣнила ее подвигами нищенствующей инокини. Въ Теригатѣ сохранилась длинная, приписываемая ей пѣснь, въ которой она проводитъ подробную параллель между красотою своего

тѣла въ молодости и его безобразіемъ въ старости и каждой изъ происшедшихъ перемѣнъ противопоставляетъ, въ видѣ припѣва, стихъ о неизмѣнности словъ Вѣстника Истины, Будды (Териг. 252—270).

Но какъ ни заботился онъ о мірянахъ, все же главныя думы и попеченія были, конечно, о монахахъ. Ихъ преимущественно старался онъ укрѣплять въ основахъ дхаммы частыми и внушительными бесѣдами. Жившихъ въ окрестностяхъ Раджагрихи, онъ созвалъ въ залу общественныхъ собраній и здѣсь такъ поучалъ ихъ «семи условіямъ благополучія общины»: «пока, о нищіе, братія будетъ собираться часто и многолюдно, въ согласіи, и будетъ въ согласіи же выполнять обязанности свои; пока монахи не будутъ устанавливать ничего непредписаннаго, ни упразднять чего либо установленнаго, и будутъ поступать согласно съ изложенными правилами санги; пока будутъ почитать и поддерживать опытныхъ, многолѣтнихъ старѣйшинъ, отцовъ и вождей братства. и будутъ считать за обязанность внимать словамъ ихъ; пока они не подпадутъ подъ вліяніе тѣхъ вожделѣній, что ведутъ къ возобновленію бытія; пока будутъ любить жизнь уединенную и воспитывать умы свои такъ, что хорошіе, праведные люди будутъ присоединяться къ нимъ и жить съ ними въ мирѣ и покоѣ.—до тѣхъ поръ братія можетъ расчитывать не на упадокъ, а на процвѣтаніе». Но и семь другихъ условій благополучія и преуспѣянія указывалъ онъ: «не заниматься (мірскими) дѣлами, не предаваться празднымъ разговорамъ, ни лѣни, ни любви къ посѣщенію мірянъ и къ общенію съ ними, не поддаваться вліянію грѣшныхъ пожеланій, не дружить съ съ грѣшниками, не останавливаться на пути къ нирванѣ ради достиженія чего либо меньшаго».

II еще семь иныхъ условій праведности вмѣнялъ онъ имъ въ обязанность; «полноту вѣры, смиреніе сердца, боящагося проступка, обилie знанія, энергію, активность духовную и полноту мудрости». Преподавалъ онъ имъ, сверхъ того, «семиричное же упражненіе въ высшей мудрости, то есть: въ духовной дѣятельности, въ поискахъ истины, въ энергіи. въ радости. въ мирѣ, въ сосредоточенномъ созерцаніи и въ равновѣсіи духа». Выяснялъ онъ далѣе семиричное же содержаніе «глубокаго и сосредоточеннаго мышленія», а именно: «осознаніе неустойчивости всего сущаго; неиндивидуальности, то есть несубстанціальности и нереальности того, что считается

за индвидуальность (за личность, за «я») [5]); разлагаемости (всего); опознаніе опасности заблужденія; уразумѣніе освященія. чистоты сердца и нирваны». И эту нравственную и догматическую программу дополнялъ, наконецъ, шестью правилами практическаго свойства: «быть кроткимъ въ дѣйствіяхъ, рѣчахъ и мысляхъ съ праведниками, какъ въ частныхъ, такъ и въ общественныхъ сношеніяхъ; дѣлить другъ съ другомъ безпристрастно и имѣть въ общемъ пользованіи все разрѣшенное уставомъ; жить наединѣ и въ сообществѣ по правиламъ добродѣтелей, возвеличенныхъ мудрецами, но добродѣтелей, незапятнанныхъ желаніемъ будущей жизни или вѣрою въ дѣйственность внѣшнихъ дѣлъ, а добродѣтелей, ведущихъ къ мыслямъ свѣтлымъ и возвышеннымъ; словомъ: жить, любя ту благородную и спасительную вѣру, которая ведетъ къ полному истребленію скорби». (Магапарин.-сутта. I, 6—11).

Сравнимъ эти увѣщанія и предписанія съ наставленіями, обращенными къ мірянамъ, и намъ сразу будетъ ясно, что здѣсь рѣчь идетъ уже о подлинно буддійскомъ ученіи и о настоящей буддійской дисциплинѣ. Тутъ и энергичный призывъ строго блюсти правила устава и слушаться авторитетныхъ учителей; тутъ и воспрещеніе занятій мірскими дѣлами, и ограниченіе общенія съ мірянами. Въ противоположность рекомендуемаго послѣднимъ внѣшняго трудолюбія, здѣсь — требованіе почить отъ дѣлъ внѣшнихъ, но зато усилить активность духовную. Въ противоположность слышанному тамъ поощренію добродѣланія съ обѣщаніемъ наградъ за него въ будущей жизни. тутъ—требованіе «добродѣтели, незапятнанной желаніемъ будущей жизни и вѣрою въ дѣйственность внѣшнихъ дѣлъ», малоцѣнности коихъ противопоставляется «величіе и

[5]) Объ аннатѣ (отрицаніи индивидуальности, личности, Я)—Mahâvagga I, 6, 38—47. Digha-nik., Mahâ-nidâna-sutta. Visuddhi-Magga, ch. 18 и 21; Samyutta-nik. XII, 62, 1, ср. (объ уничтоженіи индивидуальности) XXII, 22, 1; 35, 1; изъ позднѣйшихъ источниковъ—Milindapañha. 25, 1; 40, 1. Короче и яснѣе всего эта основная доктрина буддійской психологіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и аскетики, выражена въ 21-й главѣ Висудхи-Магги: „нигдѣ нѣтъ никакого „Я“ (Ego); никто (самъ) не можетъ создать никакой индивидуальной сущности, и нигдѣ никто не можетъ создать ее, ни по отношенію къ самому себѣ, ни по отношенію къ кому или къ чему либо другому. Постигшій это, овладѣлъ четверичною пустотою (универсальною безсодержательностью, не-субстанціальностью). Обзоръ генезиса этого ученія и анализъ его будутъ даны во второй части нашей работы.

святость мыслей», да глубокомысленность созерцанія. Наконецъ, въ связи со всѣмъ предыдущимъ, здѣсь—ни слова о молитвахъ, жертвоприношеніяхъ, о культѣ боговъ! Вмѣсто всего этого—только призывъ любить «благородную, спасительную вѣру», ведущую не къ жизни вѣчной, а къ небытію вѣчному, не на небо сіяющихъ боговъ, а въ неопредѣлимую. неописуемую ниббану.

И чтобы крѣпче внѣдрить въ умы и сердца посвященныхъ эти основныя положенія дхаммы. Готама сжимаетъ ихъ въ краткую, условную по выраженіямъ формулу, которою и заканчиваетъ свою «пространную бесѣду о природѣ правильнаго поведенія. глубокаго созерцанія и высшаго разумѣнія». Формула эта, въ томъ видѣ, какъ она многократно приведена въ Магапариниббана - суттѣ, сама по себѣ неопредѣленна, но для слышавшихъ предшествующую ей «пространную бесѣду» она была вполнѣ ясна и являлась, въ своей условной терминологіи, итогомъ сравнительной расцѣнки изложенныхъ нами раньше трехъ частей буддійской аскетики, а именно: дисциплины активной стороны духовнаго прогресса («силы»), дисциплины разумѣнія и знанія, («панньи») и дисциплины высшаго мистическаго созерцанія («самадхи»). Очевидно, «пространная бесѣда», здѣсь упоминаемая, давала опредѣленія и оцѣнку всѣхъ этихъ трехъ степеней духовнаго развитія и, указывая на превосходство каждой послѣдующей степени, начиная съ низшей, нравственной, до высшей, созерцательной, отмѣчала вмѣстѣ съ тѣмъ необходимость каждой изъ нихъ и ихъ тѣсной взаимной связи. Вотъ этотъ-то послѣдній выводъ и выраженъ въ столь настойчиво повторяемой въ Магапариниббана-суттѣ формулѣ, гласящей: «великъ плодъ, велико преимущество глубины созерцанія, соединеннаго съ праведнымъ поведеніемъ; великъ плодъ, велико преимущество разумѣнія (разсужденія), соединеннаго съ глубокимъ созерцаніемъ. Духъ (то есть способность созерцательная), окруженный разумѣніемъ, освобождается отъ великихъ золъ, то есть отъ чувственности, отъ вѣры въ реальность индивидуальности (въ реальность своего я), отъ заблужденія и невѣжества» (Магапарин. сут. I, 12). Не простымъ обычаемъ многократныхъ повтореній, свойственнымъ буддійскимъ поученіямъ, а особому. опредѣленному побужденію упрочить напослѣдокъ, какъ можно тверже, въ умахъ и сердцахъ слушателей это уравновѣшивающее и примиряющее заключеніе о необходимости хотя и не равноправнаго, но все же

гармоничнаго, сочетанія трехъ сторонъ духовнаго прогресса, объясняется то обстоятельство, что Будда повторялъ эту формулу и рѣчь, ей предшествующую, въ очень многихъ мѣстностяхъ, имъ посѣщавшихся во время его послѣдняго странствованія (на Грифовой Вершинѣ, въ Амбалаттикѣ, въ Наландѣ, Котигамѣ, Надикѣ, Бандагамѣ, Бхога-нагарѣ).

Не ограничиваясь поученіями общаго, принципіальнаго характера, опытный воспитатель духовной семьи пользовался и каждымъ частнымъ случаемъ въ ея жизни для подкрѣпленія правильныхъ взглядовъ и желательныхъ настроеній. Кажется, подъ конецъ многолѣтней дѣятельности въ немъ острѣе, чѣмъ раньше, ощущалась порою досада на трудность усвоенія учениками нѣкоторыхъ основныхъ положеній дхаммы. На закатѣ жизни онъ убѣждался въ справедливости опасенія, высказаннаго имъ уже въ моментъ перваго приступа къ учительству: «трудно пріемлемо это ученіе для большинства людей»! Теперь онъ видѣлъ, что труднѣе всего было замѣнить естественную жажду безсмертія желаніемъ нирваны. понимаемой въ смыслѣ полнаго упраздненія личнаго бытія. Къ естественной, если можно такъ выразиться, біологической трудности принятія нирваны присоединялась спеціальная трудность доктринальнаго свойства. Изъ всѣхъ идей буддійской догматики идея нирваны—наиболѣе неопредѣленная и особенно трудно выяснимая, а быть можетъ, и совсѣмъ невыяснимая. Не случайно, конечно, въ сужденіяхъ о ней современные историки и философы остаются до сихъ поръ раздѣленными и противорѣчащими другъ другу: одни считаютъ ее за состояніе абсолютнаго небытія и потому полнаго безразличія и ничтожества, тогда какъ другіе, видя въ ней состояніе успокоенія, завершающаго исходъ изъ всякихъ перемѣнъ и страданій, приписываютъ ей свойства нѣкоего своеобразнаго умиротворенія и безстрастнаго блаженства. Вся старательность научнаго разслѣдованія вопроса не только не облегчила его рѣшенія, но скорѣе запутала и затруднила его. Знатокъ санскритской и палійской словесности Чайльдерсъ констатировалъ этотъ фактъ въ 1875 году [6]), Дальманъ, подвергнувшій проблему новому переизслѣдованію въ 1896 г. [7]), подтвердилъ наличность прежнихъ разномнѣній; непримиренными остаются они и донынѣ; быть можетъ, останутся таковыми и навсегда. Дѣло въ томъ, что противорѣчивые взгляды на нирвану (приблизительно сводящіеся къ двумъ вышеуказаннымъ типамъ) даны въ самихъ текстахъ буддійскихъ, въ самихъ попыткахъ опредѣленія нирваны Буддою, такъ же, какъ и въ различныхъ воспріятіяхъ этого понятія учениками и сотрудниками его. Изслѣдователи совершенно правильно жалуются на уклончивость Будды отъ точнаго опредѣленія нирваны и на широкій просторъ, который онъ такимъ образомъ оставилъ для субъективныхъ толкованій и гаданій. Но современные изслѣдователи едва ли правы, когда они, менѣе буддистовъ органически понимающіе нирвану и менѣе древнихъ освѣдомленные о происхожденіи ученія о ней, рѣшаются, тѣмъ не менѣе, вносить категорическую опредѣленность и рѣшительность выводовъ въ область, считавшуюся неопредѣлимою и нерѣшенною для ихъ, болѣе компетентныхъ предшественниковъ. Если самъ Будда, столь упорно настаивавшій на необходимости во всемъ «яснаго сознанія» и точныхъ опредѣленій, отказался однако въ данномъ случаѣ отъ обычной своей требовательности и предпочелъ ясности — туманность, а опредѣленности — разнорѣчивыя и не точныя уподобленія; если обычно столь усердные и обильные буддійскіе комментаторы оставили намъ этотъ капитальный вопросъ своей догматики опять-таки невыясненнымъ, — мы въ правѣ заключить, что все это произошло не-спроста и не случайно, а по основательнымъ и сознательнымъ причинамъ. На этотъ счетъ мы имѣемъ вполнѣ опредѣленныя указанія изъ устъ самого Будды: когда одинъ изъ учениковъ, Малункяпутта, добивался отъ него разрѣшенія недоумѣнія: «существуетъ ли Совершенный послѣ смерти или нѣтъ»?, Готама отвѣтилъ: «нельзя сказать, что онъ существуетъ; но нельзя сказать, что онъ и не существуетъ; нельзя, наконецъ, сказать, что онъ и существуетъ, и не существуетъ послѣ смерти. Совершенный не обѣщалъ дать свѣдѣній объ этомъ, и потому то, что не было сообщено мною вамъ, вы и должны считать несообщеннымъ (неоткрытымъ), а за сообщенное (за извѣстное) считать лишь то, что я сообщилъ» (Маджхима-ник. 63). Точно то же отвѣчалъ онъ стороннему аскету Ваччаготтѣ и на добавочный вопросъ: «воскреснетъ (возстанетъ) ли или не воскреснетъ подвижникъ, освободившій ото всего духъ свой?» промолвилъ: «воскреснетъ»—это выраженіе не вѣрно; «не воскреснетъ»,—

[6]) Childers. Dictionary of the Pâli-Language. London, 1875, p. 265.
[7]) Dahlmann. Nirvâna. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismu-Berlin. 1896.

и это не вѣрно! Какъ то, такъ и другое здѣсь не годится». Когда же неудовлетворенный собесѣдникъ проворчалъ: «на всѣ мои вопросы ты отвѣчаешь все одно и тоже: «это не годится; это не вѣрно»; и вотъ я, Готама, остаюсь въ невѣдѣніи, въ путаницѣ (понятій), и весь плодъ моихъ прежнихъ бесѣдъ съ тобою, господинъ Готама, внушавшій мнѣ такое довѣріе къ тебѣ, снова для меня утраченъ»,—что же отвѣтилъ на этотъ упрекъ мудрецъ? «довольно, Ваччо, толковать о невѣдѣніи, о путаницѣ понятій! Вѣдь это ученіе таково, что его трудно открыть, трудно усвоить, трудно продумать и понять» (Мадж. ник. 72). Совершенно такіе же отвѣты на тѣ же вопросы получилъ раджа косальскій Пасенади сначала отъ ученой монахини Кхемы, а потомъ, будто бы, и отъ самого Готамы (Самютта-ник. IV; 374 слл.).

Изъ приведенныхъ текстовъ ясно, что отказъ Будды отъ опредѣленныхъ отвѣтовъ на вопросы о нирванѣ вызванъ былъ не одними практическими соображеніями о безплодности такихъ разслѣдованій для главной цѣли мудрости — для избавленія отъ страданія—(Мадж. ник. 63 и 72), но и мотивами доктринальнаго свойства: трудностью вопроса, его неопредѣленностью по существу. Какъ говорить опредѣленно и утвердительно о свойствахъ того, что противопоставляется всему положительному, всему живому, волевому, сознательному, всему тому, что Ангуттара-никая (I, III, 32 сутта) называетъ «прекращеніемъ всякаго различенія», а слѣдовательно, и опредѣленія?.. Не даромъ и самъ Будда находилъ, что постигнуть нирвану лучше всего можно сосредоточеніемъ мысли на отсутствіи чего бы то ни было, на универсальномъ не-бытіи, на полномъ ничто и ничего (Сутта-нипата, 1069) [8]). Если, несмотря на все это, нѣкоторые изъ величайшихъ знатоковъ Индіи и буддизма, какъ Максъ Мюллеръ [9]) и Ольденбергъ [10]), отказывались видѣть въ нирванѣ нѣчто только отрицательное подъ тѣмъ предлогомъ, что въ такомъ случаѣ буддизмъ былъ бы «религіей Ничто» (Religion des Nichts), а «религія, приводящая въ конечномъ своемъ исходѣ къ «Ничто», перестаетъ быть

[8]) Достойно замѣчанія, что „для обозначенія этой „nothingness", этого „nonsense'a" и „non-ens'a" нѣтъ соотвѣтствующаго термина въ русскомъ языкѣ, столь богатомъ для выраженія началъ положительныхъ.

[9]) M. Müller. Roger. Buddhagosha's Parables. Introduction, p. XXXIX, sq.

[10]) Oldenberg. Buddha, 314—317.

религіей», то на это мы въ правѣ отвѣтить, что дхамма и не есть религія, что подлинный буддизмъ въ проекціи его основателя и не хотѣлъ быть религіей, а если буддизмъ послѣдующій сталъ ею, то въ противорѣчіе съ первоначальной концепціей. Для этого, послѣдующаго буддизма, сообразно съ измѣнившеюся его задачею, конечно, необходимо было замѣнить абсолютное Ничто, несогласимое съ религіозными требованіями, началами положительными; и таковые, какъ слишкомъ хорошо извѣстно, позднѣйшій буддизмъ въ изобиліи внесъ въ свою реформу первоначальной догматики, этики и аскетики; реформировалъ онъ между прочимъ и концепцію посмертнаго Будды, также въ положительномъ смыслѣ, равно какъ и *популярныя* воззрѣнія на нирвану видоизмѣнились въ томъ же направленіи, въ отличіе однако отъ воззрѣній позднѣйшихъ *ученo-философскихъ* концепцій нирваны, скорѣе усилившихъ, чѣмъ уменьшившихъ ея нигилистическій смыслъ. Весь этотъ процессъ, исторически свидѣтельствуя о принципіальной правильности взгляда на невозможность для религіи удовольствоваться въ своихъ конечныхъ стремленіяхъ областью Абсолютнаго Ничто, не оправдываетъ тѣмъ не менѣе предположенія: «слѣдовательно, и въ изначальномъ буддизмѣ самого Будды и его ближайшихъ единомышленниковъ дѣло обстояло такъ же; слѣдовательно, и у нихъ въ концепціи нирваны удерживалось и преобладало начало положительное». Въ дѣйствительности у нихъ вопросъ о нирванѣ въ этомъ смыслѣ оставался нерѣшеннымъ, проблематичнымъ, и притомъ сознательно оставленнымъ въ своемъ загадочномъ, двусмысленномъ видѣ. Это, вопреки своему собственному, иному мнѣнію, косвеннымъ образомъ признаетъ и самъ Ольденбергъ, когда, послѣ точнѣйшаго обслѣдованія всего матеріала, собраннаго изъ древнѣйшихъ текстовъ о значеніи термина нирваны, приходитъ [38]) къ «поразительному», какъ онъ выражается, результату, что «ни за однимъ изъ двухъ свойственныхъ древне-буддійской общинѣ взглядовъ на нирвану (либо какъ на Ничто, либо какъ на высшее блаженство) нельзя признать полной правильности» и преобладанія. Этотъ выводъ, несомнѣнно вѣрный, обязывалъ бы, думается намъ, историковъ и критиковъ буддизма не усиливаться стать болѣе послѣдовательными и догматичными, чѣмъ сами буддисты, и не примирять искусственно, очевидно, существовавшее широкое расхожденіе и даже противорѣчіе въ пониманіи нирваны. Иначе мы рискуемъ исто-

рическую реальность подмѣнить тенденціозными предположеніями нашего личнаго отношенія къ буддизму. Не даромъ тѣ писатели, которые, симпатизируя ему, склонны къ преувеличенію его положительныхъ достоинствъ, отказываются отъ нигилистическаго истолкованія нирваны, тогда какъ противоположно настроенные настаиваютъ на таковомъ.

На самомъ дѣлѣ всѣмъ достаточно знакомымъ съ буддійскими текстами очевидна наличность въ нихъ обоихъ, противорѣчащихъ другъ другу концепціи нирваны, одной—безусловно нигилистической, и другой—удерживающей за нею нѣкоторые положительные элементы. Эти разномнѣнія, эту непослѣдовательность пытались (Дальманъ) выяснить генетическимъ методомъ, выводя буддійскую идею нирваны изъ древне-индусской концепціи всеобъемлющаго и потому неопредѣлимаго Брахмы [11]): но заимствовавши это величавое понятіе изъ области браманическихъ философскихъ умозрѣній, буддизмъ-де не смогъ органически слить его съ совокупностью собственныхъ идей и претворить въ полномъ соотвѣтствіи съ ними концепцію Брахма—Нирваны. Несмотря на всю историческую убѣдительность этого предположенія, Ольденбергъ (334) справедливо замѣчаетъ, что все же остается огромная пропасть между двумя этими концепціями: браманическому мыслителю несозданный, вѣчный Брахма есть настолько несомнѣнная реальность, что предъ нею блѣднѣетъ реальность всего созданнаго, почерпающаго все бытіе, всю жизнь исключительно изъ несозданного, тогда какъ въ рѣчахъ буддиста о нирванѣ слова «есть нѣчто несозданное» сохраняютъ опредѣленное содержаніе лишь въ томъ смыслѣ, что созданное можетъ освободиться отъ страданія, (присущаго) тварности, что есть путь изъ міра тварнаго въ неизслѣдуемую несозданность. Но куда ведетъ онъ: къ высшему ли бытію или къ Ничто,—этого не рѣшаетъ буддійское вѣроисповѣданіе, лавирующее на остріе ножа между тѣмъ и другимъ». Становясь на точку зрѣнія гипотезы Дальмана, дѣйствительно представляется въ высокой степени убѣдительнымъ, что первоначальная, браманическая концепція Брахма-нирваны должна была манить къ усвоенію ея въ положительномъ смыслѣ. Между тѣмъ вся совокупность буддійской дхаммы

[11]) Превосходное изслѣдованіе въ этомъ направленіи выполнено Дальманомъ: Nirvana. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus. Berlin, 1896.

клонила къ нигилистическому представленію о нирванѣ. При такихъ условіяхъ не диво, что для мыслителя, принципіально отворачившагося отъ углубленія въ отвлеченныя философскія разсужденія, каковымъ былъ Готама, трудно было выбраться изъ возникавшихъ недоумѣній, и не диво, что онъ предпочелъ оставить ихъ неразрѣшенными.

