

В. Л. Кожевниковъ.

БУДДИЗМЪ
ВЪ СРАВНЕНІИ СЪ ХРИСТІАНСТВОМЪ.

Томъ I.

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

Жизнь и легенда Будды.



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

1916.

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

ОГЛАВЛЕНИЕ.

Томъ I.

	стр.
ПРЕДИСЛОВІЕ	III—X
ВВЕДЕНІЕ	
I. Значеніе сравнительнаго изученія религіи вообще и въ примѣненіи къ христіанству	1—6
II. Сближеніе буддизма съ христіанствомъ вѣвѣйшею крити- кою и сочувствіе буддизму на Западѣ; буддофильская пропа- ганда. Важность изученія буддизма	6—29

Священные книги буддизма.

III. Очеркъ исторіи священныхъ книгъ буддизма	29—92
IV. Составъ и характерныя черты буддійскихъ священныхъ книгъ	92—154

Жизнь и легенда Будды.

V. 1. Обзоръ источниковъ жизнеописанія Готамо-Будды и ле- гены о немъ; свойства ихъ, взаимоотношенія и сравнительная цѣнность	155—186
V. 2. Повѣсти о перевоплощеніяхъ Будды и ихъ значеніе въ исторіи развитія буддизма	186—234
V. 3. Прологъ буддійскаго благовѣстія. пребываніе Будды на небѣ Тушиты: приготовленія къ воплощенію; условія его; пропо- вѣдь богамъ и программа предстоящей земной дѣятельности	234—277
V. 4. Историческія данныя о происхожденіи и рожденіи Го- тамо-Будды	277—304
V. 5. Происхожденіе легенды о рожденіи Будды. Предзнамено- ванія и пророчества	304—353
V. 6. Дѣтство и юность Будды; домашняя и школьная жизнь. Очерки индусской системы воспитанія и обученія.—Брачная жизнь Будды	353—385
V. 7. Духовный кризисъ въ жизни Будды. Отказъ отъ свѣтской жизни; бѣгство въ пустыню	385—406

V. 8. Въ поискахъ философской мудрости. Очеркъ состоянія индусской философіи во времена Будды	406—444
V. 9. Аскетическій періодъ жизни Будды. Индусскій аскетизмъ въ до-буддійскій періодъ; аскетизмъ джайнъ. Аскетическія переживанія Будды; признаніе имъ недостаточности аскетизма какъ самодовлѣющей цѣли; переходъ къ „срединному пути“ умѣренности	445—557
V. 10. Внутренняя борьба за овладѣніе высшею мудростію. Испушенія духомъ зла Мароку; побѣда надъ нимъ. „Просвѣтлѣніе“ Будды.—Значеніе этого процесса и событія для судьбы буддизма	557—633

ПРЕДИСЛОВІЕ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Буддизмъ въ сравненіи съ христіанствомъ *)

I.

Значеніе сравнительнаго изученія религій вообще и въ примѣненіи къ христіанству.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Результаты сравнительнаго изученія религій оказались *въ общемъ* выводѣ благопріятными для христіанства. Именно благодаря ближающему ознакомленію съ другими вѣрованіями, особенно ярко выяснилась и цѣнность христіанства по существу, и величіе его исторической задачи, и его огромныя культурныя заслуги, настолько, что, по замѣчанію очень свободомыслящаго знатока сравнительнаго вѣровѣдѣнія. Гаппеля, высшей похвалою для не-христіанскихъ религій остается ничъ совпаденіе въ чемъ-либо съ христіанствомъ¹⁾. Если въ индусскихъ Ведахъ и Упанишадахъ, въ египетской «Книгѣ Мертвыхъ», въ ассиро-вавилонскихъ гимнахъ и миоалъ, въ парсійской Авестѣ и буддійской Трипитацѣ мы, среди человѣческаго и даже (вспоминая бойкое слово Ницше) среди «слишкомъ ужъ человѣческаго», научились различать вѣяніе божественнаго, — то, рядомъ съ этимъ полусвѣтомъ, съ этою полутьпью, полуденное сіяніе «Свѣта Тихаго», Евангелія Спасителя міра разливается еще ярче, еще шире, еще теплѣе и живопослѣе.

¹⁾ Haeppel. Das Christenthum und die heutige vergleichende Religionswissenschaft. Leipzig, 1882. 23.

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

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

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

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

II.

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

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

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

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

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

ученій. Оправдательная вѣроятность для соединенія индусской фавулы съ христіанскимъ аскетическимъ жпзневоззрѣніемъ почерпалась при этомъ изъ апокрифическихъ сказаній о раннемъ проникновеніи апостольскаго ученія въ «великую страгу Индію»⁴⁾: характерныя индусскія языческія черты въ переработкахъ «Повѣсти» отходили на задній планъ и блѣднѣли, а сходныя съ христіанскими подчеркивались и были использованы, въ идеализированной формѣ, настолько удачно въ назидательномъ смыслѣ, что лишній рядъ поколѣній на Востокѣ и Западѣ не переставалъ поучаться этимъ, изумительнымъ по духовной красотѣ сказаніемъ, которое, какъ бы въ благодарность за такую любовь, недавно обнаружило сокрытую въ немъ драгоценность,—греческую редакцію древнѣйшей изъ дошедшихъ до насъ апологій христіанства противъ язычества, Аристидовой⁵⁾.

Ничего общаго съ этой благонамѣренно-наивной, на исторической неосвѣдомленности основанной переработкой буддійскаго матеріала въ христіанскомъ смыслѣ не имѣютъ современныя, сознательныя сближенія двухъ религій. Совпаденія въ нѣкоторыхъ положеніяхъ ученій, преимущественно въ ихъ нравственной сторонѣ, произвели глубокое впечатлѣніе даже на нѣкоторыхъ серьезныхъ знатоковъ восточной литературы. Одни, какъ М. Мюллеръ⁶⁾ и Ризъ-Дэвидсъ⁷⁾, стали приписывать

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

⁵⁾ Въ главахъ 26—27 „Повѣсти“ она вложена въ уста языческаго отшельника Нахора. Тождество этой рѣчи съ Аристидовой раскрыто Робинзономъ послѣ находки Р. Гаррисомъ (въ 1859 г.) сирійскаго текста „Апологій“ (1-е изд. Cambridge 1891); см. новую обработку этого вопроса во 2-мъ изданіи Гарриса и Робинзона 1893, 100—112 и соответствующія мѣста въ трудахъ Seebert'a, Hennecke и др.

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

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

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

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

⁸⁾ M. Müller. Einleitung. 122, Essay. II, 222, 232. Mythologie comparée, 467.

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

¹⁰⁾ Hartmann. Das religiöse Bewusstsein. 3, 481, 482.

¹¹⁾ Idem 355.

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

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

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

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

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

¹⁵) Тамъ же. 25. ¹⁶) Тамъ же 24.

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

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

²⁰) Edmunds. Buddhist and Christian Gospels now first compared from the Originals. 4-е изданіе (Philadelphia 1903—1909, 2 vols) вышло въ содружество съ японскимъ профессоромъ Анесакн. Есть нѣмец. и франц. переводы.

какъ и бесѣды Гопкинса съ протестантскимъ духовецтвомъ о грозящей будто бы христіанству съ этой стороны опасности²¹⁾. Какъ бы то ни было, поднятый вопросъ вызвалъ нѣкую литературу; у Зейделя нашлись послѣдователи и подражатели²²⁾, очень различные какъ по серьезности и компетентности, такъ и по степени сочувствія его гипотезѣ. Надъ нею призадумались было такіе знатоки Индіи (но, спѣшимъ добавить! — не христіанства), какъ Максъ Мюллеръ, Эдмундъ Гарди и Кернъ; съ другой стороны Отто Шфлейдереръ, уже въ своемъ трудѣ «Религія и религіи» признавшій буддизмъ за одинъ изъ источниковъ христіанства въ обще-психологическомъ и культурно-историческомъ смыслѣ. въ другой своей работѣ «О перво-христіанствѣ» нашелъ буддійскія параллели къ повѣствованіямъ ев. Луки о дѣтствѣ Христа «настолько поразительными, что ихъ нельзя (будто бы) считать за простую случайность и слѣдуетъ объяснять какою-нибудь историческою связью». Шмидель пошелъ дальше и объявилъ зависимость текстовъ Луки и Иоанна отъ буддизма «за фактъ возможный», а зависимость повѣствованій позднѣйшихъ апокрифическихъ евангелій о дѣтствѣ Христа и о Пресвятой Дѣвѣ Маріи отъ того же источника за «фактъ неоспоримый!»²³⁾. Сплывзэль Леви, на публичныхъ чтеніяхъ въ парижскомъ Музеѣ Гюммэ, защищая мысль о проникновеніи буддійской пропаганды въ Египетъ и Палестину во времена появленія Спасителя, позволилъ себѣ легкомысленное восклицаніе: «весь міръ, какъ будто слился въ общемъ порывѣ осуществить подвигъ спасенія по благо-словенію буддизма!»²⁴⁾. Философы Летурно²⁵⁾ и Реторэ находили, что христіанство «многое позаимствовало изъ буддизма, болѣе, нежели изъ какой-либо иной религіи»²⁶⁾, а Планге,

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

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

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

²⁴⁾ Sylvain Lévi. *La formation religieuse de l'Inde* (Conférences au Musée Guimet, 1907).

²⁵⁾ Letourneau. *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*. Paris, 1892, 444, ср. 465.

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

возобновляя легковѣсные приемы забытых книжек Жакольмо (Les Fils de Dieu) по сближенію Христа съ Кришной. превращаетъ и самого Спасителя въ индуса! ²⁷⁾).

Совсѣмъ иначе отнеслось къ гипотезѣ Зейделя большинство знатоковъ затронутаго вопроса: многіе богословы (Пюньеръ, Цеклеръ, Бендеръ, Гольцманъ и др.) и ориенталисты (Кюненъ ²⁸⁾, Ольденбергъ, Рис-Дэвидъ ²⁹⁾, Лавалле Пуссенъ ³⁰⁾,

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

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

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

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

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

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

наго предположенія относительно заимствованій, которыя, не будучи а-приорно невозможными, никогда однако же не могутъ стать вѣроятными и еще менѣе—достоверными⁴⁾. De la Vallée Poussin. *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique*. Paris, 1909, 5.

⁴⁾ Кроме вышеприведенныхъ отзывовъ Кюэнена и Рпсъ—Дэвидса см. сходный у М. Мюллера. *Natural Religion*. 1888, 99, 100 и Windisch *Buddhus' Geburt*. Leipzig, 1908, 212 ff.

³²⁾ *Stromat.* I, 15.

отсюда о присутствіи буддійскихъ писаній въ александрійской библіотекѣ³³⁾ или о вліяніи ихъ, да притомъ еще въ болѣе раннюю пору, на первохристіанство нѣтъ никакихъ основаній. Точно также нельзя вывести ничего подобнаго изъ неопредѣленнаго указанія Іеронима на вѣру нѣкоторыхъ индусовъ въ рожденіе Будды отъ дѣвы. Еще меньшее значеніе можетъ имѣть предполагаемая «ранняя христіанская похвала буддизму», то есть, встрѣчающееся въ псевдо-Климентовыхъ «*Recognitiones*» описаніе «обитающихъ въ концахъ земли сересовъ» и «индійскихъ бактрійцевъ», не знающихъ будто бы безнравственности и преступленій, воздержныхъ, богобоязливыхъ и не имѣющихъ ни идоловъ, ни храмовъ³⁴⁾. Неосповательна также и попытка сближенія эссеевъ съ буддистами, которую не рѣшается поддерживать даже такой усердный сторонникъ всевозможныхъ сближеній, какъ Эдмундсъ³⁵⁾. Крайне шаткими, наконецъ, надо признать и догадки о воздѣйствіи буддійскихъ ученій на гностиковъ³⁶⁾. Старательное и непредубѣжденное разсмотрѣніе всѣхъ усилій доказать, что Новый Заветъ обязанъ чѣмъ-то буддизму, должно, по мнѣнію даже такого непристрастнаго къ христіанству знатока буддизма, какъ Ристъ Дэвидсъ, привести къ заключенію, что всѣ попытки этого рода «противны правиламъ здоровой исторической критики».

³³⁾ Какъ этого „очень бы хотѣлось“ Эдмундсу, *Buddhist and Christian Gospels*, I, 145.

³⁴⁾ *Clemen. Recognitiones*, VIII, 45 и IX, 19. Цельзъ называется „сересовъ“ атеистами. *Origen. Cont. Cels.* VII, 62.

³⁵⁾ „Если и былъ въ эссеиствѣ буддійскій элементъ, его несомнѣнно преодолѣвали другія вліянія... Связь между эссеиствомъ и буддизмомъ не доказана; она только возможна“. *Edmunds*, 135—136.

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

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

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

³⁷⁾ О немъ см. Pfungst. Ein deutscher Buddhist. 2 Aufl. Stuttgart, 1901.

³⁸⁾ Schultze. Vedanta und Buddhismus, 5. ³⁹⁾ Тамъ-же, Vorwort, V.

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

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

⁴⁰⁾ Тамъ-же, 109.

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

⁴²⁾ Объ этомъ откровенно повѣствуетъ президентъ Общества Олькоттъ въ своей подробной Исторіи его: Olcott. Old Diary Leaves. The true History of the Theosophical Society, 3 vls. New-York and London, 1895—1904. т. I, pass., и „Наглядная таблица роста Общества“. 452.

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

⁴⁴⁾ По отчету президента на 3-мъ (Парижскомъ) конгрессѣ 1906 г. Transactions of the 3-d Annual Congress of the Federation of European Sections of the Theos. Soc. held at Paris 1906. London, 1907, 29. Сверхъ указанного числа отдѣловъ, 186 отдѣловъ, основанныхъ въ разное время, распались, а 35 отошли въ расколъ, вызванный Индлеомъ (тамъ же). На 1-мъ Амстердамскомъ конгрессѣ участвовало до 500 членовъ. Transactions of the First Annual Congress. Amsterdam, 1896, 3—12.

⁴⁵⁾ 3-d Congress, 30.

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

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

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

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

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

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

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

⁵¹⁾ Transactions of the 1 Congress. Annie Besant. Presidential Address 17 и рефератъ Tanapore, Theosophical Work in India въ Transactions of the 3d Congress, 357 sqq.

втическомъ подъемѣ международнаго престижа буддизма. И поддержку панбуддйскому катехизису введенъ былъ панбуддйскій флагъ, «призванный (будто-бы) стать для буддйскаго міра тѣмъ же, чѣмъ былъ крестъ для христіанскаго и полумѣсяцъ для Ислама»⁵²⁾. Таковы были первые шаги къ выполненію «отчаянно-трудной, но все-же небезнадежной задачи объединенія сѣвернаго и южнаго буддизма», проектъ осуществленія которой Олькоттъ представилъ на обсужденіе японскаго собора буддйскаго духовенства⁵³⁾.

Буддофильская пропаганда теософовъ не замедлила переступить и въ Европу. Въ нѣмецкомъ, англійскомъ и французскомъ переводахъ Олькоттова «Катехизисъ» явился первымъ опытомъ распространенія обновленнаго буддизма въ популярной формѣ въ европейскомъ обществѣ. Опытъ удался сверхъ ожиданій: въ переводахъ на 20 языковъ (считая и восточные)⁵⁴⁾ изданія слѣдовали за изданіями и вызвали подражаніе, составленное бикшу (монахомъ) Субгадрой⁵⁵⁾, также не разъ повторенное; въ 1904 г. вышелъ и третій катехизисъ, Бруно Фрейданка⁵⁶⁾. Годомъ раньше сформировалось «Буддйское Общество въ Германіи», поставившее себѣ цѣлью «ознакомленіе съ буддизмомъ и распространеніе его въ нѣмецкихъ странахъ». Къ нему примыкаютъ «Лейпцигскій Буддйскій Миссіонерскій Кружокъ» съ книгоиздательствомъ и книжнымъ складомъ. Общество принимаетъ въ члены всѣхъ сочувствующихъ буддизму, не стѣсняясь ихъ принадлежностью къ той или иной «старой» вѣрѣ. Зато проповѣдь «новой», то есть обновленнаго буддизма, ведется очень энергично и самоувѣренно. Мотивы привлеченія къ ней раскрыты въ перечисленныхъ нами катехизисахъ. Тѣмъ, кто не способенъ видѣть цѣли жизни

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

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

⁵⁵⁾ Subhadra Bhikshu. Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotamo. Nach den heiligen Schriften der südlichen Buddhisten zum Gebrauche für Europäer zusammengestellt... 1-е изданіе Leipzig, 1888, 3-е Braunschweig, 1892. Олькоттъ, II, 303, называетъ это произведеніе плагиатомъ своего, во въ дѣйствительности различіе между ними большое. Упомянемъ еще о „Буддйскомъ Катехизисѣ“, переводѣ съ монгольскаго“, издавномъ въ 1902 въ С.-Петербургѣ и не преслѣдуемомъ никакихъ агитаторскихъ цѣлей.

