



Индусский аскетизмъ въ до-буддiйскiй періодъ.

(Продолженіе) ¹⁾.

Какъ бы то ни было, несмотря на указанные дефекты, въ Югъ аскетизмъ, окрыленный мистическимъ созерцаніемъ, достигъ той наибольшей степени внутренняго, духовнаго подъема, которая оказалась по силамъ индусской расы. Нельзя отрицать, что Юга позднѣйшая, въ томъ видѣ, какою рисуется она намъ на фонѣ свидѣтельствъ о ней въ Магабхаратѣ, значительно превосходитъ по своимъ стремленіямъ узко-расчетливый и низменно-материалистическій аскетизмъ древнихъ временъ. Однако необходимо имѣть въ виду, что превосходство состоитъ не въ отрицаніи послѣдняго, а только въ его пополненіи болѣе благородною тенденціей. Долгіе вѣка прошли прежде, чѣмъ Югу стали понимать, какъ безкорыстную преданность Богу безъ всякой задней мысли о „плодахъ“ ея для вѣрующаго. Да и эта позднѣйшая концепція „благочестія“, какъ мы сейчасъ слышали изъ устъ стараго индусскаго историка философіи, продолжала оставаться неосуществимою для большинства людей. Раньше проблески ея встрѣчаются въ Упанипадахъ, но [это во всякомъ случаѣ—рѣдкіе проблески среди мутнаго потока себялюбивыхъ стремленій. Отсутствие понятія Церкви, этотъ коренной недостатокъ древне-индусскаго религіознаго сознанія, и связанное съ этимъ непониманіе необходимости коллективнаго спасенія сказалось въ полной силѣ и здѣсь. И въ Югѣ, какъ раньше въ браманизмѣ, какъ познѣе въ буддизмѣ, несмотря на присутствіе въ немъ монашеской общины (санхи), этой узкой и немощной пародіи на Церковь, подвижъ спасенія

¹⁾ См. „В. В.“ 1914 г., январь.

остається всегда индивидуальнымъ, только личнымъ усиліемъ, осуществляемымъ на свой рискъ, одніми своими силами. Познать Единого. Высшаго не въ благоговѣйномъ союзѣ стремящихся къ Нему всѣхъ, „да вси едино будутъ“, а въ себѣ, въ своемъ Я-Атманѣ,— такова предѣльная цѣль, выраженная даже въ лучшихъ изъ текстовъ на эту тему. И хотя призывъ Брхадараньяки-Упанишада любить близкихъ и дальнихъ, міръ и всѣ созданія не ради ихъ самихъ, а „ради любви къ Самому“ ¹⁾, разумѣетъ подъ „Самимъ“ Атмана въ смыслѣ проявленія въ немъ Духа Мірового, однако, разъ познаніе Высшаго почиталось возможнымъ въ усиліи и процесѣ только личномъ, единичномъ ²⁾, а не въ совокупномъ подвигѣ объединенныхъ въ духовномъ союзѣ личностей, то и задача спасенія практически оставалась ограниченою единичными же ресурсами и цѣлями, чѣмъ и объясняется изреченіе: „выполняетъ ли кто Іогу, онъ выполняетъ ее для себя, а не для другихъ“.

Не говоримъ уже о томъ, какъ легко было популярному пониманію эту мистическую „любовь къ Самому“, въ смыслѣ мірового жизненнаго начала, исказить въ реалистическое себялюбіе, въ эгоизмъ. Какъ въ современной Индіи ³⁾, такъ и въ древней, не мало было іоговъ и иныхъ аскетовъ, рѣшавшихся на подвиги ради тѣхъ преимуществъ, къ которымъ они вели: почета, вліянія и репутаціи святыхъ и чудотворцевъ, или чтобы уклониться отъ заботъ, трудовъ и печалей, сопряженныхъ съ обязанностями жизни въ міру ⁴⁾; много было „аскетовъ-отступниковъ“, и такихъ, которые, хотя и жили съ религіозными, благочестивыми, спокойными и достойными, однако сами не были ни религіозны, ни благочестивы, ни спокойны, ни достойны ⁵⁾.

Тѣмъ не менѣе, рядомъ съ расчетливымъ самоограниченіемъ, несомнѣнно, всегда встрѣчалось и безкорыстное, и

¹⁾ Brihad. Up II, 4—5.

²⁾ „Іогинь созерцаетъ Самобытное Существо (Мірового Атмана) въ своей собственной личности (въ Атманѣ личномъ) Mahābhāratam. Adh. 302, 38, v. 11074. „Аскетъ долженъ непрестанно искать познанія всемірной души въ своемъ сердцѣ“: Vasishtha, X, 14.

³⁾ Omap. pp. 49 sqq. 202 sqq.

⁴⁾ Jaina Sūtras (S. B. E.) I, 43: Ācārāṅga Sūtra, I, 5, 1, 2.

⁵⁾ Тамъ-же, I, 6, 4, 3—4.

притомъ—въ возрастающей степени. Постепенно идеаль благороднаго подвижника укрѣплялся и возрасталъ: „человѣку, глядящему на мѣръ себялюбиво, облеченному въ діадему страстей, въ серьги похоти и зависти, держащему жезлъ пресыщенія, сна и грѣха и лукъ гнѣва и чувственности, мечущій стрѣлы пожеланій во всѣ созданія“, противопоставлялся борець, „крѣпко сжавшій тотъ лукъ, изгибъ коего есть мужественность, тетива — подвижничество, а стрѣлы— свобода отъ себялюбія, этого главнаго привратника, мѣшающаго проникать въ царство Брахмана. Умертвивши этого стража, аскетъ на челнѣ вѣщей формулы „Омъ“ переплываетъ по ту сторону моря ээира, сокрытаго въ сердцѣ, и когда изъ-за разсѣявшагося, какъ туманъ, ээира покажется вдали таинственный образъ Брахмана, подвижникъ медленно, подобно рудокопу, роющемуся въ нѣдрахъ земли, приближается къ его палатѣ, разрывая четыре оплетающія ее сѣти: пищи, дыханія, разсужденія и знанія, пока не проникнетъ въ послѣдній чертогъ—блаженства и тождества съ самимъ Брахманомъ. И съ того мига, чистый спокойный, бездыханный, безтѣлесный, конца незнающій, вѣчно длящійся и независимый ставши, нерождающимся и неумирающимъ, мудрецъ покоится на основѣ своего собственнаго величія, и высится на вершинѣ своего собственнаго величія, и взираетъ на коло мѣра, какъ покинувшій колесницу смотреть на уносящіяся въ даль, вращающіяся колеса ея“¹⁾.

Но это „завершеніе“ Йоги, даже для наилучше наученнаго, неосуществимо, если его все еще пронзаютъ джуны, стрѣлы страстей и мрака, и привязанности къ дѣтямъ, къ женѣ, къ дому. Отсюда—необходимость борьбы съ „презрѣнностями“ (ничтожествами, „клевшами“). Ихъ—пять: невѣжество, осознаніе своей личности, привязанность, отвращеніе и жажда жизни. Невѣжество—„источникъ всѣхъ остальныхъ заблужденій“²⁾; оно принимаетъ временное за постоянное, быстро минующее за вѣчное, грустное за пріятное, негодное за цѣнное. Самосознаніе рождаетъ ложное опредѣленіе моего и не-моего, считая моимъ то, что не въ моей власти, что принадлежитъ независящей отъ меня, вещественной природѣ. Привязанность и отвращеніе опутываютъ духъ соблазнами и

¹⁾ Maitr. Brāhm. Up. VI, 28.

²⁾ Yoga-Sūtra, II, 4.

сбиваютъ его съ праваго пути; а жажда жизни внушаетъ страхъ смерти ¹⁾. Но есть орудія для противодѣйствія увлеченію ничтожествомъ; эти орудія—подвижничество, молитва („повтореніе священныхъ текстовъ“) и „преданность Богу“. Въ выполненіи этого тройного завѣта и состоитъ „внутренняя“, „царственная Йога“, Раджайога, этотъ, несмотря на все его изъяны, высшій въ духовномъ смыслѣ видъ индусскаго подвижничества.