Но, думается намъ, было у него и другое, болѣе вѣское побужденіе къ тому же. Вопросъ о нирванѣ былъ чреватъ трудностями не доктринальнаго, не научнаго только свойства, но и практическаго, психологическаго, нравственнаго. Что̀ изъ того, что логическая послѣдовательность требовала отъ «яснаго сознанія» признанія вступленія въ Абсолютное Ничто, за вѣнецъ подвижническаго пути сыновъ дхаммы! Логика сердца, побуждаемая еще не въ конецъ омертвѣвшимъ чувствомъ, не вступая въ явный споръ съ сознаніемъ, тѣмъ не менѣе скрытно, затаенно рвалась къ остаткамъ жизни, къ подобіямъ бытія даже и въ области, опредѣляемой только отрицаніемъ. То была естественная реакція инстинкта жизни противъ искусственно создаваемой апоѳеозы смерти. Не отрицало буддійское сердце утвержденія буддійскаго ума, что нирвана есть прекращеніе всякаго ощущенія, мышленія, сознанія, желанія и дѣйствія; но, про себя, въ тайникахъ души, оно уповало, что въ общемъ итогѣ этихъ частныхъ отрицаній удерживается все таки нѣчто положительное: блаженство, создающееся именно отъ прекращенія всего перечисленнаго. Какъ разъ это, если можно такъ выразиться, подспудное настроеніе и упованіе буддійской души выразилъ однажды глубокомысленнѣйшій изъ учениковъ Будды Сарипутта, когда воскликнулъ «нирвана—блаженство»!», а на вопросъ: «какое же можетъ быть блаженство тамъ, гдѣ нѣтъ ощущенія?«, пояснилъ: «именно въ томъ то, другъ мой, и состоитъ блаженство, что нѣтъ здѣсь никакого ощущенія». (Ангуттара-никая. V, 414 сл.).

Такимъ образомъ приходится признать, что въ первоначальномъ буддизмѣ не было рѣшительнаго преобладанія одного какого либо взгляда на нирвану, что два пониманія боролись между собою. Изъ нихъ болѣе послѣдовательною и правомочною съ доктринальной, догматической точки зрѣнія была концепція нигилистическая, На нее указываетъ и этимологическій смыслъ термина [12]); къ тому же истолкованію въ отри-

[12]) По Дальману (Nirvâṇa, 5) „въ формѣ причастія „nirvâṇa“ есть неправильная форма отъ корня „vâ“, вмѣсто „nirvâta“,—„угасшій, раз-

цательномъ смыслѣ клонили и логическія требованія совокупности буддійскаго ученія. Поразительно обиліе синонимовъ «нирваны», носящихъ отрицательный характеръ, обиліе подавляющее сравнительно съ описаніями ея въ противоположномъ смыслѣ. Такъ ее называютъ «полнымъ изчезновеніемъ: полнымъ прекращеніемъ; исходомъ; освобожденіемъ отъ стѣсненій; оставленіемъ; отсутствіемъ стремленія къ чему либо; гибелью (концомъ) страстей и желаній; отсутствіемъ зачинанія; несуществующимъ; безусловнымъ; лишеннымъ желаній; не производящимъ карму; освобожденіемъ отъ представленій, отъ возрожденія, отъ обновленнаго существованія; нерожденнымъ, не дряхлѣющимъ; не недугующимъ, безсмертнымъ, безпечальнымъ, не подверженнымъ тлѣнію; [13]) прекращеніемъ всякаго различенія; освобожденіемъ отъ всякаго влеченія къ жизни: упраздненіемъ воли: разложеніемъ [14]); истребленіемъ желаній, отсутствіемъ страсти, покоемъ сердца, отсутствіемъ чего либо потусторонняго послѣ настоящей жизни [15]). Она—уничтоженіе довольства, уничтоженіе ненависти, уничтоженіе заблужденія; конецъ стремленія къ бытію; полное изчезновеніе всѣхъ формъ бытія [16]); она—нерожденное, не ставшее, не сотворенное, не сформированное и (она же—) исходъ изъ рожденнаго, ставшаго, созданнаго, сформированнаго [17]); она—не имѣющее ни возникновенія, ни роста, ни продленія, ни прехожденія: она безъ происхожденія, безъ развитія, безъ основы [18]), нѣчто непостижимое, безконечное, нѣчто такое, гдѣ нѣтъ мѣста стихіямъ, гдѣ кончаются долгое и краткое, малое и великое, прекрасное и безобразное, гдѣ совершенно прекращаются

вѣявшійся"; въ формѣ существительнаго она—самостоятельное именное образованіе, какъ nirvâṇa, nirmâṇa, въ смыслѣ развѣянія, угашенія". Warren, 59—61, замѣчаетъ, что палійскій глаголъ nibbâyati означаетъ „быть угасшимъ" (какъ пламень свѣчи); отсюда—отглагольное существительное nibbâna. Но не забудемъ и другого термина—nibbuta, соотвѣтствующаго санскритскому nirvṛta, которое хотя и происходитъ отъ корня var (окутывать, покрывать, исключать, задерживать, отклонять), но употребляется уже въ смыслѣ довольства, блаженства: такъ въ Dhammapada, 593.

[13]) Заимствую этотъ, далеко не исчерпывающій всѣхъ варіантовъ списокъ у Warren, 372, Note.

[14]) Anguttt. nik. I. III, сутта 32.

[15]) Mahâvagga. I, 5, 2; V, 1, 18. Cullav. XI, 1, 15.

[16]) Iti-Vuttaka, 44. Samyut. nik. IV, XXXVIII, 1.

[17]) Iti-Vutt. 43. [18]) Udâna, VIII, 1—4.

(изчезаютъ всякія) имена и формы [19]); это — полное угашеніе [20]).

Казалось бы, этого слишкомъ достаточно для оправданія пониманія нирваны въ чисто-отрицательномъ смыслѣ, въ смыслѣ «полнаго Ничто», совершеннаго небытія [21]). Но дѣло въ томъ, что, рядомъ съ этими нигилистическими чертами, ей, въ текстахъ и въ воспріятіи буддистовъ, сообщаются нерѣдко и черты чего то положительнаго, не безразличнаго и неопредѣлимаго, а способнаго быть воспринятымъ въ смыслѣ желательнаго, отраднаго, блаженнаго. Во 1) включеніе въ предыдущія характеристики прекращенія всего тяжелаго, мучительнаго, вреднаго слишкомъ манило тѣмъ самымъ представлять себѣ нирвану, въ противоположность этому, какъ нѣчто полезное, легкое, пріятное. А затѣмъ къ тому же могло клонить умы недостаточно вдумчивые и основное буддійское воззрѣніе на то, что всякое бытіе въ совокупности своихъ переживаній есть страданіе, а потому прекращеніе бытія должно быть благомъ, прекращеніе страданія должно быть отраднымъ. Правда, аккуратная до педантичности индусская школьная діалектика предупреждала отъ такого опрометчиваго (путемъ простого противопоставленія) заключенія, вводя при каждомъ изслѣдованіи не только элементарные вопросы объ утвержденіи или отрицаніи наличности чего либо, но и добавочный вопросъ: искомое «и существуетъ, и не существуетъ»; но эти тонкія логическія разграниченія были не для большинства, часто предпочитавшаго довольствоваться вышеупомянутымъ заключеніемъ отъ противоположнаго, заключеніемъ неточнымъ, конечно, съ діалектической точки зрѣнія, но заманчивымъ съ нравственной и соотвѣтствовавшимъ затаенной потребности души найти въ концѣ долгаго жизненнаго подвига не безразличіе и безсодержательность абсолютной пустоты, а нѣчто отрадное, даже блаженное. И что всего знаменательнѣе, отраженіе этой потреб-

[19]) Digha-nik. XI. Samyut. nik. I, I, 3, 7. Udan. I, 10.

[20]) Sutta-Nipâta, 765. 940.

[21]) Въ противоположность вышеуказаннымъ взглядамъ М. Мюллера и Ольденберга, такъ смотрятъ на нирвану Warren („permanent Nothingness". p. 281); Dahlmann, 15: „я нахожусь въ полномъ созвучіи съ тѣми, которые понимаютъ нирвану какъ уничтоженіе": Зейденштюккеръ, Pâli-Buddhismus, 168: „ниббана лежитъ внѣ всякаго воззрѣнія и представленія и если вообще можетъ быть характеризована, то лишь отрицательными чертами".

ности мы находимъ въ рѣчахъ не однихъ учениковъ Будды. но и въ приписываемыхъ ему самому. Очевидно, согласуясь. временами и при случаѣ, съ запросами чувства своихъ слушателей и снисходя къ нимъ, онъ иногда называетъ нирвану не только «наилучшимъ» (Сутта-нипата. 86), но и «высшимъ благомъ» (тамъ же, 34). причемъ однако тутъ же. тотчасъ же поясняется, что «вступившій въ нее не испытываетъ наслажденія, такъ же, какъ и страданія» ([85]); но изъ устъ Сарипутты мы уже слышали, что такое «не ощущеніе» и есть высшее блаженство. Какъ бы то ни было, въ такихъ особенно популярныхъ и любимыхъ сборникахъ афоризмовъ буддійской мудрости, какъ Дхаммапада и Сутта-Нипата, мы. рядомъ съ квалификаціей нирваны чертами отрицательными, въ изобиліи встрѣчаемся и съ ея характеристикою чертами положительными. Она не только «тихое состояніе, спокойное мѣсто» (Сут. Нип. 142. Дхаммап. 368), «безопасность» (благонадежность), «прочная основа» (С. Н. 809; 946), «совершеннѣйшая чистота» (С. Н., 697), «безусловная свобода» (Дхамм. 92), она и «немѣняющееся, непогибающее» (С. Н. 203: 758; 1148. 1085; Дхам. 225). «безсмертное» (Дхам. 371), но и «разрушеніе одряхлѣнія (упадка) и смерти» (С. Н. 1093). «путь безсмертія» (Дхам. 21); она «наилучшее» (С. Н. 86); «наивысшая выгода (благополучіе); превосходнѣйшая драгоцѣнность» (С. Н. 232); «высшее счастіе» (Дхам. 23; 203; 204); «высшее блаженство» (С. Н. 267), которымъ и «наслаждаются вступившіе въ ниббану» (С. Н. 85).

Очевидно, многія изъ этихъ опредѣленій должно отнести къ образнымъ выраженіямъ поэтической рѣчи, къ уподобленіямъ, при помощи коихъ силились создать хотя бы какое нибудь подобіе состоянія, считавшагося «невыразимымъ» (Дхам. 218), «трудно познаваемымъ» (Удана. VIII, 2). На такіе пріемы принужденъ былъ снисходить и Готама: отъ умолявшихъ его разъяснить великую загадку конца онъ отдѣлывался образнымъ оборотомъ рѣчи: «какъ пламя, источникъ коего истощился, угасаетъ при порывѣ вѣтра и перестаетъ быть, — таково и вступленіе мудреца въ ниббану» (С. Н. 1073). Но это, какъ видимъ, — уподобленіе, клонящееся къ нигилистической концепціи ниббаны; требовали же чаще разъясненій иного свойства. въ смыслѣ положительномъ. Особенно распространено было понятіе нирваны какъ чего то пространственно обоснованнаго, и народныя воззрѣнія этого

типа въ окружавшей буддистовъ средѣ принимали иногда наивно чувственный характеръ: такъ, напримѣръ, джайны слѣдующимъ образомъ описывали «мѣсто, называемое нирваной»: «это—надёжное, счастливое, спокойное мѣсто, свободное отъ страданія, совершенное и вѣчное, на виду у всѣхъ находящееся, но такое, которое достигается только великими мудрецами» [22]), мѣсто, описываемое иногда подробно, «похожее на раскрытый зонтикъ» и блещущее золотомъ, перламутромъ. драгоцѣнными камнями и цвѣтами [23])! Въ средѣ, гдѣ могли съ успѣхомъ обращаться столь безцеремонныя описанія «мѣстопребыванія блаженныхъ, совершенныхъ душъ. освободившихся отъ всякихъ трансмиграцій и достигшихъ превосходнаго состоянія совершенства» [24]), тамъ можно было считать сравнительно невиннымъ даже для буддиста такое образное описаніе ниббаны, которое приписывается Буддѣ: «въ ужасающемъ потокѣ бытія и страданія я укажу тебѣ ни съ чѣмъ не сравнимый островъ, ничѣмъ не обладающій, но и ничего не желающій, — ниббану. разрѣшеніе одряхлѣнія и смерти» (Сутта-нипата, 1091 — 1093), «озеро божественнаго спокойствія», гдѣ «находятъ счастіе и радость тѣ, что познали Безсмертное—Ниббану» (Дхам. 374). Однако это мѣсто такое, «гдѣ нѣтъ воды, земли, огня и воздуха, гдѣ не блещутъ звѣзды, не сіяетъ солнце, не свѣтитъ мѣсяцъ, гдѣ нѣтъ и тьмы, какъ нѣтъ тамъ и формъ (сочетаній явленій), ни отсутствія ихъ, ни счастья, ни горя». (Удана .I, 10. Самютта-ник. I, I, 3, 7), «ни долгаго, ни краткаго, ни малаго, ни великаго, ни прекраснаго, ни безобразнаго, — гдѣ всякое имя, всякая форма, всякое сознаніе изчезаютъ» (Дикха-ник. XI).

Вопросъ объ истолкованіи нирваны такимъ образомъ составлялъ, быть можетъ, самый животрепещущій. наиболѣе волновавшій, но и наиболѣе смущавшій души въ средѣ, въ которой приходилось вращаться не одному Буддѣ, но и инымъ, современнымъ ему учителямъ мудрости. Мы только что привели толки и мечты джайнъ о нирванѣ; но и въ браманическихъ кругахъ тѣ и другіе были въ полномъ ходу: такъ къ Сарипуттѣ приставалъ браманическій аскетъ Джамбукадака со словами: «ниббана»... всѣ твердятъ: «ниббана, ниббана...» Да что же она такое, другъ? объясни!» [25]). Еще болѣе приста-

[22]) Jaina-Sûtras. P. II. Uttarâdhyayana. XXIII, 82—84. S. B. E. XLV, 128.
[23]) Id. XXXVI, 54—64, p. 211—212. [24]) Ibid. 64.
[25]) Samyut. nik. IV. XXXVIII, 1.

вали, конечно, къ Готамѣ: «жажду словъ твоихъ, великій мудрецъ», вопіялъ нѣкій достопочтенный Дхотака, «научи меня тайнѣ угашенія самого себя; сжалься надо мною, наставь меня дхаммѣ упраздненія такъ, чтобы я понялъ ее, и, не расплываясь, какъ облака въ воздухѣ, могъ бы спокойно и независимо блуждать въ этомъ мірѣ» [26]). А другой выражался такъ: «одному, безъ помощи, не переплыть мнѣ великой рѣки (бытія); укажи мнѣ, всевидящій, какъ переплыть мнѣ ее?» А опытный кормчій отвѣчалъ: «переплывешь ее, если будешь имѣть въ виду Ничто, если будешь вдумчиво погружаться въ созерцаніе небытія, если, отбросивши всѣ чувственныя наслажденія и бремя сомнѣній, станешь вперять взоръ свой денно и нощно въ область угашенія». Но какъ неудовлетворилъ неопредѣленный отвѣтъ упомянутаго нами раньше брамина, такъ неудовлетворило и это смутное указаніе Упасиву: онъ молилъ дать поясненія:» въ царствѣ нѣтовщины прекращается ли всякое дальнѣйшее развитіе? остается ли сознаніе у успокоившагося тамъ? исчезаетъ ли онъ только видимо, или совсѣмъ уже не существуетъ, или только освобождается отъ всего болѣзненнаго?» а на это Готама досадливо отвѣчаетъ: «для исчезнувшаго нѣтъ болѣе формъ (бытія): для него нѣтъ болѣе того, благодаря чему онѣ существуютъ. а если все отрѣзано прочь, то покончены, обрѣзаны и всѣ споры» [27]).

Но сколько онъ ни твердилъ о безполезности споровъ и разспросовъ о нирванѣ, находя достаточнымъ одно практическое разъясненіе ея, а именно: ощущеніе того предвкушенія ея, которое, разумѣется, въ неполномъ видѣ, дается испытывать архатамъ (святымъ) уже при жизни [28]),—недоумѣнія и разспросы не прекращались; но, чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе, они тяготили его. Магапариниббана-сутта сохранила намъ отраженіе этого настроенія. Скончались праведникъ Сальха,

[26]) Sut. Nip. 1060 sqq. [27]) Id 1068—1073.

[28]) О двухъ аспектахъ нирваны 1) предварительномъ, до-смертномъ удерживающемъ еще „остатокъ упади“ т. е. пяти кхандъ (sa -upâdisesa—nibbânaṁ), и гдѣ достигнуто уже угашеніе заблужденія (kilesa—nibbânaṁ) и вожделѣнія (taṇha—nibbânaṁ) и 2) окончательномъ, посмертномъ (anupâdisesa—nibbânaṁ) гдѣ совершенно, вполнѣ отпадаетъ „упади“, благодаря „угашенію группъ“ (сочетаній кхандъ), (khanda nibbanaṁ) и „угашенію активной силы“ (kamma—nibbanaṁ),—см. Iti—vuttaka, 44: поясненіе къ этому трудному тексту—въ Pali—Buddhismus, 157 - 158.

благочестивая инокиня Нанда и еще кое-какіе хорошіе люди, и вотъ даже неотлучный отъ учителя Ананда, ежедневно пивший изъ русла его наставленій, бѣжитъ къ нему и добивается узнать: возродятся ли эти отмѣнные люди? гдѣ они послѣ кончины? какая участь ожидаетъ ихъ?.. Готама, съ нескрываемой досадой, отвѣчаетъ: «успокойся! ихъ участь въ согласіи со свершеннымъ ими: Сальха, самостоятельно уже въ этомъ мірѣ разрушилъ великое зло и достигъ архатства и освобожденія сердца и ума (то есть полнаго, безповоротнаго угашенія) Сестра Нанда разрывомъ пяти цѣпей, приковывающихъ къ этому міру, унаслѣдовала высшія небеса, гдѣ найдетъ свой окончательный, безвозвратный исходъ. Благочестивый Судатта разрушеніемъ трехъ цѣпей и низведеніемъ похоти злобы и заблужденія до минимума сталъ сакадагаминомъ, который найдетъ свой конецъ при первомъ же возвращеніи въ міръ», и такъ далѣе: свершившіе въ большей или меньшей степени подвигъ освобожденія отъ привязанности къ бытію, будутъ и награждены въ соотвѣтственной степени замедленнымъ или ускореннымъ избавленіемъ отъ бытія и возрожденія; но всѣмъ, добросовѣстно потрудившимся, обезпечено «конечное спасеніе» А затѣмъ добавляетъ «можно ли дивиться тому, Ананда, что люди умираютъ? но то докучаетъ Буддѣ, что, какъ скоро кто либо умираетъ, ты приходишь къ нему и снова вопрошаешь его такъ же и о томъ же. И потому (чтобы прекратить это), я научу васъ Зерцалу Истины, обладая коимъ избранный ученикъ можетъ самъ предсказывать судьбу свою и другихъ людей. Зерцало Истины состоитъ въ томъ, чтобы имѣть въ настоящемъ мірѣ вѣру въ Будду, въ то, что Благословенный есть святой, вполнѣ просвѣщенный, мудрый, праведный, блаженный, міровѣдецъ, всевышній, укротитель упорныхъ сердецъ, учитель боговъ и людей, благословенный Будда. Надо далѣе имѣть вѣру въ истину (дхамму), имъ возвѣщанную, и въ сангу, въ общину учениковъ его, шествующую по четыремъ степенямъ благороднаго восьмеричнаго пути; вѣру въ то, что эта сангa Будды достойна чести, радушія, даровъ и уваженія; что она великая нива заслугъ въ мірѣ семъ; что она обладаетъ добродѣтелями ненарушимыми, незапятнанными, способными даровать истинную свободу, не омраченную желаніемъ будущей жизни или вѣрою въ дѣйственность внѣшнихъ актовъ. Таковъ, Ананда, путь; таково Зерцало Истины, при помощи коего избранный ученикъ можетъ

предречь о себѣ самомъ: «адъ разрушенъ мною; я болѣе не подлежу возрожденію въ состояніи страданія; я увѣренъ въ конечномъ спасеніи» (Магапар. сут. II, 6– 10).

Мы видимъ, что докучливыми разспросами о судьбѣ усопшихъ Готама воспользовался, чтобы преподать «вѣрнымъ» сжатую догматическую формулу чрезвычайной важности. Это краткій, но цѣльный буддійскій Символъ вѣры. И какая противоположность въ немъ къ христіанскому Символу вѣры! Здѣсь нѣтъ вѣры въ Бога: Богъ даже не упомянутъ! Но вѣра въ нѣкую тріаду есть, только не въ Пресвятую, Божественную, Безначальную и Живоначальную Троицу, а въ тріаду человѣческую, ведущую свое начало отъ самонадѣяннаго и самодовлѣющаго учителя. Онъ—первое лицо этой тріады и творецъ ея. Его ученіе, дхамма, это—второе лицо, буддійскій Логосъ, но не Божественное, предвѣчное Слово, плотію ставшее; это, наоборотъ, твореніе сына плоти, человѣка, возводящаго свое «ясное сознаніе» въ совершенный, высшій разумъ, свою волю и поведеніе—въ полноту святости. Наконецъ, осязательное, видимое воплощеніе его примѣра и его духа, высказанное въ ученіи, есть третье лицо буддійской тріады, санга, община учениковъ, которая, хотя и не называется Церковью (за неимѣніемъ Бога), однако, подобно Церкви, объявляется и святою, и непогрѣшимою. и единою спасающею, даже вселенскою, такъ какъ вступить въ ея ряды призываются всѣ. Но откуда ждать въ этомъ искаженномъ подобіи Церкви подлинной святости и непогрѣшимости, если всѣ элементы, ее составляющіе, до ея высшихъ идеаловъ включительно. не переходятъ за предѣлы, рессурсы и силы только человѣка и природы, взятыхъ въ ихъ естественныхъ искаженныхъ грѣхомъ, безблагодатныхъ возможностяхъ и способностяхъ? Даже одно отрицаніе Буддою грѣха въ настоящемъ, религіозномъ смыслѣ не даетъ уже права буддійскому Логосу утверждать возможность осуществленія полной святости и непогрѣшимости, ибо онъ самъ ежеминутно признаетъ нескончаемыя паденія естественной воли и чувствъ, нескончаемыя заблужденія представленій, сознанія, разсужденія, умозаключенія и значительную предѣльность, ограниченность знанія даже у величайшаго мудреца? Откуда въ доктринѣ, признавшей человѣческую личность, а тѣмъ болѣе всѣ ея функціи и ихъ производное, за не единое, не устойчивое, не вѣчное, не субстанціальное и даже не реальное, а лишь за феноменальное и иллюзорное, разлагающееся безъ остатка, –откуда въ этомъ ученіи вѣра въ возможность достиженія абсолютной истины (знанія) и абсолютной правды (святости)? откуда вѣра въ возможность коллективнаго достиженія таковыхъ въ союзѣ (въ сангѣ), составленномъ изъ сочленовъ несовершенныхъ, заблуждающихся, прегрѣшающихъ, при отсутствіи въ этой общинѣ чего либо сверхчеловѣческаго, сверхнемощнаго, сверхошибочнаго, абсолютнаго въ интеллектуальномъ и моральномъ смыслахъ? Нѣтъ въ этомъ жалкомъ искаженномъ подобіи Церкви непосредственнаго, благодатнаго вѣянія Духа Божія, ибо вѣра въ Бога и боговъ съ точки зрѣнія буддійскаго Логоса только «грязнитъ чистоту вѣры». Нѣтъ здѣсь и таинствъ: священнодѣйствія крещенія и муропомазанія, мы видѣли, замѣнены внѣшнимъ обѣтомъ, исчерпываемымъ сухою словесною формулою, безнаказанно отмѣняемою во всякое время. Таинство покаянія, подорванное принципіально уже вырожденіемъ религіозной концепціи грѣха въ простую ошибку разсужденія, практически сводится не на отвѣтъ души кающейся Богу карающему и милующему, а на повинную передъ собратьями-согрѣшниками. О евхаристіи не можетъ быть и рѣчи тамъ. гдѣ нѣтъ и въ поминѣ Агнца Божія, плотію насъ ради смерть вкусившаго и подающаго намъ «причастіе пречистыхъ и животворящихъ тайнъ своихъ въ Духа Святаго общеніе, въ напутіе живота вѣчнаго и во благопріятенъ отвѣтъ на страшнѣмъ судищи Своемъ», ибо ничего этого не признаетъ буддизмъ. Нѣтъ и священства тамъ. гдѣ невѣдомы Духъ Святый и Благодать Божія. Нѣтъ. наконецъ, въ буддійскомъ «Credo» и заключительнаго члена Символа вѣры: «чаю воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка», ибо правовѣрный послѣдователь дхаммы чаетъ лишь прекращенія возрожденій и перевоплощеній и небытія нирваны. Вотъ почему для неутратившихъ сознанія и чувства превосходства жизни надъ смертью нѣтъ возможности возгласить и «Аминь!» этому «Credo» души. отчаявшейся» въ самостоятельныхъ силахъ и возможностяхъ жизни и потому «скорбящей и болѣзнующей» со всею тварью, томящеюся и вздыхающею объ избавленіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ и души, отрекающейся отъ помощи Божіей и предпочитающей гордость самостоятельнаго избавленія отъ жизни смиренному упованію на спасеніе Божественною Благодатію. дарующею жизнь вѣчную.