⁵⁶⁾ Bruno Freydanck. Kleiner buddhistischer Katechismus. Ein Hilfsbuchlein zum ersten Studium des Buddhismus. Leipzig, 1904.

только въ матерьяльномъ прогрессѣ, п кого не удовлетворяють съ одной стороны омертвѣвшая догматика религій, а съ другой—отрицательные выводы современнаго знанія, — тѣмъ предлагается здѣсь, будто бы очищенное отъ суевѣрій и дѣтскихъ грезъ прошлаго, ученіе, свободное отъ догматовъ и формальностей, согласное съ законами природы. съ наукою вообще, съ Дарвиновой теоріей развитія въ частности, одинаково удовлетворяющее запросамъ ума и влеченіямъ сердца⁵⁷⁾. Не забыто и предполагаемое. будто-бы, «поразительное сходство важнѣйшихъ сторонъ жизни Будды и Христа⁵⁸⁾: превосходя развязностью предположеній самого Зейделя, цейлонскій ученый монахъ Субгадра въ своемъ «Катехизисѣ», ссылаясь на то, что за вѣкъ до Р. Хр. буддисты встрѣчались въ бактрійской Александріи, находить «очень вѣроятнымъ, что Иисусъ, въ возрастѣ отъ 12 до 30 лѣтъ (періодъ, о которомъ евангелія хранятъ молчаніе), былъ ученикомъ буддійскихъ ииоковъ и отъ нихъ воспріялъ духовную мудрость, возвѣщенную Имъ впоследствии Своему народу»⁵⁹⁾, — небылица, которую Нотовичъ⁶⁰⁾ не постыдился подкрѣпить подложнымъ документомъ, за что его постигла жестокая, но вполне заслуженная казнь со стороны ученой критики. «Для западныхъ потомковъ арійцевъ», заключаетъ Субгадра, «настало время снова услышать и познать неподдѣльное ученіе Будды; оно станетъ для Европы религіей будущаго, которая никогда не преидеть, пока будетъ стоять міръ, ибо духъ ея есть сама вѣчная истина, воплотившаяся въ лицѣ просвѣтителя міра, Готамы»⁶¹⁾.

Ободренные сочувствіемъ европейцевъ, доходившимъ даже до единичныхъ случаевъ открытаго перехода въ буддизмъ⁶²⁾, нѣкоторые изъ сыновъ Дальняго Востока стали допускать возможность успѣха буддійской пропаганды въ Америкѣ и Европѣ.

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

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

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

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

⁶¹⁾ Subhadra. Fr. 59. Anmerk.: S. 25.

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

Японское миссіонерское общество Буккіо — Гаккуван сдѣлало первый опытъ рекламы сѣвернаго буддизма на Чикагскомъ «Всемірномъ Парламентѣ религій», гдѣ, впрочемъ, выступали видные представители и южнаго буддизма⁶³). Небольшая книжка Куроды о Магайянтѣ, въ англійскомъ и нѣмецкомъ изданіяхъ, задалась цѣлью повторить для европейцевъ эти «первые уроки въ мудрости сѣвернаго буддизма», «въ твердой увѣренности и радостной надеждѣ на успѣшное развитіе буддійскаго движенія въ Германіи»⁶⁴). Съ несравненно болѣе серьезными «Очерками магайянскаго буддизма» выступилъ недавно ученый японецъ Сузюки для того, чтобы опровергнуть множество ошибочныхъ мнѣній о сѣверной системѣ «со стороны западныхъ критиковъ и толпы читателей, подобныхъ слѣпцамъ, слѣдующимъ за учеными, но слѣпыми же вождями»⁶⁵). Южные буддисты, въ свою очередь, издали цѣлый рядъ рекламныхъ брошюръ, выражающихъ надежду на то, что, по устраненіи недоразумѣній и предубѣжденій, европейцы поймутъ, наконецъ, что «среди религій буддизмъ занимаетъ исключительное, недосягаемое для другихъ системъ положеніе религій будущаго, которая переживетъ всякій иной свѣтъ»⁶⁶). Мало того, выработанъ уже планъ подготовленія въ десятилѣтній срокъ форменныхъ миссіонеровъ для обращенія Европы къ этому «Свѣту Азіи!»⁶⁷).

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

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

⁶⁴) Kuroda. *Mahayana. Die Hauptlehren des nördlichen Buddhismus*. Leipzig. Buddhistischer Missions-Verlag, 1904. Vorrede.

⁶⁵) Suzuki. *Outlines of Mahayana Buddhism*. London, 1907. V, VI, 16. Съ тѣми же цѣлями написана книга другого японца Ryūon Fujishima. *Le Bouddhisme japonais*. Paris, 1889, VI—VII: „ученія Магайяны (читаемы здѣсь, р. IX) дають то, къ чему разслѣдованія и умозрѣнія западной философіи привели лишь послѣ тысячелѣтій“.

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

⁶⁷) Ananda Metteyya. *Die Aufnahme eines Europaers in die buddh. Bruderschaft und die Einführung der Saṅgha im Abendlande*.

щимъ тенденціямъ новѣйшей западной интеллигенціи. Вотъ какъ рекомендуетъ себя европейцамъ этотъ необуддизмъ: «изъ всѣхъ религій онъ одинъ учитъ наивысшему благу безъ Бога, продолженію бытія безъ души, блаженству безъ неба, святости безъ Спасителя, искупленію одинѣми собственными силами, безъ обрядовъ, молитвъ и покаянія, безъ посредства святыхъ и духовенства; онъ учитъ, наконецъ, совершенству, осуществленію уже въ земной жизни»⁶⁸). Какъ на Чикагской «Всемирной выставкѣ религій», такъ и въ агитационныхъ брошюрахъ, господъ Куроды, Дгарманалы и Ананды Майтріи усиленно подчеркивали, что буддизмъ признаетъ только законъ естественной необходимости, но не знаетъ Бога-Творца, ни личнаго безсмертія, ни существеннаго значенія молитвъ, ни какого бы то ни было культа. «Если буддизмъ назовутъ религіей безъ Бога и безъ души или просто атеизмомъ», поясняетъ Сузуки, «послѣдователи его не станутъ возражать противъ такого опредѣленія», такъ какъ «понятіе о высшемъ существѣ, стоящемъ выше своихъ созданій и произвольно вмѣшивающемся въ чело-вѣческія дѣла, представляется крайне оскорбительнымъ для буддистовъ»⁶⁹). «Буддизмъ», по характеристикѣ Т. Шульце, «есть не безбожная, а освобожденная отъ Бога религія, и быть можетъ, единственная въ этомъ родѣ на землѣ»⁷⁰). «Слово религія», поясняетъ Олькоттъ, «непримѣнимо къ буддизму; онъ не религія, а нравственная философія»⁷¹). «атеистическая этика», по мнѣнію Тильбе⁷²). «Буддизмъ», выражаясь смѣлыми, но вѣрными словами Дальке, «въ одинаковой степени противоположенъ всѣмъ другимъ религіямъ: всѣ онѣ — не что иное, какъ разныя формы вѣры: онъ одинъ — облечен-

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

⁶⁹) Японецъ Шаку Собена и цейлоонецъ Дгарманала на Чикагскомъ парламентѣ, *The World's Parliament of Religions*. II, 829 sq. 868; японецъ Горинтоки, тамъ же: I, 544; въ послѣднее время Suzuki, 31. „Буддизмъ“, говоритъ онъ (р. 32), „въ всякаго сомнѣнія, есть религія безъ души“.

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

⁷¹) Olcott. *Buddh. Katechismus*. 35 Aufl., 3. Anmerk.

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

ное въ стройную форму невѣріе» ⁷³). «Начало божественнаго откровенія, въ какомъ бы ни было видѣ, ему чуждо: онъ живетъ исключительно на внутреннихъ, духовныхъ условіяхъ человѣческаго существа» ⁷⁴).

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

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

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

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

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

⁷⁶) Тамъ-же, 8—9.

⁷⁷) Suzuki, 14—16 и Fujishima. VI. VII.

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

Какъ бы далеко ни уклонялось отъ подлиннаго буддизма это «очищенное» ученіе, оно, несомнѣнно, имѣетъ извѣстную вѣроятность на нѣкоторый успѣхъ среди глубокаго броженія, наблюдаемаго въ духовной жизни Запада. Нѣмецкіе, англійскіе и американскіе буддофилы уже успѣли широко проявить свою энергію въ пропагандѣ. Кромѣ переводовъ священныхъ книгъ буддизма полностью и въ общедоступныхъ извлеченіяхъ, къ услугамъ желающихъ, рядомъ съ объемистыми трудами солидныхъ ученыхъ,—цѣлая литература популярныхъ изложеній исторіи и ученія буддизма и куча агитаціонныхъ, дешевыхъ брошюръ разнообразнаго содержанія⁸¹⁾ включительно до изящныхъ, портативныхъ сборниковъ буддійскихъ изреченій

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

⁷⁹⁾ Mac—Keehne, 7, 15.

⁸⁰⁾ Suzuki, 367—368.

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

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

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

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

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

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

⁸⁶⁾ Lotusblüthen. I. e.

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

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

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

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

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

⁸⁹) Lotusblüten. XVI, 6—7. 1894.

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

⁹¹) Лиштавбержъ. Вагнеръ, какъ поэтъ и мыслитель. Москва. 1895,

⁹²) Clarke. Theosophy, 86.

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

серьезнаго значенія и опытамъ организовать буддійскій культъ въ Musée Guimet, при содѣйствіи экзотическихъ гастро-леровъ⁹⁴), проникающихъ. впрочемъ, такъ же какъ и западные буддофилы, уже и въ С.-Петербургъ, гдѣ, если вѣрить газетнымъ слухамъ⁹⁵). предполагается постройка буддійскаго храма. Наввны и даже смѣшны, конечно. мечты о возможности со-здать изъ буддизма замѣну христіанства, и едва ли пужны довольно часто раздающіяся успокоительныя рѣчи о томъ, что опасность, грозящая второму отъ перваго, призрачная или сильно раздутая⁹⁶). Еще Бартеlemi де сентъ-Илеръ сказалъ по сходному поводу: «единственная, но зато огромная услуга, которую можетъ оказать намъ буддизмъ, состоитъ въ томъ, чтобы своимъ грустнымъ контрастомъ съ христіанствомъ по-дать намъ поводъ еще болѣе цѣнить неоцѣнимое достоинство нашей вѣры»⁹⁷). «Было бы безуміемъ», добавляетъ другой извѣстный ориенталистъ, Бартъ, «обмѣнивать хлѣбъ западной мысли на наркотку буддійскихъ монаховъ!.. Какъ бы ни старались освободить буддизмъ отъ огромнаго балласта его не-лѣпостей и сводить его на какой-то мистическій позитивизмъ, — нужна повѣрочная способность къ самообольщенію, чтобы пвлечь изъ него хотя бы малѣйшую долю для насъ пригоднаго»⁹⁸). Признавая, съ оговорками, которыя будутъ сдѣланы дальше, правильность этихъ суровыхъ приговоровъ. мы при-нуждены, однако, отмѣтить, что самый фактъ возникновенія вышесказанныхъ ободреній, а также многочисленныя сравненія христіанства съ буддизмомъ и Христа съ Готамой⁹⁹),

⁹⁴) Тамъ же, 47, 63. 69 ss.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

буддйскому вопросу еще добавочную, новую и существенную важность.

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

Сосредоточеніе вниманія на первоначальномъ ученіи производительнѣе и въ практическомъ отношеніи, примѣнительно къ вопросу объ исползованіи буддйскихъ идей современною культурою, такъ какъ, повторяю, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ тѣмъ,

что есть наиболѣе цѣннаго въ буддизмѣ; и уже, конечно, въ крайнемъ случаѣ, только здѣсь, въ первоисточникѣ, а не въ туманномъ лабиринтѣ метафизическихъ сплетеній! Магайяны со всевозможными монгольскими и иными языческими суевѣрiями дерзнуть искать какого то новаго свѣта, способнаго возродить духовную жизнь Запада, даже наиболѣе увлекающіеся изъ современныхъ буддофиловъ. Въ жизнеописанiяхъ Готамы (разумѣется, съ должною разцѣпкою ихъ историческаго и легендарнаго значенiя), въ рѣчахъ, поученiяхъ и афоризмахъ, ему приписываемыхъ, и въ другихъ, наиболѣе древнихъ памятникѣхъ буддiйской литературы, постараемся ознакомиться съ существенными чертами «Свѣта Дальней Азии» и сопоставить ихъ, насколько это возможно, съ соотвѣтствующими чертами «свѣта Христова, просвѣщающаго всѣхъ», чтобы, среди нестройныхъ кликовъ, зовущихъ туда и сюда въ наши смущенные сомнѣніями и колебаніями дни, укрѣпиться въ рѣшеніи величайшей изъ всѣхъ задачъ: гдѣ Истина, и Путь, и Жизнь вѣчная?

III.

Очеркъ исторiи священныхъ книгъ буддизма.

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

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

Къ сожалѣнiю, историческое выясненiе буддизма сопряжено, въ свою очередь, съ значительными затрудненiями. «Какъ говорить объ исторической эволюцiи буддизма», восклицаетъ Бартъ, «когда у насъ нѣтъ его исторiи, даже въ самомъ скромномъ смыслѣ слова!» ²⁾. Въ Индiи, гдѣ вообще историческiя свидѣтельства современниковъ, за очень немногими исключенiями, не восходятъ выше эпохи Александра Великаго ³⁾, исторiя никогда не могла освободиться отъ преобладающаго воздѣйствiя на нее поэтическаго элемента. Даже поздняя (XII в. по Р. Х.) «Кашмирская Хроника» ⁴⁾, изъ всей санскритской литературы наиболѣе приближающаяся къ правильному историческому труду ⁵⁾, переполнена хаотически перемѣшанными фантастическими преданiями. Что же касается метрическихъ хроникъ цейлонскихъ, Дипавамзы и Магавамзы (IV и V вв. по Р. Х.) ⁶⁾, то эта пестрая, ярко-узорчатая восточная ткань легендъ и сказокъ, сплетающихся съ преданiями старины, можетъ служить превосходнымъ матеріаломъ для разслѣдованiя процесса возникновенiя и развитiя народнаго эпоса ⁷⁾, но въ чисто-историческомъ отношенiи представляетъ изъ себя такiя темныя, тропическiя дебри, разобраться въ которыхъ съ точностью и достовѣрностью почти невозможно даже самой

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

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

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

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

⁵⁾ Smith, 8.

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

⁷⁾ Geiger, 2—3.

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

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

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

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

¹⁰⁾ Тамъ же, VI, VII.

¹¹⁾ Тамъ же, I. с.

кому-нибудь восточному богословскому своду ихъ, сдѣланному тѣмъ или инымъ славнымъ учителемъ (напр., Будагошею); но въ другихъ случаяхъ приходится самому разбираться въ огромныхъ компиляціяхъ самаго разнороднаго свойства, либо группировать разбѣянные тамъ и самъ идеи той или другой, плохо опредѣленной секты; или же, наконецъ, остается прибѣгать къ истолкованію изобразительныхъ, археологическихкихъ памятниковъ. Такимъ образомъ накаплиются остроумныя наблюденія, ставятся полезныя показательныя вѣхи, намѣчается, при помощи надписей, нѣкоторое подобіе хронологіи; но нигдѣ вопросы о происхожденіи и развитіи (буддійскаго ученія) не получаютъ положительнаго разрѣшенія»¹²⁾. Въмѣсто изложенія послѣдовательнаго процесса органическаго развитія буддизма, приходится довольствоваться виѣшнимъ, такъ сказать, инвентарнымъ описаніемъ его составныхъ частей, въ томъ разрозненномъ и поврежденномъ видѣ, въ какомъ онѣ дошли до насъ. Но въ такомъ отрывочномъ и безсвязномъ перечнѣ какъ опредѣлять вѣрно и точно сравнительную важность и абсолютную цѣнность входящихъ въ него элементовъ, особенно, если принять во вниманіе, что буддійскимъ сектамъ, какъ, впрочемъ, и вообще индусской религіозной мысли, въ отличіе отъ западной, не свойственна сосредоточенная формулировка ея сущности въ сжатыхъ, опредѣленныхъ выраженіяхъ символовъ вѣры или катехизисовъ. Здѣсь, наоборотъ, всюду—проявленія ненасытнаго порыва соединять всевозможныя памятники прошлаго въ общую хаотическую массу, гдѣ, рядомъ съ первоначальными, или будто бы таковыми, текстами ученія и ихъ учеными толкованіями, на каждомъ шагѣ наталкиваешься на поэтическія легенды, на фантастическія видѣнія, настоящія сказки или мистическія грѣзы, объясненіе коихъ, само по себѣ мудреное¹³⁾, затрудняется для европейца еще самобытными, чуждыми намъ, психологическими и нравственными особенностями восточныхъ расъ.