Характерно какъ для послѣдняго вообще, такъ и для Йоги въ частности, что эту внутреннюю дисциплиною ограничиться однако не находятъ возможнымъ. Рядомъ съ Раджайогою, раньше ея по времени ²⁾ и успѣшнѣе по приему и распространенію, выдвигается Йога практическая, Крияйога, Хатайога ³⁾. Въ ней нравственныя средства (не убивать, не красть, не нарушать цѣломудрія, не принимать даровъ) ⁴⁾, и религіозныя (аскетизмъ, молитва и преданность Богу) ⁵⁾ сопровождаются обильными предписаніями, касающимися искусственной, физической тренировки подвизающагося, какъ то относительно мѣста и позы при совершеніи подвига ⁶⁾, регуляціи дыханія ⁷⁾ и отвлеченія чувствъ отъ ихъ объектовъ, равно, какъ и вообще подавленія ихъ дѣятельности ⁸⁾. И лишь на почвѣ всѣхъ этихъ предшествующихъ „усилій“ начинается послѣдній, высшій подвигъ: установленіе неподвижности органа мышленія ⁹⁾, созерцанія ¹⁰⁾ и „конечное погруженіе, самадхи“ ¹¹⁾.

¹⁾ Idem. II, 5.

²⁾ Терминъ „Раджайога“ не встрѣчается даже въ Йога-Сутрахъ, не говоря уже о болѣе раннихъ памятникахъ.

³⁾ Главныя (позднѣйшія) изложенія ея: Gheraunda-Samhitâ, изданіе съ англійскимъ переводомъ Bombay, 1895, и Natha-yoga-Pradîpikâ, изданіе съ англійскимъ переводомъ Bombay, 1893; нѣмецкій переводъ со введеніемъ и примѣчаніями Walter'a, München, 1893.

⁴⁾ Yoga-Sûtra, II, 30; 31.

⁵⁾ Idem, 32 sq.

⁶⁾ Idem. II, 46. Hathayoga-Pradîpikâ. I, 12—15. Sarva-Darsana-Samgraha (transl. Cowell Gough), 263.

⁷⁾ Yoga-Sûtra. I, 34; II, 49 sq. Hathayoga. I, 67; II, 1 sq. Sarva-Dars. Samgr. I c.

⁸⁾ Yoga S. II, 54—55; I, 29. Sarva-Dars. Samgr., 267.

⁹⁾ Yoga S. II, 53; III, 1. S. Sarva-Dars. Samgr., 268.

¹⁰⁾ Yoga S. III, 2; Sarva-Dars. Samgr. 269.

¹¹⁾ Yoga S. III, 3. Sarva-Dars. I c.

Не входя преждевременно въ разсмотрѣніе этихъ послѣднихъ степеней Йоги, столь глубоко повліявшихъ на буддійскую теорію освобожденія отъ оковъ чувственнаго міра и личнаго бытія, точно такъ же, какъ и на аналогичное ученіе джайнъ, гдѣ эта сторона Йоги выработалась въ самостоятельную доктрину съ особой терминологіей ¹⁾, отмѣтимъ здѣсь, что насколько эта заключительная сторона Йоги вела къ очищенію и углубленію индусскаго аскетизма, настолько же другая ея сторона, выражавшаяся въ разработкѣ внѣшнихъ техническихъ приемовъ, ведущихъ къ сосредоточенію духа и къ экстазу, извращала аскетизмъ въ процессъ искусственнаго, механически - достигаемаго гипноза и даже въ своеобразное изуверство. Эта внѣшняя тренировка, невольно обращавшая на себя своею вычурностью вниманіе окружающихъ и импонировавшая трудными, а иногда и „ужасъ внушавшими“ приѣмами, слишкомъ часто отодвигала на второй планъ затаенный процессъ внутренняго подвижничества. Тѣлесное самоистязаніе для многихъ казалось уже самоцѣлью; именно оно, въ глазахъ непосвященныхъ въ суть ученія, могло представляться главною причиною чудесныхъ качествъ іоговъ, качествъ, на которыхъ, болѣе чѣмъ на нравственныхъ и религіозныхъ достоинствахъ, зиждилась ихъ слава въ народной массѣ, да и не въ ней одной. Притомъ же несомнѣнное тяготѣніе къ увеличенію и осложненію этой механической выправки въ ущербъ дисциплинѣ внутренней замѣчается и въ самихъ памятникахъ Йоги. Въ древнихъ предписаніяхъ Шветашватара - Упанишада ²⁾ обстановка, указываемая іогу для выполненія его подвиговъ, не имѣетъ въ себѣ еще ничего суроваго; ему, наоборотъ, рекомендуется избрать „мѣсто ровное, чистое, свободное отъ насѣкомыхъ, огня и пыли, привлекательное (по достигающимъ до него) звукамъ, по водѣ и рощамъ, пріятное для взоровъ, изобилующее пещерами или иными тѣнистыми пріютами“, какъ и вообще совѣтуется творить аске-

¹⁾ Такъ—въ Йогашастрѣ Хемачандры, въ отдѣлахъ 7—12. О Хемачандрѣ—Bühler. Über das Leben des Jaina-Mönches Hemacandra въ Denkschriften d. philol.-hist. Classe d. Wiener-Akad. d. Wiss. XXXVII, 251 ff. Четыре первыхъ главы Йогашастры переведены Виндишемъ въ Zeitsch. d. Deut. Morgenl. Gesell. XXVIII, 185 ff.

²⁾ Svetâsvatara Up. II. 10.

тическіе подвиги скромно и непоказно, „тщательно скрывая ихъ“¹⁾). Даже и позднѣе, въ Раджаіогѣ и даже въ Хатаіогѣ встрѣчаемъ такія же указанія относительно мѣстопробыванія іогиновъ²⁾. Равнымъ образомъ и первоначальный пищевой режимъ по этимъ правиламъ, хотя и простъ, однако „достаточный, пріятный и полезный для темперамента“³⁾, и только для уже привычныхъ къ подвигамъ разрѣшается усиливать строгость относительно пищи⁴⁾. Наконецъ, не предопредѣлена неизмѣнно и суровая поза тѣла при совершеніи подвиговъ; рекомендуется только наименѣе утомительная, наиболѣе выносливая“⁵⁾. Практика однако не удовольствовалась въ своемъ усердіи столь умѣренными предписаніями. Асанамъ (положеніямъ тѣла, позамъ) стали приписывать великое значеніе: изъ 8,400,000 возможныхъ положеній Шива хотя и выбралъ будто бы лишь 84, впоследствии еще значительно сокращенныхъ въ числѣ⁶⁾, однако, на ряду съ ними, позднѣйшая Йога описываетъ чрезвычайно многочисленныя варианты въ положеніяхъ отдѣльныхъ частей тѣла, такъ называемыя „мудры“, устанавливая рядъ соотношеній ихъ съ дисциплиною процесса дыханія⁷⁾.

Тренировкѣ его приписывалась особая важность. Чтобы понять то значеніе, которое этотъ процессъ занялъ съ древ-

1) Vasishtha, VI, 9.

2) Hathayoga-pradīpikā, I, 12—15.

3) Idem. I, 58—63. Желаящіе сравнить это аскетическое расписаніе съ болѣе древними списками разрѣшаемыхъ и воспрещаемыхъ яствъ могутъ найти подробныя свѣдѣнія въ дхарма-шастрахъ: тексты, сюда относящіеся, указаны выше.

4) Hathayoga-pradīpikā, II, 17.

5) Yoga-Sūtra, II, 46.

6) Sarva-Darsana-Samgraha, 263, называетъ только десять. Описаніе многихъ позъ во введеніи Раджендралалы Митры къ изданію и переводу Сутръ Йоги, Calcutta 1883 (Bibl. Indica) p. 102 sqq. и во введеніи Вальтера къ его переводу Хатаіогѣ, XXI ff.; также у Rich. Schmidt, Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien. Berlin, 1908, 186 ff.

7) Описаніе 93 „мудръ“ по Gheranda Samhitā и по Хатаіогѣ съ интереснымъ атласомъ оригинальныхъ индускихъ иллюстрацій—у Шмидта, Fakire und Fakirtum, 193—208. По нимъ можно судить о трудности многихъ „асанъ“. Наиболѣе обычныя позы: падма-асана, „въ видѣ цвѣтка лотоса“ и свастика-асана—въ формѣ индускаго „солнечнаго“ креста: это, приблизительно, та поза, которая была упрочена буддійскою иконографіей для изображеній Будды и иныхъ подвижниковъ въ процессѣ созерцанія.