Сознавая въ глубинѣ души трудность взятой имъ на себя

задачи, Готама отдаетъ предсмертные дни свои постояннымъ поученіямъ, имѣвшимъ цѣлью охладить жажду къ жизни, поощрить вѣрныхъ «побѣждать то страданіе, которое вырастаетъ изъ жажды бытія» и ту печаль, что родится не изъ однихъ чувственныхъ пожеланій, но и изъ мыслей (идей) и разсужденій (Магапарин. сут. II, 14). Однако, признавая, что и сама интеллектуальная область чревата печалью и страданіемъ, онъ все же для одолѣнія скорби бытія не могъ найти никакого иного исхода, кромѣ интеллектуальныхъ усилій: «все, что дѣлается, дѣлать съ полнымъ сознаніемъ»—таковъ его приказъ братіи въ этомъ смыслѣ (II, 15); вѣра въ избавляющую силу совершеннаго, яснаго сознанія, вплоть до возможности саморазложенія и самого сознанія, а съ нимъ и послѣдняго жизненнаго устоя человѣческой личности,—таково универсальное средство буддійскаго спасенія, сводящагося на прекращеніе бытія личнаго. Этотъ исходъ онъ изображалъ какъ высшее благо, а жизнь—какъ зло, длящееся, какъ наказаніе, именно за непониманіе и неусвоеніе четырехъ благородныхъ истинъ: наличности скорби, причины ея, прекращенія ея и пути къ ея прекращенію. Именно за это непониманіе и неусвоеніе, говорилъ онъ ученикамъ, «и я, и вы, братія, осуждены были столь долго странствовать по тяжкому пути возрожденій» (II, 1).

Есть, тѣмъ не менѣе, основанія думать, что этотъ призывъ къ безусловной вѣрѣ въ выгоды одного чистаго мышленія неудовлетворялъ даже опытнѣйшихъ и глубокомысленнѣйшихъ учениковъ. Безукоризненно крѣпка и у нихъ была вѣра не столько въ непогрѣшимость ученія, сколько въ непогрѣшимость учителя, и вотъ это-то и огорчало послѣдняго. Такъ однажды Сарипутта воскликнулъ: «владыко! такова сила моей вѣры въ тебя, что, кажется мнѣ, не было, нѣтъ и не будетъ никого выше и мудрѣе тебя въ области высшей мудрости». А онъ иронически замѣтилъ: «величавы и смѣлы слова устъ твоихъ, Сарипутта; точно пѣснь, вдохновенная экстазомъ, звучатъ они. Но, какъ видно, ты близко зналъ и знаешь всѣхъ Благословенныхъ, всѣхъ буддъ долгихъ прошлыхъ вѣковъ и грядущихъ, и понимаешь умы ихъ, знаешь все поведеніе ихъ, все ученіе, всю мудрость, весь образъ жизни и спасеніе, ими достигнутое, да и въ мой духъ, какъ видится, проникъ ты въ такой же степени?» Смутился и сознался въ невѣдѣніи энтузіастъ. «Къ чему жъ въ такомъ случаѣ столь величавыя и

смѣлыя слова? къ чему этотъ восторженный (хвалебный) гимнъ»?.. (I, 16). Очевидно, организатору великаго дѣла цѣнѣе похвалъ, льстящихъ личному тщеславію, было прочное усвоеніе ученія, которое послѣ смерти, казавшейся ему самому уже близкою, должно было замѣнить братіи живого учителя. Онъ чувствовалъ, что ученики скоро останутся одни и заранѣе старался пріучить ихъ обходиться безъ него. Вотъ почему, вѣроятно, съ наступленіемъ дождливой поры, онъ и рѣшился провести свою послѣднюю вассу одинъ, въ деревушкѣ Белувѣ, а имъ посовѣтовалъ распредѣлиться по окрестностямъ Весали, у какихъ либо товарищей, друзей и близкихъ людей, что и было исполнено (II. 27; Бигандэтъ, г.л. 13).

Не успѣлъ онъ такимъ образомъ отъединиться, какъ тяжкая болѣзнь съ острыми болями прикключилась съ нимъ. Онъ переносилъ страданія съ полнымъ самообладаніемъ, но въ моментъ уже приближенія смерти помыслилъ: «неправильно съ моей стороны было бы скончаться, не побесѣдовавши съ учениками, не простившись съ сангою. Постараемся же могучимъ усиліемъ воли преодолѣть этотъ недугъ и удержать жизнь до предопредѣленнаго времени». «И болѣзнь покинула его»... (Тѣ же источники и камбоджское сказаніе. I. 104).

По выздоровленіи, когда онъ сталъ выходить изъ своего убѣжища на воздухъ, къ нему поспѣшилъ явиться Ананда и сталъ разсказывать о пережитыхъ опасеніяхъ за жизнь дорогого наставника и о не покидавшей учениковъ во время этихъ тревогъ надеждѣ, что Будда все же не умретъ, «по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока не выскажетъ своихъ распоряженій касательно братства». Это признаніе и удивило, и опечалило старца: «какъ, Ананда? развѣ санга еще чего то ждетъ отъ меня? Вѣдь я повѣдалъ вамъ всю истину; я не дѣлалъ различія между тайнымъ и явнымъ ученіемъ; ни одной истины не было сокрыто отъ васъ въ зажатой рукѣ учителя... Я старъ, Ананда, мое жизненное странствіе клонится къ концу; я достигъ предѣла дней моихъ; мнѣ 80 лѣтъ, и тѣло мое, какъ обветшавшая телѣга, лишь при усиленной заботѣ о немъ едва держится на ходу, и лишь когда, отстранившись отъ всего внѣшняго и ощутимаго, духъ Татагаты погружается въ благочестивое внутреннее созерцаніе, не связанное ни съ чѣмъ вещественнымъ,—только тогда облегчается тѣлесная немощь его». Однако близость его конца не должна смущать

учениковъ: онъ оставляетъ имъ руководителя неумирающаго,— свое ученіе. И да не помыслятъ они замѣнить этого наставника кѣмъ либо изъ своей среды! «Самъ Татагата. Ананда, не помышлялъ стать вождемъ братства, ни подчинить его себѣ. Зачѣмъ же будетъ онъ оставлять сангѣ приказанія относительно чего бы то ни было?.. Вы сами будьте свѣтильниками себѣ; сами будьте убѣжищемъ себѣ! Не прибѣгайте ни къ какой внѣшней помощи! Въ качествѣ убѣжища и помощи, крѣпко держитесь за истину и не ищите никакой помощи, никакой опоры, кромѣ самихъ себя... Кто такъ будетъ мыслить, кто такъ будетъ вести себя теперь и послѣ моей смерти, тотъ достигнетъ наивысшей вершины», то есть, иными словами, тотъ будетъ истинною главою въ сонмѣ братьевъ. А потому «заботьтесь больше о томъ, чтобы прилежно поучаться», а не другихъ властно учить (Магапарин. сут. II, 31—35; сходно, въ сжатомъ изложеніи, въ бирманскомъ сказаніи: Бигандэтъ. гл. 13; тибетскіе пересказы у Рокхилля. 131).

Бывали однако и у «Совершеннаго» минуты, когда жизнь послѣдними улыбками еще пыталась манить его къ себѣ. Однажды утромъ, сидя на цыновкѣ, подостланной заботливымъ Анандою, и любуясь въ Чапала-Четіи очаровательными видами окрестностей Весали, онъ высказалъ вѣрному ученику, что на той ступени совершенствованія, которой достигъ Татагата, онъ могъ бы, если бы пожелалъ, продлить свою жизнь хотя бы на необъятный періодъ цѣлой кальпы лѣтъ. Простодушный ученикъ, говоритъ наивно легенда, не понялъ «столь очевиднаго и яснаго», трижды повтореннаго намека на то, что ему Анандѣ, ради блага міра, слѣдовало бы молить о такой отсрочкѣ париниббаны: «до такой степени Лукавый опуталъ его сердце!» Но другой неотлучный, хотя и невидимый, спутникъ Благословеннаго. Духъ Зла. Мара понялъ опасность отсрочки и приступилъ съ послѣднимъ искушеніемъ къ старому сопернику, заподозривши въ немъ послѣднюю вспышку любви къ жизни. «Умри нынѣ же, Благословенный» шепталъ ему Мара: «пора уже тебѣ удалиться, даже въ силу слова, тобою самимъ нѣкогда реченнаго, что ты не умрешь, пока братья и сестры общины и послѣдователи и послѣдовательницы изъ мірянъ не станутъ мудрыми, хорошо дисциплинированными, законченными въ знаніи и начитанности въ Писаніи, исполняющими всѣ обязанности, праведными по

жизни и способными передавать ученіе другимъ, возвѣщать, укрѣплять и до тонкостей изъяснять его, распространяя истину широко по міру. Нынѣ они стали таковыми; они могутъ выполнять это: умри же, Благословенный; время отшествія твоего настало». Отвѣчалъ Благословенный: «возрадуйся, о, Лукавый! конечное угашеніе Татагаты свершится вскорѣ; въ исходѣ третьяго мѣсяца отселѣ скончается Татагата». «Такъ, добровольно и сознательно, отринулъ онъ остатокъ предопредѣленной ему жизни». Послѣднее искушеніе было побѣждено, и землетрясеніе и громы небесные засвидѣтельствовали торжество мудрости надъ дурманящими чарами жизни (Магапарин. сут. III, 1—10). Проснулся отдыхавшій подъ деревомъ Ананда и вопросилъ о причинѣ ужасающихъ явленій природы и, узнавши ее [29]), припалъ къ учителю съ мольбой остаться еще на землѣ, «на благо и счастіе многихъ и многихъ, ради спасенія людей и боговъ». Но Будда строго промолвилъ: «довольно! не умоляй Татагату; минуло время для такихъ просьбъ: раньше, до принятія послѣдняго рѣшенія, долженъ былъ ты молить Благословеннаго, и, быть можетъ, мольбы твои тогда не остались бы неуслышанными. Но теперь, когда онъ сознательно и добровольно отринулъ остатокъ дней своихъ, теперь, изъ за любви къ жизни, измѣнить произнесенному слову невозможно. А потому — въ путь, Ананда! идемъ къ Великому Лѣсу, въ Магавану. Собери братію въ Палату Служенія!..» (III, 43—64; ср. Бигандэтъ, гл. 14; камбоджское сказаніе. I, 107—108).

И когда собрались, онъ сѣлъ на цыновку посреди нихъ и началъ прощальную бесѣду. «Я повѣдалъ вамъ, братья, истины, мною постигнутыя. Вы же, вполнѣ ихъ усвоившіе, выполняйте ихъ, размышляйте о нихъ и распространяйте ихъ, дабы чистая благочестивая мудрость (дхамма) была долговѣчна и длилась бы изъ жалости къ міру, на благо и счастіе и пользу боговъ и людей. Каковы же истины, мною постигнутыя и вамъ возвѣщенныя? вотъ онѣ [30]): четыре глубокія

[29]) Здѣсь включено опускаемое нами пространное отступленіе о причинахъ грозныхъ, предвозвѣстительныхъ явленій природы, о 8 родахъ собраній, о 8 способахъ превозможенія заблужденій, исходящихъ изъ вѣры въ перманентность внѣшнихъ вещей, и о 8 степеняхъ освобожденія (III, 13—42)

[30]) Разъясненія перечисляемыхъ здѣсь истинъ заимствованы изъ примѣчаній Рисъ-Дэвидса къ тексту Магапар. сутты въ S. B. E. XI.

думы (о тѣлѣ, объ ощущеніяхъ, объ идеяхъ, о разумѣ и поведеніи), четверная великая борьба противъ грѣха (а именно: борьба противъ только что возникающихъ грѣховныхъ движеній духа; борьба, сокрушающая уже возникшія грѣховныя стремленія; борьба, побуждающая къ возникновенію благого, и борьба, содѣйствующая уже возникшему благому): четыре пути, коими достигаются чудесныя способности идди (желаніе получить ихъ, необходимое упражненіе, необходимая подготовка сердца и разслѣдованіе искомаго и путей къ нему). пять нравственныхъ силъ (способностей) и пять органовъ силъ духовныхъ [31]) (вѣра; энергія (ревность); размышленіе (вдумчивость); созерцаніе, мудрость; семь родовъ мудрости (энергія; вдумчивость: созерцаніе: разслѣдованіе (ученія): радость; покой: миръ душевный) и восьмеричная благородная стезя (правильныя (праведныя) воззрѣнія и рѣчи: праведная жизнь; праведныя (правильныя) цѣли; праведное (безгрѣшное, безубойное) питаніе: постоянство въ добродѣтели; интеллектуальная активность и глубокомысліе (сосредоточенная, серіозная дума)».

Этотъ ретроспективный, по нѣсколькимъ направленіямъ проводимый, обзоръ содержанія дхаммы, дошедшій въ Магапариниббана-суттѣ лишь въ формѣ краткаго перечисленія его частей, но легко возстановимый въ своемъ составѣ изъ другихъ источниковъ, былъ, надо думать, изложенъ Готамою въ его прощальной бесѣдѣ подробно. Завершеніемъ же явилось слѣдующее обращеніе: «Теперь же, внемлите, братія, со вниманіемъ, увѣщаваю васъ: все составное старится. Усердно созидайте спасеніе ваше. Конечное угашеніе Татагаты близко: чрезъ три мѣсяца скончается онъ. Зрѣлъ возрастъ мой: клонится жизнь моя къ концу. Я оставляю васъ, уповая только на самого себя; ревнуйте же, братія, будьте святы и вдумчивы! будьте стойки въ рѣшеніяхъ; будьте бдительны надъ сердцами своими! Тотъ, кто неустанно, крѣпко будетъ держаться этого ученія и этого правила (то есть дхаммы и ви-

62 63; по частямъ составъ этихъ „семи драгоцѣнныхъ камней дхаммы“, какъ ихъ называетъ Чуллавагга (IX, 1, 4), былъ разсмотрѣнъ нами въ предыдущемъ изложеніи.

[31]) Эти двѣ категоріи (панъча-балани и индріяни) трудно разграничимы; предполагаютъ у нихъ тождественное содержаніе при различіи номенклатуры, но такое объясненіе только затемняетъ вопросъ. Ср. сказанное по этому поводу выше, въ XIV главѣ о буддійской аскетикѣ

нан), тотъ переплыветъ море бытія и положитъ конецъ скорби (страданію)» (Ш, 65—66; краткое бирманское переложеніе той же бесѣды—у Бигандэта, гл. 14: тибетское у Рокхилля. 132).

Такова прощальная бесѣда Будды съ учениками. Въ ней есть, безспорно, возвышенныя и трогательныя черты; но въ общемъ тонѣ слышится что то немощное, отзывающееся дряхлостью старца, сознающаго, что онъ «едва держится на ходу, подобно обветшавшей телѣгѣ, способной двигаться лишь съ большою осторожностью». Да и откуда было взяться иному тону, бодрящему, животворному? Что ждало благовѣстника нирваны? Не то, что должно было воспослѣдовать за иною прощальной бесѣдой, бесѣдой въ Горницѣ Сіонской.—не величавая священная трагедія Геесиманіи и Голгоы, не подвигъ Крестный и не свѣтозарная Ночь Воскресенія, «вѣчнаго дня провозвѣстница». Въ противоположность Благовѣстнику жизни вѣчной, благовѣстника небытія вѣчнаго ждало только обычное, жалкое угасаніе обветшавшей жизни. И это отразилось на бесѣдѣ магаванской. Бесѣда сіонская полна сознаніемъ величія грядущихъ событій, скораго прославленія Сына Человѣческаго и Бога въ Немъ; полна надежды и упованія на Бога. «Не оставлю васъ сиры; пріиду къ вамъ», говоритъ Христосъ; «еще мало, и міръ ктому не увидитъ мене: вы же увидите мя, яко азъ живу, и вы живи будете: въ той день уразумѣете вы, яко азъ во Отцѣ Моемъ, и вы во мнѣ, и азъ въ васъ... Утѣшитель же, Духъ Святый, его же пошлетъ Отецъ во имя мое, той вы научитъ всему». Вотъ животворныя упованія бесѣды въ Горницѣ Сіонской. Въ Палатѣ же Служеній, въ бесѣдѣ магаванской, мы слышали:—одна надежда, одно упованіе угасающаго учителя конечнаго угашенія: только на самого себя! да и ученикамъ заповѣдано не ждать болѣе ничего отъ него и ни откуда, не искать иного прибѣжища, иной опоры, кромѣ, какъ въ самихъ себѣ и въ ученіи. Но какъ искать укрѣпленія отъ немощи, изцѣленія отъ немощи въ самихъ себѣ, немощныхъ по природѣ? или какъ искать того же въ союзѣ съ ученіемъ, которое только продуктъ искусственнаго, насильственнаго поворота мысли въ сторону небытія, въ противорѣчіе съ естественнымъ голосомъ жизни, зовущими къ бытію, безсмертію? Не живое, непосредственное единеніе Отца въ Сынѣ и Учителя въ ученикахъ обѣщаетъ своимъ ученикамъ Будда и не Духа - Утѣшителя.

Жизни Почателя, а мертвую букву своего ученія или, какъ впослѣдствіи выражались, букву Писанія.

Это прикрѣпленіе къ буквѣ, если вѣрить дальнѣйшему повѣствованію Магапариниббана-сутты, нашло узаконеніе со стороны Готамы въ одной изъ слѣдующихъ его бесѣдъ, состоявшейся въ Бхога-Нагарѣ, куда онъ прибылъ послѣ короткихъ остановокъ въ нѣсколькихъ поселкахъ въ окрестностяхъ Весали (Банда-гамѣ, Хатти-гамѣ, Амба-гамѣ и Джамбугамѣ. IV, 1—5). Рѣчь шла на тему «о четырехъ великихъ ссылкахъ (указаніяхъ) на авторитетъ». То былъ заблаговременный отвѣтъ на недоумѣнія, которыя могли бы впослѣдствіи возникать у вѣрующихъ въ четырехъ случаяхъ: во-1) когда отдѣльное лицо, принадлежавшее къ братству, утверждало бы: «изъ устъ самого Благословеннаго я слышалъ. я принялъ то-то и то-то; слѣдовательно, это—истина, законъ, ученіе самого Учителя»; во-2) если выдаваемое за таковое исходило изъ какой либо помѣстной общины монаховъ съ ихъ старѣйшинами и вождями: или въ-3) отъ нѣсколькихъ старѣйшинъ санги. начетчиковъ, содержащихъ вѣру согласно съ преданіемъ, опытныхъ въ положеніяхъ ученія. въ правилахъ устава, въ выводахъ ученія и закона или въ 4) хотя бы отъ одного лица такого же достоинства. Во всѣхъ этихъ случаяхъ, что бы ни было высказано, высказанное не должно быть принимаемо ни съ похвалою, ни съ порицаніемъ. Безъ похвалы и порицанія пусть будутъ внимательно обслѣдованы каждое слово и каждый слогъ и затѣмъ сопоставлены съ Писаніемъ и сравнены съ правилами санги. И если при такомъ сравненіи окажется, что они не согласны съ Писаніемъ и не подходятъ къ правиламъ общины, тогда вы можете заключить: «по-истинѣ, это—не слово Благословеннаго и оно было ложно понято». И потому. братія, вы должны отстранить его, и, наоборотъ, должны принять согласное со словомъ Писанія и съ правилами санги» (IV, 7—11).

Этимъ указаніемъ закончились прощальныя бесѣды Будды, не открывшія ничего новаго, но подводившія итоги всей его предыдущей проповѣди и закрѣплявшія, санкціонировавшія ихъ торжественнымъ образомъ въ патетическіе, послѣдніе моменты его жизни. Развязка, видимо, близилась... Въ Павѣ, съ большою толпою учениковъ, онъ остановился въ манговой рощѣ Чунды. кузнеца или мастера металлическихъ издѣлій, который, послушавъ поученій, попросилъ Благословеннаго съ

братіей къ себѣ на трапезу. Она состояла изъ обычныхъ кушаньевъ. сладкаго риса и пироговъ, и особаго, приготовленнаго изъ сушёнаго кабаньяго мяса. Будда приказалъ угощать монаховъ первыми блюдами, а себѣ подать мясное. За угощеніемъ. по обычаю, послѣдовало поученіе; но, когда оно окончилось, Готаму овладѣлъ острый и болѣзненный приступъ диссентеріи. Терпѣливо перенося страданія.—онъ кое-какъ побрелъ дальше къ Кусинарѣ. (IV. 14—22. Бигандэтъ, гл. 14: Камбодж. сказаніе. I, 109—110). Но силы покидали его; жажда томила: онъ присѣлъ подъ деревомъ на плащѣ подостланномъ неотлучнымъ Анандою, и чувствовалъ себя уже въ полномъ изнеможеніи. Однако слабость не помѣшала ему преподавать послѣднія поученія даже случайнымъ прохожимъ или проѣзжимъ, напримѣръ, какому то Пуккусѣ, одному изъ учениковъ того Алары Каламы, что былъ нѣкогда наставникомъ и самого Готамы. Пуккуса былъ пораженъ тѣмъ, что сидѣвшій предъ нимъ мудрецъ, походившій уже скорѣе на мертвеца, чѣмъ на живого человѣка, сохранялъ такое спокойное. величавое состояніе духа. Выслушавши его поученіе и признавши его своимъ учителемъ, этотъ молодой малліецъ. въ знакъ благодарности, подарилъ ему двѣ златоткапныхъ одежды (IV. 33—46; Бигандэтъ, гл. 14. Рокхилль, 134. Шифнеръ, 291); больной же, выкупавшись въ рѣчкѣ Какуттѣ и перешедши ее вь бродъ, почувствовалъ себя окончательно ослабѣвшимъ. и улегся на-земь на разостланномъ плащѣ: чувствуя, что онъ умретъ отъ послѣдствій угощенія Чунды, онъ позаботился устранить отъ послѣдняго всякіе попрёки и даже обѣщалъ въ будущемъ награду тому, чье радушіе ускорило «освобожденіе» Татагаты (IV, 53 — 57 Бигандэтъ, гл. 14: Рокхилль, 135).