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

¹²⁾ De la Vallée Poussin. Bouddhisme. Paris, 1909, 11—12.

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

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

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

¹⁴⁾ Hardy. Buddhismus, 2.

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

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

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

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

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

¹⁷⁾ Подгорбунскій, 75.

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

^{18a)} Minayeff. 108, 111.

¹⁹⁾ Fa-Hien. Ch. 36, p. 98—99 ed. Legge.

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

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

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

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

шанія наставленіямъ всемілостиваго Единого Почитаемаго и въ размысленіяхъ о великой доктринѣ ничтожества. Если поведеніе наше будетъ хорошо упорядочено и умы наши успокоены, можетъ ли быть проступкомъ послѣдованіе (обоимъ ученіямъ)?» Ch. 9, p. 51.

²¹⁾ Suzuki. Outlines, 62—63.

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

²³⁾ Suzuki. Outlines. 5—7.

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

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

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

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

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

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

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

²⁹⁾ Tilbe, 4.

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

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

Большинство утверждаетъ, что эта общая основа заключается въ опредѣленіи конечной цѣли ученія, то-есть, въ понятіи о спасеніи, какъ избавленіи отъ страданія³¹⁾; насъ увѣряютъ сами буддисты, что «основныя начала *всѣхъ* школъ сводятся къ слѣдующимъ положеніямъ: 1) все—временно, преходяще; 2) все пусто (безсодержательно); 3) все лишено личной основы (самоосновы), 4) все—таково. каково оно есть (каковымъ оно можетъ быть»³²⁾. Но, не говоря уже объ отрицательномъ характерѣ и духовной скудости первыхъ трехъ изъ этихъ положеній. по справедливому замѣчанію Эдм. Гарди, «даже и это ученіе о страданіи и избавленіи мѣстами и временами искажалось до настоящей противоположности»³³⁾, настолько, что сами защитники наличности этой предполагаемой основы панбуддѣйскаго объединенія принуждены сознаться, что воздвигаемая на ней мудрость получила у позднѣйшихъ буддистовъ «совершенно новое значеніе, независимое отъ свода религіозныхъ ученій, установленныхъ Буддою»³⁴⁾.

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

³⁰⁾ Suzuki, 222.

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

³²⁾ Suzuki, 140.

³³⁾ Hardy. Buddhismus. 2.

³⁴⁾ Suzuki. 220.

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

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

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

³⁶) Тамъ-же.

однако, несознаваемое обличеніе подлинности и достовѣрности самого преданія.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴²⁾ Vīnaḥ. IV, 305: преступникъ, внесенный въ списки осужденныхъ, не принимается въ члены Общины.

⁴³⁾ Vīnaḥ. III, 76. ⁴⁴⁾ Тамъ же, IV, 305.

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

⁴⁷⁾ Тамъ же, I, 305. ⁴⁸⁾ Anguttara Nikāya. III, 107

⁴⁹⁾ Тамъ же, III, 107.

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

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

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

⁵⁰⁾ Anguttara Nikayo, V, 136.

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

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

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

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

они ни расширяли его постепенно приспособлениями для потребностей своего языка и его измѣнчивыхъ нарѣчій⁵⁵⁾, пользоваться письмомъ для большихъ произведеній, для цѣлыхъ книгъ было затруднительно уже потому, что въ Индіи писали не на черепицахъ, какъ въ Вавилонѣ⁵⁶⁾, не на папирусахъ, какъ Египтѣ, а «выцарапывали» тексты металлическою иглою на кускахъ древесной коры или на сухихъ древесныхъ листьяхъ. Прошли цѣлыя столѣтія прежде, чѣмъ научились изготовлять сравнительно прочныя, широкія пластинки изъ древесной коры или изъ гигантскихъ листьевъ зонтичной пальмы и наводить на эту, все же столь хрупкую поверхность окрашенныя, болѣе разборчивыя черты⁵⁷⁾. Древнѣйшіе до сихъ поръ открытые и разобранные образцы такого рода книгъ, — части рукописи, найденной въ развалинахъ Госингской вигары (т. е. буддійскаго храма) близъ Хотана и относящейся къ порѣ, близкой къ началу христіанской эры: это антологія буддійскихъ стихотворныхъ изреченій, извлеченныхъ изъ каноническихъ текстовъ, но записанныхъ на мѣстномъ діалектѣ, болѣе раннемъ, чѣмъ палійскіи, такъ называемымъ харострійскимъ (кашгарскимъ) алфавитомъ, проникшимъ въ сѣверо-западную Индію лѣтъ за 500 до Р. Х.⁵⁸⁾. Достоинно замѣчанія, что какъ разъ въ тѣ же времена, къ которымъ относится написаніе этого единственнаго въ своемъ родѣ памятника, то-есть, приблизительно, въ началѣ I вѣка по Р. Х., по свидѣтельству цейлонской хроникѣ Дипавамзы, состоялась будто бы впервые и запись священныхъ буддійскихъ текстовъ на палійскомъ языкѣ, «по рѣшенію собранія мудрыхъ монаховъ, доселѣ передававшихъ устно текстъ трехъ Питайъ и Аттакаты, но замѣтившихъ

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

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

⁵⁷⁾ Тамъ же, 117—118.

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

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

Несмотря на столь явные доказательства поздняго установленія письменной редакціи южно-буддйскаго канона, его древнѣе палийскіе комментаторы, такъ же точно, какъ и современные буддисты, твердо вѣрятъ въ то, что священныя книги, вошедшія въ составъ Тройного Собранія («Трехъ Корзинъ», «Трипитаки») содержатъ только подлинныя изреченія и бесѣды самого Будды. Даже по отношенію къ той части Трипитаки (Абгидгармѣ), составленіе которой приписывается другимъ лицамъ и позднѣйшему времени, высказывается мнѣніе, что эти лица только собрали во-едино и сопоставили слова Учителя. Само ученіе, (утверждаютъ правовѣрные) непрерывнымъ рядомъ святыхъ людей, отцовъ буддйской церкви, преемственно передавалось изъ рода въ родъ⁶⁰) и хранилось будто бы въ первоначальной чистотѣ, безъ всякихъ измѣненій въ продолженіе нѣсколькихъ вѣковъ; не разъ еретики дѣлали попытки исказить и подмѣнить священныя тексты и ложно истолковать ихъ; но истинные преемники Учителя, по обсужденіи недоразумѣній и заблужденій на соборалъ, всегда обличали ложное, подтверждали подлинное, возстановляли правильное преданіе и отметали всѣ повнества и злоупотребленія текстами, пока послѣдніе не были, наконецъ, закрѣплены письменно, на Цейлонѣ, вышеупомянутымъ образомъ, послѣ чего, среди южныхъ буддистовъ, то-есть сторонниковъ Гинайяны, по крайней мѣрѣ, ученіе сохраняется неизмѣннымъ будто бы и понинѣ⁶¹)!

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

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

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

⁶¹) *Minayeff. Recherches sur le Bouddhisme*. Paris, 1894, 13—14 по обзору исторіи буддйскаго канона въ Самантапасадикѣ: Oldenberg. *Vinaya-pitaka*. III. 283 sgg. и введеніе въ Сумангалавилазини въ переводѣ Turnour'a.

маго начала очень сильный⁶²⁾. доходилъ, одно время, до крайнихъ предѣловъ. Мы не говоримъ уже о разрушительной теоріи Керна, превращавшей жизнеописаніе самого Будды въ эпизоды и варианты солярныхъ и стеллярныхъ мифовъ⁶³⁾, а слѣдовательно, отнимавшей и всякую историческую достовѣрность у рѣчей, приписываемыхъ Готамѣ. Но даже и несравненно болѣе трезвая критика палійскаго канона нашимъ русскимъ знатокомъ его, Минаевымъ, приходила къ очень отрицательнымъ выводамъ относительно его подлинности и древности: Минаевъ указывалъ на малое количество дошедшихъ до насъ достовѣрныхъ свидѣтельствъ буддійской первоначальной общины о своей исторіи и о своемъ канонѣ, на позднюю пору сохранившихся рукописей, на шаткость данныхъ лингвистическихъ и, наконецъ, на невозможность рѣшить вопросъ: изъ какихъ частей состоялъ канонъ и всегда ли составъ его былъ одинаковъ⁶⁴⁾? Открытія и разслѣдованія послѣднихъ лѣтъ поколебали этотъ крайній скептицизмъ и заставили, по вопросу о древности южно-буддійскихъ священныхъ писаній, вернуться къ болѣе благопріятнымъ для него взглядамъ Ольденберга, Рисъ-Дэвидса и Виндиша⁶⁵⁾. Даже такой недовѣрчивый критикъ, какъ Сенартъ, раньше спльно склонявшійся къ мифологическимъ увлеченіямъ Керна⁶⁶⁾, впоследствии говорилъ:

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

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

⁶⁴⁾ Минаевъ. Новая разслѣдованія о буддизмѣ. Спб. 1887.

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

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

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

Какъ бы то ни было, мы видимъ, насколько далеки отъ неразборчивой увѣренности буддистовъ въ подлинности и древности ихъ канона даже наиболѣе благопріятствующіе ему въ этомъ отношеніи взгляды европейскихъ ученыхъ. Не только пѣтъ возможности признавать палийскій канонъ за первоначальный и неизмѣненный (въ цѣломъ составѣ, ни отстаивать первобытность дошедшихъ до насъ редакцій его, но даже и къ тѣмъ частямъ его, которыя носятъ наиболѣе древній характеръ, приходится относиться съ большою дозою критическаго недовѣрія; нельзя даже и ихъ признавать цѣликомъ изначальными: приходится и по поводу ихъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ производить перензслѣдованіе какъ идейнаго состава, такъ и формъ, въ которыя онъ облекается, выдѣлять, по мѣрѣ возможности, черты архаическія, иногда даже не оригинально-буддійскія, а почерпнутыя изъ прецедентовъ иного происхожденія, отъ позднѣйшихъ вставокъ и видоизмѣненій⁶⁹⁾.

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

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

⁶⁷⁾ Sénart. Origines bouddhiques, 5.

⁶⁸⁾ La Vallée Poussin. Bouddhisme, 47.

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

его, вѣроятно, заучивались учениками, быть можетъ, при помощи обычныхъ для этого у индусовъ приемовъ, вѣрнѣе же, или, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ, простымъ многократнымъ повтореніемъ того, что ему часто приходилось произносить въ одинаковыхъ или сходныхъ выраженіяхъ передъ различными слушателями. Рѣчи такъ называемаго «Пространнаго Собранія» (Дикга-Никайо), ставшія теперь доступными широкому кругу читателей, благодаря дословному переводу Нейманна, даютъ возможность наглядно убѣдиться, до какого невыносимаго для насъ, европейцевъ, обилія доходятъ этого рода повторенія. Приемъ этотъ былъ, однако, вполне пѣлесообразенъ для запечатлѣнія не только сущности, но и формы поученій въ памяти слушателей неграмотныхъ. Съ другой стороны, первоначальныя, самимъ же Готамоу установленныя правила дисциплины исполнялись съ такою же педантичною точностью, благодаря надзору его самого и указанныхъ имъ руководителей общины, старѣйшинъ. Такимъ образомъ, сразу заложена была прочная основа будущаго обязательнаго свода и доктрины, и дисциплины. Въ древнѣйшемъ и наиболѣе достовѣрномъ изъ памятниковъ священной буддійской письменности, въ Книгѣ великой кончины (Магапариниббана-сутта)⁷⁰⁾, редактированной въ ея нынѣшнемъ видѣ, вѣроятно не позднѣе конца IV вѣка до Р. Х.⁷¹⁾, Готама-Будда въ прощальной бесѣдѣ съ учениками говоритъ имъ: «я повѣдалъ вамъ всю истину; ни одной истины не осталось сокрытой въ зажатой рукѣ Учителя»⁷²⁾. Но именно въ силу этого увѣренія, дальнѣйшему самостоятельному развитію авторитетнаго буддійскаго ученія былъ положенъ конецъ. «Если», продолжаетъ Готама, «если кто-либо изъ васъ подумаетъ: «я буду отнынѣ руководителемъ общины (братства—самги),—тотъ будетъ первымъ нарушителемъ моего закона... Истина да будетъ вамъ свѣтомъ и убѣжищемъ!.. нигдѣ не ищите иного убѣжища»⁷³⁾. Эта истина, это единственное убѣжище отъ заблужденій, о которомъ говоритъ приближающійся къ смерти Учи-

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

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

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

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

тель, это—его учение, выраженное въ рѣчахъ, тогда еще не записанныхъ, но уже, повидимому, твердо закрѣпленныхъ въ памяти слушателей: «тѣ истины, тѣ правила жизни, что я возгласилъ и установилъ для всѣхъ васъ, они да будутъ вамъ наставникомъ послѣ моей кончины» ⁷⁴). Какъ видимъ, въ этихъ словахъ самымъ основателемъ буддѣйской дгармы (мудрости) уже канонизированы обѣ первоначальныя составныя части будущаго священнаго писанія Дальняго Востока: изложеніе правилъ поведенія (Винайя) и изложеніе доктрины (Сутты).

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

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

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

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

⁷⁶) Книга велик. ковчины, IV, 9—11, стр. 122—124. Budd. Suttas, p. 67—70.

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

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

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

⁷⁸⁾ Cullavagga, I. c.

⁷⁹⁾ Cullavagga, XI. 1, 9 и Suttavibhanga, Niussaggiya XV, 1, 2.

⁸⁰⁾ Вопросъ о соборахъ, какъ имѣющій рѣшающее значеніе для исторіи будд. канона, подвергался особенно старательному разслѣдованію, которому однако еще не удалось окончательно разъяснить всѣ относящіяся сюда темныя и противорѣчивыя сказанія. Литература: Васильевъ. I, 37—38, 49 и слл.; Oldenberg во введеніи къ его изданію Винаяи-Питаки (London. 1879—83) I p. XV sqq. и къ переводу: Vinaya-Texts въ XIII т. Sacred Books of the East; такъ же въ Introduction to Mahavagga, p. XXVI sqq; и въ Buddhistische Studien, Leipzig, 1893.—Beal. The Buddhist Councils въ Verhandlungen des V Internat. Orientalisten Congresses (перепечатано въ его Abstract of Four Lectures on Buddhist Litterature in China. Lond. 1882).—Kern. Gesch. d. Buddh. II. 288 ff. и Manual of Indian Buddhism, 101 f.—Minayeff. Recherches sur le Bouddhisme, 13 ss.—Suzuki. The First Buddhist Council въ Monist. XIV, 2 (Jan. 1904), p. 253 sqq.—Rhys Davids. Buddhism, 213 sqq.—De la Vallée Poussin. Les Conciles bouddhiques. I. Les deux premiers conciles. Louvain (Extrait du „Muséon“. 1905. 3—4)—Franke. The Buddhist Councils. Pali-Text-Society. 1908.

⁸¹⁾ Описаніе его у Фа-Гіена. Record of Buddhist Kingdoms, ch. 30, p. 85.

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

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

⁸³⁾ Пуэн-тангъ довольствуется тремя мѣсяцами.

⁸⁴⁾ Sullavagga. XI, 1; 5. ⁸⁵⁾ Тамъ же. XI, 3.

⁸⁶⁾ Тамъ же, XI, 7 и Dīpavamsa. IV, 8.

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

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

Тѣмъ не менѣе, мы имѣемъ здѣсь дѣло. несомнѣнно, съ очень грубымъ заблужденіемъ, и вотъ почему: во-1-хъ, указанныя въ Дипавамзѣ составныя части тера-вады (ученія старѣйшинъ), такъ называемыя «анги» (подраздѣленія Писанія сообразно съ его содержаніемъ), не совпадаютъ съ составомъ нынѣшней Винаи и Сутта-Питаки ⁸⁸⁾; во-2-хъ, нѣко-

⁸⁷⁾ Dīpavamsa IV, 9—26.