нѣйшихъ поръ въ системѣ индусской аскетике и сохранилъ его до настоящаго времени, надо помнить, что индусское міровоззрѣніе въ дыханіи вообще усматривало сущность жизненнаго процесса. По Шатапата-брахманѣ прана (дыханіе) исходитъ изъ еще не опредѣлившагося, еще не дифференцировавшагося безначальнаго первобытія (асаты) ¹⁾; по Атарваведѣ, это—первенецъ творенія ²⁾, предшествующій появленію самого Духа Природы, Праджанати ³⁾. Наоборотъ, въ одномъ изъ Упанишадовъ сохранился красиво изложенный мнѣ о происхожденіи праны изъ Праджанати. „Вначалѣ этотъ владыка тварей пребывалъ одинъ; и пока онъ былъ одинокъ, невѣдомо было ему счастье. Размысливъ надъ самимъ собою, создалъ онъ множество тварей; воззрѣвъ на нихъ; но онѣ были камнеподобны, безразумны, неподвижны, какъ столпы безжизненные. И (опять) не обрѣвъ онъ счастья. И вотъ помыслилъ онъ: „войду внутрь ихъ, да пробудятся онѣ!“ И, ставши воздухоподобнымъ, вошелъ онъ внутрь ихъ. Но, оставаясь единымъ (нераздѣльнымъ), не могъ онъ свершить (желаемаго). Тогда раздѣлился онъ на пятеро, наименовавшись праной, апаной, саманой, уданой и віяной. Воздухъ, вверхъ направляющійся, и есть прана; внизъ идущій—апана; сочетающій ихъ — віяна, вводящій питаніе въ организмъ—самана, а выводящій изъ нихъ поглощенное—удана. Изъ взаимодействія ихъ рождается внутреннее тепло, духъ личный, Пуруша или Агни-Вайшвана-ра“ ⁴⁾. Какъ видимъ, прана здѣсь—жизненная сила и двигатель какъ совокупности живыхъ существъ, такъ и каждого изъ нихъ въ отдѣльности. „Живая личность, именуемая праною (дыханіемъ), произведена была на землѣ, изъ того, что не есть прана (изъ Верховнаго Существа) ⁵⁾. Дыханіе такимъ образомъ есть—древнѣйшее и наилучшее“ ⁶⁾ въ живомъ существѣ; въ существѣ же разумномъ, человѣкѣ,—по преимуществу, ибо „во-истину, разумъ связанъ съ дыханіемъ“ ⁷⁾.

¹⁾ Satapatha Brshmana. VI, I, 1.

²⁾ Atharvaveda. XI, 4.

³⁾ Satap. Brähm. XI, 1, 6, 17.

⁴⁾ Maithâvana-Brähm. Up. II, 6.

⁵⁾ Idem. VI, 19

⁶⁾ Chândogya Up. V, 1.

⁷⁾ Idem, VI, 8, 2.

Отсюда въ аскетической дисциплинѣ — обычай приносить въ жертву свое дыханіе—то есть, пять вышеупомянутыхъ „видовъ пламени, обитающихъ въ душѣ“, что, будто бы, равносильно жертвѣ всей души ¹⁾. По понятіямъ же позднѣйшихъ мистиковъ каждое, даже непроизвольное вдыханіе и выдыханіе есть уже естественная молитвенная формула въ честь Божества, ибо процессъ этотъ воспроизводитъ будто бы слово „хамсахъ“ („Азъ есмь“) и рассчитано, что эту „мантру“ (священную формулу) организмъ въ суточный срокъ повторяетъ 21,600 разъ, „во славу разныхъ боговъ, учителя и самого молящагося“ ²⁾. Но уже и значительно раньше, еще въ Упанишадахъ, находимъ ту же благоговѣйную концепцію дыханія, какъ естественной жертвы, превосходящей всѣ жертвы внѣшнія ³⁾; и воззрѣніе это нашло себѣ укрѣпленіе въ шастрахъ законовъ: „міряне должны приносить жертвы воздуху жизни, пранѣ; аскеты же приносятъ въ жертву самую душу свою — дыханіе, и эта жертва превосходитъ всѣ остальные“, говоритъ Баудхайяна ⁴⁾. Таково значеніе „подвига дыхательнаго“ въ смыслѣ важности и цѣнности жертвы, въ немъ заключающейся.

Въ другомъ же смыслѣ, утилитарно магическомъ, ограниченіе дыханія, „пранайама“ (задержаніе, перерывъ его) является подъемомъ надъ естественно-человѣческимъ процессомъ жизни, надъ тѣмъ „тапасомъ“ (подвижническимъ усиленіемъ), который, какъ мы видѣли, считался необходимымъ для чудодѣйственности подвига. Если дыханіе есть сущность и центръ фізіологическаго бытія человѣка и связи духа съ тѣломъ, то, понятное дѣло, ограниченіе, возможно большее ограниченіе этой функціи равнозначительно побѣдѣ духа надъ тѣломъ, а затѣмъ—и надъ самимъ духомъ, поскольку

1) Baudhāyana, II, 10, 18, 9.

2) Sarva-Darsana-Samgraha, 264—5.

3) „Пока человѣкъ говорить, онъ не можетъ дышать (беззвучно); (значитъ); онъ все это время приносить свое дыханіе въ жертву въ своей рѣчи; пока же онъ (безмолвно) дышитъ, онъ не можетъ говорить; слѣдовательно, приносить тогда въ жертву свою рѣчь въ дыханіи. Эти два безконечныхъ и безсмертныхъ воздаянія человѣкъ приносить постоянно, на-яву и во снѣ, тогда какъ всѣ другія воздаянія конечны. Вотъ почему древніе, зная, что это—лучшая изъ жертвъ, не приносили жертвъ обычно вепныхъ (видимыхъ)“ Kaushitaki—Up. II, 6, 5.

4) Baudhāyana, II, 7, 1 и 15.

дыханіе есть воплощеніе начала личнаго, человѣческой индивидуальности. Умѣряя, ограничивая, побѣждая собственное дыханіе, то есть, движущую силу личнаго бытія, подвижникъ приближается къ Духу Всемирному, пока, на высшихъ степеняхъ Йоги, не сольется съ нимъ всецѣло.

Позднѣйшая пора къ жертвенно-молитвенному значенію пранаямы присоединила еще значеніе покаянное, искупительное. „Какъ въ металлахъ, при расплавленіи, сгораютъ шлаки, такъ и изъязы чувствъ уничтожаются при подавленіи чувствъ“, поучаютъ законы Ману; „вотъ почему троекратное въ день выполненіе пранаямы, сопровождаемое опредѣленными молитвами, равносильно высшему покаянію вообще, а въ частности—искупленію грѣха, непрестанно совершаемаго: невольнаго убіенія живыхъ существъ“ ¹⁾. Сверхъшаемое въ точности „правило пранаямы“, если его выполняютъ во время утреннихъ и вечернихъ молитвъ, устраняетъ, по другимъ законодательнымъ пастрамъ, „всякую вину, содѣянную дѣломъ, словомъ или помышленіемъ, днемъ или ночью“. Шестнадцатю же задержаніями дыханія, исполняемыми ежедневно въ теченіе мѣсяца, очищается даже такой преступникъ, какъ убійца ученаго брамина! ²⁾. Для уклонявшагося отъ законнаго супружескаго сожитія предписывалось покаянія въ видѣ стократной пранаямы ³⁾, и вообще считалось, что „это—лучшее средство устранять всякій грѣхъ и предупреждать всякую опасность“ ⁴⁾. Сверхъ того, это—будто бы превосходное средство достигать образцоваго здоровья, неутомимой бодрости и красоты ⁵⁾: „нѣтъ болѣзни, нѣтъ старости, нѣтъ болей для приобрѣтшаго тѣло, создаваемое огнемъ Йоги“, полагаетъ Шветашватара-Упанишадъ; „первыя слѣдствія Йоги—легкость, здоровье, выносливость, хорошее сложеніе, неутомимость произношенія и пріятное благоуханіе“... ⁶⁾.

¹⁾ Manu. VI, 69—71.

²⁾ Baudhāyana. IV, 1, 28 и 29. Vasishtha. XXV, 9, 13; XXVI, 1—4.

³⁾ Baudh. IV, 1, 21.

⁴⁾ Idem. IV, 1, 30 и 27.

⁵⁾ Вѣра въ то, что подвижничество и святость сообщаютъ великую внѣшнюю красоту, проходитъ черезъ всю индусскую литературу, чѣмъ отчасти объясняются безчисленныя увлеченія женщинъ подвижниками, несмотря на нерѣдко преклонный возрастъ послѣднихъ.

⁶⁾ Svetasvatara—Upan. II, 13.