Приближались послѣднія минуты жизни великаго человѣка. Легенда благоговѣйно обвила ихъ яркимъ вѣнкомъ чудесъ: тѣло умирающаго будто бы просіяло ослѣпительнымъ блескомъ, затмившимъ парчевыя, подаренныя ему одежды, которыми онъ былъ прикрытъ [32]); два развѣсистыхъ саловыхъ

[32]) Mahâpar. sut. IV, 47—52. Bigandet, ch. 14, p. 277—8. Rockhill, 135. Schiefner, 291. Изъ этой, первоначально вскользь упомянутой, подробности выросла постепенно легенда о „преображеніи“ тѣла Будды, ставшаго якобы „бѣлымъ, необыкновенно блестящимъ, свѣтящимся, какъ пламя, и неописуемо прекраснымъ“. Вотъ эти то грёзы благоговѣйной буддійской фантазіи Зейдель „съ товарищи“ по замыслу наслѣдствен

дерева (Shorea robusta), подъ сѣнью коихъ онъ лежалъ, мгновенно зацвѣли и осыпали его душистыми лепестками, и всѣ сосѣднія деревья, кустарники и травы повернулись вѣтвями и стеблями въ его сторону, благоговѣйно склоняясь: цвѣты и распыленные ароматы ниспадали съ небесъ: дивныя мелодіи хвалебныхъ хоровъ лились въ воздушномъ пространствѣ, и духи горнихъ обителей слетались невидимо послужить «наслѣднику и преемнику буддъ вѣковъ минувшихъ» [33]). И если вѣрить сказаніямъ о «Великой Кончинѣ», самъ герой ихъ, обычно столь скромный, въ эти послѣднія минуты, проникаясь экстазомъ наступающаго торжества своего жизненнаго подвига, впадаетъ въ галлюцинаціи, сходныя съ сейчасъ упомянутыми: самъ вѣруетъ въ свершающееся прославленіе его въ законченномъ отнынѣ, священномъ санѣ Будды. Учителя не только людей но и боговъ; самъ видитъ поклоненіе ему горнихъ, неземныхъ существъ и начинаетъ допускать таковое же со стороны существъ дольнихъ, земныхъ. У изголовья, любовно прохлаждая его опахаломъ, стоитъ достопочтенный Упавана (по одному варіанту—монахиня Утпалаварна, «Магдалина буддійская»); но умирающій «съ недовольствомъ» отстраняетъ его, поясняя, что онъ мѣшаетъ взирать на Татагату безчисленному сонму боговъ десяти міровыхъ системъ и всевозможнымъ небеснымъ, земнымъ и подземнымъ духамъ [34]), «справляющимъ послѣднюю ночную службу у смертнаго ложа Татагаты, ломающимъ руки, рвущимъ на себѣ волосы и съ рыданіями повергающимся во прахъ отъ скорби о слишкомъ близкой кончинѣ Благословеннаго» [35]).

Дурманъ самопрославленія, быть можетъ, и въ самомъ дѣлѣ одолѣвалъ въ эти предсмертныя, экстатическія минуты того, кто, принципіально протестуя противъ обожествленія его вѣрующими, однако принципіально же внушалъ не надѣяться ни на кого, кромѣ самого себя, въ лицѣ самого себя преподавалъ образецъ самодовлѣющаго спасенія и утверждалъ, что дальше и выше—ничего нѣтъ, и быть не можетъ.

Такъ и теперь грезившейся ему, а, можетъ быть, и другимъ экстатикамъ, фантасмагоріей онъ воспользовался, чтобы лишній разъ подчеркнуть превосходство своей безрелигіозной дхаммы надъ величіемъ боговъ. На разспросы Ананды, о какихъ это, скорбящихъ о Благословенномъ духахъ, говоритъ онъ, онъ замѣтилъ: «есть и небесные, и земные духи, неумѣренно предающіеся скорби, терзаніямъ и слезамъ по поводу моей кончины; но есть и иные духи, безстрастные, спокойные, владѣющіе собой, помнящіе реченное: «невѣчны всѣ составныя вещи...», и таковые выше первыхъ по мудрости» (Магапар. сут. V, 12—14). Онъ указывалъ и на то, что всѣ чудесныя проявленія почета и поклоненія ему, обнаруживаемыя столь величественно божественными существами, въ сущности, очень мало его трогаютъ: «не такимъ способомъ Ананда, выражается истинное почтеніе, благоговѣніе и поклоненіе Татагатѣ. Нѣтъ! монахъ или монахиня, благочестивые мірянинъ и мірянка, постоянно выполняющіе всѣ великія и малыя обязанности, праведные въ поведеніи, исполнительные въ правилахъ,—вотъ тѣ, что истинно чтутъ Татагату, благоговѣютъ передъ нимъ, покланяются ему и приносятъ ему наицѣннѣйшіе дары. А потому, Ананда, и вы будьте постоянны въ исполненіи великихъ и малыхъ обязанностей, будьте праведны въ жизни, идя по пути заповѣдей. Вотъ чему надо научать, Ананда» (Магапарин. сут. V, 6 и Бигандэтъ, гл. 14).

Но ученики думали иначе: наэлектризованные торжественностью минуты и самыми видѣніями о поклоненіи боговъ уходящему возлюбленному вождю и наставнику, они болѣе, чѣмъ когда либо, несмотря на его расхолаживающія рѣчи, склонны были вы-

наго сближенія христіанства съ буддизмомъ, не постѣснялись возвести чуть ли не въ первоисточники евангельскаго разсказа о чудѣ Ѳаворскомъ: Seydel. Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage etc. 247; 304—5; его же Die Buddha-Legende u. d. Leben Jesu, 74. Edmunds. Buddhist and Christian Gospels. 4-th ed. II, 123—128. Lillie India in Primitive Christianity. London, 1909, 213, усматриваетъ сходство съ Преображеніемъ въ разсказѣ о снисхожденіи Будды съ неба послѣ проповѣди тамъ Майѣ.

[33]) Mahâpar. sut. V. 4—5. Bigandet. Ch. 14, pp. 284—285. Livres sacrés du Cambodge. I. 111. Shiefner, 291: здѣсь однако преобладаютъ мрачныя явленія природы, въ знакъ скорби объ умирающемъ: рѣки пріостанавливаются въ теченіи своемъ, звѣри и птицы смолкаютъ, земля трясется, а солнце и луна затмеваются; блаженныя души въ счастливыхъ обителяхъ подавлены грустью; за то муки отбывающихъ наказанія въ подземной области облегчаются.

[34]) По тибетской легендѣ тутъ присутствовалъ и Мара, и даже съ дарами уходящему, наконецъ, сопернику! Shiefner, 291.

[35]) Mahâparin. sut. V, 7—11. Rockhill, 136. Bigandet, ch. 14 pp. 285—6: здѣсь инцидентъ относится къ Упалаварнѣ, о которой говорится, будто она болѣе двѣнадцати лѣтъ прислуживала Буддѣ

ра'кать ему свою любовь и благоговѣніе на религіозный ладъ. Не желая совсѣмъ разочаровывать ихъ, онъ, снисходя къ ихъ запросамъ, указываетъ на четыре мѣста, куда, съ чувствами благоговѣнія и благочестиваго страха могли бы совершаться паломничества въ память о немъ: мѣсто рожденія, «просвѣтлѣнія, начала проповѣди и отшествія въ нирвану, то есть «мѣсто совершеннаго исхода, не оставляющаго послѣ себя рѣшительно ничего». Онъ даже обѣщаетъ умирающему во время такихъ паломничествъ возрожденіе «въ счастливыхъ областяхъ небесныхъ» (Магап. сут. V. 16—22). Но онъ оттоваривается учениковъ хлопотать о своихъ останкахъ, «и отвлекаться этимъ отъ заботъ о самихъ себѣ, о своемъ собственномъ благѣ. Найдутся (помимо васъ) мудрые люди среди благородныхъ, браминовъ и домовладыкъ (т. е. среди мірянъ), крѣпко вѣрующіе въ Татагату: они и воздадутъ должныя почести его останкамъ». И вотъ для свѣдѣнія этихъ то людей онъ и сообщаетъ подобающій церемоніалъ своихъ похоронъ, который долженъ быть выполненъ такъ же, какъ при погребеніи «царя царей», міродержца-чакравартина [36]); а такъ какъ въ этотъ ритуалъ входила и постановка величественныхъ памятниковъ усопшему монарху, то Готама, уподобляя земному властителю верховнаго духовнаго вождя, Будду, предписываетъ, чтобы на четырехъ, перекрещивающихся у его могилы путяхъ было воздвигнуто по надгробному священному зданію, дагабѣ или ступѣ. Если дѣйствительно такое распоряженіе исходило отъ него, это было уже крупнымъ шагомъ въ сторону обоготворенія того, кто принципіально возставалъ противъ своей апоѳеозы: тотъ, кто упразднилъ для своихъ послѣдователей храмы *богамъ*, разрѣшилъ создавать памятныя святилища, не замедлившія превратиться въ храмы, надъ слѣдующими разрядами *людей*: надъ «архатомъ-Буддою, то есть Татагатою или совершеннымъ будою, надъ паччека (пратьека)-буддою, достигшимъ личнаго совершенства, но не возвѣстившимъ истину міру, то есть, надъ не взявшимъ на себя въ данномъ существованіи миссію будды: въ 3) увѣковѣчиванія памяти постановкою дагабы достоинъ даже всякій истинный

Церемоніалъ похоронъ „царя царей“ попалъ въ Книгу Великой Кончины, повидимому, какъ отголосокъ старины; онъ даетъ намъ цѣнныя указанія на погребальные обычаи индусовъ. На эту тему ср. Caland. Die altindischen Todten—und Bestattungsgebräuche Amsterdam. 1896.

послѣдователь, «слушатель» Татагаты, а въ 4), ради соблюденія народныхъ повѣрій и преданій, той же привилегіи достоинъ и земной «царь царей». Онъ объясняетъ и мотивъ даннаго разрѣшенія: у многихъ взирающихъ на эти святилища «сердца преисполнятся миромъ и довольствомъ и чрезъ то они, послѣ смерти, возродятся въ счастливыхъ областяхъ небесныхъ», иными словами: культъ такихъ великихъ усопшихъ признается содѣйствующимъ если не высшей цѣли конечнаго избавленія, то во всякомъ случаѣ подъему въ улучшенныя сферы повторнаго бытія. Въ итогѣ дѣло сводилось, слѣдовательно, къ разрѣшенію нѣкотораго рода зачаточнаго культа Будды для тѣхъ, еще несовершенныхъ его почитателей, которые еще не возвысились до сознанія ненадобности и безполезности какого бы то ни было культа (Магапарин. сут. V, 23—31; бирман. сказаніе — Бигандэтъ, гл. 11; тибетское — у Рокхилля, 137).

Равнодушный къ тому, что могло бы казаться лестнымъ душѣ тщеславной, падкой на соблазнъ славы, онъ, несмотря на свое всегдашнее суровое отношеніе къ чувствительности, теперь, напослѣдокъ, становился снисходительнымъ къ ней, отзывчивымъ на ея проявленія. Узнавши, что Ананда плачетъ въ уединеніи о скорой кончинѣ «добраго» учителя, онъ зоветъ его къ себѣ, утѣшаетъ: «не печалься, Ананда, не плачь! или я не говорилъ вамъ по поводу прежнихъ случаевъ: природа всѣхъ вещей такова, что съ наиболѣе близкими и дорогими изъ нихъ мы должны разставаться, утрачивать ихъ? Да и какимъ образомъ существо рождающееся и составное («организованное»), содержащее въ себѣ присущую ему необходимость разложенія, какимъ образомъ такое существо могло бы не разлагаться? Такое состояніе (безсмертія) невозможно! Ты же, Ананда, долго былъ мнѣ близокъ актами неизмѣнной и безграничной любви и доброты, ...ты хорошо потрудился; продолжай же быть энергичнымъ въ усиліяхъ (достигнуть цѣли) и ты скоро отрезвишься отъ чувственности, индивидуальности (признанія реальности своего Я и пристрастія къ нему), отъ заблужденія и невѣдѣнія» [37]). А затѣмъ сталъ хвалить высокія достоинства Ананды предъ окружав-

[37]) Такъ поясняетъ Рисъ-Дэвидсъ смыслъ выраженія: „ты станешь анасавою“, т. е свободнымъ отъ четырехъ родовъ асавъ, которыя здѣсь поименованы.

шими его монахами. (V, 32—40; бирманск. сказаніе—Бигандэтъ, гл. 14; тибетское—Шифнеръ, 292).

Отклонивши наивную просьбу Ананды не умирать въ глухомъ селеніи, затерянномъ въ зарослях джунглы, когда есть столько славныхъ городовъ, гдѣ многочисленными въ нихъ послѣдователями Татагаты могли бы быть подобающимъ образомъ справлены его похороны, умирающій однако посылаетъ Ананду предупредить маллов кусинарскихъ, во владѣніяхъ коихъ онъ пребывалъ, о скорой кончинѣ своей, дабы они невниманіемъ и непочтительностью не навлекли бы нареканій на себя въ будущемъ, ибо имъ слѣдуетъ навѣстить Татагату въ послѣдніе часы его жизни (V, 41—45). Печально побрелъ Ананда исполнять порученіе и засталъ маллов въ залѣ общественныхъ собраній, занятыхъ разсмотрѣніемъ дѣлъ своихъ. Благоговѣйно выслушали они печальную вѣсть, и горько восплакали и возрыдали; и всѣ, съ женами, отроками, юношами и дѣвами своими, направились въ рощу къ Благословенному, гдѣ Ананда, раздѣливши ихъ на группы, поочередно представилъ ихъ умирающему въ первую стражу ночи (V, 46—51 и Бигандэтъ, гл. 14. Рокхилль. 137).

Больной былъ утомленъ до крайности, но, несмотря на это, ему до послѣдней минуты пришлось выполнять свой учительскій долгъ. Вслѣдъ за маллами явился нѣкій аскетъ Субхадда; слухъ о предстоящей кончинѣ великаго мудреца дошелъ и до него, а между тѣмъ у него на душѣ лежало «какое то чувство неувѣренности» въ нѣкоторыхъ истинахъ, и онъ жаждалъ разрѣшенія своихъ сомнѣній Готамою. Но въ такую минуту было не до философской бесѣды: Ананда было отказалъ въ ней; Готама же велѣлъ допустить пришельца: «не утруждать меня хочетъ онъ, а удовлетворить жажду знанія: я готовъ отвѣчать ему и увѣренъ, что онъ легко и быстро поймет меня». Субхадда, обрадованный, началъ разспрашивать о разныхъ извѣстныхъ мыслителяхъ, вождяхъ философскихъ школъ, всѣми почитаемыхъ, Пуранѣ-Кассапѣ, Макхали изъ Коровьяго Хлѣва, Санджаѣ, сынъ рабыни изъ Беллати и иныхъ,—всѣ ли они, какъ сами увѣряютъ, вполнѣ постигли вещей истину, или же не постигли? или же нѣкоторые изъ нихъ ее постигли, а другіе нѣтъ? «Остановись, Субхадда, перебилъ его Готама, «оставь въ покоѣ вопросъ о постиженіи ими истины! лучше я научу тебя самой истинѣ: приклони ухо твое и внимай прилежно. Какова бы ни была доктрина и дисциплина, если

въ нихъ не обрѣтается благородный восьмеричный путь, въ ней не найти и мужа истинной праведности, первой, второй, третьей или четвертой степени. И наоборотъ: есть этотъ путь,—есть и святость! Въ излагаемыхъ мною ученіи и дисциплинѣ обрѣтается благородный восьмеричный путь; въ нихъ однихъ возможенъ и истинный праведникъ. Всѣ же остальныя системы иныхъ учителей пусты; въ нихъ нѣтъ истинныхъ праведниковъ: ...въ одномъ этомъ ученіи можно жить совершенною жизнью». Выслушалъ Субхадда это самоувѣренное утвержденіе, одобрилъ его и просилъ о зачисленіи себя въ ученики, на что Готама согласился, избавивши его даже отъ четырехмѣсячнаго испытанія, полагавшагося для обращающихся изъ иновѣрія; то былъ послѣдній ученикъ привлеченный къ дхаммѣ самимъ учителемъ (V, 52—69 и бирман. сказаніе, гл. 14: тибетское у Рокхилля, 138—9 и Шифнера, 292—3).

Теперь оставалось только проститься съ братьями-друзьями, его окружавшими, и онъ направилъ рѣчь въ ту сторону, куда, естественно, влеклись въ такія минуты ихъ думы. «Возможно», молвилъ онъ имъ, «что кто либо изъ васъ помыслитъ: «вотъ и прервалось слово учителя; и нѣтъ у насъ болѣе учителя!» Я же скажу: вы должны смотрѣть на положеніе иначе: истины ученія и правила устава (для поведенія), возвѣщенныя и изложенныя мною, вотъ кто, послѣ моего ухода, да будетъ вашимъ учителемъ!» (VI, 1).

Какъ этими словами, такъ и предыдущими, обращенными къ Субхаддѣ, Готама, вполнѣ признавъ исключительное якобы превосходство своего ученія и своихъ правилъ поведенія надъ какими либо иными. Это, казалось бы, должно имѣть своимъ слѣдствіемъ, такъ сказать, канонизацію и неприкосновенность того и другого. Однако на это послѣдовательное требованіе Готама не отважился. Наоборотъ, онъ, на прощаньи съ учениками, предоставилъ имъ, по желанію, «упразднять всѣ малыя, менѣе важныя правила» (VI, 3). Этимъ давалось разрѣшеніе на свободное разслѣдованіе цѣлесообразности или непригодности установленной дисциплины, разрѣшеніе тѣмъ болѣе важное, что оно не сопровождалось опредѣленіемъ, какія именно правила должны считаться за «малыя» и отмѣнимыя? Вопросъ объ этомъ опредѣленіи возникъ будто бы лишь предъ первымъ буддійскимъ соборомъ, но остался неразрѣшеннымъ и тогда, такъ какъ члены собора, опасаясь осужденія за отмѣну правилъ, рѣшили оставить въ неприкосно-

венности всѣ ихъ, не исключая и малыхъ [38]). Ученики, какъ видно, были равнодушнѣе къ духовной свободѣ, чѣмъ ихъ наставникъ. Онъ же старался оградить ее даже и въ предсмертныя свои минуты: «возможно, братія», говорилъ онъ, что у кого-либо изъ васъ остается еще какое-либо сомнѣніе или недоразумѣніе относительно Будды, или истины (ученія), или пути, или способовъ пути? (Въ такомъ случаѣ), братія. вопрошайте свободно (не стѣсняясь), чтобы потомъ васъ не упрекала бы мысль: «учитель былъ лицомъ къ лицу съ нами, а мы не насмѣлились спросить его тогда». Но на этотъ призывъ никто не откликнулся; а когда учитель трижды безуспѣшно повторилъ его, Ананда отъ лица всей санги заявилъ, что изъ всего собранія нѣтъ ни единаго сомнѣвающагося или недоумѣвающаго. Отрадно было умирающему столь крѣпкое и единодушное исповѣданіе вѣры; онъ поспѣшилъ отвѣтить, что и онъ вѣритъ въ полноту ихъ искренности и убѣжденности и въ то, что даже послѣдній изъ нихъ дѣйствительно вступилъ на правый путь и можетъ расчитывать на конечное избавленіе (VI, 5—9 и бирманское сказаніе, гл. 14),

Больше говорить было не о чемъ, да и силы умирающаго приходили къ концу. «Внемлите, братія», прошепталъ онъ, «внемлите увѣщанію моему: умираніе присуще всѣмъ составнымъ вещамъ и существамъ! Трудитесь ревностно надъ устроеніемъ своего спасенія!» [39]). То были послѣднія слова его; на разсвѣтѣ его не стало.

Желая возвеличить торжественность момента, легенда создаетъ рядъ тенденціозныхъ прославленій его природою, богами и людьми. Землетрясеніемъ и громомъ откликнулись міровыя стихіи на потрясающее всю вселенную событіе, а боги и люди, соотвѣтственно свойствамъ своимъ, въ разныхъ оттѣнкахъ отозвались о немъ. Космическое божество индусскаго философскаго сознанія, Брахма-Сахампати, высказалось о немъ спокойнымъ тономъ знатока буддійской догматики. въ слѣдующихъ, приблизительно, выраженіяхъ:

[38]) Cullavagga, XI, 1, 9. Здѣсь упрекали Ананду за то, что онъ не дознался отъ учителя, какія правила считать за маловажныя; здѣсь же приведены разномнѣнія на этотъ счетъ и резолюція Магакассапы, приведшая къ отказу санги отъ права отмѣны правилъ.

[39]) Mahâparg. sut. VI, 10; далѣе, 11—13, слѣдуетъ, очевидно, позднѣе добавленная вставка о порядкѣ прохожденія умирающимъ различныхъ ступеней созерцанія и „угашенія“; ср. Bigandet, ch. 14, 304—6; Rockhill, 140—1 и Schiefner, 293.

„Всѣ сочетанья всѣхъ живыхъ существъ
Должны разрушиться въ своемъ составѣ;
Должно распасться то, что образуетъ
Духовнаго съ вещественнымъ союзъ,
Все то, что на землѣ или на небѣ
Минующую личность создаетъ.
Иначе быть не можетъ, если самъ
Учитель. ни людьми. ни божествами,
Никѣмъ не превзойденный, самъ преемникъ
Великихъ мудрецовъ вѣковъ былыхъ,
Всемудрый и всевѣдущій—скончался“ [40]).

Проще, не столь рефлективно, но съ бо́льшимъ чувствомъ. отозвался «владыка боговъ» Сакка. верховный богъ индусскаго народнаго языческаго религіознаго пониманія: «преходящи всѣ части и силы всякаго существа: ихъ природа — ростъ и распаденіе; родятся они и снова разлагаются. Блаженны погружающіеся въ вѣчный покой!» [41]). Человѣческія воспріятія катастрофы также сопоставлены въ двухъ типичныхъ варіантахъ: непоколебимый въ исповѣданіи рокового закона смерти. представитель законченной, безстрастной буддійской мудрости, Анурудда указываетъ только на спокойное, ничѣмъ не смущаемое отношеніе умирающаго учителя къ моменту вступленія въ абсолютный покой нирваны. Наоборотъ, еще не достигшій архатства, живой, простодушный сангвиникъ Ананда восклицаетъ: «о, что за ужасъ, ужасъ былъ тогда (отъ страха волосы поднялись дыбомъ!), когда исполненный всесовершенствомъ. верховный Будда опочилъ!» (Магапар. сут. VI, 14—18).

Первоначальное, реалистическое описаніе событія рисуетъ намъ его болѣе простыми и правдивыми чертами. «Когда скончался Благословенный тѣ изъ братьевъ, которые еще не достигли полнаго освобожденія отъ страстей, стремглавъ бросались на-земь, ломали руки, рыдали и вопили: «слишкомъ рано умеръ Благословенный! слишкомъ рано Блаженный покинулъ бытіе! слишкомъ рано угасъ свѣтъ міра!» Безсмертные же архаты сдерживали скорбь свою, сосредоточиваясь на

[40]) Такъ, приблизительно, интерпретируетъ Рисъ-Дэвидсъ болѣе сжатые стихи текста. составленные изъ техническихъ терминовъ буддійской философіи.