⁸⁸⁾ Ихъ девять по палийскому исчисленію: 1) Сутты—цѣльныя повѣствованія или собранія стиховъ, связавшыхъ общемою темою; 2) джея, пѣсни—смѣсь стиховъ съ прозою; 3) вейя-карана, изложеніе всей Абхидгаммы-Питаки, сутты, не содержащія въ себѣ стихотворныхъ изреченій (гаггъ), и всѣхъ другихъ „словъ“ Будды, не входящихъ въ составъ остальныхъ восьми рядядовъ; 4) гатты—изреченія въ стихахъ; 5) уданы—лирическія изреченія въ прозѣ и стихахъ, „создавшіяся подъ вдохновеніемъ радостнаго настроенія“; 6) итивутакки собраніе поученій (числомъ 101), начинающихся словами: „такъ говорилъ Будда“; 7) джатаки—повѣсти о прежнихъ воплощеніяхъ Будды; 8) абгутадгамма—разсказы о тпштвенныхъ и чудесныхъ событіяхъ; 9) ведалла—особый родъ просграныхъ поученій. Kern. Manual, 7 (по Sumangala-Vilasini I, 23 sq. и по палийскому словарю Чайльдера).

тория части канона въ его настоящемъ видѣ посятъ несо-
мнѣнные признаки позднѣйшаго происхожденія. Такова. прежде
всего, цѣлая послѣдняя часть Тройного Собранія (Трипитаки)
Абгидгарма. о которой не упоминается ни въ спискѣ, сохра-
нившемся въ Дипавамзѣ, ни въ древнѣйшихъ повѣствованіяхъ
о первомъ соборѣ. Сѣверные буддисты, еще со времени Бу-
дагоши, усиливались втиснуть всѣ свои позднѣйшія священ-
ныя книги въ рамки однихъ девяти древнихъ подраздѣленій
Писанія ⁸⁹⁾ или же съ прибавленіемъ къ нимъ трехъ доба-
вочныхъ отдѣловъ, такъ называемый ниданъ, аваданъ и упа-
дешъ ⁹⁰⁾; но эти старанія должны быть признаны настолько же
неуспѣшными, насколько и произвольными, ибо, хотя въ па-
лійскомъ канонѣ и есть произведенія, которыя подошли бы
подъ типъ ниданъ и аваданъ, однако эти послѣднія въ немъ
за особый отдѣлъ Писанія не считаются; что же касается
упадешъ, то онѣ, являясь изложеніемъ эзотерическихъ ученій,
несравненно позднѣйшаго, такъ называемаго тантрійскаго пе-
ріода, совершенно несвойственны первоначальному буддизму
и включеніе ихъ въ древній канонъ сторонниками магайяны
есть грубѣйшій асахронизмъ.

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

⁸⁹⁾ Такъ, напр., въ „Лотусѣ истиннаго закона“: „слова моихъ пове-
дѣній были обвародованы въ девяти отдѣлахъ“. Saddharma—Pundarika
or the Lotus of the True Law, transl. by Kern. (Sacr. B. XXI. Oxford, 1884),
ch. II, v. 48: а въ стихѣ 44-мъ перечислены вѣкоторые изъ этихъ разря-
довъ, р. 44—45.

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

⁹¹⁾ Исторія Абгидгармы изложена въ книгѣ Kātha-vatthuppakarāva-
atthakathā.

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

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

⁹²⁾ Minayeff, 30. ⁹³⁾ Huen-Tsang. Voyages. II, 36.

⁹⁴⁾ Bigandet, 342—343. ⁹⁵⁾ Васильевъ. I, 90—91.

⁹⁶⁾ Дараната, гл. I, стр. 9. ⁹⁷⁾ Васильевъ, I, 17 и 18.

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

Мы привели внутреннiя и внѣшнiя доказательства несостоятельности вѣры буддистовъ въ цѣльность и сохранность совокупнаго палийскаго канона отъ временъ перваго собора. Надо добавить, что самые рассказы объ этомъ соборѣ вѣ высшей степени легендарны. Ольденбергъ готовъ считать ихъ «не за исторiю, а за чистый вымыселъ, да къ тому же еще не слишкомъ древнiй по происхожденiю»: рассказъ о раджагригскомъ соборѣ сочиненъ будто бы по типу болѣе достовѣрнаго повѣствованiя о второмъ вайшалiйскомъ соборѣ, съ цѣлью подкрѣпить вѣру въ установленiе буддiйскаго ученiя съ самой эпохи кончины его основателя ¹⁰⁰). Правильнѣе, однако, будетъ полагать съ Минаевымъ и Лаваллэ Пуссэномъ ¹⁰¹), что въ рассказѣ этомъ не все—сплошная выдумка либо передѣлка фактовъ, относящихся къ послѣдующему событiю: надо думать, что преданiе, столь единоподно признанное, сохранило намъ нѣкоторые эпизоды дѣйствительнаго историческаго событiя, еще достаточно ярко выступающаго сквозь позднѣйшую легенду въ своихъ неподдѣльныхъ, первоначальныхъ чертахъ ¹⁰²). Съ другой стороны, рассказъ этотъ не есть (какъ предполагаетъ Минаевъ) выраженiе искусной уловки защитниковъ стараго ученiя (гинайяны) противъ

⁹⁸) Тамъ же, I, 63.

⁹⁹) A Buddhist Manual of psychological Ethics of the IV-th Century. First Book in the Abhidharma-Pitaka entitled Dhamma Sangani, transl. by Caroline Rhys Davids. London, 1900. Introduction, p. XVIII—XIX.

¹⁰⁰) Introduction to Mahavagga, XXVII sqq. Главнiй доводъ Ольденберга противъ реальности рассказа о первомъ соборѣ—молчанiе о немъ Магацириниббаны—сутты. Осторожнѣе сходное мнѣнiе высказаво Ригсъ—Девидсомъ: Introduction to Buddhist Suttas, XIII—XIV.

¹⁰¹) Minaueff, 38—39. La Vallée Poussain. Conciles, 44.

¹⁰²) Напр., допросъ Аванды, споръ о „маловажныхъ правилахъ“ и т. п.

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

¹⁰³) Minayeff, 23—24.

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

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

¹⁰⁷) Подгорбунскій, 38—39.

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

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

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

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

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

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

¹¹⁰) Васильевъ. I, 38 и слл.

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

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

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

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

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

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

¹¹⁴) Sullavaga. XI, 1.

говорить о братіи. что ему угодно; но братія не должна ни говорить съ нимъ, ни уговаривать, ни увѣщавать его; впредь до покаянія, онъ для нея—какъ бы умершій, «какъ бы убитый человекъ»¹¹⁵). Пока среди братіи былъ силенъ духъ первой любви, эта мѣра производила, повидному, устрашающее дѣйствіе¹¹⁶), и на примѣрѣ любимаго ученика Будды Анандѣ, па его готовности въ полномъ смиреніи подчиниться строгому суду братіи за неумышленные проступки¹¹⁷), мы видимъ, какъ велико было у первобуддійской общины чувство солидарности, желаніе дѣйствительно братскаго единства. Но постепенно ревность къ дисциплинѣ стала ослабѣвать, а вольности умножаться. И вотъ для подавленія ихъ, приблизительно лѣтъ черезъ сто послѣ перваго собора¹¹⁸), понадобился второй, такъ называемый вайшалійскій (весапійскій) или Соборъ 700 старѣйшинъ.

Разсказы древнихъ памятниковъ о второмъ соборѣ¹¹⁹) хотя

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

¹¹⁶) Примѣръ—Чуллага, XI, 15.

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

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

¹¹⁹) Древнѣйшій, наиболее достовѣрный источникъ—*Cullavagga*, XII; затѣмъ—*Buddhagosa in Suttavibhanga* I, 293 sqq.; *Dīpavamsa*, IV, 47, V,

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

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

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

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

¹²²⁾ Чуллавагга, XII, 1, 7 говоритъ, что организаторъ собора Яша, ревнитель подвижнической строгости, совѣтовался еще до схода съ отдѣльными именитыми архатами (справедниками), а затѣмъ разослалъ приглашенія на собраніе ивокамъ западной, восточной и южной сторонъ. Источники упоминаютъ, однако, объ участіи на засѣданіяхъ лишь восточныхъ и западныхъ представителей, между которыми и возникъ споръ; участвовали ли „южные“ и кого слѣдуетъ разумѣть подъ ними — не ясно. Важнѣе же всего то, что, хотя собравшихся было далеко не мало, но „они говорили много не относившагося къ дѣлу, и не было ни одной рѣчи ясной по смыслу“ (Cullavagga. XII, 2, 7), вслѣдствіе чего достопочтенный Ревата, согласно сохранившемуся для подобныхъ случаевъ предписанію учителя (Cullav. IV 14, 19), предложилъ предоставить рѣшеніе спорныхъ вопросовъ комитету изъ восьми лицъ избранныхъ

Дѣло въ томъ, что на этомъ соборѣ вопросъ о составѣ подлинности Писанія не возбуждался, судя по молчанію объ этомъ древнѣйшихъ памятниковъ. Только Буддагоса утверждаетъ, будто вайшалійскіе отцы снова пробѣрили и очистили отъ ошпбогъ весь канонъ¹²³); по слишкомъ позднее свидѣтельство это (V в. по Р. Х.) не можетъ пересиливать противоположныхъ указаній первоначальныхъ источниковъ¹²⁴). Изъ послѣднихъ явствуетъ, что поводомъ къ собору были не доктринальныя, а только дисциплинарныя разногласія, только отступленія въ правилахъ поведенія. Вайшалійскіе монахи («ваджійцы») стали позволять себѣ нѣкоторыя облегченія въ исполненіи аскетическихъ правилъ устава. Они утверждали во—1). что несмотря на воспрещеніе дѣлать какіе бы то ни было запасы, позволительно сберегать небольшое количество соли для предохраненія пищи отъ порчи; 2) разрѣшали ѣсть раньше указанного, вечерняго срока и 3) вкушать добавочную пищу подъ предлогомъ надобности идти въ какое-нибудь поселеніе; 4) справлять «упосаты», то есть, собранія всей братіи известнаго района, разъ въ два мѣсяца, для повторительнаго чтенія Протимокши (иноческаго устава и служебника), они считали возможнымъ и не въ полномъ собраніи общины, а въ уменьшенной сходкѣ шиковъ; 5) допускали, что община, легально еще не окончателью сложившаяся, можетъ и не въ полномъ составѣ дѣлать официальные постановленія, ограничиваясь увѣдомленіемъ о томъ отсутствующихъ и въ надеждѣ на ихъ присоединеніе къ рѣшенію; 6) они считали для ученика позволительнымъ дѣлать то, что дѣлалъ его учитель (или, по другой версін, оправдывали практику поведенія давностью пли же привычкой къ усвоенному до принятія обѣта); 7) позволяли и послѣ трапезы употребленіе въ пищу молока, не вполне скисшагося или смѣшаннаго съ масломъ, сливками, медомъ, либо сахаромъ; 8) разрѣшали пить неперебродившее

по-ровну отъ обѣихъ партій, причемъ отвѣты или рѣшенія давалъ отъ лица членовъ комитета „старѣйшій изъ всѣхъ старѣйшинъ въ мірѣ“ Саббакамп, а всѣ присутствовавшіе соглашались съ изложеннымъ. Cullavagga XII, 2, 7—9. Кернъ (Gesch. d. B. II, 321) находитъ непонятнымъ, какимъ образомъ „конклавъ восьми могъ превратиться въ „соборъ семисотъ“!

¹²³) Buddhagosa in Suttavibhanga, I, p. 294.

¹²⁴) Cullavagga, XII, 2, 9 говоритъ вполне опредѣленно, что „прослушана“ была только одна Винаія.

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

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

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

¹²⁶) Spillavagga. XII, 1, 1—6.

¹²⁷) Тамъ-же. XII, 1, 8.

займствоваль буддйскій иноческій уставъ вдохновенія, если не самыя правила, своего подвижничества ¹²⁸).

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

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

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

¹²⁹) Dīpaṃśa, V, 30—39. ¹³⁰) Тамъ-же, 45—46.

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

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

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

гономъ, оправдываетъ, по мнѣнію Керна (Gesch. II, 325, Anm.), до известной степени, обвиненіе въ томъ, что магасамгики простирали порчу текстовъ даже на грамматическую и риторическую сторону ихъ. Существуетъ китайскій переводъ Винайи магасамгиковъ; было-бы интересно знать, сохранили-ли онъ десять приписываемыхъ имъ, осужденныхъ вайшалійскимъ соборомъ положеній?

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

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

¹³⁴⁾ Burnouf. Introduction, 446, 452.

нихъ, новыя писанія»¹³⁵). Но здѣсь уже одно включеніе въ первоначальный канонъ шести отдѣловъ еще не сложившейся въ ту пору Абгидгармы указываетъ на то, что это обвиненіе есть добавленіе, сдѣланное въ разсказѣ о соборѣ вполнѣдствіи, значительно позднѣе. Но главнымъ обстоятельствомъ, доказывающимъ неосновательность противопоставленія предполагаемаго неповрежденнаго, теперешняго текста канона еретическому есть то, что именно въ дошедшей до насъ редакціи Вишайи мы, по заключенію знатоковъ, не находимъ такой картины нищенствующей общины, которая соотвѣтствовала бы тому, слишкомъ суровому аскетизму, тому полному «ничего-неимѣнію», котораго требовали вайшалійскіе отцы-соборяне^{135а}). Аскетическая тенденція, хотя и изпачальпая въ буддизмѣ, закрѣпилась въ немъ не безъ борьбы: мы увидимъ ниже колебанія самого Готамы по этому поводу; во всякомъ случаѣ его иноческій уставъ, Пратимокша, лишь завершилъ въ организованной и за-ново продуманной формѣ сходныя подвижническія тенденціи брамапизма и джайнизма¹³⁶), и при томъ съ увеличеніемъ скорѣе снисхожденій, нежели строгостей¹³⁷), что и подало поводъ ригористамъ-джайпамъ осмѣивать ваджійскихъ монаховъ словно какихъ-то эпикурейцевъ¹³⁸).

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

¹³⁵) *Dipavansa*, V, 37.

^{135а}) *Minayeff*, 55. Лаваллэ Пуссенъ, *Conciles*, 94 ss., раздѣляя то же мнѣніе, склоненъ видѣть въ спорахъ о „вольностяхъ“ выраженіе двойственной тенденціи, замѣчаемой уже въ самой Пратимокшѣ относительно аскетизма: безусловно строгой и болѣе снисходительной.

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

¹³⁷) *La Vallée Poussin*, I, с. 95—96.

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

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

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

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

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

нашу задачу не входит обзоръ особенностей ихъ ученій и дисциплины¹⁴¹); но необходимо отмѣтить существенное вліяніе этихъ многочисленныхъ дробленій на судьбу буддійскаго священнаго писанія. Съ этихъ поръ неприкосновенность и подлинность первоначальнаго капона, если таковой вообще существовалъ въ этомъ смыслѣ, подпали подъ хроническую опасность пополненія и видоизмѣненія, сообразно съ потребностями отдѣльныхъ сектъ, которыя всѣ желали опираться на якобы первоначальное ученіе Будды и потому вынуждены были приписывать глубокой древности свои новшества въ содержаніи писанія или въ его истолкованіи. Васумитра, добросовѣстно старавшійся «разслѣдовать и очистить различныя теоріи, волновавшія (буддійскій) міръ», пришелъ къ совершенно вѣрному выводу, что «во всѣхъ сочиненіяхъ, признаваемыхъ раздѣлившимися школами, заключается слово Будды, но заключается оно въ нихъ, какъ золото въ пескѣ, и что оно-то, извлеченное отсюда, и должно стать источникомъ и основаніемъ примиренія»¹⁴²).

Такового не могъ дать и третій соборъ, состоявшійся въ Паталипутрѣ (Патнѣ), черезъ 118 лѣтъ послѣ второго, при царѣ Ашокѣ (Асокѣ) Великому^{142a}). Предсказанный будто бы еще отцами вайшатиіскими¹⁴³) и заведенный девять мѣсяцевъ въ составѣ тысячи старѣйшинъ, подъ предсѣдательствомъ изукрашеннаго чудесными сказаніями Тиссы Моггалипутты¹⁴⁴), соборъ этотъ, изображаемый вселенскимъ по южному, сингалезскому преданію, извѣстенъ, однако, только ему; сѣверными же памятниками онъ, по причинамъ выше указаннымъ, или смѣшивается со вторымъ, или же вовсе игнорируется. Нѣтъ основаній считать его за вымышленное событіе, но, очевидно, то было не болѣе, какъ помѣстное собраніе представителей одной какой-

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

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

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

¹⁴³) *Дипавамза*, V, 55—58.