Послѣ всего этого неудивительно, что дисциплина йоговъ выработала: сложную, анатомическую и физиологическую теорію очистительныхъ и животворныхъ дѣйствій дыхательнаго процесса и его тренировки ¹⁾. Не вдаваясь въ разсмотрѣніе этой теоріи и ея примѣненій, замѣтимъ только, что, хотя разработка того и другого принадлежитъ позднѣйшему времени, однако основы и починъ обнаруживаются уже въ Упанишадахъ ²⁾. Опираясь на эти фантастическія теоріи, индусскіе аскеты, увлекаясь „высшимъ изъ подвиговъ — пранаямою“, перемѣщали подвижничество изъ духовной области въ матеріальную, изъ сферы этической и психологической въ физиологическую; тѣлесный процессъ становился на мѣсто внутренняго, духовнаго совершенствованія; нравственная заслуга отодвигалась на задній планъ ³⁾ сравнительно съ точнымъ выполненіемъ механическихъ пріемовъ, и сама молитва, сопровождавшая „жертвоприношеніе духа“, сама молитва, со своимъ предопредѣленнымъ содержаніемъ, съ умноженіемъ дѣйственности отъ количества повтореній, также превращалась въ процессъ механическій же. И лишь не-

¹⁾ Ихъ можно найти въ Гхеранда-санхитѣ и Хатаиогъ-прадиписѣ и во многихъ новыхъ сочиненіяхъ по Іогѣ, получившихъ въ наши дни такое распространеніе, благодаря усердію современныхъ теософовъ и „яже съ ними“; таковы, напримѣръ, чтенія по Раджа-іогѣ Суами-Вивекананда, Râja-yogâ. Lectures by Swami Vivekananda. London. s. an. The Science of Breath and the Philosophy of the Tatwas translated by Rama Prasad.—Наука о дыханіи индусскихъ іоговъ Ioga Рамачарикки, изд. Успенскаго. 1913. Ср. Oman. The Mystics, Ascetics, and Saints of India. 2 ed. London; 1905, 174 sqq. Schmidt. Fakire etc. 172 ff. Walter, XXX ff.

²⁾ Такъ, относительно „артерій или каналовъ сердца“, на которыхъ построена вся теорія распредѣленія и вліянія дыхательнаго процесса—уже Chândogyâ-Ур. VIII, 6, 5, гдѣ (со ссылкой на еще болѣе древній текстъ число ихъ опредѣляется во сто, а въ Брахдараньяка-Упанишадѣ (II, 1, 19)—въ 72000, тогда какъ въ Прашния-Упанишадѣ (III 3, 6) указывается 110 артерій, съ сотнею развѣтвленій каждая, изъ коихъ въ свою очередь каждеюмъ въ 72000 развѣтвленій, что даетъ въ итогѣ сумму 727, 210, 201 „каналъ“, по коимъ обращается прана. Ср. еще о томъ же: Brhad.-Ур. IV, 20. Kaushitaki-Ур. IV, 20. Katha-Ур. II, 6, 16. Prasña.-Ур. III, 1, 9. Обзоръ физиологическихъ понятій Упанишадъ вообще и примѣнительно къ дыханію въ частности у Deussen. Gesch. d. ind. Phil. I, 2, 248 ff; 255 ff.

³⁾ Вотъ одинъ изъ характерныхъ текстовъ объ этомъ изъ Магабхараты (Adh. 42, 22, 27—28, 31, v. v. 1642, 1647—8 и, 1650): „высоко ограниченіе (себя), но выше отреченіе: (при наличности его) если и дѣла не будутъ свершены,—это еще не плохо, и печалиться объ этомъ не слѣдуетъ“.

многіе, какъ Шанкара, имѣли смѣлость высказать, что „истина познаётся созерцаніемъ, да наставленіемъ учителя, а не сотнями (внѣшнихъ) упражненій, выполняемыхъ для контролированія дыханія“ ¹⁾. Большинство, и притомъ не своевольно, а съ благословенія браминовъ и законниковъ, полагало, что какъ этотъ видъ аскетизма, такъ и другіе, выполненные „по правиламъ“ и усердно повторяемые, непременно, такъ сказать, магически, ведутъ къ очищенію отъ грѣховъ, къ искупленію ихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ счастью ²⁾. „Царствованіе, властвованіе, первенство надъ всѣми существами“—вотъ награда знающихъ тайны праны по Каушхитаки-Упанишаду и „вѣрное, во-истину, полученіе безсмертія“ по другому тексту ³⁾. Не механическому ли, подъ ему въ царство боговъ научаешь древнѣйшая книга законовъ Баудхаяны, когда говоритъ: „двѣнадцать разъ прочитанная Санхита Веды упраздняетъ грѣхи и неправильныя дѣйствія; если она прочитана будетъ болѣе число разъ, въ результатѣ получится прибавка наградъ: прочитавшій 12 лишнихъ разъ пріобрѣтетъ этимъ себѣ міръ Ушанъ; если еще 12 разъ—міръ Брихаспати; прибавившій еще 12 завоюетъ міръ Праджапати; если же, соблюдая постъ, повторитъ Санхиту тысячу разъ, онъ соединится съ Браманою, возсіяетъ подобно ему самому; если цѣлый годъ будетъ питаться однимъ подаяніемъ, онъ получитъ силу сверхъестественнаго видѣнія; если же полгода проживетъ на одной ячменной кашѣ, 4 мѣсяца на водѣ съ ячменной мукою, 2 мѣсяца будетъ питаться только плодами, да мѣсяць одною водою, да 12 дней будетъ выполнять покаяніе по правилу криччхры,—то онъ пріобрѣтетъ способность мгновеннаго исчезновенія... Этими способами и боги достигли своего божественнаго положенія, и мудрецы состоянія ришей“ ⁴⁾.

Позднѣйшіе трактаты по Югъ въ отдѣлы нійямы (исполненія предписаній) собрали цѣлую кучу правилъ для физическихъ упражненій, „хранимыхъ въ глубочайшей тайнѣ

1) Приведево у Oltramare. Hist. d. idées théosophiques. I. 327.

2) Такъ опредѣленно выражается по поводу пранаямы Баудхаяны, II, 10, 18; 10.

3) Kaushît. Up. IV, 20; Prasña-Up. III, 12.

4) Baudhâyana, III, 9, 10—12.

и трудно осуществимыхъ даже для самихъ боговъ“, наградою чего является, будто бы „вѣрное полученіе божественнаго тѣла“ ¹⁾. Но уже и въ древности широко была распространена вѣра въ восемь чудесныхъ способностей, награждающихъ подвиги Юги, а именно: 1) уменьшаться до невидимости; 2) становиться до крайности легкимъ или 3) чрезвычайно тяжелымъ; 4) увеличиваться до безпредѣльности; 5) получать исполненіе самыхъ чудесныхъ желаній, а также 6) полную власть и самоуправленіе надъ тѣломъ во всѣхъ его органахъ, внѣшнихъ и внутреннихъ; 7) измѣнять теченіе законовъ природы и 8) перемѣщаться всюду мгновенно, силою одной своей воли ²⁾. Къ этому присоединили: способность всевѣдѣнія и всевидѣнія въ настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ; память о прежнихъ жизняхъ и воплощеніяхъ себя, другихъ людей и иныхъ существъ; постиженіе сверхчувственныхъ процессовъ; пониманіе языка животныхъ; вызываніе умершихъ; вселенія въ чужія тѣла и даже въ нѣсколько разныхъ одновременно и возвращеніе снова въ собственное тѣло!.. ³⁾.

Что вѣра въ эти сверхъестественныя свойства подвижничества была въ полномъ ходу во времена Будды, видно изъ, можно сказать, безчисленныхъ разсказовъ о такого рода чудесахъ въ джайнистской, буддійской и общеиндусской литературѣ. Легенды о Буддѣ и Магавирѣ и объ ученикахъ ихъ переполнены подобными повѣствованіями; извѣстны разсказы о томъ, какъ летали по воздуху изъ одного конца Индіи на другой пророкъ Апшта и иные риши, по своимъ „личнымъ дѣламъ“ и по общепольнымъ; извѣстно дальше грандіозное состязаніе въ чудодѣйствіяхъ между самимъ Готамою и семьею маговъ-подвижниковъ Кашьяпъ, и какъ летишемъ по воздуху и сидѣніемъ въ воздухъ ученикъ Готамы успѣшнѣе вліялъ на толпу, чѣмъ самъ учитель проповѣдю. Памятники болѣе поздней поры подтверждать только вѣщее развитіе всеобщей вѣры въ сверхъестественныя силы подвижничества, которыя обладавшіе ими примѣняли, будто бы, нерѣдко для корыстныхъ, себялюбивыхъ

¹⁾ Gheranda Samhita. I, 13—44.

²⁾ Yoga—Śātra. III, 45.

³⁾ Тамъ же, III, 16—IV, 6; I, 40—41.