[41]) Стихи эти, перешедшіе въ разные индусскіе и китайскіе тексты, нашли разработку въ Магасудассана-суттѣ Дикха-никаи. Ср. бирманскую передѣлку у Bigandet, ch. 15, p. 311—2.

мысли: «неустойчиво, не вѣчно все составное! Какъ можетъ оно избѣжать разложенія?» Тогда достопочтенный Анурудда обратился къ монахамъ съ увѣщаніемъ: «довольно воплей и слезъ, братія! Не говорилъ ли заранѣе намъ Благословенный, что въ природѣ вещей утрата всего намъ дорогого и близкаго? Невозможно не разлагаться чему либо рожденному, сложному, составному, носящему въ существѣ своемъ необходимость разложенія... (Не будемъ предаваться скорби): иначе и духи (постигшіе мудрость) будутъ попрекать насъ» (VI 19—21).

Ночь прошла въ благоговѣйной, тихой бесѣдѣ... Съ зарею Ананда побрелъ къ малламъ кусинарскимъ и сообщилъ имъ горестную вѣсть. Взрыдали они, и жены, и дѣвы, и отроки ихъ, восклицая: «слишкомъ рано опочилъ Благословенный! слишкомъ рано угасъ свѣтъ міра!»... А затѣмъ, «собравши благовонныя куренія и вѣнки и музыкальные инструменты и пятьсотъ смѣнъ одеждъ для тѣла почившаго, направились въ рощу, гдѣ оно лежало. Шесть дней чествовали они его дарами, пѣніемъ гимновъ, священными плясками, возношеніемъ куреній и цвѣтовъ, а на седьмой, въ торжественномъ шествіи, понесли его въ Кусинару и приступили къ выполненію церемоніала похоронъ, сообщеннаго Анандою со словъ почившаго, по обряду погребенія «царя царей», мірового монарха,-«чакравартина». Тѣло, закутанное въ пятьсотъ оборотовъ тканей, съ прослойкой хлопка, и положенное въ огромный резервуаръ, наполненный масломъ, съ надставленнымъ сверху вторымъ сосудомъ съ масломъ же, возложено было на исполинскій костеръ. Но зажечь его не удавалось (по рѣшенію небесныхъ духовъ) до момента прибытія отсутствовавшаго достопочтеннаго Кассапы Великаго. Наконецъ, онъ прибылъ, и когда, вмѣстѣ со всею братіей, трижды благоговѣйно обошелъ вокругъ костра и поклонился стопамъ почившаго, костеръ чудеснымъ образомъ запылалъ самъ. И сгорѣло тѣло все такъ, что не осталось ни сажи, ни пепла: уцѣлѣли только кости [42]). Благовонною водою, смѣшавшеюся съ дождемъ, посланнымъ съ неба, затушили маллы кусинарскіе похоронный костеръ, перенесли кости въ залу совѣта и окружили ихъ изгородью изъ копій и валомъ изъ луковъ, и стражу приставили для охраны, и семь

[42]) Описаніе „семи большихъ частицъ мощей“ и мелкихъ („до размѣровъ горчичнаго зерна!“) въ бирманскомъ сказаніи, ch. 15, p. 324.

дней воздавали почтеніе мощамъ благоговѣйными гимнами и музыкой и плясками, возжиганіемъ ароматовъ и принесеніемъ цвѣточныхъ гирляндъ и вѣнковъ. (Магапар. сут. VI, 22—50; осложнённое описаніе въ бирманскомъ сказаніи, гл. 15; тибетское у Рокхилля, 144—145).

И возникъ между знатными и сильными міра споръ изъ-за обладанія мощами Благословеннаго. Первымъ явился гонецъ царя Аджаташатры и доложилъ слова своего повелителя: «Благословенный происходилъ изъ касты воиновъ; и я—изъ нея же; я достоинъ получить часть мощей Благословеннаго; я помѣщу ихъ въ священный ларецъ и во славу ихъ справлю благоговѣйное торжество». Но не замедлили явиться и гордые личчавійцы и говорили: «а мы—развѣ не воины? развѣ не достойны и мы части мощей, которыя почтимъ не менѣе и не хуже?« Подоспѣли и шакьи, ссылаясь на свое преимущество въ качествѣ сродичей, соотечественниковъ усопшаго. За ними потянулись буллійцы изъ Аллакаппы, колійцы изъ Рамагамы и маллы павійскіе, наконецъ, браминъ ветадипскій, заявившій, что если воины достойны священнаго наслѣдія, то тѣмъ паче и онъ, браминъ, представитель высшаго сана. Выслушали знатныхъ пришедшихъ скромные сельчане, маллы кусинарскіе и, какъ одинъ человѣкъ, воскликнули: «въ нашемъ селеніи угодно было опочить Благословенному: никому не уступимъ ни частицы останковъ его!» Споръ обострился... Еще минута,—и засверкали бы мечи... Но находившійся въ толпѣ браминъ Дона остановилъ смуту вдохновенно произнесенными словами:

„Училъ насъ кротости великій Будда.
Не подобаетъ, чтобъ изъ-за останковъ
Того, кто лучшимъ былъ изъ всѣхъ существъ,
Возникли распри и бои и язвы.
Нѣтъ! лучше на восемь частей раздѣлимъ
Мы эти мощи въ дружескомъ согласьи.
И да воздвигнутся надъ ними ступы
Повсюду въ знакъ довѣрія къ тому,
Кто истиною просіялъ надъ міромъ“.

Послушались совѣта соперники: раздѣлъ свершился мирно, и надъ прахомъ того, кто все объявилъ прахомъ и тлѣномъ, и не далъ въ благородномъ, но заблудшемъ умѣ своемъ мѣста Богу и даже воспретилъ богопочитаніе своимъ послѣдователямъ, воздвиглись священные холмы съ надгробіями надъ

ними, ступами и дагабами, а пышно отпразднованныя въ разныхъ мѣстахъ благоговѣйныя торжества надъ его останками, въ наши дни отчасти найденными [42a]), положили начало принципіально воспрещенному, практически же неизбѣжному культу Будды, его обоготворенію [43]).

«Такъ было; такъ подобало быть!» гласятъ послѣднія слова Магапариниббана-сутты, Книги Великой Кончины, достовѣр-

[42a]) Гіуэнъ-тсангъ, чрезъ 11 вѣковъ послѣ смерти Будды описавшій съ большою точностью, можно сказать, чуть не шагъ за шагомъ, мѣста, связанныя съ воспоминаніями о послѣднихъ дняхъ Будды (въ книгѣ 6-й своихъ Путешествій), видѣлъ между прочимъ и описалъ ту ступу, гдѣ были сокрыты останки тѣла Будды, доставшіеся на долю шакьевъ, въ 12 миляхъ разстоянія отъ лумбинійскаго сада, гдѣ Ашока поставилъ колонну въ память своего паломничества въ 249 г. до Р. Х. Въ 1896 г. Фюреръ открылъ эту колонну съ сохранившеюся на ней надписью: „здѣсь родился Будда, мудрецъ изъ (рода) шакьевъ". Такимъ образомъ удостовѣрено было мѣсто рожденія Будды. А въ 1898 году Пеппé (Peppé) отыскалъ въ Пиправѣ, въ области шакьевъ, ступу, въ которой оказался сосудъ изъ обожженной глины съ надписью „salilanidhane Budhasa bhagavate", которую можно перевести: „тѣлесные останки Будды Благословеннаго". Въ сосудѣ оказался маленькій ларецъ, а въ немъ кое какія золотыя украшенія и нѣсколько обуглившихся костей. Все это нынѣ хранится въ Калькутскомъ Музеѣ, кромѣ костей, которыя, по распоряженію британскаго правительства, были распредѣлены между буддійскими монастырями Бирманіи. Сіама, Цейлона и Японіи. Такъ была археологическимъ путемъ подтверждена точность разсказа Книги Великой Кончины о раздѣлѣ останковъ Будды. Затѣмъ Гіуэн-тсангъ, описывая буддійскій монастырь близъ Пешавара, отмѣчаетъ, что пагода, въ немъ находившаяся, превосходила размѣромъ и великолѣпіемъ всѣ видѣнныя имъ въ Индіи и содержала въ себѣ мощи Будды; построеніе ея относилось ко времени великаго царя Канишки. Въ 1904 г. Фушэ, въ полумилѣ отъ Пешавара, обратилъ вниманіе на два холма, раскопки коихъ Спунеромъ привели къ открытію въ меньшемъ изъ нихъ развалинъ пагоды съ многочисленными надписями, писанными алфавитомъ кароштн на сотняхъ глиняныхъ, глазированныхъ плитокъ; въ срединѣ же пагоды, на 30-футовой глубинѣ, обнаружена была комната съ обрушившимся сводомъ, но еще сохранившая въ неприкосновенности ларецъ изъ зеленоватой бронзы съ надписью письменами кароштн, съ изображеніями сидящаго Будды и иными. Изъ надписей на ларцѣ могли быть разобраны слова: „даръ почтенія учителей школы сарвастивадиновъ" и имя Канишки, монета коего нашлась тутъ же; сохранилась надпись и съ именемъ греческаго мастера Агезилая, сработавшаго ларецъ и „завѣдывавшаго построеніемъ вихары Канишки въ Сугарамѣ Магасены". Внутри ларца оказались три небольшихъ обуглившихся кости, быть можетъ дѣйствительно Буддовы, такъ какъ преданіе и китайскіе паломники говорятъ какъ о передѣлѣ мощей Ашокою, такъ и о полученіи таковыхъ позднѣе Канишкою, который, ради этого, и воздвигъ великолѣпную вихару. См. обо всемъ этомъ Peppé. The Piprahwâ-Stûpa въ Journ. of t. R. Asiat. Soc. 1899 и Bühler тамъ же, 1898 April; Barth въ Comptes-rendus d. l'Ac. d. inscr. et bel. lettres. 11 mars et 15 Avril 1898. Rhys Davids. Açoka and the Buddha relics въ Journ. of t. Asiat. Soc. 1901 и статью Пайна The Discovery of the Buddha's Ashes въ The Buddhist Review. Vol. I. pp. 301—9. Снимки съ сосудовъ, найденныхъ Пеппе въ „ступѣ шакьевъ",—у Rh. Davids. Ancient India, pp. 129, 131, fig. 31, 32; развалины ступы на рис. 33.

[43]) Mahâparin. sut. VI, 51—62, очень подробный пересказъ въ бирманскомъ сказаніи: Bigandet, ch. 15; сингалезскій у Sp. Hardy, p. 360 sqq.: тибетскій—Rockhill, 145—147.—Иконографія кончины Будды, какъ и слѣдовало ожидать, оказалась очень обильной. Одинаковое трактованіе въ ней главныхъ сторонъ сюжета указываетъ на тождество преданія, вдохновлявшаго какъ повѣствователей, такъ и художниковъ буддійскихъ. Прекрасный подборъ и разборъ изображеній смерти Будды данъ у Фуше, L'art gréco-bouddhique, pp. 554 ss. и fig. 276 ss. Здѣсь, въ частности, слѣдуетъ отмѣтить: живое изображеніе скорби учениковъ на рельефѣ fig. 276; ср. fig. 281; почти полное отсутствіе женскихъ фигуръ въ сценахъ оплакиванія Будды; реалистическое воспроизведеніе типовъ малловъ кусиварскихъ, fig. 279. Ср. Grünwedel. Buddhistische Kunst in Indien, fig. 54; 55; 58. — Въ китайской и японской иконописи сцена парипирваны (китайскій образецъ въ Билевомъ изданіи Фа-Гіэна Pl. VIII) часто расширяется до развѣровъ всемірнаго поклоненія почившему: на интересной fig. 283 этого типа у Фушэ, p. 571, фигурируютъ: небесныя свѣтила; божества разнаго рода; мать Будды Майя, коленопреклоненно, на облакѣ, оплакивающая сына; внизу—ученики и міряне и, наконецъ всевозможные звѣри, гады и птицы, очень старательно выписанные; другая, японская картина—у Grünwedel, Buddh. Kunst, fig. 57; тибетская—тамъже, fig 56 Многочисленны изображенія похоронъ Будды: такъ—Foucher, fig. 284 окутываніе тѣла пеленами; fig. 285, 286—закрытіе гроба крышкою (мотивъ не совсѣмъ согласный съ указаніями Магапариниббана-сутты); fig. 287—сожженіе трупа (опять съ отступленіями отъ разсказа сутты: отсутствіе гигантскаго костра).—Сцены раздѣла мощей изображены были уже въ Санчи, гдѣ отсутствуетъ сцена парипирваны; позднѣе—въ Амаравати; обильно представленъ раздѣлъ мощей въ гандахарскихъ памятникахъ: перенесеніе мощей въ Кусинару; обереганіе ихъ маллами; раздѣлъ мощей; перевезеніе на мѣста, для нихъ предназначенныя; положеніе ихъ въ ступы; процессіи, къ этому торжеству относящіяся — Foucher, fig. 288—300. Въ тибетскихъ лицевыхъ житіяхъ Будды сцена его смерти встрѣчается часто; въ бронзовыхъ воспроизведеніяхъ, наоборотъ, очень рѣдко: Grünwedel. Mythologie des Buddhismus, 108—9. Многочисленныя китайско-туркестанскія изображенія кончины Будды перечислены у Grünwedel. Altbuddhistische Kultstätte im chinesisch Turkistan; см. Index s. v. „Nirvâna" и „Parinirvâna". Небольшой циклъ китайскихъ изображеній на сюжетъ парипирваны есть въ Билевомъ изданіи Фа-Гіэна: табл. VII: предсмертныя наставленія Будды; VIII — смерть его; IX—раздѣлъ мощей.

нѣйшей и одной изъ древнѣйшихъ книгъ, если не самой древней книги буддійскаго канона. Этими словами заканчивается комментарій къ ней славнѣйшаго знатока буддійскаго священнаго писанія, Буддагоши. И дѣйствительно: то, что было, предопредѣлило то, что долженствовало быть! Послѣдующее развитіе буддизма, столь противорѣчащее его началу, невидимыми, трудно обнаружимыми нитями связано однако съ самимъ началомъ, хотя бы какъ неизбѣжный протестъ души человѣческой противъ тѣхъ отрицаній, которыхъ требовалъ отъ нея, вопреки естественной у живущихъ жаждѣ жизни, тотъ, кто, ради избавленія отъ тяготы бытія, не отступилъ предъ отрицаніемъ реальности самой личности, предъ саморазложеніемъ души и духа.

19.

Заключеніе.—Общія замѣчанія о значеніи жизни и дѣятельности Будды.

Какъ легендарныя, такъ и реалистическія повѣствованія о жизни Будды показываютъ, что онъ довольно рано и очень глубоко задумался надъ вопросомъ о смыслѣ и цѣли жизни, и разрѣшенію его отдалъ всѣ свои силы, всю свою геніальность. Но какимъ же путемъ рѣшилъ онъ его? Проблему эту, основную и неизбѣжную для всякаго человѣка, сознательно и добросовѣстно относящагося къ личному своему бытію и къ своимъ обязанностямъ къ людямъ, міру и Богу, можно рѣшать съ трехъ различныхъ точекъ зрѣнія: физической, этической и религіозной. Первая усматриваетъ смыслъ и цѣль жизни въ ея внѣшне-осязательномъ, матеріальномъ устроеніи, изъ коего, или при помощи коего, развивается постепенно благоустроеніе и духовное. Вторая полагаетъ смыслъ жизни и цѣль ея въ осуществленіи запросовъ нравственныхъ, а третья—въ жизненномъ воплощеніи идеала религіознаго или, по меньшей мѣрѣ, въ стремленіи къ осуществленію его до наибольшихъ предѣловъ. Первая точка зрѣнія была совершенно непріемлема для Будды: отрицаніе цѣнности вещественныхъ благъ, какъ мы видѣли, составляло существенную черту его психологическаго и философскаго уклада, черту, которая особенно ярко подчеркивается и въ жизнеописаніяхъ его и въ ученіи. Мы видѣли, какую суровую школу подвижническаго отрѣшенія отъ чувственности и матеріальныхъ

благъ прошелъ онъ самъ; и если въ своемъ ученіи онъ отвергъ принципіально существенное и самодовлѣющее значеніе аскетизма для спасенія, то, наоборотъ, и въ собственной жизни и въ жизни основанной имъ общины онъ сохранилъ аскетизмъ въ широкихъ размѣрахъ, какъ необходимую, практическую, подготовительную ступень къ мудрости и праведности. Менѣе кого либо другого былъ бы онъ способенъ стать на ту точку зрѣнія на задачи человѣчества, послѣдовательнѣйшимъ выразителемъ коей является историческій матеріализмъ, опредѣляющій всецѣло или, послѣ новѣйшихъ поправокъ теоріи, главнымъ образомъ, экономическими условіями возникновеніе и ростъ нравственныхъ и иныхъ духовныхъ сторонъ жизни. Видѣть въ послѣднихъ слѣдствіе, результатъ или дополненіе, «надстройку» первичныхъ матеріальныхъ факторовъ Будда не только не могъ, но и усматривалъ въ матеріальныхъ интересахъ прямую помѣху прогрессу нравственному и умственному, вслѣдствіе чего и старался такъ ревниво охранять свое духовное стадо отъ соблазна вещью. Вотъ почему онъ не былъ реформаторомъ въ соціальномъ смыслѣ вообще, и въ экономическомъ въ частности; вотъ почему и объясненіе происхожденія и успѣха буддизма изъ условій соціально-экономическихъ, какъ это не разъ пытались дѣлать, ошибочно и ложно въ самомъ своемъ корнѣ.

Но съ другой стороны не могъ Будда рѣшать проблему смысла и цѣли жизни и съ религіозной точки зрѣнія, такъ какъ въ немъ самомъ выродилась и вымерла вѣра въ абсолютное божественное начало. Не враждуя открыто ни съ остатками народнаго индусскаго языческаго многобожія, ни съ философской пантеистической и идеалистической концепціей всеобъемлющаго Божества, онъ не раздѣлялъ ни того, ни другого воззрѣнія, не интересовался ими, потому что въ задачѣ, которой онъ всецѣло отдался, религіозное начало вообще не играло существенной роли; Будда только попутно, временами, соприкасался съ нимъ, а потому и относился къ нему оппортунистически, смотря по случаю и примѣненію къ пониженной или повышенной степени своихъ ученикоаъ и слушателей, рѣшая вопросъ объ отношеніи къ богамъ или Божеству то въ консервативно-почтительномъ, то въ пренебрежительно-равнодушномъ смыслѣ.

Такимъ образомъ единственнымъ аспектомъ, подъ которымъ могъ Будда рѣшать проблему смысла и цѣли жизни,

быль этическій. На нравственной точкѣ зрѣнія и на вытекавшей изъ нея задачѣ онъ всецѣло и сосредоточился, къ сожалѣнію, однако съ большею искренностью и энергіей, чѣмъ съ глубиною и шириною взгляда. И въ этомъ отношеніи, какъ и вообще, Будда занялъ характерное для него, промежуточное положеніе между языческимъ натурализмомъ и христіанскимъ идеализмомъ. Не удовлетворенный міромъ и жизнью, *каковы они есть*, не довольный *фактомъ* существующаго въ его несовершенствѣ, онъ устранялъ свойственную первобытному язычеству и классическому античному міру способность воспринимать блаженство бытія въ мимолетномъ мигѣ настоящаго: бренность, минуемость Настоящаго убила въ немъ воспріятіе красоты Настоящаго, Прошлаго и Будущаго, оставивши въ силѣ лишь страданіе отъ воспріятія ихъ несовершенства или отъ утраты того, что, отчасти, могло быть въ нихъ дорого и мило. Но съ другой стороны не смогъ Будда возвыситься и до иного, *проективнаго* пониманія міра и жизни, то есть до стремленія измѣнить то, что физически (независимо отъ нравственнаго) *есть*, въ то, что въ силу нравственныхъ требованій *должно бы быть*. Онъ не въ состояніи былъ понять необходимости преобразить и міръ и жизнь согласно съ высшими велѣніями духа въ иные, лучшіе, если и не въ абсолютно совершенные. Переставши быть язычникомъ, Будда не смогъ бы стать и христіаниномъ: въ немъ не было вѣры въ положительное міроначало и жизненачало, въ совершенное, абсолютное, Божественное. Фатализмъ космическаго процесса, безначальнаго, неизмѣняемаго, рокового и непостижимаго, фатализмъ, такъ неистребимо усвоенный индусскою мыслью, тяготѣетъ всѣмъ ужасомъ своей непобѣдимости и надъ міро-и жизневоззрѣніемъ Будды.

Отсюда—и односторонность постановки у него нравственной, коренной для него проблемы. Смѣло можно сказать, что съ тѣхъ поръ, какъ на землѣ сверкнула первая искра мысли, едва ли кто задумывался надъ вѣчной загадкой зла въ мірѣ и въ жизни съ такою острою, съ такою жгучею болью, объявшею желѣзными тисками всѣ чувства, помыслы и волю, какъ великій пессимистъ «Лѣса Страданій». Но именно потому, что онъ съ такою трагическою живостью и полнотою воспринималъ «истину страданія» и безжалостный фактъ неумирающаго зла, онъ извѣрился въ возможности ихъ противоположности: добра, блага, блаженства. Въ нравственной

проблемѣ онъ постигъ лишь ея первую, отрицательную половину: ужасъ страданія и безобразіе зла; но онъ оказался совершенно неспособнымъ противопоставить имъ положительную сторону той же двуликой задачи: осуществимость добра, блага и красоты и достижимость блаженства.

И если мы спросимъ о причинѣ этой безотрадной односторонности, этого отчаянія въ побѣдѣ добра надъ зломъ, иного отвѣта нельзя найти, какъ тотъ, что доступъ вѣрѣ въ положительное, надеждѣ на него и любви къ нему Будда закрылъ въ своей душѣ фаталистическимъ міровоззрѣніемъ съ одной стороны, религіознымъ отрицаніемъ—съ другой. Не будь перваго, даже и среди сумрака невѣрія, сквозь чащу сомнѣній и терніи страданій ему могъ бы еще брезжить лучъ надежды: избавиться отъ зла одолѣніемъ его, путемъ активной борьбы съ нимъ человѣческаго знанія и человѣческой воли. Но для этого надо допустить возможность измѣненія и совершенствованія несовершеннаго сущаго въ лучшее, улучшающееся, совершенствующееся, въ долженствующее быть. Но, какъ было сказано, космологическій фатализмъ Будды закрываетъ ясныя дали этой надежды непроницаемою стѣною неотмѣнимой физической невозможности. И тогда единственное спасеніе—вѣра въ независящее отъ человѣка Высшее, Положительное, Абсолютное, Совершенное, вѣра въ Бога всемудраго, всесильнаго и всеблагого, могущаго противопоставить злу—благо, гибели—спасеніе, страданію—блаженство.

Но Бога нѣтъ въ душѣ Будды, и вотъ почему онъ безнадежный пессимистъ. Искренностью и добросовѣстною вдумчивостью Будда стоялъ неизмѣримо выше легіона поверхностныхъ скептиковъ и отрицателей и потому, съ рѣшимостью героя, онъ призналъ невозможность положительнаго. Вы слышали: «всегда, вездѣ, все—одно и то же... И на землѣ, и на небѣ, и въ настоящемъ, и въ будущемъ—все пусто! Всегда и всюду въ мірѣ, каковъ онъ былъ, есть и будетъ, несомнѣнна одна лишь фактическая истина: всемірность страданія!»