¹⁴⁴) *Дипавамза* и *Магавамза* въ указанныхъ мѣстахъ.

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

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

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

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

¹⁴⁷) Dipavamsa, VII, 43.

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

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

¹⁵⁰) Minayeff, 81—82.

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

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

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

^{150а)} Въ Дипавамзѣ и Магавамзѣ.

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

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

¹⁵³⁾ Plutarch. *Alexand*. 62. Justin (историкъ) XV, 4.

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

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

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

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

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

Выраженіемъ этихъ заботъ является мѣра единственная въ

¹⁵⁷) XIII Rock Edict. Girnar and Shāhbāzgarhi Text. Smith, 172 sqq.

¹⁵⁸) Тѣ же эдикты.

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

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

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

¹⁶¹) 1-й изъ т. наз. „малыхъ“ эдиктовъ на скалахъ извѣстенъ уже въ шести рецензіяхъ. Большіе эдикты—въ 8 версияхъ.

¹⁶²) Надписи Ашоки распредѣляются по содержанію на слѣдующія группы: 1) 14 эдиктовъ, писанныхъ на скалахъ, относятся къ 257—6 г

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

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

до Р. X. 2) 2 эдикта о завоеваніи Калинги, 256 г. 3) Три пещерныхъ Барабарскихъ надписи, 257 и 250 г. 4) 3 на столбахъ въ Тараи, 249 г. 5) 7 „столбовыхъ“ эдиктовъ, 243—2 г. 6) добавочные „столбовые“ эдикты „царицы“ (жены Ашоки) и Каузамбійскій, присоединенные къ эдикту на Аллагабадскомъ столбѣ, и вновь открытый Сарнатскій, близъ Бенареса. 7) Малые эдикты на скалахъ 232—1 и 8) Бабрскій (Байратскій) эдиктъ, около того же времени.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶⁷) VIII Rock Edict. Smith. 165—166.

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

¹⁶⁹) Bairat (Bhabra) Edict.

¹⁷⁰) Tarai Pillar Inscriptions: Rummidei and Nigliva Pillars.

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

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

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

^{171а}) VI Pillar Edict. ¹⁷²) Rupnâth Edict.

¹⁷³) Idem, Brahmagiri Text; Sahasram Text.

^{173а}) Sârânâth Edict; Kausâmbi (Allahabad) Edict; Sâncî Edict.

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

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

говорить о надписи на столбѣ, удостовѣрившей подарокъ всей Индіи Ашокою монашеской общинѣ и трехкратный выкупъ этого дара!

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

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

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

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

¹⁷⁸⁾ *Dīpavaṃsa*. VII, 37—59.

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

законнѣйшаго изъ соборовъ и благочестивѣйшаго изъ царей. Изъ этого, разумѣется, отнюдь не слѣдуетъ, чтобы и самого собора вовсе не было! скорѣе надо думать, что въ основѣ цейлонскихъ преданій, хотя ихъ и игнорируютъ сѣверныя, лежитъ дѣйствительный фактъ¹⁷⁹⁾. Но если соборъ и былъ, то происходилъ онъ иначе, чѣмъ его описываютъ, и не имѣлъ, да и не могъ имѣть, универсальнаго и рѣшающаго значенія; онъ былъ, вѣроятно, не болѣе, какъ помѣстнымъ, магадхійскимъ собраніемъ, вызваннымъ тѣми нестроеніями въ этой древнѣйшей изъ буддійскихъ общинъ, о которыхъ упоминаетъ и Ашока: но соборъ этотъ не былъ настолько важнымъ событіемъ, чтобы царь счелъ нужнымъ увѣковѣчить память о немъ въ своихъ указахъ.

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

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

¹⁸⁰⁾ Такъ понимаютъ знатоки (Ольденбергъ, Ризъ-Дэвидсъ, Минаевъ) терминъ *pāṇiyāye dīseya*. Другое собирательное обозначеніе „этихъ писаній“ *dharmapāliyaṅgaṇi*, соотвѣтствующее санскритскому *dharmaparaṅgāya*. Вюрнуфъ переводитъ такъ: „sujets qu'embrasse la loi“. а Минаевъ: „une matière à examen, une étude, une exposition de la loi, autrement dit,—des thèmes religieuses“. Минаевъ. 85—86.

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

¹⁸¹⁾ Vinayāsamukase; сблизая эту практическую форму съ санскритскою samutkarsha, переводятъ: „сущность. экстрактъ. содержательнѣйшее (превосходнѣйшее) Винаи: Oldenberg. Introduction to Vinaya Texts. I. p. XXVI, и считаютъ книгу тождественной съ Пратимокшей.

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

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

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

¹⁸⁵⁾ Moneya-sutta.

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

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

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

¹⁸⁷) *Lāghulovāde, Rāgulavāda*. Рагула—сынъ Готамы.

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

¹⁸⁹) Еще у Ризъ-Дэвида (*Buddhism*, p. 226 ed. 1900) читаемъ: „многія сутты адресованы къ Рагулѣ; но до сихъ поръ мы ничего не слышали о такой, которая была бы на тему обо лжи“. За наиболее подходящую къ Ашоковой книгѣ считалась въ эту пору коротенькая *Rāhulasutta* въ Суттѣ-Нипатѣ: *Sacred Books of the East*, X, 34—55: такъ—Минаевъ, p. 91, упоминающій однако еще о рукописныхъ *Mahārāhulovāda* и *Cularāhulovāda*.

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

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

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

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

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

¹⁹²⁾ Sutta Nipāta, Sāriputtasutta. v. 955—975. Sac. Books. (2 ed. 1898) X, 172 sqq. — Еще одно заимствованіе Ашокова Байратскаго эдикта усматриваетъ Нейманнъ изъ 30-й рѣчи Маджжиманикайя. I, 324 его перевода.

къ паломничеству, нашла себѣ законченное выраженіе въ типѣ буддійскаго инока, отрѣпившагося отъ личныхъ матеріальныхъ интересовъ, отъ семьи и родины. Бикшу былъ по преимуществу «бездомовнымъ» (*ānagarīyo*), «вышедшимъ изъ дома, покинувшимъ его» (*rabajjā*). Ему, отрешенному отъ всѣхъ мірскихъ связей, ему, давшему обѣтъ полного нестяжанія, «ничего-неимѣнія», Готама, самъ проводившій жизнь въ постоянныхъ переходахъ съ мѣста на мѣсто, ради проповѣди, подобно тому, какъ поступалъ и основатель джайнизма, Магавира.— Готама, передъ своею кончиною, повелѣлъ «проповѣдывать чистое ученіе благочестія, дабы оно увѣковѣчилось на благо и счастье многихъ и многихъ, изъ жалости къ міру, на радость, прибитокъ и благоденствіе людей и боговъ»¹⁹³). Онъ требовалъ, чтобы «ученіе, предназначенное для всѣхъ»¹⁹⁴), и проповѣдывалось бы для всѣхъ, повсюду, и тѣмъ скорѣе, тѣмъ лучше. Таковъ смыслъ его предписанія ученикамъ-проповѣдникамъ: «не идите двое по одной и той же дорогѣ!»¹⁹⁵); а въ другомъ каноническомъ текстѣ сохранился и дополнительный его миссіонерскій завѣтъ: «живите въ открытыхъ горахъ и лѣсахъ, непрестанно вѣщая міру мой законъ!»¹⁹⁶), что и выполнялось въ первое время во всей строгости¹⁹⁷). Такимъ образомъ на буддійскомъ монахѣ изначально лежала столь близкая къ миссіонерству обязанность «дгамма-каты», то есть, религіозной проповѣди: бродя по селамъ и весямъ, онъ испрашивалъ себѣ хлѣбъ насущный, но, чтобы не получать его незаслуженно, онъ, за даръ милостыни, платилъ даромъ нравственно-религіознаго поученія¹⁹⁸); а какое значеніе придавалось современниками этому дару, видно изъ словъ царя Ашоки въ одной изъ его надписей: «нѣтъ дара, равнаго проповѣди. нѣтъ щедрости, равнойъ щедрости въ проповѣди Закона, нѣтъ родства, ближе родства въ Законѣ»¹⁹⁹). Само законодательство

¹⁹³) Mahāparinibbānasutta ch. 3.

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

¹⁹⁵) Mahāvagga. I, 11, 1, p. 21.

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

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

¹⁹⁸) Минаевъ. Пратимокша. Предисловіе, XXII.

¹⁹⁹) XI Rock Edict. „Dhammapadanam“ Сенаръ переводитъ: „l'aumône des bons conseils et de l'enseignement religieux“.

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

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

²⁰⁰) Manu. VIII, 407.

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

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

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

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

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

²⁰⁶) XIII Rock Edict.

^{206a}) Греческіе источники ничего не упоминаютъ объ этомъ; намеки у Климента Алекс. и у другихъ отцовъ Церкви мы рассмотрѣли раньше.

²⁰⁷) *Dīpaṃsa*, ch. 8; *Mahāvamsa*, ch. 12. Инициатива миссіонерскаго дѣла приписывается здѣсь, однако, не царю, а председателю паталіцутрскаго собора: „дальновидный Могаллипутта, сверхестественнымъ окомъ провидѣвшій распространеніе вѣры въ будущемъ въ чужихъ краяхъ, послалъ Маджгантику и другихъ старѣйшинъ, каждаго съ четырьмя товарищами, для установленія вѣры въ чужихъ краяхъ и для просвѣщенія людей: „проповѣдуйте, вмѣстѣ съ братьями вашими, могущественно (въ силѣ), непревосходѣйшую дгамму въ чужихъ странахъ, ради жалости къ сотвореннымъ существамъ!“ *Dīpaṃsa*. VIII, 1—3. Маджгантика направилъ въ страну Гандгаровъ; Магадэва—въ царство Магисы; мудрый Юнакадгаммараккита обратилъ страну Апарайтаку, а Магадгаммараккита — Магаратту; Магараккита просвѣтилъ Яванскую область (Yavana), а старѣйшины изъ рода Кассапа, Маджгима, Дурабгисара, Сагадэва и Мулакадэва обратили многія множества на Гималайяхъ. Сона и Уттара пошли въ Суваннабуми; а Магинда, направившись съ четырьмя товарищами на превосходѣйшій островъ Ланку (Цейлонъ), крѣпко установилъ тамъ вѣру и освободилъ многихъ отъ узъ (грѣховъ)“. *Dīpaṃsa*. VIII, 4—13.

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

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

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

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

²¹⁰) Kern. *Manual*. 117—118.

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

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

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

²¹²) О древности культа „Слѣда Будды“ (buddha-pāda) (уже во времена Ашоки) свидѣтельствуетъ изображеніе его въ сценѣ царской процессіи къ „Древу Познанія“ на одномъ изъ рельефовъ великой ступы въ Санчи. Grünwedel. *Buddhistische Kunst in Indien*. 2 Aufl. Berlin, 1900, 72—73. Cp. Alwis. *History of the island of Lanka*. Colombo. 1976.

²¹³) *Dīpavamsa*, XI, 32—XII, 6. ²¹⁴) Тамъ-же, XII, 35—XIII, 13.

²¹⁵) Поэтическое описаніе сохранившейся досель его кельи у Рисъ Дэвидса, *Buddhism*. 230—231.

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

²¹⁶) *Dīpaṅśa*, XX, 20—21. ²¹⁷) *Mahāvamsa*, 207.

²¹⁸) Если вѣрить одному комментарий къ Магавамзѣ, приводимому Тиглоу'омъ по введеніи къ его изданію послѣдней, р. СІ.

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

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

²²¹) Kern. *Geschichte*. II, 421.

не совсѣмъ упразднено, новшествами сѣверной системы Магайяны.

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

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

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

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

IV.

Составъ и характерныя черты буддѣйскаго священнаго писанія.

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

²²⁴) Chevillon, p. 51.

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

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

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

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

²⁾ Ольденбергъ. Будда. М. 1900, 204.

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

⁴⁾ Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddha's aus der Thérägátha und Thérīgatha übersetzt von Neumann, Berlin, 1899. Vorrede. V.

⁵⁾ Dighanikāyo, edited by Rhys Davids and Estlin Carpenter. London, 1889. I, 204 и Samanta—pāsādikā by Buddhaghosa (in Sutta—Vibhāṅga I, 283).

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

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

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

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

⁸⁾ Bühler въ своемъ изслѣдованіи о ступѣ въ Санчи (Epigraphia Indica. II, 93) и Hultzsch въ Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft. XL, 75, обратили вниманіе на то, что встрѣчающіяся среди надписей этого памятника выраженія: „sūtātikini или sūtātikini“ были уже и раньше истолкованы какъ обозначающія „женщинъ, читающихъ суттанты или „сутты“, а слово „dhamakathika“—чтеца дхаммы“, но что остававшееся до сихъ поръ темнымъ выраженіе „raçhanekaūyika“, сходное съ „raçhanekāyika“ бгаргутскихъ надписей и съ санскритскимъ „rāçhanaiikāyika“, обозначаетъ „звѣщающаго пять никаіа“, то-есть, всѣ пять отдѣловъ Суттапитаки. Терминъ этотъ такимъ образомъ доказываетъ существованіе всѣхъ этихъ сборниковъ уже во времена построенія Саячской ступы, то-есть въ III вѣкѣ, судя по тождеству алфавита ея надписей съ алфавитомъ надписей Ашоки. Neumann въ Vorrede, XII—XIII къ его Buddhistische Anthologie. Leiden. 1892.

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

¹⁰⁾ Ольденбергъ. I. с.

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

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

¹¹⁾ Mahārajanibbāna-sutta VI, 6. 7.

¹²⁾ Обыкновенное начало суттъ таково: „вогъ чѣдъ я слышалъ: когда Благословенный или Вполнѣ просвѣщенный и т. п.) пребывалъ тамъ-то, онъ сказалъ“... Обычное окончаніе поученія: „такъ говорилъ Благословенный“.

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

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

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

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

Христианство вообще не было веледѣйственною и книжною религіею, въ отличіе отъ ученія словообильнѣйшаго Готама Будды и много писавшаго Магомета и учениковъ его. Христосъ не оставилъ письменныхъ твореній и отличался краткостью и сжатостью Своихъ содержательнѣйшихъ божественныхъ поученій; а изъ апостоловъ, столь неутомимо проповѣдывавшихъ и наставляющихъ, писали лишь немногіе, да и тѣ—мало¹⁶⁾ и такъ же кратко. Даже значительно позднѣе письменная дѣятельность первохристіанъ продолжала носить характеръ, если не случайный, то все же лишь вспомогательный¹⁷⁾. И эта изначальная некнижность христіанскаго ученія зависѣла не отъ тѣхъ, вышеуказанныхъ телническихъ препятствій, которыя заставляли и первобуддизмъ ограничиваться устными поученіями, вмѣсто письменныхъ. Первобуддизмъ былъ безкниженъ противъ воли, за отсутствіемъ или несовершенствомъ вещественныхъ пособій письменности; но ученіемъ именно книжнымъ, многословнымъ и не легко доступнымъ онъ хотѣлъ быть, и былъ пчъ съ самаго начала, и желаніе это онъ оправдалъ и узаконилъ. Первохристіанство, наоборотъ, не только по личному составу своихъ провозвѣстниковъ, но и по внутреннимъ свойствамъ своего духа, не чувствовало ни потребности, ни призванія къ книжности, къ ученой мудрости, къ философскому совопросничеству, хотя и было современно вѣку, богатому всемъ этимъ: оно хотѣло быть не словомъ, а дѣломъ покаянія и спасенія, не отвлеченною и не школьною, а непосредственно жизненною, активною, фактическою проповѣдью, не столько словомъ, сколько подвигомъ. Оттого и слово его не было подобно умозрительнымъ и дискурсивнымъ хитросплетеніямъ буддійскихъ суттъ, пригодныхъ лишь для немногихъ: оно было «свѣтомъ, просвѣщающимъ всѣхъ», сло-

¹⁶⁾ Изъ писавшихъ, Петръ и Іоаннъ въ Дьян. IV, 13 названы „людьми некнижными и уростыми“. Изъ новѣйшихъ разсѣдователей „литературной“ стороны первохристіанства Дейманъ (Licht vom Osten. Tübingen. 1908, 172--173) даже въ ап. Павлѣ подчеркиваетъ (съ полнымъ одобреніемъ) недостатокъ публицистической предвѣрежности, полное отсутствіе писательской позировки и пренебреженіе звонкою фразою (завятаго) „тилиста“: „Jesus von Nazareth ist ganz unliterarisch... ebenso unliterarisch und keine Apostel (172)“. Der Ap. Paul ist noch kein Mann der Literatur“ 167.