выхъ и зловредныхъ цѣлей. Такъ поступали до своего обращенія сейчасъ упомянутые Кашьяпы и продовѣдникъ аморализма Макхали-Госала; такова была злокачественная эксплуатация своихъ подвиговъ демономъ Таракою въ приведенной выше легендѣ Шивапураны. Въ другой пуранѣ ¹⁾ повѣствуется о побуждаемыхъ тщеславіемъ подвигахъ царственного отрока Дхрувы, выработавшаго себѣ ими такія сверхъестественныя силы, которыя заставили боговъ удовлетворять его честолюбію. Сюда же относится хорошо извѣстная легенда о царѣ Вишвамित्रѣ, воспользовавшемся плодами своихъ исключительныхъ подвиговъ для лютой расправы не только надъ соперникомъ, но и надъ совершенно неповинными людьми, открывшемъ войну противъ самихъ небожителей, нарушившемъ порядокъ вселенной и грозившемъ разрушить всѣ три міра съ такою степенью вѣроятности въ успѣхъ этого безумнаго предпріятія, что боги, наконецъ, были вынуждены исполнить его, невыполнимое по правиламъ, желаніе: сдѣлать его, кшатрію родомъ, браминомъ. Разказами о преступленіяхъ аскетовъ полны Пураны ²⁾. Пусть это—сказки! Но въ индусской жизни и думѣ, гдѣ граница между былью и сказкою, между дѣйствительностью и грезой? И притомъ, эти легенды—вполнѣ стильныя, силою проникнутыя духомъ народнаго быта, гармоничныя съ тѣмъ, чему вѣрили не въ повѣсти, а и въ жизни ³⁾. Такъ непреодолима была эта индусская вѣра въ магическую силу подвижничества, что передъ ней отступилъ даже скептизмъ самого, безстрашнаго въ пограниіи

¹⁾ Visṇupurāna I, 11 и 12.

²⁾ Вотъ примѣры: святой Васишта, послѣ многихъ подвиговъ, впалъ въ долговременное прелибоудіаніе съ одной „божественною“ гетерою; аскетъ Пурашгура изнасиловалъ дочь рыбака, оказавшую ему услугу; Капила, также подвижникъ, „испечелилъ“ сыновей раджи Сагура, ошибочно принявшихъ его за ковокрада; Ричека продалъ собственного сына для человѣческаго жертвоприношенія; мудрецъ Урва, въ припадкѣ гнѣва, съжегъ цѣлый знатный родъ, а Дуваза истребилъ все потомство Кришны. Оман, р. 35.

³⁾ „Развѣ монахъ не можетъ своимъ гнѣвомъ превратить миллионы людей въ пепель и золу?“ „со страхомъ“ вопрошалъ раджа Санджай у джайны, подвижника Гардабхали. Uttarādhyāyana. XVIII, 10. Jaina Sūtras. II. 91. S. V. E. Vol. XLV.

предразсудковъ, Готама: отвергнувши спасительное значеніе аскетизма, онъ не сталъ отрицать его чудодѣйственной силы: примѣненія ея мы встрѣчаемъ часто въ повѣствованіяхъ о его жизни; но, что несравненно важнѣе, въ самыхъ рѣчахъ его мы не находимъ протеста противъ магической стороны подвижничества, ни опроверженія ея возможности.

Практическимъ слѣдствіемъ всѣхъ вышеизложенныхъ воззрѣній на аскетизмъ было его широкое распространеніе и непрерывное возрастаніе въ индусской жизни. Съ древнѣйшихъ временъ подвижники пользовались всеобщимъ уваженіемъ, котораго не могли поколебать ни, быть можетъ, нерѣдкіе случаи притворнаго или расчетливаго самоотреченія, ни очень рѣдкіе протесты противъ него по существу. Магабхарата выражаетъ преобладающее въ этомъ отношеніи убѣжденіе индусской расы, когда говоритъ: „Слава выполняющимъ чистое подвижничество! 1). Люди, отцы, боги, домашніе и дикіе звѣри и птицы; и всѣ существа вообще, подвижныя и неподвижныя, всѣ цѣнили подвиги (тапасы) какъ наивысшее, и ими достигали совершенства: да и сами великіе, чудесными силами одаренные боги только ими попали на небо“ 2). А потому „желающіе небснаго блаженства пусть предаются безгрѣшнымъ подвигамъ въ страшныхъ тѣлесныхъ упражненіяхъ, ибо всѣ три міра проникнуты экстазомъ подвига“ 3). Призывъ былъ не напрасенъ, обѣщанія не преувеличены: мудрецы-подвижники, риши, слыли дѣйствительно за божественныя существа; передъ ними преклонялись цари и толпа народная; ихъ слово было законъ; ихъ благоволеніе привлекало счастье на семью, на поселеніе, на цѣлое царство; ихъ гнѣвъ грозилъ страшными бѣдами. Совѣщаніе раджи съ подвижникомъ—самая обычная, самая любимая и характерная жанровая картина индусской словесности: царь смиренно входитъ, низко кланяется праведнику, садится противъ него, какъ ученикъ, готовый слушать и слушаться; „риши“ поучаетъ... Примѣру владыкъ слѣдуютъ знатные и простые. Войдетъ ли подвижникъ въ городъ или деревню,—на немъ сосредоточены всѣ взоры:

1) Mahābhār. Adh. 297 (B. 295), 28, v. 10849

2) Idem. Adh. 151, 19—20. v v. 1443—4.

3) Idem. Adh. 217, 14—15 v.v. 7885—6.

поселится ли онъ на околицѣ или въ лѣсной глуши,—стоитъ открыть его мѣстопробываніе,—къ нему неизбежно потянутся вереницею посѣтители, отъ простыхъ зѣвакъ-любопытныхъ до истинно алчущихъ и жаждущихъ правды. Не удаляясь въ сторону за иными примѣрами,—что такое вся долгая жизнь Магавиры и Готамы послѣ ихъ „просвѣтѣнія“, какъ не непрерывный рядъ такихъ посѣщеній, бесѣдъ, вопрошеній, назиданій и „обращеній“. Ознакомившись, иногда обрѣтали не столько подвижника, сколько мудреца, ставившаго знаніе выше подвига; но шли, но влеклись первоначально почти всегда къ подвижнику, не постигая независимости мудрости отъ аскетизма, или, какъ столь успѣшныя въ борьбѣ противъ буддизма джайны, даже осуждая такое разъединеніе. Притомъ не одни выдающіеся „риши“, а и аскеты меньшей величины и извѣстности, заурядные „обитатели лѣсовъ“ и даже просто слывшіе за цѣломудренныхъ пользовались повсемѣстнымъ уваженіемъ и услугами мірянъ: имъ отводились почетныя мѣста; привѣтить ихъ и накормить искони считалось богоугоднымъ дѣломъ ¹⁾ и, для вѣщаго закрѣпленія этого обычая, тѣ же правила, которыя воспрещали аскетамъ называться на угощеніе, вмѣняли имъ во грѣхъ отказъ отъ радушно предложенной мірянами трапезы ²⁾.

Помимо вліятельности и почтенности, званіе подвижника (ибо въ Индіи оно было званіемъ, особымъ, бытовымъ и правовымъ сознаніемъ узаконеннымъ, опредѣленнымъ разрядомъ общественнаго положенія) званіе подвижника, кхатты, привлекало къ себѣ еще и тѣмъ, что, въ отличіе отъ званія браминскаго, замкнутаго предѣлами одного своего сословія, это положеніе со всѣми его преимуществами было доступно всѣмъ безъ изъятія; ограниченія кастовыя, въ другихъ случаяхъ непреодолимыя, падали ницъ передъ тѣмъ, кто рѣшался на „паббаджу“, на „исходъ изъ міра“ и тѣмъ самымъ становился выше міра со всѣми градаціями его правъ и распорядковъ. „Аскетизмъ универсаленъ“, поучаетъ народ-

¹⁾ Hiranyakesin Gr. S, VIII, 1.

²⁾ Подъ угрозю ада аскетъ не смѣетъ отказаться даже отъ мяса, предложеннаго ему на жертвенной трапезѣ въ честь боговъ или маговъ. Vasishtha XI, 34.

ный эпосъ, „и рекомендуется даже и лишеннымъ касты: если отверженный станетъ обуздывать свои чувства и достигнетъ власти надъ ними, аскетизмъ проторитъ и ему дорогу къ небу“ ¹⁾.

Освободившись отъ цѣпей мірскаго житія, подвижникъ получаетъ неограниченную свободу и въ области духовной: съ него спадаютъ мертвыя петли браминскаго ритуала, угнетавшія своимъ педантичнымъ механизмомъ личные порывы души въ области религіозныхъ переживаній. Мы видѣли на какую, можно сказать, всеобъемлющую высоту было поднято въ индусскомъ сознаніи значеніе жертвоприношенія; и однако „аскетизмъ выше даже жертвоприношенія“, говоритъ Магабхарата ²⁾. Какъ бы подтверждая правильность этого воззрѣнія, въ одномъ изъ Упанишадъ само Божество повелѣваетъ аскету зарыть или потопить священный шнуръ, символъ жертвоприношенія, и священную прядь волосъ, эмблему браминскаго званія ³⁾, ибо, говорятъ законы Васипшты, „ни ежедневнымъ повтореніемъ Ведъ, ни жертвоприношеніями не достигнуть того, что достигается выполненіемъ Йоги“ ⁴⁾, этого, будто бы, совершеннѣйшаго воплощенія аскетическаго подвига.