Глубже всѣхъ суетливыхъ, но близорукихъ реформаторовъ внѣшнихъ условій жизни, уповающихъ однѣми соціальными поправками побороть зло въ мірѣ, Будда понялъ, что не въ этихъ далекихъ слѣдствіяхъ зла, а въ его корнѣ, въ естественной нашей бѣдности и немощи, въ природномъ нашемъ несовершенствѣ, въ болѣзни, старости и смерти—

основной родникъ, глубочайшая причина всего физическаго и значительной доли нравственнаго зла. Онъ понялъ, что пока эти «три меча» непрестанно висятъ надъ каждымъ изъ насъ,—весь міръ, вся жизнь,—въ оковахъ страданія и всѣ чувственно манящія насъ блага — только коварныя чары жажды бытія и счастія.

Въ этой глубокой постановкѣ проблемы *физическаго* зла—великая, всемірно-историческая заслуга Будды.

Но рядомъ опять—какая односторонность! Мастерски опредѣливши *физическую* причину зла, Будда слишкомъ принизилъ значеніе *нравственной* его причины, *значеніе грѣха*. На первый взглядъ это положеніе можетъ показаться неосновательнымъ: вѣдь Будда такъ часто, такъ настойчиво взываетъ избѣгать нравственныхъ проступковъ, а въ покаяніи полагаетъ чуть не единственное содержаніе скуднаго подобія культа, организованнаго имъ въ сангѣ! Все это—фактъ; но дѣло—въ смыслѣ факта, въ его идейномъ и этическомъ обоснованіи. Какъ подлиннаго слова «грѣхъ» нѣтъ въ буддійскомъ писаніи, такъ и въ буддійской дхаммѣ нѣтъ подлиннаго понятія грѣха. Понятіе грѣха въ его истинномъ, собственномъ смыслѣ немыслимо безъ противопоставленія ему идеала совершенной святости, идеала, выраженнаго въ абсолютномъ, то есть религіозномъ законѣ, который является таковымъ потому, что исходитъ онъ изъ причины всесовершенной, изъ нравственнаго образца абсолютнаго и вѣчнаго, а не условнаго и измѣнчиваго, вслѣдствіе чего и нравственныя нормы, изъ такого закона исходящія, представляются также безусловными и постоянными. Грѣхъ—не простой проступокъ противъ временной, мѣстной, условной конценціи нравственной обязанности; грѣхъ—преступленіе абсолютнаго, безусловнаго и универсальнаго закона добра, закона, изъ такового же, высшаго источника исходящаго, ибо «безъ закона грѣхъ мертвъ», говоритъ ап. Павелъ (Римл. 7, 8). Безъ этого начала безусловности, абсолютности и неизмѣнности долженствующаго быть, противопоставленнаго грѣху, грѣхъ понижается до уровня проступка условнаго противъ условныхъ же правилъ или обычаевъ и привычекъ поведенія ограниченно утилитарнаго, а подчасъ и произвольнаго свойства. Между тѣмъ какъ разъ это-то пониженное представленіе о нравственномъ проступкѣ, не восходящее до божественной, абсолютной нормы, и есть та единственная форма нравственнаго зла, которую

признаетъ Будда. Иной, высшей нравственной нормы ему почерпнуть не откуда, ибо въ основѣ буддійскаго міропорядка лежитъ не религіозный законъ божественнаго совершенства, а только физическій законъ причинности. Нравственный проступокъ ведетъ совершившаго его къ невыгоднымъ, вреднымъ для него послѣдствіямъ, но исключительно въ силу естественной связи слѣдствія съ причиной, отнюдь не въ силу нарушенія абсолютной нормы святости, ибо таковой въ природѣ нѣтъ, а за природою или свыше ея, ничего положительнаго не существуетъ. Въ частности. грѣхъ невыгоденъ потому только, что понижаетъ для грѣшника условія его бытія въ грядущихъ перевоплощеніяхъ. Несравненно же важнѣе всего этого то, что отсутствіе грѣха и даже замѣна его положительнымъ добромъ, не спасаетъ праведника отъ кореннныхъ проявленій зла и страданія: отъ одряхленія, умиранія и возрожденія въ новыхъ формахъ, для новой тяготы и мýки бытія. Въ буддизмѣ праведность, святость—не самоцѣль, ни даже радикальное средство къ достиженію цѣли, къ избавленію отъ страданія; она—лишь промежуточная, несовершенная ступень къ ослабленію зла, а не побѣда надъ нимъ. Въ буддійской схемѣ мудрости грѣхъ не ведетъ къ смерти; а праведность только улучшаетъ будущую форму бытія. Но жизнь, всякая жизнь, хотя бы и улучшенная, хотя бы и въ мірѣ боговъ, въ лонѣ небесъ,—сама не благо, ибо и тамъ законъ премѣны, одряхленія и смерти для новаго перерожденія сохраняетъ свою силу. Безъ праведности, какъ подготовительной степени мудрости, нѣтъ избавленія отъ бремени бытія; но все же не въ самой праведности—конечное избавленіе, а въ томъ высшемъ знаніи, которое приводитъ даже къ отказу отъ желанія награды за праведность, къ отказу отъ жизни небесной, богоподобной, къ отказу отъ самого понятія личнаго Я. а съ нимъ—и отъ всякой, какой бы то ни было жизни.

Вотъ почему духовный переворотъ Будды совершается независимо отъ сознанія грѣховности, какъ первопричины высшаго зла, нравственнаго. И въ связи съ этимъ чрезвычайно характерно и знаменательно то, что въ повѣствованіяхъ о жизни Будды нѣтъ эпизода, соотвѣтствующаго столь существенному евангельскому: нѣтъ всенароднаго призыва Предтечи къ покаянію, какъ необходимому условію вступленія въ приближающееся Царствіе Божіе. Призыву «покайтесь!» здѣсь со-

отвѣтствуетъ кличъ не къ святости, а къ «ясному сознанію» къ уразумѣнію универсальнаго закона страданія и средства избавиться отъ его гнета не путемъ добродѣтели и благочестія, а путемъ правильнаго разсужденія, предлагаемаго въ дхаммѣ. Крещеніе въ смыслѣ очищенія отъ грѣха и отреченія отъ Духа Зла, здѣсь замѣнено «просвѣтлѣніемъ» пониманія и отказомъ отъ иллюзій ошибочнаго сужденія. Въ отличіе отъ Христа, отверзающаго раскаявшемуся злодѣю двери рая, Будда отверзаетъ кающимся доступъ только въ область смягченныхъ страданій и продленнаго, но нежелательнаге бытія, а не въ блаженную жизнь вѣчную.

Но если такъ, если даже нравственный переломъ и подвигъ безсильны измѣнить міръ и жизнь въ ихъ страдальческой сущности,—гибнетъ вся радость бытія, гаснетъ послѣдній лучъ вѣры въ жизнь, и тѣни смертныя отовсюду объемлютъ душу. Развѣнчаніе жизни, разочарованіе въ ея достоинствѣ, красотѣ и привлекательности съ одной стороны, ея безконечность—съ другой,... Это ли не ужасъ, это ли не бездна отчаянія?.. Усталость жизнью, taedium vitae,—вотъ поэтому преобладающая нота заунывной мелодіи больной буддійской души, ея трагическій доминантъ - аккордъ, нескончаемыя модуляціи коего звучатъ всюду, отъ начала до конца, въ памятникахъ буддійской словесности.

Но гдѣ же выходъ, какой же выходъ изъ неприглядной скорби и тоски существованія для тѣхъ, кто, какъ Будда и его правовѣрные, не вѣрятъ въ возможность естественнаго измѣненія міра усиліями самого человѣчества и знать не хотятъ измѣненій міра и жизни волею и мощью сверхъестественною, Божіею, благодатною? Выходъ возможенъ тутъ только одинъ: отказъ отъ *спасенія* человѣчества, отъ возможности жизни и блаженства, и замѣна ихъ *избавленіемъ* отъ страданія, а съ нимъ—и отъ самой жизни. Въ этомъ гордомъ планѣ избавленія проповѣдникъ нирваны мнитъ обойтись однѣми человѣческими силами: «каждый», говоритъ онъ, «долженъ стать своимъ собственнымъ спасителемъ, и никто иной насъ спасти не можетъ». Человѣкъ праведный и прежде всего мудрый, познавшій полноту истины,—вотъ «богъ среди боговъ», говоритъ 91 сутта Ангутарра-никаи.

Но какимъ же образомъ, повторяемъ, можетъ мудрецъ осуществить свое избавленіе отъ страданія, это единственное спасеніе, допускаемое буддизмомъ? Отрекшійся отъ помощи

Божіей, безсильный передъ роковыми силами процесса космическаго круговорота въ его вѣчной смѣнѣ рожденій и смертей, исхода изъ гнетущихъ цѣлей бремени бытія буддизмъ можетъ искать дѣйствительно лишь въ измѣненіи личностью самой себя. «Извлекши прочь изъ сердца стрѣлу страданія, некуда бѣжать: надо сѣсть спокойно, перешагнувши за порогъ желаній, и познать необходимость своего угасанія» (Сутта-Нипата, 938—940). «Познавши неустойчивость всего въ мірѣ, надо разорвать всякую связь съ міромъ и искать убѣжища въ одномъ самомъ себѣ, стремясь къ единственной цѣли, къ царству неизмѣняемости» (95 сутта Самютта-никаи).

И это, казалось бы, переноситъ вопросъ объ избавленіи если не въ міровомъ и общечеловѣческомъ, то хотя бы въ личномъ только и, слѣдовательно, пониженномъ смыслѣ, еще разъ въ область нравственнаго самосовершенствованія. Такъ обыкновенно и понимаютъ и изображаютъ положеніе проблемы поклонники и защитники буддизма. Но мы уже видѣли, что не осуществленіе какого-либо нравственнаго идеала составляетъ конечную цѣль буддизма. Несовершенная въ своемъ источникѣ и въ своей конечной цѣли, буддійская этика несовершенна и въ своей промежуточной, практической инстанціи. Какъ бы призраченъ или ограниченъ ни былъ, по нашему убѣжденію, отвлеченный и неопредѣленный идеалъ гуманистической этики, такъ называемой «чистой человѣчности», даже и ему нѣтъ простора для широкаго и глубокаго осуществленія въ буддизмѣ. Вѣдь и этотъ идеалъ, какъ бы фантастически ни строилъ онъ понятіе якобы «чистой человѣчности», забывая о ея нынѣ уже природной, грѣховной нечистотѣ и немощи, и какого бы еще болѣе призрачнаго, высокаго по достоинству кумира ни создавалъ онъ изъ совокупнаго человѣчества, составленнаго однако изъ несовершенныхъ индивидуальностей, — все же вѣдь и этотъ гуманистическій идеалъ нравственности немыслимъ безъ возведенія активной нравственной дѣятельности во всеобщій долгъ и въ первообязанность, благодаря коей поддерживается, растетъ и совершенствуется связь личности со всечеловѣческимъ цѣлымъ, этимъ «Великимъ Фетишемъ» религіи человѣкобожества. Въ буддизмѣ же, мы знаемъ, «освобожденіе отъ какихъ бы то ни было связей, ограниченіе себя однимъ самимъ собою», какъ буквально говоритъ притча о добродѣтельномъ Анатапиндикѣ, есть одинъ изъ основныхъ завѣтовъ Учителя мудрости. Дѣятельное человѣколюбіе такимъ

образомъ поставлено въ подчиненное положеніе не относительно Бога, изъ Котораго, какъ изъ первоисточника полноты любви непорочной, осязательныя, активныя проявленія ея и къ ближнимъ, къ людямъ, могутъ только возрастать и совершенствоваться, а не умаляться. Дѣятельное человѣколюбіе въ буддизмѣ принесено личностью въ жертву одному своему собственному избавленію, и притомъ уже извѣстнымъ намъ, только отрицательнымъ способомъ. Не говоримъ уже о главномъ, о томъ, какъ мелокъ, какъ жалко эгоистиченъ, да и какъ поэтому самому немощенъ этотъ планъ единоличнаго, самодовлѣющаго избавленія отъ индивидуальнаго страданія, сравнительно съ христіанскимъ идеаломъ совокупнаго спасенія совмѣстнымъ и взаимнымъ подвигомъ, «міромъ да соборомъ», братствомъ о Христѣ, въ Его святой, обильной благодатными дарами Церкви, объемлющей не одну ничтожную количествомъ группу избранныхъ, какъ буддійская сангха, а весь сонмъ вѣрующихъ! Не говоримъ уже о томъ, что планъ спасенія универсальнаго такимъ образомъ немыслимъ въ сангѣ, не претендующей быть даже отдаленнымъ, искаженнымъ подобіемъ Церкви! Но даже и въ добровольно отмежеванныхъ себѣ, столь узкихъ предѣлахъ, этотъ планъ буддійскаго спасенія остается задачею пассивною по отношенію къ другимъ, не требующею «положенія души своей за други своя». Не повторяя сказаннаго о недостаткахъ чрезмѣрно прославляемой буддійской, будто бы всемірной, всеобъемлющей любви ко всему живущему, напомнимъ лишь то, что нѣтъ и быть не можетъ подлинной, дѣятельной, плодотворной любви тамъ, гдѣ любовь признана «источникомъ печали и страха», гдѣ повелѣно „не любить ничего» (Дхаммапада, 215, 211), «отрѣшаться вполнѣ отъ всѣхъ и ото всего» (тамъ же, 417) и гдѣ мудрецъ объявленъ «независящимъ отъ добродѣтели и святыхъ дѣлъ», не обязаннымъ руководствоваться ими (Сутта Нипата, 803, 846), ибо «чистота зиждется не на добродѣтели и не на святыхъ дѣлахъ», которыя поэтому и «надо отложить въ сторону» (839), а на высшей мудрости яснаго сознанія и высшаго знанія. Убѣжденный въ томъ, что всякія дѣла, не исключая и святѣйшихъ, въ силу закона кармы, только продляютъ бытіе и задерживаютъ желанный, конечный исходъ въ нирвану, буддизмъ имѣлъ смѣлость выше борьбы со зломъ и выше активной добродѣтели поставить опасную, пассивную мудрость непротивленія злу и недѣланія. Вотъ почему съ полною послѣдовательностью на заключительное искушеніе Мары, на приглашеніе продлить жизнь для свершенія добрыхъ дѣлъ, Будда могъ, не колеблясь, отвѣтить: «добрыя дѣла для меня не нужны; они мнѣ безполезны... У меня есть вѣра и сила, и разумъ крѣпко обоснованъ во мнѣ, а если такъ, — зачѣмъ мнѣ еще жить?» (Сутта Нипата, 426—7; 430—1).

Какъ разъ наоборотъ! уничтоженіе личной жизни становится съ этой точки зрѣнія основною и конечною задачею мудрости. Осуществить по отношенію къ самому себѣ разрушеніе міра (Кудака-никая, 112 сутта), «безъ всякаго остатка раствориться въ началѣ небытія» (тамъ же), «достигнуть высшаго, ниббаны» (Сутта Нипата, 266) — вотъ цѣль, вотъ подвигъ, вотъ награда мудрости. Иныхъ нѣтъ!

Но — еще разъ! — какъ осуществить? И теперь уже мы у конечнаго рѣшенія! Осуществить, мы видѣли,—не религіознымъ, да и не нравственнымъ путемъ. Остается послѣдній путь, путь знанія. Но знаніе, какъ въ смыслѣ точнаго природовѣдѣнія, такъ и въ смыслѣ философскаго міро- и жизнеобъясненія, принижено и въ значительной части отвергнуто Буддой, какъ «не пользующее ни мало» для достиженія цѣли, поставленной дхаммой мудрецу. Знаніе, желательное, необходимое, какъ извѣстно, ограничивалось обладаніемъ только четырьмя благородными истинами практическаго свойства: о страданіи, его причинѣ, его прекращеніи и о способѣ прекращенія. Къ послѣднему, къ способу, собственно говоря, сводилась главнымъ образомъ и вся проблема.

Задача состояла въ томъ, чтобы, вопреки установившемуся популярному индусскому убѣжденію въ неуничтожимости жизни въ безконечно повторяющемся круговоротѣ роковой космической эволюціи, показать возможность прекращенія возрожденій для человѣка, а, съ тѣмъ вмѣстѣ, и возможность конечнаго перехода его въ небытіе. Будда пытается рѣшить задачу старательнымъ анализомъ составныхъ частей организма чувствующаго и сознательнаго существа. Классификація этихъ, такъ называемыхъ скандъ, каковы бы ни были научные недостатки ея схемы [1]) обнимаетъ всѣ тѣлесныя и духовныя силы и способ-

[1]) Она сводится на 1) 28 матеріальныхъ качествъ или аттрибутовъ; 2) на 6 разрядовъ ощущеній, 3 чувствъ и памяти; 3) на отвлеченныя идеи, соотвѣтствующія шести предыдущимъ разрядамъ, но принимаемыя здѣсь въ обобщенномъ, объективированномъ смыслѣ; 4) на тенденціи или потенціи (санкары), физіологическія и психологическія, умственныя

ности человѣка. Но ни одна изъ нихъ, по убѣжденію Будды, не отличается постоянствомъ; каждая, въ отдѣльности и въ связи съ другими, находится въ процессѣ непрестаннаго теченія, непрерывныхъ измѣненій: всѣ силы и способности «подобны пѣнѣ волнъ, мареву воздушнаго пространства, грезамъ и привидѣніямъ» Ни въ чемъ изъ всего этого нѣтъ субстанціальнаго первоначальнаго, неразложимаго (Сутта Нипата, 5), и въ этомъ смыслѣ все въ мірѣ — иллюзія, обманъ (тамъ же, 9): «міръ всецѣло несубстанціаленъ» (937); въ немъ все феноменально, все — только минующее и кажущееся явленіе. Въ частности, не реально, а призрачно тѣло, какъ цѣлое (193: 202), да и вся матерія въ ея вѣчномъ круговоротѣ измѣнчивыхъ перевоплощеній. Но таковы же и духовныя составныя части человѣка, воспріятія чувствъ, рефлективная способность и, наконецъ, ихъ завершеніе и синтезъ — сознаніе (Самютта никая, 18—20 сутты и 99-я). Разрушаемость — такова природа человѣка, и нѣтъ въ немъ ни единаго атома устойчиваго, неизмѣннаго, перманентнаго (тамъ же, сутта 95).

А если такъ, — ни одна изъ составныхъ частей, силъ и способностей человѣка, равно, какъ и совокупность ихъ, не можетъ быть признана за душу въ ея установившемся смыслѣ, то есть за опредѣленную, цѣлостную, самобытную, устойчивую сущность. Чувствуя, что именно въ этой точкѣ кроется узелъ основной трудности всей рѣшаемой проблемы, Будда особенно энергично настаиваетъ на ошибочности обычнаго представленія о единствѣ и цѣльности души. «Только невѣжды и необратившіеся на путь истины», говоритъ онъ, могутъ отождествлять душу съ различными категоріями матеріальныхъ и духовныхъ силъ Этимъ ложнымъ представленіемъ о душѣ и создается превратная, безпочвенная идея личнаго существованія и его свойствъ въ настоящемъ, а во 2) слагаются произвольныя заключенія о состояніи души въ будущемъ, въ положительномъ ли, въ отрицательномъ ли смыслѣ. Но мудрецъ отказывается признать субстанціальность, цѣльность и перманентность души: Этой субъективной грезѣ философствующаго воображенія онъ отказываетъ въ объективномъ, реальномъ существованіи. Почитаемое за душу въ объективномъ и субстанціальномъ смыслѣ,

и нравственныя, распадающіяся на 52 группы, и, наконецъ, 5) на разумъ (vinnana), являющійся здѣсь какъ бы объединеніемъ всей предшествующей группы санкаръ съ особой, этической точки зрѣнія.

феноменально въ своемъ составѣ и въ своихъ обнаруженіяхъ, доступныхъ только субъективному воспріятію, въ свою очередь неустойчивому, изъ мига въ мигъ мѣняющемуся. Выражаясь словами поэта, вдохновлявшагося буддійскими настроеніями (Церетелева), душа — не реальная, самобытная, самостоятельная, вѣчная сущность, а только бѣгущая «тѣнь нашей тѣни въ ряду ея вѣчно измѣнчивыхъ сновъ».

И столь велико было стараніе Будды внѣдрить это убѣжденіе въ сознаніе своихъ послѣдователей, что въ его догматикѣ вѣра въ субстанціальную личную душу была возведена въ особую ересь, «саккаядитхи», ересь индивидуальности, и осуждена какъ одно изъ основныхъ заблужденій въ области благочестія, наравнѣ съ сомнѣніемъ въ ученіи и съ вѣрою въ дѣйственность внѣшнихъ религіозныхъ обрядовъ и жертвъ. Но осуждена вѣра въ индивидуальное Я и въ философскомъ смыслѣ, подъ именемъ аттавады, въ качествѣ заблужденія, являющагося одною изъ причинъ возникновенія зла, наравнѣ съ чувственностью, которую она будто бы поощряетъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ осуждена и вѣра въ неразрушимость души, въ ея вѣчность (въ суттѣ «Жреческая Сѣть» Дикха-никая). Пространнымъ разборомъ мнѣній индусскихъ философовъ о вещественности или невещественности души, о ея сознательности или безсознательности послѣ смерти и о возможности ея посмертнаго бытія въ обоихъ смыслахъ, Будда приходитъ къ заключенію, что безсмертіе недоказуемо, что необходимости вѣчности души признать нельзя.

Зачѣмъ понадобился Буддѣ этотъ разгромъ вѣры въ неуничтожимость души? Ясное дѣло, — для того, чтобы подорвать зиждившуюся на этомъ убѣжденіи другую вѣру, въ безконечныя перевоплощенія жизненной силы. Съ точки зрѣнія Будды то, что называется душою, живо лишь временно и условно, до тѣхъ лишь поръ, пока въ человѣческой личности жива танха, жажда личнаго бытія. Умирая тѣлесно, но не отрѣшившись добровольно и сознательно отъ вожделѣнія индивидуальнаге своего бытія, человѣкъ не весь умираетъ: умираетъ изъ него то, что въ физическомъ и психическомъ, помимо воли его данномъ сочетаніи, распалось, въ силу опять не отъ него зависящихъ причинъ и условій существованія. Но то, что связано съ собственнымъ желаніемъ личности, вожделѣніе личнаго бытія, танга, — это остается; и, какъ не умершая еще часть бывшаго организма, является и послѣ его

распаденія источникомъ и зародышемъ возрожденія жизни въ иной, новой, опять субъективной, индивидуальной формѣ.