¹⁷⁾ Цѣнныя указанія въ этомъ направленіи дать работа Wehofer, a. Untersuchungen zur althetrichlichen Epistolographie. Wien, 1901.

вомъ дѣятельнымъ, словомъ, плотью бывшимъ въ благодатномъ подвигѣ жизненнаго перерождения, доказуемаго не полною или правильною мозаключеніемъ, а плодами праведности.

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

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

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

^{19a)} Diestel. Geschichte des Alt. Testaments in des christ. Kirche. Jena. 1869. П. Н. Соколовъ. Исторія ветхозавѣтныхъ писаній въ христіанской Церкви. Москва, 1886.

²⁰⁾ Только ранніе гностики рѣдко пренебрежительно относились къ В. Завѣту: совопоставленія у Liechtenhahn. Die Offenbarung im Gnosticismus. Göttingen, 1901, 56 ff. Валентинъ уже признавалъ нѣкоторыя части „Закона и пророковъ“, а нѣкоторыя отрицалъ, или, выражаясь словами Тертуліана (Advers. omn. haer. с. 4), „порицая нѣкоторыя части, не одобряя всѣ“. Доказательство сходнаго, очень смѣлаго, но безусловно отрицательнаго отношенія къ В. З. ученика Валентина Птолея—его письмо къ Флоръ у Епифанія: Eriph. XIII (XXXIII) гл. 3—7. Отношеніе Бардесана къ В. З. болѣе умѣренное. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte des Urchristenthums. Leipzig 1884, 521 и Liechtenhahn. 65.—О радикально отрицательныхъ замыслахъ Маркіона противъ В. Завѣта—Tertullian. Adv. Marc. I, 19. IV. i.

и пророкамъ» ²¹⁾. считать ихъ достояніемъ не евреевъ лишь, но и христіанъ. даже ихъ достояніемъ по преимуществу ²²⁾, вводятъ многое изъ Ветхаго Заѣта въ ученіе, въ богослуженіе и въ нравственный житейскій обиходъ ²³⁾.

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

²¹⁾ Въ этомъ смыслѣ ссылаются на „божественныя древнѣйшія книги“ (ветхозавѣтныя) Татіанъ Adv. Graec. 29, 30, etc.; Иустинъ—1 Апологія, 28, 59, и особенно Діал. съ Триф. 29; Феодилъ Антиох. къ Автолику, III. 1.

²²⁾ Такъ уже въ Посланіи Варнавы, гл. 4: „Заѣтъ іудеевъ есть и нашъ; онъ—только нашъ. потому что они потеряли то, что получили Моисей“. Тертуллианъ называетъ „книги іудеевъ“ „нашими“ (христіанскими) книгами. Testimon. anim. с. 1 и 5.

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

ныхъ въ него еврейскимъ канономъ²⁴⁾; а очень сильное предрасположеніе учителей Церкви къ несопадавшему съ послѣднимъ въ своемъ объемѣ переводу 70 толковниковъ²⁵⁾ ярко свидѣтельствуетъ о нечуждой этой порѣ наклонности къ растяжимости понятія о границахъ ветхозавѣтнаго канона²⁶⁾.

Если, такимъ образомъ, столь свободнымъ, до сравнительно поздняго времени, оставалось отношеніе даже къ составу ветхозавѣтнаго Писанія, въ общемъ считавшагося законченнымъ, то тѣмъ менѣе могла быть свойственна ранней порѣ развитія христіанскаго самосознанія настойчивость въ опредѣленіи и утвержденіи границъ свода новыхъ священныхъ книгъ. Не могло быть этой потребности потому уже, что для первохристіанъ высшимъ авторитетомъ вообще были не какія-либо писанія о Христѣ и Его учепи, а непосредственно само слово Христово, благоговѣнно и твердо хранимое слышавшими Его и тѣми, кому, отъ очевидцевъ и слушателей, оно было передаваемо въ непрерывномъ преданіи. То былъ авторитетъ изначальный и ни съ чѣмъ несравнимый по своему источнику, какъ и ни съ чѣмъ неизоизмѣримый по цѣнности и достоин-

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

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

²⁶⁾ Проявленія этой наклонности по отношенію къ частямъ текста у Іустина, *Dial. с. Титур.* 71 sqq.; по отношенію къ цѣлымъ книгамъ—у Тертуліана. *De cult. foemin.* I, 3; здѣсь-же—крайнее мнѣніе въ этомъ направленіи: „каждое писаніе, полезное для назиданія, вдохновлено Богомъ“.

ству. Вѣрнымъ отзвукомъ этого преобладающаго настроенія является признаніе Папія Іерапольскаго въ предисловіи къ его «Изъясненію Господнихъ изреченій», сборнику, въ которомъ онъ задался цѣлью изложить познанное «отъ старцевъ, державшихся заповѣдей, преданныхъ отъ Господа... и происходящихъ отъ самой Истинны». «Я полагаю», говоритъ онъ, «что книжныя свѣдѣнія не столько принесутъ мнѣ пользы, сколько живой и болѣе виѣдрящейся голосъ» ²⁷⁾. Другой ранній (ок. 180 г.) обслѣдователь вселенскаго преданія, Егезиппъ, нашедшій «у всѣхъ одно и то же ученіе», такъ формулируетъ свой копечный выводъ объ авторитетахъ, которыми направлялся тогдашній христіанскій міръ: «въ каждомъ преемствѣ и въ каждомъ городѣ все шло такъ, какъ проповѣдуютъ законъ, пророки и Господь» ²⁸⁾, иными словами: и здѣсь живое преданіе непосредственнаго слова Христова, а еще не сводъ новозавѣтныхъ книгъ возведены рядомъ съ Вѣтхимъ Завѣтомъ, въ высшій и нормирующій жизнь церкви авторитетъ. Предшествуя, какъ по времени, такъ и по качеству, всякому писанію, онъ оставался высшею нормою ученія и поведенія до той поры, пока гибельное, даже для наиболѣе любвеобильной памяти время не заставило прибѣгнуть къ посредствующей помощи, къ записи того, что доселѣ сохранялось преимущественно живою передачею изъ устъ въ уста. Но именно сознаніе неравнозначительности письменнаго пересказа съ самимъ Божественнымъ словомъ побуждало цѣнить изложеніе дѣяній и рѣчей Христа не потому, что это изложеніе находилось въ священныя книги, а потому что излагаемыя событія и рѣчи были во-истину Христовыми, согласно еще неугасшему, общепризнанному свидѣтельству основнаго церковнаго преданія. Не форма, не вещественная сторона Писанія, а содержаніе и духъ дѣлали его Священнымъ Писаніемъ; и духъ несоизмѣримо преобладалъ по своему значенію надъ формою въ воспріятіи внимавшихъ ему.

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

²⁷⁾ Евсевій. Ц. И. III, 39, 4.

²⁸⁾ Тамъ же, IV. 22. 3.

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

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

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

книги равноцѣпныя ветхозавѣтныя и притомъ— раньше другихъ новозавѣтныхъ» ³¹⁾.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Цѣлый рядъ столь важныхъ явленій заставляетъ такимъ образомъ признать, что во II вѣкѣ, и даже позднѣе, въ церковныхъ кругахъ, и притомъ невозбранно, кромѣ четырехъ каноническихъ евангелій, обращались еще и другія, противо-дѣйствовать коимъ въ эту пору не находили нужнымъ, путемъ каноническаго признанія однихъ писаній, въ отличіе отъ другихъ. Сравнительно поздно появляются опредѣленные свидѣтельства этого послѣдняго рода. Еще Іустинъ говоритъ только въ общихъ чертахъ о «памятныхъ записяхъ, составленныхъ апостолами и ихъ послѣдователями»³⁹⁾, безъ точныхъ обозначеній и отличій ихъ отъ другихъ, сходныхъ по содержанію произведеній. то есть. ни разу не называя евангелистовъ по имени, хотя внимательное разсмотрѣніе его ссылокъ на евангельскіе факты и тексты вполне удостовѣряетъ знаніе имъ синоптиковъ⁴⁰⁾, а его ученіе о природѣ Христа, столь сходное съ ученіемъ Четвертаго Евангелія о Логосѣ, дѣлаетъ болѣе, чѣмъ вѣроятною, освѣ-

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

³⁹⁾ Іустинъ. Разгов. съ Триф. 103, 104, 106, 107.

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

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

Далѣе, новозавѣтныя посланія, при всемъ томъ глубокомъ уваженіи, которыми они съ самаго начала пользовались, однако также еще не приобрѣли строго каноническаго, повсемѣстно признаннаго значенія въ послѣдующую пору. Ссылки на нихъ раннихъ отцовъ и учителей Церкви, вообще не частыя, отличаются неточностью, носятъ иногда характеръ скорѣе вольнаго пересказа, нежели точной цитаціи, приличествуя тексту каноническому. О Татіанѣ извѣстно, что онъ, какъ говоритъ Евсевій, «осмѣлился выразить другими словами нѣсколько апостольскихъ изреченій, съ намѣреніемъ будто бы исправить въ нихъ языкъ» ⁴⁴⁾. Но то, что считалось дерзостью во времена Евсевія, не казалось таковою въ эпоху Иустина, отличавшагося, по отзыву Цана, не только неумышленною не-

⁴¹⁾ Причина меньшаго пользованія Четвертымъ Евангеліемъ. сообразно съ апологетическими задачами Иустина, и доказательства неговѣннаго знакомства его съ нимъ у Westcott, 170—171, note 2; Zahn, op. c. 516 ff.; Nicol: The Four Gospels in the Early Church History. Edinburgh and London, 1908, 102 sqq. Замышль, квіага котораго до сихъ поръ остается лучшею работою о Иустинѣ, не отрицая „песознаваемаго“ вліянія на Иустиново ученіе о природѣ Христа платоническихъ и неоплатоническихъ идей, послѣ тщательнаго разслѣдованія, приходитъ къ заключенію, что это ученіе—„чистобиблейскаго происхожденія и содержанія“, нѣсколько филоновское по покрою, но догматически связанное съ началомъ Іоаннова евангелія. Semisch. Justin der Märtyrer. Breslau, 1840—42. II, 278—305. Чрезвычайно точный и убѣдительный по выводамъ обзоръ отношенія Иустина къ каноническимъ евангеліямъ данъ въ трудѣ проф. М. Д. Муретова: Э. Ренанъ и его „Жизнь Иисуса“. Спб. 1903. 164—168 и 360—368.

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

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

⁴⁴⁾ Евсевій. II. II. IV, 29.

брежностью въ ссылкахъ на евангельскіе тексты ⁴⁵⁾, но и смѣлостью, съ которою онъ перѣдко ихъ передѣлывалъ и расширялъ, сообразно со своими цѣлями ⁴⁶⁾. Несмотря на несомнѣнные слѣды знакомства Юстина съ посланіями ап. Павла ⁴⁷⁾, фактъ полного умолчанія о немъ и отсутствіе прямыхъ ссылокъ на этотъ источникъ, по преимуществу, казалось бы, пригодный для полемическихъ цѣлей апологета, показываютъ, что даже столь авторитетныя, уже и въ эту пору, апостольскія посланія еще не всегда и не всюду возводились въ высшую норму христіанскаго сознанія *въ каноническомъ смыслѣ*, еще не вполне приравнивались въ этомъ смыслѣ по авторитетности къ ветхозавѣтнымъ писаніямъ и къ евангелію, а составляли какъ бы особую, хотя и въ высокой степени вліятельную, категорію книгъ ⁴⁸⁾.

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

⁴⁶⁾ Zahn. G. d. N. T. Sapoms. I, 2; 558.

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

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

Очень неравномерно и разновремено совершалось признание каноничности соборных посланий. Многозначительным фактомъ въ этомъ отношеніи является полное отсутствіе *опредѣленныхъ* ссылокъ на нихъ во всей древнѣйшей христіанской письменности, почти до третьей четверти II вѣка, послѣ чего, наоборотъ, авторитетность ихъ быстро возрастаетъ. Однако и тутъ остается не мало загадочныхъ умолчаній и разнообразій въ признаніи⁴⁹⁾. Лишь у Оригена впервые опредѣленно поименованы *всѣ* соборныя посланія, причемъ, однако, «обще-признанными» онъ называетъ лишь два изъ нихъ (1-е Петрово и 1-е Иоанново), а остальные—«оспариваемыми въ некоторы-

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

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

ми»⁵⁰⁾. Въ началѣ IV в. Евсевій къ «признашымъ всѣми божественнымъ писаніямъ», кромѣ Павловыхъ посланій. относитъ 1-е Петрово и 1-е Иоанново, остальные же соборныя—къ такимъ, «относительно которыхъ есть противорѣчія и которыя однако же многими приняты»⁵¹⁾. Возрастаніе убѣжденія въ каноничности послѣднихъ ясно изъ слѣдующихъ затѣмъ источниковъ⁵²⁾; но только со времени Афанасія Великаго всѣ семь соборныхъ посланій получаютъ упроченное положеніе въ каноническомъ смыслѣ для большинства Церкви. и притомъ—съ устраненіемъ нерѣдко до тѣхъ поръ приравнивавшихся къ нимъ, иныхъ писаній (посланія Варнавы, Климентова 1-го и Ученія 12 Апостоловъ⁵³⁾).

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

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

⁵¹⁾ Евсевій III, 25.

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁶) Напримѣръ. имп. Константина, повелѣвшаго „умножать и украшать списки боговдохновенныхъ писаній“ и поручившаго Евсевію приготовить 50 особенно изящныхъ экземпляровъ ихъ для пользованія въ храмахъ и для поощренія къ изученію Библии, чему онъ подавалъ и самъ примѣръ. Euseb. Vita Constant. III, 1: IV, 36, IV, 17.

было авторитетной инстанціи церковной власти, хотя бы даже и самих соборовъ ⁵⁷⁾. сложился новозавѣтный канонъ и, постепенно ослабляя и устраняя разногубія. сталъ, наконецъ. общепризнаннымъ,—а въ силу непринужденно вырабатывавшагося и все возростающаго убѣжденія большинства церкви въ томъ, что такіа-то, а не инныя, священныя книги составляютъ Священное Писаніе, боговдохновенное и изъ надежнѣйшихъ, благодатныхъ источниковъ происходящее. Не учителя церкви, не іерархи, не соборы канонизировали новозавѣтныя книги, а голосъ общецерковной совѣсти. то благоговѣнное «свидѣтельство души» христіанской. которое создано подъ впечатлѣніями благодатныхъ воздѣійствій на нее боговдохновеннаго Слова Божія при вниманіи ему въ богослужебныхъ церковныхъ собраніяхъ, при поученіи имъ въ школахъ для оглашаемыхъ, при размышленіи надъ нимъ отдѣльныхъ вѣрующихъ въ часы уединеннаго, молитвеннаго созерцанія этихъ, по слову Аванасія, «источниковъ спасенія, напоющихъ своимъ словесами жаждующихъ его», этихъ «благовѣстій ученія благочестія» ⁵⁸⁾. Учителя, отцы церкви, позднѣе—соборы только подтверждали и закрѣпляли то, что уже ранѣе канонизировало церковное сознаніе, исходившее изъ широкаго и долгаго духовнаго опыта, направляемаго древнѣйшимъ вселенскимъ преданіемъ ⁵⁹⁾.

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

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

⁵⁸⁾ Аванасій Вел. Отрывокъ 39-го Праздничнаго посланія.

⁵⁹⁾ Ср. Bonwetsch. *Die Entstehung des N. Testaments.* Gütersloh, 1910. 86.

⁶⁰⁾ „Что не читается въ церквѣ, того не читай и на-единѣ“. Кириллъ Іерус. 4 Огласит. слово, 36.

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

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

⁶¹⁾ Такъ отвѣчали, какъ приведено выше, лаодикійскіе отцы: такъ отвѣчалъ Аванасій (I. c.); такъ же, равнше,—Климентъ, Ириней, Тертуліанъ, ссылаясь на „авторитетъ церкви, поддерживающей преданіе апостоловъ, ибо истина, по необходимости, должна предшествовать поцлогу и происходить прямо отъ тѣхъ, кѣми она дальше передается“. Tertul. Adv. Marc. IV, 5.