О широкомъ распространеніи аскетическаго образа жизни во времена Будды и въ предшествующій періодъ свидѣлствуютъ безчисленныя указанія джатакъ. Здѣсь мы застаёмъ уже въ полномъ ходу обычай семейныхъ людей заканчивать жизнь „исходомъ изъ міра“, „паббаджею“. Совершалось это по большей части уже въ пожиломъ возрастѣ, по выполненіи семейнаго, родового и общественнаго долга, возвращенія себѣ преемника-сына или, въ крайнемъ случаѣ, послѣ рожденія его. Если Рамаяна ⁵⁾ называетъ его обычаемъ древнихъ царственныхъ мудрецовъ, то въ джатакахъ мы видимъ многократныя примѣненія его; видимъ, какъ цари и царевичи, часто совѣтъ юные и еще безбрачные, отка-

¹⁾ Mahābhāratam. Adh. 297, 14. v. 10835.

²⁾ Idem. v. 2978.

³⁾ Āguneya-Up. въ изданіи мелкихъ Упанишадъ Рамамаѳа Таркараты въ Biblioth. Indica, p. 39—41.

⁴⁾ Vasishtha XXV, 7.

⁵⁾ Rāmāyana II, 23, 26; 94, 19.

зываются отъ княженія или правъ на него и уходятъ въ пустыню ¹⁾. Что касается браминовъ, то имъ паббаджа рекомендовалась закономъ, какъ третья пора въ распорядкѣ ихъ жизни, и совѣтъ этотъ, повидимому, выполнялся нерѣдко: въ джатакахъ часто упоминаются брамины и сыновья ихъ, раздающіе иногда значительное состояніе и уходящіе въ пустыню ²⁾; бывали случаи исхода изъ міра и цѣлькѣ браминскихъ семействъ ³⁾, ибо законы не воспрепятствовали „удаляющимся въ лѣсъ“ брать съ собою жену. Если она не предпочитала оставаться въ міру на попеченіи сына, замѣстителя домовладыки, ставшаго инокомъ ⁴⁾. Очень многочисленны были случаи ухода въ уединеніе какъ богатыхъ мірянъ, такъ и бѣдныхъ поселянъ, земледѣльцевъ-жовяевъ; но рѣдко слѣдовали ихъ примѣру мастеровые и люди вообще низшихъ рярядовъ, хотя въ джатакахъ встрѣчаются аскеты даже изъ презираемыхъ чандаль ⁵⁾. Во многихъ разсказахъ сохранились описанія борьбы противъ ухода изъ міра со стороны родныхъ и друзей; но возраженія эти вызываются только семейными и общественными соображеніями, а не протестомъ противъ подвижничества и отшельничества по существу. Среди единодушнаго одобренія аскетической жизни совершенно затериваются рѣдкія отклоненія отъ сочувствія ей, въ родѣ, напримѣръ, отзывовъ, вложенныхъ эпосомъ въ уста царя. Бхишмы: „долговременный постъ, почитаемый простымъ народомъ за подвигъ, есть только вредъ для тѣла... Самоотреченіе и смиреніе—вотъ высшій подвигъ; у кого онъ есть, тотъ обладаетъ постояннымъ постомъ и постояннымъ цѣломудріемъ. Отшельникомъ и браминомъ и божествомъ будетъ тотъ, кто заботится о семьѣ своей, въ любви, неуспшно всегда выполняетъ долгъ свой: кто ведетъ себя чисто, питается остатками отъ даруемаго другимъ, хранить завѣты касательно странниковъ („гостей“); тотъ, кто всегда полонъ вѣрою и благоговѣніемъ къ богамъ и браминамъ“ ⁶⁾. Но противъ этихъ рѣдкихъ

¹⁾ Jātakam. I, 138, III, 364, III, 393 VI, 119 sq; V, 177 sq. и др.

²⁾ Idem. IV, 7; II, 422.

³⁾ Idem. V, 313.

⁴⁾ Āpastamba. II, 9, 22, 8—9. Viṣṇu. XCIV, 3. Mann. VI, 3.

⁵⁾ Jātakam. IV, 392.

⁶⁾ Mahābhāratam. Adh. 221, 4—8. v.v. 8007—8011.

защитѣ лаической морали и мірскаго благочестія не трудно было противопоставлять гораздо болѣе древнія апологиче-скіе аскетизма, почерпнутыя притомъ изъ поры, столь высоко ставившей выполненіе родового и семейнаго долга: уже въ текстахъ Упанишадъ пяти естественнымъ цѣлямъ человѣческаго быта (заботѣ о себѣ, о женѣ, о дѣтяхъ, о благосостояніи и о своемъ дѣлѣ) поклонники аскетизма противопоставляли цѣли духовныя: овладѣніе пятернымъ откровеніемъ Атмана въ тѣлѣ, чувствахъ виѣшнихъ (видѣніи и слухѣ), въ дыханіи, рѣчи и въ духѣ ¹⁾; а традиционную обязанность продлать родъ устраняли короткимъ восклицаніемъ: „зачѣмъ намъ потомство, намъ, составляющимъ душу міра сего?“ ²⁾. Цѣломудренное отреченіе выше дѣторожденія ³⁾; „родящіе оправданы на землѣ; но міръ Брамь—удѣлъ лишь тѣхъ, что истязуютъ себя, тѣхъ, въ комъ крѣпко укоренилось истинное цѣломудріе“ ⁴⁾.

Если въ законодательныхъ сборникахъ мы иногда замѣчаемъ усилія защитити мірскую жизнь и поднять ея престижъ, то это, очевидно, вызвано необходимостью противодѣйствія обратному, преобладающему, аскетическому настроенію общественнаго сознанія, настроенію, начинавшему уже казаться опаснымъ со стороны социальныхъ интересовъ. Такъ, ссылаясь на авторитетъ болѣе древняго учителя и въ противоположность Капилѣ, будто бы установившему четыре разряда бытовой жизни (ученика, домовладыки, аскета и отшельника), Баудхаяна говоритъ: „мудрый человѣкъ не долженъ бы обращать вниманіе на это дѣленіе, ибо въ дѣйствительности есть только одинъ разрядъ—домохозяевъ, такъ какъ другіе потомковъ не производятъ“ ⁵⁾, а Гаутама, выражаясь осторожнѣе, замѣчаетъ, что разрядъ домохозяевъ — источникъ остальныхъ ⁶⁾. Въ Апастамбѣ мы находимъ нѣчто въ родѣ диспута о превосходствѣ мірскаго или подвижническаго житія. Одни, ссылаясь на пураническіе тексты, говорили, что 80000 мудрецовъ, желавшихъ имѣть потомство,

1) *Bṛhadar.* Up. I, 4, 17.

2) *Idem.* IV, 4, 4, 22.

3) *Mahān.* 62, 7, 11; 63, 8, 13.

4) *Prasāna*-Up. I, 13, 15.

5) *Baudhāyana.* II, 6, 11, 26—28.

6) *Gautama.* III, 3. *Sp. Manu.* VI, 136.

направились къ Ариаману южнымъ путемъ, мірскимъ, и обрѣли себѣ 80000 могильныхъ мѣсть упокоенія, тогда какъ 80000 другихъ мудрецовъ, отказавшихся отъ потомства, въ награду за цѣломудріе получили на сѣверномъ, аскетическомъ пути безсмертіе со всякими чудесными силами и съ исполненіемъ желаній. Другіе на это возражали, что для ученѣйшихъ умовъ авторитетъ Ведъ всегда считался наивысшимъ, а Веды требуютъ выполненія жертвеннаго и молитвеннаго ритуала и потому нельзя ссылаться на аскетическія правила, идущія въ разрѣзъ съ правилами ритуала. Далѣе: Веды обезпечиваютъ безсмертіе имѣющимъ потомство; нельзя, слѣдовательно, и въ этомъ отношеніи отдавать предпочтеніе поведенію аскетовъ; надо вѣрить, что и міряне заслуживаютъ себѣ не одно могильное упокоеніе, но, послѣ него, и „награду безсмертную, блаженство небесное“. Что же касается аскетовъ, то, хотя нѣкоторые изъ нихъ и могутъ пріобрѣсти небо частію своихъ подвиговъ, и хотя имъ дѣйствительно даруется способность получать желаемое,—все же это не даетъ основаній превозносить одинъ образъ жизни надъ другимъ. „Люди изъ всѣхъ четырехъ разрядовъ, живущіе по правиламъ (закона), получаютъ спасеніе“¹⁾.