И здѣсь-то, на подкрѣпленіе этого, столь гадательно вывыставленнаго положенія, буддизмъ выдвигаетъ свою вѣру въ универсальную силу закона причинной связи, въ смыслѣ неизбѣжности осуществленія опредѣленныхъ слѣдствій сознательной и волевой жизни вообще въ мірѣ. Умирая физически по неволѣ, но не желая разстаться съ обольстительною чаровницею танхою, съ жаждою личнаго бытія, существа, бывшія живыми, переносятъ за предѣлы видимой смерти способность возрожденія въ будущемъ, которую въ періодъ ея промежуточнаго между двумя жизнями, временно-безформеннаго существованія, въ качествѣ лишь потенціи къ новой жизни, Будда называетъ тришной, то есть еще не переопредѣлившеюся и не зафиксировавшеюся во внѣшнихъ формахъ жаждою бытія и упаданой, силою схватывающей и сосредоточивающей. Эта то двуликая сила, встрѣчаясь въ міровомъ круговоротѣ совокупности бытія со слѣдствіями дѣлъ бывшей личности въ ея предшествующихъ трансформаціяхъ, соединяется съ ними вновь въ силу таинственнаго закона кармы, закона объединенія этихъ постулатовъ, этихъ какъ бы твореній былыхъ составныхъ частей личности, этихъ отзвучій и наслѣдій минувшаго Я, съ его еще не вымершею жаждою продленія личнаго бытія, съ танхою. Результатомъ этого, трудно постижимаго процесса и является будто бы новое существо, попиженнаго или повышеннаго, сравнительно съ прежнимъ, типа и съ новою, строго предопредѣленною ему, судьбою и мѣстомъ пребыванія, смотря по свойствамъ и дѣяніямъ бывшаго субъекта.

Какъ бы философски-туманно и физіологически и психологически произвольно ни было ученіе о кармѣ, въ основѣ его есть неотрицаемый, двойной нравственный смыслъ и соотвѣтствующая ему несомнѣнная цѣнность. Въ 1) здѣсь дано, какое-ни-на-есть объясненіе, если не происхожденія, то по крайней мѣрѣ развитія зла и страданія въ мірѣ, независимо отъ чуждаго буддизму въ религіозномъ смыслѣ понятія грѣха. во 2) здѣсь установлено и возмездіе за добро и зло. И эти два свойства доктрины кармы, за неимѣніемъ въ буддизмѣ высшей нравственной санкціи, почерпаемой въ вѣрѣ въ совершенство абсолютное, — сообщили идеѣ кармы жуткую, но неотразимую прелесть въ сердцахъ буддистовъ и сдѣлали изъ нея наиболѣе стойкій ихъ догматъ, переживщій всѣ историческія и мѣстныя превратности въ судьбахъ ученія. И дѣйствительно, это, можно сказать, единственное, конечно, лишь до извѣстной степени оздоровляющее, нравственное вѣяніе, вносимое въ проповѣдь спасенія самого лишь себя однимъ лишь самимъ собою. Однако и сравнительная цѣнность этой доктрины становится ясна только послѣ того, какъ выяснено будетъ, въ чемъ конечная цѣль буддійской мудрости, воздвигаемая на почвѣ таинственной, непостижимой силы кармы.

Говоримъ: «таинственной и непостижимой» потому, что она, какъ съ физической, такъ и съ философской стороны, необъяснима и недоказуема разсужденіемъ, ибо и матеріалистовъ и спиритуалистовъ одинаково невозможно убѣдить въ уцѣлѣваемости жажды личнаго бытія при разрушеніи не только тѣлесныхъ, но и всѣхъ другихъ невещественныхъ началъ бывшаго организма и при отрицаніи (какъ это дѣлаетъ буддизмъ) цѣльности, самобытности и вѣчности души. Почему оторванный отъ предшествующаго сложнаго цѣлаго, составлявшаго опредѣленную личность, одинъ порывъ танхи устоитъ предъ все смывающею прочь волною океана смерти? Эта необъясненная буддизмомъ и признанная имъ за необъяснимую тайна рѣшена имъ въ утвердительномъ смыслѣ чисто-догматически, произвольно. Почему далѣе, даже допустивши такое переживаніе жажды личнаго бытія надъ самимъ личнымъ бытіемъ и допуская съ другой стороны сохранность въ міровомъ процессѣ слѣдствій предшествующей жизни разрушившейся личности, почему, спрашивается, состоится опредѣленное, планомѣрное, новую личность образующее сліяніе ихъ съ перевоплощающими объятіями вожделѣнія бытія? Это — вторая тайна, столь же необъясненная и необъяснимая, какъ и первая, и опять принятая всецѣло на вѣру въ наличность и непреложную дѣйственность закона кармы.

Въ этихъ двухъ заманчивыхъ великихъ произволностяхъ — огромный философскій самообманъ буддизма, самообманъ, съ разоблаченіемъ коего рушится казавшаяся-было прочнымъ нравственнымъ пріобрѣтеніемъ связь ученія о возрожденіи съ нравственною отвѣтственностью, съ наградою и наказаніемъ за добро и зло; колеблется и рушится, въ смыслѣ убѣдительно доказаннаго, и все послѣдующее, а именно: надежда буддистовъ на возможность побѣды человѣка надъ воскресающею жизненною силою, ради чего, собственно говоря, Будда и направилъ «ясное сознаніе», которымъ онъ такъ гордился, въ темный,

запутанный лабиринтъ не имъ выработаннаго, но имъ охотно принятаго ученія о кармѣ.

Можно было бы однако простить буддизму это огромное философское недоразумѣніе и бездоказательное утвержденіе, если бы побужденіемъ къ принятію ихъ являлось нѣчто положительно нравственное, если бы, напримѣръ, буддизмъ, хотя бы непослѣдовательно и неумѣло, желалъ этимъ порывомъ высказать библейское упованіе: «скончался праведникъ, но правда его пребываетъ во-вѣки», и это содѣйствіе созиданію Царства Правды, вѣчнаго царства, даетъ и сотруднику его, праведнику, подобающее участіе въ жизни вѣчной. Но вѣдь здѣсь—какъ разъ наоборотъ! Вѣдь цѣль буддизма, когда онъ признаетъ законъ кармы, не укрѣпить и возвеличить, а сломить и попрать этотъ законъ; цѣль не въ томъ, чтобы овладѣть безсмертіемъ, а въ томъ, чтобы укрыться отъ него въ холодную пустоту нирваны. Всѣ усилія Будды къ тому и направлены, чтобы остановить нескончаемый круговоротъ возрожденій. Мы знаемъ, какъ надѣялся онъ достигнуть этого, какъ, исходя изъ отрицанія самобытной и перманентной цѣльности и субстанціальности личности, онъ счелъ возможнымъ, путемъ критическаго отрицательнаго анализа всѣхъ ея составныхъ частей, дойти до постепеннаго упраздненія реальности и дѣйствительности каждой изъ нихъ въ производящемъ эту разрушительную работу субъектѣ. Это саморазложеніе личности въ неспособныхъ къ существованію послѣ смерти частяхъ ея организма и въ таковыхъ же его потенціяхъ и функціяхъ, и должно было завершиться отрицаніемъ единственнаго уцѣлѣвающаго и послѣ видимой смерти вожделѣнія, то есть, танхи, жажды личнаго бытія. Прочь эта основная похоть! восклицаетъ Дхаммапада, разбивши ее, освободившись отъ связи съ прошлымъ и будущимъ, направься по ту сторону бытія личнаго! Очисти разумъ навсегда отъ всего; умертви не только желаніе, но и самосознаніе,—и ты перестанешь быть рабомъ рожденія и старости; тернія существованія будутъ срѣзаны вмѣстѣ съ его корнемъ, и то состояніе, въ коемъ ты свершишь это полное самоотреченіе, станетъ твоимъ послѣднимъ рожденіемъ. (Дхаммапада, 343; 346; 348; 351; 353). Уже при жизни такой, «вполнѣ просвѣтленный» мудрецъ будетъ въ правѣ воскликнуть: «свершенъ подвигъ! побѣждена жизнь! міръ (для меня) болѣе не существуетъ! — обычная формула побѣднаго клича торжествующей, высшей степени буддійской праведности, архатства.

Таковъ считаемый Буддою осуществимымъ, единственный исходъ изъ тяготы бытія; таково единственное для него возможное рѣшеніе проблемы всемірнаго страданія. Это и есть выходъ въ нирвану. Выше мы привели разномнѣнія въ ея истолкованіи и склонились къ признанію правильнымъ пониманіе ея въ абсолютно-нигилистическомъ смыслѣ Если и имѣли мѣсто иныя истолкованія, въ смыслѣ положительномъ, они у Учителя и у «вполнѣ просвѣтленныхъ», его послѣдователей могли быть лишь уступками менѣе «просвѣтленнымъ»; они были компромиссами ослабѣвающей логической послѣдовательности ума съ назойливыми, неотступными требованіями сердца, чувства, неугасимой потребности раскрыть что либо положительное и живое даже въ царствѣ абсолютнаго Ничто, въ полномъ безразличіи небытія.

И это все было лишь доказательствомъ сопротивленія духа жизни той мертвой петлѣ, которую набрасывала на него мудрость отчаянія и полнаго разочарованія въ жизни. Несмотря на это сопротивленіе, нельзя однако не признать, что все же, и въ первоначальную пору буддизма, и въ послѣдующія времена, находились люди, подобные самому Буддѣ, Сарипуттѣ, Каньяпѣ и инымъ, «великимъ» изъ его духовной семьи, которые искренно и неподдѣльно влеклись къ подлинному, отрицательному идеалу, завершеніемъ коего являлся вѣчный покой личнаго небытія. Нѣтъ ничего труднѣе для нашей европейской души, воспитанной на завѣтахъ античной классической культуры и христіанскаго просвѣщенія, какъ понять влеченіе къ этому нигилистическому идеалу дальневосточной мудрости. Оно предполагаетъ иную, чѣмъ западная, психологическую и этическую подпочву, настолько противоположную нашей, что мы сродственно, сочувственно, гармонически-созвучно примкнуть къ ней не можемъ душою здоровою, не зараженною до самыхъ глубинъ своихъ неизцѣлимымъ пессимизмомъ. Наличность Шопенгауэра и его преемниковъ и продолжателей не мѣняетъ дѣла: это все—виртуозы философскаго утонченнаго мышленія, не сливающагося органически съ жизнью даже у гворцовъ пессимистическихъ системъ, или же это — больныя души. Но гдѣ на Западѣ исповѣданіе *такого* пессимизма не въ отвлеченныхъ лишь умозрѣніяхъ, а въ жизни, устрояемой всецѣло сообразно съ его требованіями, да притомъ людьми духовно здоровыми и, наконецъ, цѣлыми массами, не единично, а народно?.. Не ясно ли, что для такого жизненнаго

воспріятія буддійскаго благовѣстія нужна была совершенно европейской культурѣ чуждая, многовѣковая, специфически-индусская подготовка умственнаго и нравственнаго кругозора, иныя, чѣмъ наши, этика, психологія, космологія и иное, наконецъ, религіозное міро—и жизневоззрѣніе. Во второй части нашей работы, путемъ разслѣдованія генезиса главныхъ сторонъ буддійскаго ученія, мы посильно попытаемся вскрыть до нѣкоторой степени эту таинственную загадку индусской и дальне-восточной души, способной жить иногда тѣмъ идеаломъ, въ которомъ наше нормальное жизнепониманіе не видитъ ничего животворнаго, а чувствуетъ лишь одно мертвящее. Теперь же спѣшимъ оговориться, что даже и въ странахъ, принявшихъ въ былое время или еще пріемлющихъ буддизмъ, удовлетвореніе его подлиннымъ, отрицательнымъ идеаломъ было и есть—дѣло лишь сравнительно немногихъ. Не будетъ парадоксомъ сказать, что буддизмъ оказался популярнымъ и живучимъ лишь благодаря искаженіямъ своего подлиннаго ученія, лишь вслѣдствіе сознательной или несознательной измѣны своему идеалу и замѣны его инымъ.

«Такъ было! такъ подобало быть!» Переосозданіе отвлеченнаго философскаго атеистическаго ученія въ религіозное народнымъ сознаніемъ и чувствомъ началось немедленно вслѣдъ за кончиною творца буддизма и переродило это ученіе до неузнаваемости. У многихъ «господинъ Готама» еще при жизни его превратился въ «Господа», во «Владыку». «Ты равенъ для насъ Брамѣ» (Сутта-нипата, 508): «боготворить подобаетъ тебя, благородный мужъ; боготворить тебя должно, лучшій изъ людей: въ мірѣ людей и боговъ нѣтъ равнаго тебѣ. Простри ноги твои, дабы я могъ поклониться имъ!» (тамъ-же, 544; 547)—вотъ какъ покушались ревностные неофиты превознести еще живого Будду. Послѣ его смерти эти порывы усилились; и если южному буддизму еще удавалось, хотя и не вполнѣ, сдерживать ихъ, то лишь благодаря равнодушному отношенію къ сочетанію новаго ученія дхаммы со старыми народными вѣрованіями, открывавшими выходъ въ сторону религіозности. Но именно потому, что южный буддизмъ принципіально не отозвался на потребность религіонизировать дхамму, онъ, послѣ временнаго расцвѣта, не смогъ выдержать борьбы съ браманизмомъ, джайнизмомъ и исламомъ и вымеръ въ Индіи (кромѣ Цейлона, Сіама и Бурмы). За то буддизмъ сѣверный, по выраженію Рисъ-Дэвидса, отдался неудержимой

и «ненасытной жаждѣ сердецъ создавать боговъ, чтобы заселять ими области опустѣвшаго индусскаго пантеона» [2]). И этотъ новый пантеонъ разросся до такихъ чудовищныхъ размѣровъ, что составленный въ 1800 году пекинскимъ Великимъ Ламою Чжанчжа-хутукту иконописный лицевой подлинникъ [3]) обнимаетъ собою не менѣе 300 «главнѣйшихъ и популярнѣйшихъ» боговъ и святыхъ ламайской церкви. Какое грубое язычество, чувственное и лютое въ воплощеніяхъ своей мрачной фантазіи, получилось здѣсь изъ первоначальнаго буддійскаго безбожія, объ этомъ могутъ сразу получить понятіе тѣ, кому доводилось бросить хотя бы бѣглый взглядъ на воспроизведенія образцовъ буддійско-тибетской и монгольской иконографіи [4]). Если бы изъ глубины той нирваны, къ которой стремился отвернувшійся отъ неба Готама, онъ могъ вернуться на землю, конечно, онъ не призналъ бы огромное большинство своихъ теперешнихъ послѣдователей не только за «вполнѣ просвѣтленныхъ» учениковъ, членовъ санги, но и за сколько нибудь просвѣтленныхъ дхаммою мірянъ-упасакъ, стоящихъ съ ней въ связи. Онъ счелъ бы ихъ за тѣхъ безумцевъ, отъ коихъ онъ совѣтовалъ мудрецу пренебрежительно отворачиваться. Но и съ своей стороны эти милліоны человѣческихъ душъ явились бы предъ нимъ основательными обличителями его собственнаго гордаго заблужденія и живымъ доказательствомъ того, что ученіе, призывающее ко спасенію *всѣхъ*, но безъ вѣры въ Бога, а силою одного человѣческаго разсужденія и одной человѣческой воли, не только не можетъ быть принято *всѣми*, но, именно по своей ирреліігіозности, отвергается въ своемъ подлинномъ видѣ огромнымъ *большинствомъ* и замѣняется, за отсутствіемъ вѣры въ единаго Бога, суевѣріями грубаго язычества. Именно благодаря своей измѣнѣ первоначальному ученію, именно благодаря какой ни-на-есть религіонизаціи его, развитію культа и образованію хотя бы жал-

---

[2]) Rhys Davids. Buddhism, 201.

[3]) Pander. Das Pantheon des Tschang-tscha-Hutuktu. Ein Beitrag zur Ikonographie des Lamaismus, herausg. von Grünwedel. Berlin, 1890; болѣе точное и полное воспроизведеніе изображеній дано академикомъ С. Ф. Ольденбургомъ: Сборникъ изображеній 300 бурхановъ по альбому Азіатскаго Музея. Ч. I. Спб. 1903.

[4]) Кромѣ указанныхъ въ предыдущемъ примѣчаніи изданій см. Grunwedel. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij. London, 1900.

каго подобія церкви, сѣверный буддизмъ обезпечилъ себѣ общедоступность воспріятія и широкое распространеніе въ народныхъ массахъ.

Лишенный запретомъ Будды возможности сосредоточить порывы религіозныхъ чувствъ на перешедшемъ въ небытіе Учителѣ, сѣверный буддизмъ направилъ свое усердіе на будущихъ буддъ, пребывающихъ будто бы въ небесныхъ мірахъ въ ожиданіи приближающагося для нихъ земного существованія. Расчленилось, дифференцировалось и вмѣстѣ съ тѣмъ религіонизировалось понятіе самого Будды, различные аспекты коего, все болѣе углубляемые и возвышаемые въ догматическомъ смыслѣ, стали получать обособленное воплощеніе въ лицѣ отдѣльныхъ божествъ. Такъ около 400 года по Р. Хр. установился въ сѣверо-буддійскихъ странахъ культъ Манджушри («Кроткой Святости»), олицетворенія мудрости вообще, творческой мудрости и міропорядка по преимуществу, и Авалокитешвары, «Господа, свыше на землю призирающаго», олицетворенія силы вообще, силы же заботящейся о мірѣ по преимуществу. Еще же позднѣе изъ понятія Авалокитешвары выдѣлилась концепція третьяго лица сѣверо-буддійской тріады, Ваджрапани, также соотвѣтствующаго понятію Творца-Міроправителя, тогда какъ Авалокитешвара переродился въ олицетвореніе духа Будды, пребывающаго въ сонмѣ вѣрующихъ, въ сангѣ. Такимъ образомъ здѣсь, въ чертахъ хотя и убогихъ сравнительно съ величавою христіанскою концепціей Бога Живого, проявляется все же усиліе возстановить упраздненныя Буддою вѣрованія въ Творца и въ Промыслъ Божій [5]).

Еще позднѣе, чуть ли не въ X вѣкѣ, однако на почвѣ догматическаго воззрѣнія уже очень ранняго, возникаетъ культъ новаго божественнаго существа, безначальнаго, безконечнаго и всевѣдущаго, Ади-Будды, «предвѣчнаго Будды», или, какъ онъ иногда называется, «Вѣчной плоти Будды» [6]), изъ коего,

[5]) Burnouf. Introd. au Lotus de la Bonne Loi. Koeppen. Die Religion des Buddha. I, 425; 500 ff. II, 20 ff. etc.; добавочныя свѣдѣнія у Waddell. Lamaism. Изображенія Авалокитешвары у Grünwedel. Mythologie. Fig. 12; 103; всей тріады—102; Манджушри—108—112 и у Пандера и Ольденбурга, 300 бурхановъ.

[6]) Koeppen. I, 309; II, 28. Grünwedel. Mythologie 113—118. Rh. Davids 204—7. Waddell, 126; 130; 348. Въ зачаточной формѣ ученіе о предвѣчномъ Буддѣ восходитъ уже къ I вѣку по Р. Хр.; оно есть уже въ Лотосѣ Добраго Закона: Saddharma-Pundarika, XIV, 36 p. 295; S. B. E. XXI и Introduction Керна. p. XXV.

на подобіе гностическихъ эманацій, развиваются божества космическихъ сферъ, соотвѣтствующихъ разнымъ степенямъ духовнаго подъема, «будды созерцанія», «дхіяни-будды», пребывающіе въ пяти группахъ міровыхъ областей, на которыя дѣлится индусскій космосъ, вслѣдствіе чего такихъ дхіяни-буддъ сѣверная догматика знаетъ поименно только пять, хотя, въ качествѣ эманацій буддъ грядущихъ, безчисленныхъ, и эти небесные, «созерцательные» предобразованія также неисчислимы [7]).

Даже южный, болѣе вѣрный первоначальному ученію буддизмъ не уберегся отъ нѣкотораго уклона въ сторону многобожія: и онъ принялъ ученіе о будущихъ буддахъ въ доктринѣ бодхисатвъ, ставшей зародышемъ всей послѣдующей политеистической эволюціи буддизма. Культъ будущаго, ближайшаго преемника Готамы. Майтрейи-«Любвеобильнаго» давно сросся съ духовною жизнью южныхъ правовѣрныхъ: о его воспріятіи религіознымъ чувствомъ народа свидѣтельствуютъ уже китайскіе паломники [8]) и древняя цейлонская хроника Магаванза [9]); а обиліе его изображеній въ буддійской иконографіи [10]) говоритъ о распространенности культовой потребности въ сверхъестественномъ существѣ, еще не отчуждившемся, какъ ушедшій въ нирвану Готама, отъ міра, еще способномъ «любвеобильно», «всесострадательно» отзываться на мольбы и упованія обращающихся къ нему [10a]).

Наконецъ, къ богамъ присоединились богини, къ эманаціямъ и перевоплощеніямъ божествъ—таковыя же трансфор-

[7]) Koeppen. I, 425; 503. II, 25 ff. 295. Waddell. 130. 349 и 336 (изображенія ихъ). Grünwedel. Mythologie, 120.

[8]) Уже Фа-Тіэнъ, ed. Legge: pp. 25; 28; 109.

[9]) Mahâwanso, ed. Turnour. I. pp. 199; 252; 258.

[10]) Grünwedel. Mythologie, 120 ff. Buddh. Kunst, 158 ff. Foucher. Etudes sur l'iconographie bouddhique de l'Inde, выпускъ I и II; о среднеазіатскихъ изображеніяхъ множество данныхъ въ Altbuddh. Kultstätten in Chinesisch-Turkistan.

[10a]) „Майтрейя", говоритъ Кеппенъ, I, 501, „есть буддійскій Мессія"; и какъ скоро этотъ взглядъ сталъ догматомъ, оказалось вполнѣ естественнымъ, что Матрейя вступилъ въ болѣе живыя и рѣшительныя отношенія къ вѣрующимъ, нежели прежніе будды или будущіе кандидаты на санъ будды... Онъ продолжатель дѣла и Шакья-муни; наслѣдникъ его духовнаго достоянія; онъ обязанъ заботиться объ этомъ наслѣдствѣ: ему принадлежитъ будущность церкви... Къ нему направляются ожиданія и надежды людей благочестивыхъ, особенно въ страданіи и горѣ и т. д.".

маціи святыхъ въ существа божественныя же, съ большимъ или меньшимъ объемомъ сверхъестественныхъ способностей и силъ [11]); а для завершенія всего, въ соотвѣтствующей степени, возросла и оразнообразилась и демоническая половина сѣверо-буддійскаго пантеона [12]), получившая въ Тибетѣ преобладаніе надъ его свѣтлою половиною въ практическихъ проявленіяхъ религіозной жизни народа [12a]).

Параллельно съ этимъ процессомъ и съ осложненіемъ догматическихъ идей шло развитіе культа и іерархіи. Буддійская иконографія разрослась до грандіозныхъ размѣровъ и покрыла, живописно и пластично, храмы и стѣны монастырей, внесла безчисленныя изображенія боговъ, буддъ и святыхъ въ частныя жилища, изваяла ихъ статуи и рельефы среди тропическихъ зарослей Цейлона, Сіама, Бирманіи и Явы, полей и садовъ Китая и Японіи, горъ и пустынь Тибета, Монголіи и Средней Азіи. На мѣсто призыва Готамы спасаться однѣми человѣческими силами каждаго отдѣльнаго вѣрующаго, забывши завѣтъ Готамы о равенствѣ всѣхъ въ поискахъ истины и въ осуществленіи плана спасенія, сѣверные послѣдователи его создали сложныя градаціи даровъ святости и соотвѣтственнаго духовнаго авторитета, выработали многостепенную систему привилегированной іерархіи [13]); а удалившись отъ первоначальной крайней простоты и малочисленности благочестивыхъ обрядовъ, не только размножили ихъ количественно до крайностей, но и увеличили качественное значеніе, имъ приписываемое, до предѣловъ, грубо противорѣчащихъ убѣжденію подлиннаго буддизма въ ничтожествѣ внѣшней обрядности. Словно саркастическимъ отвѣтомъ на приниженіе Готамою значенія для спасенія даже подвиговъ добродѣтели, явилась эта позднѣйшая вѣра его послѣдователей въ дѣйственность и заслугу механически, по опредѣленному ритуалу совершаемыхъ,

[11]) Koeppen. Die Religion des Buddha. II, 245 ff. Позднѣевъ. Очерки быта будд. монастырей, 233 слл. Waddel. Lamaism. 242 sqq.