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

⁶³⁾ Jülicher. 451.

⁶⁴⁾ Westcott. Survey. 6.

комаго съ древне-христіанскою письменностью^{64a}). Въ противоположность безчисленнымъ ссылкамъ на нихъ или заимствованіямъ изъ нихъ, слѣды пользованія евангеліями апокрифическими приходится отыскивать съ большимъ трудомъ и ничтожными результатами. Ихъ не преслѣдовали, не воспрещали, не изымали изъ обращенія, и все же—какіе ничтожные клочки сохранились отъ тѣхъ изъ нихъ, которыя, хотя сколько нибудь, пользовались церковнымъ значеніемъ!⁶⁵)—ясный признакъ того, что они цѣнились и оберегались въ несоизмѣримо меньшей степени, нежели каноническія. Раннее христіанство знало нѣсколько апокрифическихъ евангелій, но *Евангеліе Христа*. благодатно. боговдохновенно воспроизводившее слова Его Самого, эта же древность знала только одно,—то, которое она обособила отъ всѣхъ иныхъ повѣствованій о Христѣ и объединила въ Четвероевангеліи⁶⁶). Вполнѣ основательно думать, что уже съ первой четверти II вѣка четыре каноническихъ евангелія получили прочное, преобладающее значеніе⁶⁷). Ихъ разумѣть подъ словомъ «Евангеліе» уже Игнатій Богоносець, у котораго, кажется, впервые терминъ этотъ встрѣчается не только въ смыслѣ общаго благовѣстія о Христѣ, но и въ смыслѣ Священнаго Писанія о Немъ⁶⁸); ихъ же подразумѣваютъ подъ тѣмъ же обозначеніемъ Ученіе двѣнадцати апостоловъ⁶⁹), 2-е Климен-

^{64a}) Превосходное по точности сопоставленіе древнѣйшихъ свидѣтельствъ о каноническихъ евангеліяхъ—въ книгѣ проф. М. Д. Муретова. Э. Ренавъ и его „Жизнь Иисуса“. Спб. 1908, 345—419.

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

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

⁶⁷) Saady, Inspiration. 6-th impression. London, 1908, 315.

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

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

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

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

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

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

⁷²⁾ Иринея. III, 11, 7.

⁷³⁾ Тамъ же, 8 и 9.

⁷⁴⁾ Stromat. II, 13, 93.

⁷⁵⁾ Въ схолии къ Лукъ I, 1.

⁷⁶⁾ Евсевій. Ц. И. VI, 25.

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

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

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

⁷⁷⁾ Adv. Mark. IV, 5.

⁷⁸⁾ Jülicher, Einleitung, 467.

^{78a)} До того же времени въ церковныхъ кругахъ нѣтъ достовѣрныхъ слѣдовъ пользованія и апокрифическими дѣяніями апостоловъ; если позднѣе произведенія этого рода становятся не только довольно обильными, но и очень популярными (Lipsius. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig, 1883 ff. 4 Bände.—Hennecke. Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen, 1904, 346 ff.), впрочемъ, гораздо болѣе въ кругу мірянъ, нежели въ ученобогословской средѣ (Leitpoldt. I. 264—265), и если нѣкоторыя изъ нихъ, какъ Дѣянія Павловы (Lipsius II, 1, 1—423. Hennecke. N. T. Apokr., 358 ff., гдѣ приведена и обширная библиографія предмета) и Дѣянія Павла и Феклы (Lipsius. II, 1, 424 ff.), оказались довольно вліятельными,—все же ни одному изъ этихъ апокрифовъ не удалось, хотя бы до нѣкоторой степени, приблизиться, по общенавѣстности и авторитету, къ каноническимъ Дѣяніямъ, занявшимъ прочное положеніе въ Новомъ Заветѣ уже ранѣе 200 года. Наоборотъ, вліяніе легендъ объ апостолахъ на искусство было очень замѣтно: объ этомъ см. интересную работу Weiss-Liebersdorfa, Christus- und Apostelbilder. Einfluss der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen. Freiburg i. B. 1902.

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

возвѣщеніями пророковъ»⁸⁰); такъ,—въ Африкѣ. для Тертуліана, вполне опредѣленно признающаго «равенство боговдохновенности апостольской съ боговдохновенностью всего Писанія»⁸¹): такъ,— по отношенію къ Сиріи, у Серапіона Антиохійскаго, писавшаго около 200 года: «мы приедемъ апостоловъ какъ Христа: но то, что несправедливо носить па себѣ ихъ имя, мы, какъ опытные, отвергаемъ, зная, что этого не передано намъ»⁸²); такъ, наконецъ, для церкви египетской, съ широкимъ вліяніемъ александрійской школы па весь Востокъ,—у Климента и Оригена. Если первый подъ терминомъ «Писаніе Господне» объединяетъ «Евангеліе и Апостола», въ силу «гармоніи закона, пророковъ и благодатнаго евангелія», какъ «исходящихъ изъ одного и того же единаго Бога и Господа всемогущаго»⁸³),—то это показываетъ, что евангелія и посланія въ сознаніи Церкви уже сплотились въ одно стройное цѣлое, что первыя, не только по смыслу, но и по выраженію, по слову, стали всѣ вмѣстѣ однимъ «Евангелиемъ», а всѣ посланія апостольскія—единымъ «Апостоломъ», какъ два. однородныхъ по боговдохновенности, подраздѣленія уже прочно, въ главныхъ чертахъ, сложившагося Новаго Завета, самое обозначеніе коего этимъ терминомъ одновременно является у Тертуліана⁸⁴). Эту органическую цѣльность Священнаго Писанія, поскольку ее воспріяло тогдашнее христіанское сознаніе, проникновенно выразилъ Оригенъ, когда сказалъ: «такъ какъ Духъ—одинъ и тотъ же, и исходитъ отъ одного и того же Бога, то Онъ и свершилъ то же

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

⁸¹) Textul. De orat. 22. Ср. Röscher. *Das Neue Testament Tertullians aus dessen Schriften rekonstruirt*. Leipzig, 1871, и краткія замѣтки у Turmel. *Tertullien*, 1905, 283 svv.

⁸²) Евсевій. Ц. II. VI, 12.

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

⁸⁴) Adv. Praxeas, 15.

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

Таковы. были во истину, благодатные плоды объединяющаго духовнаго опыта Церкви⁸⁷⁾ относительно первоисточниковъ признаваемой ею истины—Священнаго Писанія, неразлучаемаго со Священнымъ Преданіемъ,—плоды объединенія, возраставшаго непринужденно, на почвѣ широкой свободы, которую первохристіанство цѣнило и примѣняло, но которою оно, въ церковныхъ кругахъ, не злоупотребляло.

Какой полный контрастъ во всемъ этомъ, столь важномъ процессѣ между исторіей Церкви Христовой и исторіей Самги, церковной общины Готамо-Будды! Естественность роста авторитета Новаго Завѣта, съ самаго начала столь богатаго внутреннимъ единствомъ, — вмѣсто искусственно создаваемой канонизаціи хаотическихъ частей Трипитаки! искренность и правдивость въ свободномъ признаніи подлиннаго, древнѣйшаго, при возрастающей склонности лучше сжать предѣлы священнаго свода, нежели включить въ нихъ что-либо неправильное, либо неравноцѣнное остальному⁸⁸⁾—вмѣсто буддійскаго закрѣпленія,

⁸⁵⁾ Оригенъ. О началахъ, IV, 16.

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

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

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

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

⁸⁹⁾ Изъ многоаго, сюда относящагося, укажемъ: на переверотъ въ сужденіяхъ о времени написанія и объ авторѣ Дѣяній, закончившійся послѣднимъ признаніемъ Гарнака о правильности и точности церковнаго преданія по этому вопросу (Harnack. Die Apostelgeschichte. Leipzig, 1908, особенно 19—20 и 221); на остроумные выводы Дейсмана изъ новыхъ археологическихъ открытій, устанавливающихъ обиходно-народный характеръ языка Новаго Завѣта, о томъ, что тѣ же свойства рѣчи, будучи присущими и Четвертому евангелію и Апокалипсису, устраняютъ существовавшія до сихъ поръ филологическія предубѣжденія противъ принадлежности этихъ книгъ ко времени, къ которому ихъ относятъ церковное преданіе (Deismann. Licht vom Osten. Das Neue Testament u. d. neuentdeckten Texte der hellenistisch—römischen Welt. Tübingen, 40 и др. Ср. его же Die Urgeschichte des Christenthums im Lichte der Sprachforschung. Tübingen, 1910); наконецъ, только что открытые іудейско-христіанскіе псалмы конца I вѣка (Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert. (The Odes of Solomon, now first published from the Syriac Version by Rendel Harris (1909), übersetzt, bearbeitet u. herausgegeben von Harnack. Leipzig, 1910), которые, по словамъ того же Гарнака (S. 119 ука-

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

Первая, ви́шняя отличительная черта канона буддійскаго это—его громадныя размѣры даже въ такъ называемомъ «Южномъ» (палійскомъ) сводѣ священныхъ книгъ. Онъ, какъ извѣстно, носятъ названіе «Тройного Собранія», «Трипитаки»⁹⁰), сообразно съ тремя ея частями: 1) Винайя—питакою⁹¹), собра-

заннаго изданія), „открываютъ новую эру для объясненія евангелія отъ Іоанна“, совершенно опровергая тѣ возраженія, которыя столько разъ выводились изъ несвойственности, будто бы, *идейнаго* содержанія 4-го евангелія вѣку Христа и окружавшей его, еврейской средѣ. „Мы знаемъ отнынѣ“, говоритъ Г. (I. c.), „что въ позднѣйшемъ іудействѣ существовалъ кругъ мистиковъ, переживавшій тотъ же релігіозный опытъ и тѣ же идеи, которыя составляютъ основу Іоаннова богословія... Въ этихъ „Одахъ“ „Іоанновское“ является подготовленнымъ даже до частныхъ; но оригинальная геніальность, съ которою Іоаннъ обработалъ, претворилъ и очистилъ совокупность всего этого, остается все же величавою, а въ важныхъ пунктахъ у него на-лицо и могучій прогрессъ“. Не вдаваясь въ критическое разсмотрѣніе, на нашъ взглядъ, неосновательныхъ заключеній изъ новаго памятника относительно значительной зависимости идей Іоанна отъ этой „подготовки“, существенно важнымъ,—не для обоснованія подлинной вѣры въ ученіе 4-го евангелія (ибо таковая явится, разумѣется, не на зыбкихъ данныхъ какихъ бы то ни было вновь открываемыхъ рукописей!), а для отрешенія ученаго скептицизма,—является фактъ убѣдительнаго, новаго, историческаго удостовѣренія 4-го евангелія, его „релігіознаго и идейнаго“ содержанія (111) и признанія его извѣстности составителямъ вновь обнаруженныхъ псалмовъ, а слѣдовательно,—его наличности и усвоенія уже ранѣе сотаго года (110).

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

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

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

дается на Параджикю (Pāṭhājīka) и Пачиттию (Pācittiya), въ которыя входятъ Пратимокша (Патимокха, Pātimokkha), предполагаемый первоначальный монашескій уставъ, съ древними комментаріями къ нему, въ текстѣ коня, въ расчлененномъ, а не въ цѣлостномъ видѣ, и сохранилась дословно Патимокха. Къ Сутта-Вибгангъ присоединена Bhikkhuni—Vibhanga, сборникъ правилъ и обрядовъ для монахинь. — 2) Кхандаки (Khandhaka), состоящія изъ Магавагги и Чуллавагги и содержащія подробное описаніе правилъ принятія въ Самгу, церемоніалъ разныхъ обрядовъ, дисциплинарныхъ, а также бытовыхъ, гигиеническихъ и медицинскихъ правилъ, богослужебные тексты и, поучито, историческія повѣствованія о Готамѣ и первыхъ временахъ Общины. 3) Паривара—пата (Parivara-Pātha), — позднѣйшее, не всеми школами (какъ было выше указано) приемлемое добавленіе и резюме предъидущихъ книгъ, сопоставленіе объясненій къ Сутта-Вибгангъ.—Палийскій текстъ Винайи издавъ Ольденбергомъ, London. 1879—1883, въ 5 томахъ. Переводы Патимокхи: Gogerley въ The Ceylon Friend, Vol. III, 1839; перепечатанъ въ XIX т. Jour. of t. Asiat. Society, съ присоединеніемъ Beal'eva перевода съ китайскаго (1859); новый англ. переводъ Рисъ - Дэвидса и Ольденберга въ I т. Vinaya Texts. Oxford, 1881; русскій, Минаева: Пратимокша—сутра. Спб. 1869 съ цѣльными введеніемъ и добавленіями. Другіе, болѣе равные переводы указаны у Минаева, II—III и у Коеррси. Religion des Buddha. I, 332—333. — Магавагга и Чуллавагга переведены Рисъ-Дэвидсомъ и Ольденбергомъ въ I, II и III т.т. Vinaya Texts Oxford. 1881—5.—Перевода Паривары пока нѣтъ.

⁹²⁾ Сутта-Питака состоитъ изъ 5 никай (собраній): 4 первыхъ—такъ называемыя „Большія никай“, а имено: 1) Dīgha-nikāya, „Пространное Собраніе“ изъ 34 длинныхъ суттъ; 2) Majjhima-nikāya, „Среднее Собраніе“ изъ 152 суттъ, наиболѣе важныхъ и древнихъ; 3) Samyutta-nikāya, 2889 суттъ: собраніе подробныхъ описаній, происшествій, стоящихъ въ связи съ жизнью и дѣятельностью Будды и излагаемыхъ по извѣстнымъ рубрикамъ (напр., рассказы объ искушеніи сгруппированы въ одинъ отдѣлъ Mara - Samyutta, и т. д.); 4) Anguttara - nikāya, „Навизанное“ или „Чередующееся Собраніе“, — очень обширный сборникъ краткихъ рѣчей Будды, повѣстей изъ его жизни и объясненій отдельныхъ сторонъ или положеній ученія; все это распределено на 11 отдѣловъ (книгъ, „нипатъ“), причемъ въ основу классификаціи положено числовое начало въ содержаніи: такъ въ „Книгъ единицъ“ (Ekanipāta) обсуждаются объекты или темы единичнаго свойства, несоединенныя съ другими, имѣющіе въ самихъ себѣ обособленное значеніе; во 2-й „Книгъ Паръ“ (Dīka - nipāta)—предметы парнаго свойства, въ 7-й (Sattaka - nipāta) — седмиричные и т. д.—Палийскій текстъ этихъ четырехъ никай изданъ трудами Pali Text Society (дальнѣйшія обозначенія = P. T. S.) въ 17 томахъ; Dīgha—N.—Рисъ-Дэвидсомъ и Карпэнтеромъ, London, 1889. 1903. 2 тома; дру-