Такъ старались устроители общественной жизни реагировать противъ возрастающаго увлеченія аскетизмомъ. Однако въ самихъ дхарма-шастрахъ, откуда заимствованы приведенныя разсужденія, „четыре разряда житія“ предстаютъ предъ нами какъ вошедшій прочно въ бытъ и оправомоченный распорядокъ. Эти „четыре пути къ міру боговъ, различнымъ образомъ ведущіе отъ земли на небо, суть пути ученика, семьянина-домохозяина, лѣснаго отшельника и аскета“²⁾.

¹⁾ *Āpastamba*, II, 9, 23, 3—II, 9, 24, 14; II, 9, 21, 2. *Васишта*, VIII, 14—15 говорить: „одинъ домохозяинъ справляетъ жертвы; онъ одинъ справляетъ строгія правила, и потому разрядъ домохозяевъ есть почетнѣйшій изъ всѣхъ четырехъ. Какъ всѣ рѣки, большія и малыя, находятъ себѣ упокоеніе въ океанѣ, такъ и люди всѣхъ разрядовъ обрѣтаются подъ покровительствомъ домохозяевъ“. „Домохозяинъ — источникъ всѣхъ остальныхъ разрядовъ“, замѣчаетъ и Гаутама, III, 3.

²⁾ Въ такомъ порядкѣ расположены разряды у Баудхаяны, II, 6, 11, 11—12 и *Васишты*, VII, 2; у Гаутамы же, III 2. и *Апастамбы* II, 9, 21, 1, аскетъ поставленъ впереди отшельника. Эти различія указываютъ на еще не установившееся окончательно мнѣніе о превосходствѣ крайняго аскетизма.

Изъ двухъ послѣднихъ разрядовъ аскетъ представляетъ меньшую, а отшельникъ наибольшую степень строгости поведенія и отрѣшенія отъ міра. Тѣ и другіе руководствуются опредѣленными правилами, выработанными бытомъ, вѣроятно, одновременно, въ разныхъ мѣстностяхъ или среди разныхъ группъ, и потому изложенными съ нѣкоторыми измѣненіями въ разныхъ сборникахъ законовъ. Вотъ правила для аскетовъ (*sammatin*) ¹⁾. По мнѣнію однихъ авторитетовъ, по окончаніи ученія каждый былъ властенъ избрать любой образъ жизни ²⁾; другіе полагали, что вступать на путь аскета подобало людямъ бездѣтнымъ или вдовцамъ, во всякомъ случаѣ не ранѣе 17-лѣтняго возраста, а для семейныхъ—не прежде устроенія дѣтей ³⁾. Рѣшившійся на подвигъ долженъ былъ покинуть родныхъ и домъ свой и, не оставляя себѣ никакого имущества, жить въ лѣсу или на околицѣ селенія, либо въ храмѣ, или въ пустомъ зданіи, или въ пещерѣ, или „у корня дерева“, „безъ удовольствій, безъ покровителей“, не мѣняя мѣстопробыванія во время дождливой поры года. Въ селенія онъ могъ входить только разъ въ день, исключительно для снисканія подаенія одною пищею, въ позднюю пору, „когда уже потушены очаги и обѣденная посуда очищена и убрана“ (иными словами: когда можно было получить лишь немногіе и худшіе остатки стола), ибо „ко вкусной пищѣ надо отбросить и желаніе“. Съ растеній дозволялось брать лишь отломившіяся или отпавшія части. Аскетъ обязанъ былъ хранить цѣломудріе, свершать очистительные обряды, сдерживать языкъ, взоры и всѣ свои дѣйствія. Ни дѣломъ, ни словомъ, ни помысломъ не долженъ онъ вредить никакому живому существу. Наготу свою могъ онъ покрывать единственною, красновато-желтою одеждою, а по мнѣнію другихъ наставниковъ, только какимъ-нибудь брошеннымъ, за негодностью, рубищемъ, либо прикрываться кожею, древесною корою или травою, или же, наконецъ, оставаться совсѣмъ обнаженнымъ, какъ это и дѣлали джайны, прозванные „нагими“ (голову подобало брить,

1) Другія названія: *bhikṣu*, *yati*, *śamnyasin*, *parivrajāka*, *pravrajita*. Ср. о нихъ: Jolly. *Recht und Sitte*, 151.

2) *Āpastamba*, II, 9, 21, 5 и 8.

3) *Baudhāyana*, II, 10, 17, 2—5: ср. *Manu* VI, 34—38.

оставляя, по желанію, только чубъ или косицу на затылкѣ). Въ доживой поры года аскетъ могъ вести бродячій образъ жизни, не оставаясь въ одномъ и томъ же поселеніи долѣе однихъ сутокъ. Равнодушный ко всѣмъ созданіямъ, какъ бы они къ нему, злобно или благосклонно, ни относились, онъ и для своего личнаго благополучія ничего не долженъ былъ предпринимать, ко всему относясь съ полнѣйшимъ безразличіемъ“ ¹⁾, „не заботясь ни объ этомъ мірѣ, ни о небѣ... Отбросивши правду и ложь, удовольствіе и скорбь, и Веды, этотъ міръ и будущій, онъ долженъ быть взыскующимъ одного Атмана: зная его одного, онъ знаетъ спасеніе, какъ увѣряютъ нѣкоторые; но (оговаривается защитникъ традиціонныхъ правилъ и противникъ упрощенія ихъ аскетами), но мнѣніе это противно шастрамъ, ибо если бы спасеніе получалось однимъ только знаніемъ Атмана, аскетъ не ощущалъ бы ничего болѣзненнаго даже и въ этомъ мірѣ“ ²⁾, что, впрочемъ, и утверждали юги, да и буддисты.

Желая хотя сколько-нибудь реагировать противъ разраставагося освобожденія аскетовъ отъ традиціоннаго ритуала, сборникъ правилъ религіозныхъ обрядовъ, настаиваетъ на сохраненіи одного чтенія Ведъ, понижая однако и въ этомъ отношеніи требованія до минимума, до произнесенія единственнаго слога „Омъ“. Освобожденный отъ механическаго выполненія обрядовъ и формулъ, „пусть аскетъ непрестанно ищетъ въ сердцѣ своемъ познанія всемірной души! Избавленіе отъ будущихъ рожденій обезпечено тому, кто постоянно пребываетъ въ лѣсу, кто подчинилъ себѣ чувства и дѣйствія, кто отказался отъ всякой ощутимой награды, кто сосредоточилъ умъ на созерцаніи Высшаго Духа и сталъ всецѣло равнодушнымъ къ наслажденію и страданію“ ³⁾. Вопреки желанію охранителей старинныхъ порядковъ, внушавшихъ, что „жить по правиламъ есть, несомнѣнно, высшая обязанность всѣхъ людей“ ⁴⁾, а „нарушать правила шастръ (законовъ), увлекаясь собственными причудами, есть признакъ безумца, загрязненнаго самомнѣніемъ“ ⁵⁾,—сами

¹⁾ Baudhāyana, II, 6, 11, 16—25. Gautama. III, 11—25. Vasishtha X.

²⁾ Āpastamba, II, 9, 21, 10 и 13—16.

³⁾ Vasishtha, X, 4—5; 14; 17.

⁴⁾ Idem. VI, 1.

⁵⁾ Baudhāyana, I, 5, 10, 8.

охранители принуждены были изречь объ аскетѣ, „не заботящаяся ни о здѣлннемъ мірѣ, ни о будущемъ“: „да не будетъ у него никакого видимаго признака его званія! да не слѣдуетъ онъ никакому видимому правилу поведенія!“ ¹⁾. Пусть это поведеніе идетъ въ разрѣзъ съ установленнымъ, узаконеннымъ, общепринятымъ! пусть оно кажется міру безуміемъ! Юродство уже оправдано тѣмъ же Васиштою: „пусть (говоритъ онъ), пусть аскетъ, хотя и не будучи безумнымъ, кажется сумасшедшимъ!“ ²⁾.

Что касается отшельниковъ (вайкханаса, ванапраста), то у нихъ уже выработался свой подвижническій уставъ, приписывавшійся нѣкому мудрецу-праведнику Бикханѣ ³⁾. Они должны жить въ лѣсу, выполняя строгіе подвиги, купаясь трижды въ день, возжигая огонь по указанному обряду, вкушая только дико-растущее или и менѣе того, почитая боговъ, мановъ, бхутовъ, людей и святыхъ (риши). Пустынный долженъ дружелюбно принимать проходящихъ или встрѣчныхъ изъ всѣхъ кастъ, кромѣ тѣхъ разрядовъ, сношенія съ коими воспрещены; но самъ онъ не долженъ ступать на пахотную землю, ни входить въ поселенія. Одежда его—кожа или древесная кора; волосы его висятъ длинными, нестриженными прядями... ⁴⁾.