[12]) О „демоническихъ буддахъ"—Waddel, 353; о „богахъ-демонахъ" и „демоническихъ защитникахъ и защитницахъ вѣры"—363—5; о „фуріяхъ"—366; о genii loci—371 sq. и семейныхъ (родовыхъ) геніяхъ—374 sq. Много интереснаго о всѣхъ нихъ у Позднѣева.

[12a]) Большинство молитвъ тибетцевъ, говоритъ Уаддель, 572—3, направлено къ демонамъ, лютость коихъ и (умилостивительный) культъ коихъ, подобно тяжкому кошмару, тяготѣетъ надъ всею жизнью народа.

[13]) См. въ особенности 2-й томъ Кеппена, а также Уаддэля и Позднѣева.

мелкихъ обрядовыхъ актовъ, вѣра въ магическую силу именно внѣшней опредѣленной формулы благоговѣйнаго дѣйствія и его обстановки; самодовлѣющей силѣ «яснаго сознанія», столь превознесеннаго Буддою, одного яснаго сознанія, противопоставили въ системѣ тантризма дурманъ заклинаній, чародѣйства и болѣзненнаго гипноза, граничащаго съ умопомѣшательствомъ [14]).

Воскресла, наконецъ, и въ особенности, попранная Буддою потребность въ молитвѣ и, сломивши всѣ запрещенія, выявилась въ великомъ, но дурно направленномъ усердіи, полагавшемъ достоинство не во внутреннемъ настроеніи и свойствахъ молящагося, а въ точности и количествѣ молитвъ. И это многоглаголаніе разрослось до такихъ неисполнимыхъ размѣровъ, что, вмѣсто произнесенія текстовъ священнаго писанія и молитвъ устами вѣрующихъ, вошли въ употребленіе такъ называемые молитвенные цилиндры и колеса съ начертанными на нихъ формулами молитвъ или заклинаній и вращеніе которыхъ въ домахъ и храмахъ рукою молящагося, а на площадяхъ, дорогахъ, перекресткахъ, въ ущельяхъ горъ и на берегахъ рѣкъ и горныхъ потоковъ силою вѣтра и теченіемъ водъ—явленіе обычное въ Тибетѣ и Монголіи [15]), точно такъ же, какъ и привязанные къ высокимъ шестамъ, исписанные священными изреченіями и молитвами флаги, автоматически, послушно духу жалкаго изувѣрства выполняющіе непонятный Буддѣ даже въ чистомъ видѣ призывъ: «непрестанно молитесь!»

«Такъ было! такъ подобало быть!..» Величавый, добросовѣстный, безкорыстный и высоко даровитый проповѣдникъ нравственной чистоты, духовной сосредоточенности и силы воли, направленныхъ на одолѣніе земной суеты и горя несовершеннаго земного бытія, создалъ настроеніе душъ благопріятное для развитія религіи, хотя упорно звалъ не къ ней, а къ безрелигіозной мудрости. Но религія немыслима безъ Бога, и если буддизмъ все же переработался въ систему религіозную, то лишь въ явное противорѣчіе и обличеніе своихъ основныхъ началъ. Именно этой великой измѣнѣ онъ обязанъ своею долговѣчностью и своимъ распространеніемъ. Но если такъ, мы уже не въ правѣ говорить о заслугѣ Готамы передъ человѣчествомъ въ смыслѣ его вліянія на религіозный процессъ его. Если и былъ въ этомъ историческомъ

[14]) Waddell. Lamaism, 475sqq.; его же Lhasa and its Mysteries, 360 sqq.

[15]) Waddel, 149. 172, 218, 572—3 и Simpson. The Buddhist Praying-Wheel, London, 1896, съ интересными рисунками.

процессѣ прогрессъ или частичный перевѣсъ прогресса надъ частичнымъ же регрессомъ, все это свершилось не по желанію, не по замыслу Будды, не съ его благословенія, а вопреки имъ. О широкомъ вліяніи Будды на прогрессъ народовъ и странъ справедливо говорить, слѣдовательно, лишь въ иномъ смыслѣ, въ смыслѣ очищенія нравственныхъ понятій и чувствъ, укрѣпленія и роста ихъ и вліянія этого этическаго ученія на личные и общественные нравы. Заслуги Будды въ этомъ направленіи отрицать невозможно, но не слѣдуетъ ее и преувеличивать. Выше мы высказались по этому вопросу, столь пристрастно или неумѣло рѣшаемому въ наши дни многими; мы видѣли, насколько фактическая дѣйствительность далека отъ буддійскаго этическаго идеала, но мы видѣли, сверхъ того (что всего важнѣе) еще и дефектность и немощность самого этого идеала, если онъ остается вѣрнымъ себѣ, то есть: во-1) предназначеннымъ не для всѣхъ людей, а лишь для избраннаго меньшинства, а во 2) зовущимъ не къ положительному, дѣятельному человѣколюбію, къ активной борьбѣ со зломъ, а лишь къ пассивному добродушному настроенію, предпочитающему непротивленіе злу одолѣнію зла, недѣланіе—энергическому подвигу, покой—дѣятельности и стремленіе къ небытію священному долгу жизни. Этика и нравственность, вдохновляемыя не жаждою безсмертія и жизни вѣчной, а томленіемъ по угашенію самого себя и холоднымъ дыханіемъ нирваны, безсильны достигнуть верховной цѣли всякаго, истинно-нравственнаго стремленія,—спасенія себя и человѣчества. На мѣсто *спасенія*, безсмысленнаго безъ сохраненія или возстановленія блага жизни, здѣсь остается возможнымъ только *избавленіе* отъ непоправимаго будто бы зла жизни.

Буддизмъ и не обѣщаетъ ничего иного. ничего большаго: ни спасенія жизни, ни счастливой жизни. ни вѣчной жизни! ничего, кромѣ избавленія отъ страданія, а такъ какъ страданіе неразлучно съ какою бы то ни было жизнью, то—ничего, кромѣ избавленія отъ жизни! Въ искреннемъ и добросовѣстномъ признаніи этой ограниченности своей задачи и своихъ рессурсовъ — великая добродѣтель, правдивость и скромность буддизма, его духовная честность. И отвѣчая на нее тѣмъ же, то есть не требуя отъ него того, чего онъ не обѣщалъ, и не приписывая ему того, чего онъ не хотѣлъ и не могъ дать, и должна слагаться безпристрастная расцѣнка его роли и

значенія во всемірно-историческомъ процессѣ вообще, въ развитіи и ростѣ религіознаго пониманія и опыта въ частности.

Въ таинственномъ по своимъ сокрытымъ отъ насъ цѣлямъ, но ясномъ въ нѣкоторой степени по своимъ историческимъ обнаруженіямъ, ходѣ постепеннаго развитія религіознаго пониманія и переживанія различныя нехристіанскія религіи получаютъ свое сравнительное съ нею и относительное значеніе и достоинство въ связи съ вопросомъ о томъ, какую сторону религіозныхъ запросовъ души человѣческой, и въ какой мѣрѣ, и съ какою успѣшностью каждая изъ нихъ выполняла. Жажда правды и вытекающее изъ нея исканіе Бога. присущее единичной душѣ, воплощались исторически въ своихъ различныхъ аспектахъ коллективно въ лицѣ разныхъ религій. Неспособныя постигнуть всей глубины и истины религіозной проблемы въ такомъ совершенствѣ, какъ это дано Божіею Благодатію одному христіанству, каждая изъ нихъ вносила по частямъ, по мѣрѣ силъ и окружавшихъ условій, свой большій или меньшій вкладъ во всемірную сокровищницу религіозной мысли, религіознаго чувства. религіознаго подвига. Здѣсь не мѣсто останавливаться на обзорѣ этихъ заразъ и величавыхъ по своему порыву, и часто жалостныхъ по своей немощи, стремленіяхъ обнять хотя бы по частямъ, хотя бы односторонне, неисчерпаемое богатство религіознаго идеала и воплотить его въ соотвѣтственной мѣрѣ и формѣ въ жизни. Мы пережили время пренебрежительнаго отношенія къ историческому, условному, слѣдовательно. но все же реальному достоинству этихъ поисковъ Бога и правды Его людьми, «во тьмѣ сидящими», на извилистыхъ, тернистыхъ и стропотныхъ путяхъ окольныхъ, доколѣ не угодно было Солнцу Правды возсіять на единомъ прямомъ и непреложномъ Пути, который есть вмѣстѣ съ тѣмъ Истина и Жизнь. Для историческаго пониманія, введеннаго въ подобающіе ему въ данномъ случаѣ предѣлы, несомнѣнно, со сказанною оговоркою, поучительны, цѣнны и дороги даже наивныя усилія первобытныхъ натуралистическихъ религій одухотворить таинственныя области и силы природы и жизни введеніемъ въ нихъ вѣянія Божественнаго. Еще цѣннѣе глубокое сосредоточеніе думы древняго Египта на сознаніи вины, грѣха и суда, за ними грядущаго, и его слѣдствій. Къ воспринятой здѣсь уже такъ интенсивно проблемѣ избавленія отъ власти смерти, религіозная мысль Ирана присоединяетъ въ величавыхъ размѣ-

рахъ глубоко драматическую концепцію борьбы добра со зломъ и устремляетъ свои нравственныя усилія на подвигъ очищенія тѣлеснаго и духовнаго, усматривая выходъ изъ подъ власти тьмы въ царство свѣта уже при блескѣ зари вѣры въ воскресеніе. Въ иномъ направленіи вдумчивая мысль индусовъ, подъ глубокимъ впечатлѣніемъ неизмѣнной закономѣрности космическаго процесса, покорно склоняется предъ признаніемъ универсальнаго закона соотвѣтствія причины и слѣдствія, но силится, въ доктринѣ кармы, сообщить ему нравственный характеръ и смыслъ; съ другой же стороны, въ концепціи всеобъемлющаго мірового начала Брахмана, являетъ величавую попытку философскаго синтеза на почвѣ пантеистическаго и идеалистическаго монизма. И развѣ не цѣнны и не трогательны благоговѣйныя недоумѣнія эллинскаго генія предъ загадкою таинственныхъ путей неумолимаго рока? а далѣе—почти богодухновенныя прозрѣнія Платона въ міръ Божественнаго, Вѣчнаго, первоисточника Добра и Красоты? и, наконецъ, по примѣру нѣкоторыхъ восточныхъ культовъ, но очищая ихъ отъ налетовъ чувственнаго натурализма, въ мистеріяхъ—все возрождающее осознаніе и переживаніе силы грѣха, немощности только человѣческаго и необходимости искупленія жертвеннымъ подвигомъ Бога состраждущаго и милующаго?..

Въ эти разнотональныя, волнующія мелодіи великой симфоніи души человѣческой, ищущей Невѣдомаго Бога, въ эти мелодіи, не смогшія найти разрѣшенія своихъ диссонансовъ въ завершительномъ, всепримиряющемъ, гармоническомъ аккордѣ, буддизмъ внесъ и свой духовный лейтмотивъ, предопредѣлившій направленіе всего ученія и всей исторической судьбы его. Глубже и острѣе какого либо иного міро- и жизневоззрѣнія осозналъ и восчувствовалъ буддизмъ неизбѣжный въ несовершенной природѣ законъ измѣняемости, одряхлѣнія и умиранія и вытекающій отсюда универсальный фактъ страданія всего живущаго. Никогда еще, быть можетъ, душа человѣческая не наполнялась такимъ ужасомъ предъ лицомъ этого факта, и потому никогда и никѣмъ столь послѣдовательно и безпросвѣтно не былъ воспринятъ и усвоенъ пессимистическій аспектъ жизни. Всецѣлая подавленность этимъ ощущеніемъ закрыла буддизму взоры на положительную сторону жизни, и подъ гнетомъ такого настроенія и мысль буддійская направилась исключительно въ ту сторону, откуда она могла получить только усиленіе пессимизма, а не его преодолѣніе, а именно въ сторону фатализма и безрелигіозности. Буддизмъ восчувствовалъ страданіе несовершенной и мимолетной жизни съ такою непреодолимою силою, что призналъ этотъ жуткій фактъ за нигдѣ, никогда, никѣмъ и ничѣмъ неисправимый. Убѣжденіе въ роковомъ, неизмѣнномъ характерѣ космическаго процесса увѣковѣчивало страданіе и дѣлало его физически непреодолимымъ. Но то же міровоззрѣніе лишало возможности побѣдить его и на почвѣ религіозной, ибо, съ точки зрѣнія буддизма, законъ измѣнчивости и минуемости всего сущаго распространялся и на тѣ несовершенныя, ограниченныя божественныя существа, выше коихъ не смогла въ признаніи Божественнаго подняться буддійская мысль. Воспринявши отъ предшествующей и современной себѣ индусской философіи величавыя концепціи кармы съ одной стороны и всеобъемлющаго мірового начала Брахмана—съ другой, она усвоила ту и другую концепцію опять только въ пессимистическомъ смыслѣ. Карма и ея слѣдствіе—возрожденіе, перевоплощеніе, постигнуты были не какъ нѣчто желательное, въ смыслѣ улучшенія и продленія блага жизни, а какъ источникъ новыхъ страданій, возобновляющихся съ новою жизнію, а философско-религіозный монизмъ ученія о Великомъ Брахманѣ, примиряющемъ всѣ противоположности, ученія, (несмотря на только отрицательные пріемы описанія Брахмана.) воспринимавшагося индусами все же въ положительномъ и ободряющемъ смыслѣ, пересозданъ былъ буддизмомъ въ отрицательномъ направленіи, въ концепцію нирваны, также всеобъемлющей, также разрѣшающей всѣ противоположности, но всецѣло въ смыслѣ нигилистическомъ, въ смыслѣ замѣны чего бы то ни было положительнаго безразличнымъ и безсодержательнымъ Ничто. Высшее всеобъемлющее начало, носившее въ философскомъ монизмѣ характеръ абсолютной полноты и наибольшей содержательности, впушавшихъ если не религіозное, то во всякомъ случаѣ благоговѣйное къ нему чувство, превратилось здѣсь въ абсолютную пустоту, въ которой растаяло и все Божественное, а съ тѣмъ вмѣстѣ истлѣла возможность и какого либо положительнаго упованія души. Отчаяніе въ невозможности преодолѣнія страданія стало полнымъ и стремленіе къ спасенію, эта основа всякой религіи, смѣнилось порывомъ къ прекращенію страданія во что бы то ни стало, хотя бы жертвою человѣческой личности, хотя бы цѣною всей жизни, хотя бы гибелью всего міра.

Ни до буддизма, ни послѣ него никто не отваживался на столь рѣшительный шагъ въ сторону полной безнадежности; одинъ буддизмъ насмѣлился свершить этотъ шагъ, и въ этомъ—трагическое величіе и воспитательная цѣнность его подвига, не превзойденнаго въ своемъ родѣ въ исторіи. Не въ этомъ ли (гадаемъ мы) и его провиденціальная миссія въ ходѣ развитія религіознаго опыта человѣчества? Такъ и кажется, что въ сложномъ и таинственномъ планѣ Господняго міроводительства, рядомъ со столькими поисками Бога, Истины, Правды, Красоты и Блаженства, и со столькими упованіями, окрылявшими духъ человѣческій въ трудныхъ путяхъ этихъ поисковъ, необходимо было явить во всей безотрадной силѣ еще одно теченіе: отказъ отъ самыхъ поисковъ всего этого, вслѣдствіе полнаго отсутствія упованія въ торжество чего либо положительнаго. Къ устамъ человѣчества, жаждавшаго спасенія жизни, но столь часто напоявшагося хмельною чашею чувственныхъ вожделѣній и призрачныхъ упованій, прежде чѣмъ пріять Чашу Спасенія съ призываніемъ въ помощь Имени Бога Спасающаго, надо было, ради наученія противоположностію, приблизить чашу отчаянія, почерпнутую изъ мертвящихъ струй нирваны, дабы тѣмъ осязательнѣе и убѣжденнѣе понять и принять истину реченія Спасителя: «безъ Мене не можете творити ничесоже!» Величайшая заслуга отрицательнѣйшей изъ системъ міро- и жизневоззрѣнія, буддійской, сводилась именно на подтвержденіе этой положительнѣйшей истины свидѣтельствомъ отъ обратнаго ей.

Глубже и живѣе кого либо буддизмъ позналъ правдивость трагическаго вопля страждущаго человѣка: «немощенъ есмь!» и въ этомъ—всемірно-историческая заслуга буддизма, въ воспитательномъ, показательномъ смыслѣ не изжитая еще и понынѣ. Но буддизмъ совершенно не позналъ второй истины, немедленно слѣдующей за первою; онъ не разслышалъ или не захотѣлъ услыхать второго клича души человѣческой, клича вѣрующаго во спасеніе Благодатію Божіей: «помилуй мя, Господи, яко не токмо немощенъ есмь, но и Твое есмь созданіе» (3-я молитва предъ святымъ причащеніемъ, Симеона Метафраста). Въ лицѣ буддизма тварь забыла и отринула своего Творца и Промыслителя, поставивши на Его мѣсто роковой, безсмысленный круговоротъ будто бы безначальныхъ, слѣпыхъ космическихъ силъ. Отсюда—неутѣшная, неисцѣлимая скорбь буддійскаго пессимизма, этого законченнаго воплощенія «души, не имѣющей упованія». Утративши вѣру въ Творца, она потеряла ее и въ себя, а невѣріе и гордость помѣшали ей примкнуть и къ третьему кличу «души болѣзнующей, помощи и спасенія требующей»: «твореніе и созданіе Твое бывъ, не отчаяваю своего спасенія» (2-я молитва предъ святымъ причащеніемъ, Василія Великаго). «Твой есмь азъ: спаси мя!» (Псал. 118, 94). Спасеніе стало невозможно, гибель души и жизни неизбѣжна и «неимущему упованію» мудрецу, искавшему убѣжища и помощи «только въ себѣ», ничего иного не осталось на выборъ, кромѣ выполненія послѣдняго призыва, несшагося изъ холодной пустоты нирваны: «умри! откажись самъ отъ жизни! самъ разложи ее усиліемъ сознанія и воли и упраздненіемъ желанія, воли и сознанія до невозможности ея обновленія и возобновленія, ибо въ отказѣ отъ жизни, въ небытіи—конецъ страданія!»

Но многихъ ли можетъ удовлетворить, успокоить этотъ конечный выводъ въ его подлинномъ, неослабленномъ, неподложномъ видѣ? Самъ Будда призналъ: «лишь немногихъ!» и съ изумительною легкостью помирился на неизбѣжной, съ его точки зрѣнія, безнадежности избавленія большинства человѣчества отъ страданія. Но если такъ, проблема всемірнаго страданія послѣ попытки ея рѣшенія Буддою, возстаетъ предъ человѣчествомъ съ удвоеннымъ ужасомъ и съ усиленнымъ требованіемъ иного выхода изъ тѣснинъ, куда заводятъ пессимизмъ и отрицаніе. И выходъ есть, выходъ положительный! Онъ одинъ; иного и быть не можетъ! Онъ указанъ Христомъ-Спасителемъ. Ясно и величаво выступаетъ здѣсь ободряющая, оздоровляющая духовная сила и нравственная красота христіанства. Въ полную противоположность отрицательному буддійскому взгляду на жизнь, въ христіанствѣ высшее благо совпадаетъ съ вѣчною жизнью въ Царствіи Божіемъ. И если жизнь земная представляется сравнительно малоцѣнною, то потому лишь, что, впереди—сокровище неизмѣримо цѣннѣйшее. Не принижая достоинства даже несовершенной земной жизни,—напротивъ, сводя небо на землю для свершенія воли Отца Небеснаго дѣсь, какъ и тамъ, и тѣмъ освящая и само земное, христіанство отъ несовершеннаго, бреннаго, человѣческаго и природнаго, тварнаго обращаетъ взоры къ болѣе и выше, чѣмъ естественному. Христіанское разумѣніе обрѣтаетъ это высшее въ Богѣ, какъ абсолютномъ, вѣчномъ бытіи и какъ въ абсолютной любви, то есть совершенствѣ. Тотъ, Кто опре-

дѣляетъ Себя искони и во-вѣки Сущимъ («Азъ есмь Сущій») и чья сущность—Любовь. Тотъ и въ Своемъ воплощенномъ Откровеніи, во Христѣ, есть «Путь, Истина и Жизнь». Познать Его значитъ познать путь; идти Его путемъ значитъ жить въ Немъ, а жить въ Немъ значитъ имѣть жизнь вѣчную: «сія же есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя, Единаго Истиннаго Бога и посланнаго Тобою Іисуса Христа» (Іоан. 17, 3). Вотъ единственный положительный выходъ для «безумно во тьмѣ душевнаго унынія пребывающихъ» (Канонъ апостоламъ, пѣснь 5).

Но если этотъ спасительный путь не познанъ или отвергнутъ? Что тогда?—Тогда—либо рабское, безропотное подчиненіе разумнаго, волевого существа слѣпой, безвольной силѣ, безумному закону безсмысленнаго страданія, либо объятый со всѣхъ сторонъ тьмою отчаянія послѣдній путь, путь Будды: избавленіе себя отъ страданія прекращеніемъ самой жизни, добровольное самоуничтоженіе...

Повторяемъ: въ томъ, что, оставаясь вѣрнымъ своей фаталистической и атеистической точкѣ зрѣнія на міръ и жизнь, Будда послѣдовательно и смѣло призналъ невозможность иного исхода изъ бездны зла и страданія, какъ добровольное самоуничтоженіе,—въ этомъ всемірно-историческая заслуга величайшаго и честнѣйшаго изъ пессимистовъ. И тѣмъ, кто, исходя изъ тѣхъ же или сходныхъ предпосылокъ, думаетъ прійти къ инымъ, болѣе утѣшительнымъ результатамъ, или же малодушно успокаивается на полупути, не додумавши, куда ведетъ избранный путь,—тѣмъ надо посовѣтовать вернуться въ суровую школу глубокаго и добросовѣстнаго пессимизма Готамы. Здѣсь лучше, чѣмъ, гдѣ либо, они познаютъ грозную альтернативу: или «все пусто!», и тогда душѣ, не мирящейся съ пустотою и отрицаніемъ, впереди—только мертвая петля отчаянія, одни холодныя объятія нирваны. Или же—Онъ есть, Онъ живъ! «Аще взыду на небо, Ты тамо еси! Аще сниду во адъ, тамо еси!» (Псал. 138, 8). Онъ есть, Онъ, Сущій! Онъ близокъ къ намъ, ибо въ Немъ и живемъ мы, Его твореніе. Онъ слышитъ насъ, потому что возлюбилъ насъ, Онъ, Богъ-Любовь, и устами Кроткаго и Смиреннаго сердцемъ зоветъ насъ: «пріидите ко Мнѣ вси труждающіися и обремененніи.... и обрящете покой душамъ вашимъ», покой не нирваны, небытія вѣчнаго, а жизни въ Богѣ, жизни вѣчной.