Эти правила, по крайней мѣрѣ во времена Баудхаяны, а вѣроятно и раньше, носили характеръ обязательный, „обѣт-ный“ для „давшихъ согласіе слѣдовать уставу“ ⁵⁾. Уставъ же предусматривалъ два разряда „пустыннаго житія“: одинъ— „для варящихъ пищу“, а другой для „обходящихся безъ варки пищи“. Первые имѣли пять дальнѣйшихъ подраздѣленій: 1) питавшіеся чѣмъ-попало изъ встрѣчающагося въ лѣсу; 2) вкушавшіе только дикорастущіе злаки; 3) питавшіеся одними кореньями, клубнями и луковицами; 4)—одними плодами; 5)—только зеліемъ, пригоднымъ для варки. Второй разрядъ распадался опять на пять видовъ, сообразно со способами вкушенія невареной пищи: одни собирали и кое какъ

1) Vasishtha. X, 18.

2) Idem. 19.

3) Baudh. II, 6, 11, 4. Позднимъ изложеніемъ его окажется, можетъ быть, еще не изданная Vaikhānasasūtra: Jolly, 9—10, 150.

4) Idem. II, 6, 11, 15.

5) Idem. III, 3, 15—16.

изготавливали ее, однако безъ помощи желѣзныхъ и каменныхъ орудій; другіе безъ всякой обработки клали ее въ ротъ руками; третьи брали ее прямо ртомъ, „подобно животнымъ“; четвертые, тояхары, жили одною водою, а пятые, вайубхакши, „воздухоглотатели“, ничего не ѣли! ¹⁾). Дробленіе на многочисленныя секты по различію религиозныхъ вѣрованій, встрѣчающееся въ позднѣйшую пору ²⁾), въ описываемыя нами времена, повидному, не существовало или не замѣчалось; по крайней мѣрѣ оно не устанавливается памятниками этой поры, за немногими исключеніями, каковы адживаки, ниргранты или джайны, а затѣмъ—буддисты. Зато сейчасъ указаннымъ десяти разновидностямъ отшельниковъ, опредѣлявшимся по образу питанія, соответствовало, кажется, десять различныхъ формъ посвященія по уставу Викханы ³⁾). Сами правила признавали пустынный образъ житія „чистымъ, но трудно выполнимымъ, подобнымъ быту звѣрей и птицъ, съ коими должны жить отшельники, беря примѣръ съ ихъ нравовъ относительно заботы о пищѣ не болѣе, какъ на одинъ день“. Но каковы бы ни были трудности, а, можетъ быть, именно поэтому, полагали, что „слѣдующіе этимъ правиламъ и въ особенности тѣ, которые воздерживаются отъ пищи, получаютъ очищеніе отъ грѣховъ“, ибо совершенно ясно, что жизнь, подобная жизни дикихъ животныхъ, есть дорога къ небу“ ⁴⁾). Для вѣрнѣйшаго прохожденія этого пути нѣкоторые совѣтовали соблюдать строгую постепенность: пройти послѣдовательно два свѣтскихъ образа жизни, ученика и домохозяина, а затѣмъ—два подвижническихъ, придерживаясь и въ нихъ постепеннаго воз-

1) Baudhāyana. III, 3, 1—15. Ср. еще о правилахъ для отшельниковъ Vasishtha. IX, 1—12. Vānaprastha, по описаніямъ, близко подходят къ *λόβοι*, упоминаемымъ Мегастрономомъ въ Fragment 41.

2) Объ индусскихъ сектахъ (Вильсонъ насчитываетъ ихъ до 43, кромѣ 96, считающихся „еретическими“. Оманъ, р. 142, находитъ это число для на- тоящаго времени слишкомъ уменьшеннымъ) см. Wilson. Sketch of the Religious Sects of Hindus. J. gendra Nath Bhattacharjee. Hindu Casts and Sects. Calcutta. 1896. Классификація аскетическихъ сектъ и обзоръ ихъ есть также у Oman, 152 sqq.

3) Baudhāyana, I, c., 15.

4) Тамъ же, 17 и 22; послѣднее изреченіе, въ качествѣ „священнаго текста“, повторено еще въ III, 2, 19.

растанія самоограниченій, переходя, на примѣръ, въ питаніи „отъ растеній къ водѣ, затѣмъ—къ воздуху и, наконецъ, къ эфиру“ и ожидая за каждый подъемъ на высшую степень лишеній соотвѣтственной прибавки въ награду¹⁾.

Такимъ образомъ индусскіе подвижники постепенно перешли отъ рабскаго подчиненія традиціонному, ведическому и браманическому ритуалу къ упрощенной обрядности. Намѣсто механически выполняемой и магически понимаемой точности и сложности священнодѣйствій и молитвословіи выдвинулось впередъ значеніе съ одной стороны—усиленнаго тѣлеснаго подвига, а съ другой—созерцательнаго сосредоточенія мысли, отрѣшенія отъ внѣшнихъ воспріятій чувствъ и подъема духа до состоянія мистическаго экстаза. То была побѣда субъективнаго благочестія и внутреннихъ, индивидуальныхъ способовъ спасенія надъ однороднымъ для всѣхъ, извнѣ предписаннымъ, искусственно выполнявшимся и дѣйствовавшимъ, обрядовымъ способомъ осуществленія религіозныхъ обязанностей, вдохновлявшихся однако, какъ мы показали, далеко не одними религіозными побужденіями и цѣлями. Этотъ рѣшительный и глубокий протестъ невидимо подтачивалъ традиціонныя устои ведическихъ вѣрованій и браманческаго культа, а въ связи съ философскимъ свободомысліемъ, разлагающимъ образомъ вліялъ и на болѣе глубокія, идейныя основы религіознаго сознанія вообще²⁾. Изъ сочетанія или самостоятельнаго, бокъ-о-бокъ, дѣйствія этихъ двухъ свободъ, свободы мудреца-мыслителя и созерцателя-аскета, создавалась, невозбранно отъ еще насыщенной преданіями обрядовой религіозности окружающей среды, та атмосфера духовной независимости, та смѣлость субъективной мысли и мистической грезы, которая въ эпоху Будды могла съ рѣшимостью и успѣхомъ пойти наперекоръ священнымъ авторитетамъ и вѣковымъ обычаямъ и создать ученіе о спасеніи только личномъ, однѣми своими силами, однимъ индивидуальнымъ процессомъ внутренняго прозрѣнія истины, независимо отъ закона и культа, независимо отъ самой нравственности и религіи.

1) Āpastamba. II, 9, 22, 1—II, 9, 23, 2.

2) Хорошій очеркъ этого броженія по Магабхаратѣ даетъ Dahlmann. *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch*. Berlin, 1895, 216 ff.

Но, какъ мы только что видѣли, процессъ освобожденія аскетическаго теченія отъ оковъ ритуала, рискуя выродиться въ произволь, прихоть и причуду, ощутилъ потребность сложить себѣ новый сводъ правилъ и подчиниться ему. Мы не освѣдомлены о его составителѣ или составителяхъ, о времени образованія устава, приписываемаго Викханѣ; вполнѣ возможно, что коллективная и медленная выработка аскетическихъ правилъ приурочена была впоследствии къ одному выдающемуся лицу, быть можетъ, даже миѳическому, аналогіи чему въ шастрахъ законовъ мы видимъ примѣнительно къ легендарному Ману и полубогамъ Гаутамѣ. Но какъ бы то ни было, фактомъ несомнѣннымъ, фактомъ весьма важнымъ остается то, что еще до главныхъ творцовъ индусскаго монашества, до Магавиры и Готамы, склонность къ иночеству уже нашла себѣ осязательное проявленіе въ очерченныхъ выше начинаніяхъ. Обозрѣвая долгій и сложный ростъ индусскаго аскетизма, мы теперь можемъ понять, сколь естественно, нормально было Готамѣ сначала самому увлечься соблазномъ физическаго подвижничества, а затѣмъ — насколько важно было для него осознать слабыя стороны такого аскетизма и предложить реформу его. Но для правильной оцѣнки того, что въ области послѣдней слѣдуетъ приписывать его собственному творчеству и что — заимствованію или подражанію, необходимо бросить взглядъ на послѣдній прецедентъ его дѣятельности въ этомъ отношеніи, на аскетическое ученіе и подвижническую практику противниковъ буддистовъ, джайнъ.

В. Кожевниковъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).