питакою, собраніемъ философскихъ трактатовъ, обосновываю-

гое издание (пали съ сингалезскимъ переводомъ) Samarasekera, Colombo, 2447 - 8 г. будд. эры (= 1904), 2 т. *Buddhist Pali Texts, I, II*); переводы: Grimblot. *Sept Suttas Pâlis, tirées dn Digha - N. Paris, 1876*; Mahâparinibbâna - sutta и 6 другихъ—Р. Дэвидсомъ въ XI т. *Sacr. Books of t. East* (дальнѣйшія ссылки = S. B. E.) Oxford, 1900; русскій переводъ ихъ же (съ англійскаго) Герасимова: *Буддійскія сутты*, Москва, 1900; полный нѣмец. переводъ Дикга-никаи по Банкокскому изданію короля Сіамскаго 1904 г. (со всѣми повтореніями) начатъ Нейманномъ: *Die Reden des Gotamo Buddhos aus der Längeren Sammlung Digha-nikâyo*. München, 1907. I Thl., первая 13 суттъ. Онъ же въ англ. переводъ Рисъ-Дэвидса: *Dialogues of the Buddha L. 1899. Part II. 1910.*—Маджхима-никая издана Тренкверомъ (Т. I, 1888) и Чальмерсомъ (Т. II. III. 1896. 1903) P. T. S.; другое издание (неоконченное) Colombo, 1895—1900. Полный нѣмец. переводъ Нейманна: *Die Reden des Gotamo Buddha's aus der Mittleren Sammlung Majjhima - nikâyo des Pali-Kanons*. Leipzig, 1896 — 1903. 3 т. итальянскій переводъ его же и Ди-Лоренцо: *I Discorsi di Gotamo Buddho del Majjhimanikâyo*. Bari, 1907. Vol. I (первая 50 рѣчей).—Саміутта—Н. издава L. Féer'омъ, P. T. S. 1884 1904. 5 т. Нѣкоторыя сутты переведены у Warren, *Buddhism in translations. 4-th Issuc. Cambridge, 1906*, и у Neumann, *Buddhistische Anthologie. Leiden. 1892.*—Ангуттара—Н. издава Моррисомъ и Гарди, P. T. S., 1883—1900. 5 т.: другое издание начато Дэвамиттою въ Коломбо, 1893 - 1901 (4 вып.). Нѣмец. переводъ Bhikkhu-Nânatileka; пока—только 1-я часть: *Die Reden des Buddha aus der „Angereichten Sammlung“ Anguttara - N. I B. Das Einer Buch (Eka-nipâto)* Leipzig, s. an. (= 1908). *Buddhist. Verlag.* Нѣсколько суттъ переведено у Warren и Neumann. opp. cit. — Пятое „Собрание короткихъ рѣчей“, *Khuddaka - nikâya*, состоитъ изъ 15 отдѣловъ: 1) *Khuddaka - pâtha* („Краткіе тексты“); текстъ съ англ. переводомъ Чайльдерса въ IV т. *Jorn. of t. R. Asiat. Soc.* 1869; 2) *Dhammapada* („Стихи Писанія“): 423 метрическихъ изреченія, приписываемыхъ Буддѣ; издава Фаусбѣллемъ въ Копенгагенѣ, 1855, съ латин. перев.; 2 изд. London, 1900; англ. переводы: Gray'a, Calcutta, 1881 и 1887; Веал'я (съ китайск. редакціи) 1878; М. Мюллера въ X т. S. B. E., 3 изданія: 1870, 1881, 1893; французскій: *Le Dh. par F. Hù P.* 1878; нѣмецкіе: Schroeder'a *Worte der Wahrheit*, Leipzig, 1892, Нейманна—*Der Wahrheitspfad*, 1893. Schultze. 2 Aufl. Leipzig, 1906; русскій, Герасимова, Москва, 1893: *Путь къ истинѣ.*—3) *Удана* („Пѣсни восхищенія“): 76 краткихъ метрическихъ изреченій, произнесенныхъ будто бы Готамомъ въ важныя минуты жизни, съ пояснительными введеніями въ прозѣ; издава P. T. S. Штейнталемъ, 1855; англ. переводъ Стронга: *The Udana or the Solemn Utterances of B. Lond. 1902.* 4) *Itivuttaka* (буквально: „Такъ сказанное“): 112 короткихъ рѣчей, которыя всѣ начинаются одною и тою же формулою: „вотъ что, во-истину, было сказано Благословеннымъ, сказано Освященнымъ; такъ я слышалъ“; издава Виддишемъ, P. T. S. L. 1890; англ. пер. Moore'a: *Sayings of B. The Iti-Vuttaka. New-York, 1908.* 5) *Sutta - nipâta* (Книга Суттъ): 71 рассказъ, въ прозѣ и стихахъ, изъ жизни Б. и разговоры его съ учениками и необращенными; изд. Фаусбѣллемъ, 1864 (1885); 2-й т. (*Glossary*) 1893. P. T. S. (другое изданіе. пали, синга-

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

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

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

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

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

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

⁹⁴⁾ Вотъ списокъ палийскихъ комментариевъ (Atthakathās) къ разнымъ книгамъ Трипитаки: 1. Samañta—Pasadikā—къ Дикха—Н. 2. Kankhā—Vitarini къ Патимоккхъ. 3. Sumaṅgala—Vilasini—къ Дикха—Н. 4. Parapa—Sūdanī къ Маджжиммъ—Н. 5. Sārattha—Prakāsinī къ Саміутта—Н. 6. Manarottha—Pūraṇī къ Ангуттаръ—Н. 7. Paramatha—Jotika къ Кху-дакка—патъ и Сутта—нипатъ. 8. Dhammapada—Atthakathā къ Дхаммападъ. 9. Paramattha—Dīraṇī къ Удавъ, Впмана—ватту, Петавату и къ Тера — и Тери-гаггамъ. 10. Abhidhammatha — Dīraṇī къ Итавуттакъ. 11. Jātaka—Atthakathā къ Джатакъ. 12. Saddhamma P'rajotikā къ Ниддесъ. 13. Saddhamma—PPakāsinī къ Patisambhidā—Magga. 14. Visuddhajana—

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

Но все это—скромная величина въ сравненіи съ объемомъ гигантскаго свода священныхъ писаній сѣверной системы, Магайяны. Тибетъ не даромъ прозванъ Кёппеномъ «книжною странюю, какъ Китай и Германія» ⁹⁶⁾; свой ламайскій сводъ священныхъ писаній онъ объединяетъ въ двухъ колоссальныхъ сборникахъ, Канджуръ и Танджуръ, изъ которыхъ второй, однако, не имѣетъ полнаго каноническаго значенія. несмотря на высокую степень авторитетности. Канджуръ ⁹⁷⁾, («Пере-

Vilâsini къ Ашаданъ. 15. Maduratha—Vilâsini къ Буддавамъ. 16. Sâriyâ Pitaka Aṭṭhakathâ къ Чаріянъ—питака. 17. Aṭṭha—Sâlini къ Дгамма-сангани. 18. Samoha—Vinodani къ Виобангъ. 19. Paṇca—Pṛakāṅga—Aṭṭhakathâ къ Ката-ватту, къ Пуггала Панньяти, Дгату-кати, Ямакъ и Паттавъ.

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

⁹⁶⁾ Коерпен. II. 277.

⁹⁷⁾ Вотъ его содержаніе въ главныхъ дѣленіяхъ: 1) Дульва, соответствующая Винай. изъ 7 произведеній въ 13 томахъ, изъ коихъ главный—второй, содержащій „Сутру Освобожденія“. 2) Шеръ-щинъ (Scher-tschin), сокращенное отъ Sehe—gartschi—pharoltutschin—ра. „Достижній (проникшій) по ту сторону высшей мудрости“ по санскритски Pradschhâ - râgamitâ: 36 произведеній метафизическаго содержания въ 21 томъ, главное изъ нихъ Бумъ—па. „Сто тысячное“, содержаемое также томъ: „Матерь“, въ 100.000 шлокъ (стиховъ). 3) Phal—tschicn (санск. Buddhavata Samgha), „Союзъ Буддъ“, „Братство Буддъ“: ученіе о буддахъ, ихъ именахъ, свойствахъ, появленіяхъ, и пр. въ 6 томахъ. 4) Kontsegs (санск. Ratnakûta) „Нагроможденіе драгоценностей“, въ 6 т. 5) До или Доде, собраніе суттъ въ 30 т. 6) Njangde (санск. Nirvânam), Нирвана. 2 т. 7) Dschud (санск. Tantras, Таутры, „Корни“): заклинательныя формулы, волшебныя изреченія и т. п. 22 тома. Коерпен. II, 279—280. Waddell, Buddhism of Tibet. London, 1895, 158 sqq. О тибетск. книгахъ—Сюма въ Asiatic Researches, Calcutta, 1836. Vol. XX. P. 1. Переводъ его Analyse du Kandjour et du Tandjour издавъ. L. Feérômъ во II т. Annales du Musee Guimet

воду словъ Будды»), смотря по различнымъ изданіямъ его, содержитъ въ себѣ отъ 100 до 108 томовъ in-folio, въ тысячу страницъ, приблизительно, каждый, что составляетъ, въ итогѣ, 1083 трактата ⁹⁸⁾, а Танджуръ («Переводъ ученія»). собраніе комментариевъ на тексты Канджура и трактатовъ самаго разнороднаго содержанія, — 225 томовъ ⁹⁹⁾. Не столь огромные, но все же очень внушительные размѣры представляетъ собраніе непальскихъ священныя писаній. къ сожалѣнію, и до сихъ поръ недостаточно изученныхъ, хотя съ нихъ то и началось ознакомленіе европейскихъ ученыхъ съ буддійскою литературою ¹⁰⁰⁾. Точ-

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

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

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

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

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

сихъ текстовъ изъ богатѣйшаго собранія буддйскихъ памятниковъ въ СПБ. Иму. Академіи Наукъ опубликованы въ организованной и руководимой академикомъ С. Ф. Ольденбургомъ *Bibliotheca Buddhica*.—Собраніе Годгсона въ 84 произведеніяхъ содержитъ въ себѣ, кажется, всѣ важнѣйшія религіозныя книги Непала, уцѣлѣвшія до нашихъ временъ: раньше ихъ могло быть значительно больше; одна изъ книгъ *Abhidharma kōṣa vyaḅhyā*, говоритъ по этому поводу: „всѣхъ текстовъ закона, вышедшихъ изъ устъ Благословеннаго было 84.000; сводъ закона состоитъ изъ книгъ каноническихъ (авторитетныхъ); оныхъ, по отъѣзду некоторыхъ, въ числѣ 6.000; что касается 84000 текстовъ закона, то они утрачены; единственный уцѣлѣвшій текстъ есть этотъ единый сводъ въ 6000 книгахъ, называемый *Dharma — skandha*“. Burnouf. 30. Въ этихъ цифрахъ, конечно, не малая доля восточной страсти къ преувеличенію; однако и сохранившееся собраніе книгъ очень внушительно по объему. Если въ немъ сравнительно слабо представленъ отдѣлъ *Винаи*, зато пышно разработана *Абгидгарма*—питака. Главныя произведенія въ ней тѣ „Девять Дгармъ“, которымъ сѣверный буддизмъ воздаетъ божественныя почести: 1) *Ashtasahasrikā Pragnāpāramita*; 2) *Ganda — vyaḅha*; 3) *Daṣaḅhūmicvara*; 4) *Samādhi — rāja*; 5) *Lankāvātāra*; 6) *Saddharma — puṇḁarika*; 7) *Tathāgata — gulyaka*; 8) *Lalitā — vistara*; 9) *Suvarna — prabhāsa*. Первое изъ этихъ произведеній излагаетъ метафизическое ученіе сѣвернаго буддизма; послѣднее—его эзотерическую доктрину; остальные—подробныя разясненія общедоступнаго ученія и дисциплины, путемъ примѣровъ, повѣствованій и догматическаго наставленія. Наибольше важною частью надо считать *Праджня*—парамиту („Совершенство Мудрости“); въ непальскомъ собраніи священныхъ книгъ она представлена тремя редакціями; въ 1-й—100.000 шлокъ (мелкихъ дѣлений, стиховъ), во 2-ой—25,000, въ 3-й—8000: Burnouf, 390 ss. (Васильевъ, I, 145, указываетъ, кромѣ того, на списки въ 18,000, въ 10,000 и въ 700 шлокъ, и даже всего въ нѣсколько листковъ; о главномъ метафизическомъ содержаніи этой книги — у него же, 147 и слл.); особая книга, *Vadja — tchédika*, содержитъ также сжатое изложеніе Пр.—парамиты.—Изъ остальныхъ произведеній, носящихъ форму т. наз. „распространенныхъ суттъ“ (*Vāipulya*), особенно извѣстна и наиболѣе содержательна и интересна „Лотосъ Добраго Закона“ (*Saddharma — puṇḁarika* (издана Kern'омъ и Bunyiu Nanjo въ *Bibliotheca buddhica*), эта, по выраженію Керна (*Introduction to the translation of Sad.—Pund.* въ *S. B. E. Vol. XXI. Oxford, 1884, p. XXIX*), „квинтэссенція сѣверно-буддйской ортодоксіи“, „возвышеннѣйшая изъ всѣхъ суттъ, изложенныхъ Буддою, драгоценный вѣнецъ всѣхъ суттъ“, по мнѣнію послѣдователей Магайяны. Англ. переводъ ея—вышеуказанный, Керна; французскій—Бюрнуфа. Далѣе: *Самадги-раджа*—о разныхъ родахъ созерцанія; *Дасабгумисвара*—изложеніе 10 ступеней совершенствованія, ведущихъ къ достиженію состоянія будды; *Лангкаватара*—законъ данный, будто-бы на Цейлонѣ (Лангкѣ), книга весьма авторитетная; *Лалитавистара*—объемистое, легендарное, не

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁶) Тройное дѣленіе на Сутры (King), Винаю (Lu) и Абхидгарму (Lun) сохранено и въ китайскомъ сводѣ. Совпаденіе его содержанія съ южно-буддйскими писаніями въ существенномъ и древнѣйшемъ, по мнѣнію Биля (Chinese Buddhism, 22 sqq.) и Эджинса (Chinese Buddhism 277),—полное; но первоначальное здѣсь увеличено огромнымъ добавоч-нымъ наслоеніемъ книгъ Магайяны. Главными авторами ихъ были: Ашвагоша (по-куп; Ma—ming), 12-й патріарх. буддизма, написавшій Ки-сунь-дунъ („Пробужденіе вѣры (въ Магайянь) ср. выше, гл. 3, примѣч. 16); Нагарджуна (Лунгъ—шу), 14-й патріархъ, авторъ самыхъ важныхъ твореній Магайяны: Vibhas-ha-lun, Chung-lun, Tachī-tu-lun, Prajna—tenglun, Shī-er-men-lun, Hwa-yen king (книга наиболее уважаемая въ Китаѣ изъ всѣхъ буддйскихъ) и многихъ другихъ; Васубанда или Тіэнъ—тзинъ, на-писавшій будто бы болѣе сотни сочиненій: его братъ Асенга (Wucho); о его трудахъ, см. выше, гл. 3, примѣч. 16; Дгармапара или Гу—фа, соста-вившій Sh'eng-wei-shī-lun; Майтрея; Дэва; Шенг—тіэнъ и, быть можетъ, еще одинъ или два автора. — Древнѣйшія книги содержатъ монашескія правила, нравственный кодексъ, указанія для аскетической жизни, ученіе о перевоплощеніи и нирванѣ, — все—перемѣшанное съ фантастическими рассужденіями или рассказами о географіи, астрономіи и о сверхесте-ственныхъ существахъ. — Позднѣйшія произведенія посвящены метафизикѣ и космогоническимъ вопросамъ, которыми такъ мало интересовался южный буддизмъ, по примѣру и предписанію своего основателя.—Отдѣлъ сутръ (King) распадается на ихъ гиванянскія и магайянскія собранія: первыхъ было первоначально въ китайскомъ сводѣ 228 сочиненій, по-

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

томъ добавлено еще 300; вторыхъ—336. распределенныхъ на слѣдующія главные группы: 1) Праджня, 19 произведеній съ вышеупомянутою колоссальною Мага-праджня-парамитою во главѣ; 2) отдѣлъ Раи—tsi—легенды о западномъ и о восточномъ буддахъ Амитабгѣ и Ачобгѣ; 3) отдѣлъ Та—tsi или Великое Собраніе; 4) отдѣлъ Нва—уеп. съ книгою подъ этимъ заглавіемъ во главѣ; 5) сочиненія о нравѣхъ и нѣскольکو другихъ, менѣе важныхъ отдѣловъ.—Въ Винайѣ, наоборотъ, количество гинайянскихъ книгъ превышаетъ магайянскія: первыхъ 59, вторыхъ—25.—Гинайянская часть китайской Абгидгармы объемлетъ 37 произведеній, а магайянская 93.—Вслѣдъ за этимъ огромнымъ, основнымъ ядромъ канона идутъ 97 сочиненій „западныхъ“ (индусскихъ) авторовъ, пользующихся не первостепеннымъ, но все же высокимъ авторитетомъ, а въ концѣ свода—190 трудовъ уже китайскихъ авторовъ: комментаріи, біографіи, энциклопедическіе обзоры, описанія намомичествъ въ буддійскія страны. 40 изъ этихъ добавленій включены въ сводъ сравнительно въ недавнее время (въ XVII в.), при династіи Мингъ, по императорскому повелѣнію. Наконецъ, нѣсколько сотенъ священныхъ книгъ было утрачено. (Предъидущій обзоръ главнымъ образомъ,—по Edkins. Chinese Buddhism, 278—281; подробности у Вуніи Науціо). Изъ сутръ наиболѣе популярны и вліятельны въ Китаѣ „Лотусъ Добраго Закона“ и „42-членная Сутра“, переведенная съ, повидимому, утраченнаго санскритскаго оригинала; это небольшой, но очень цѣнный этический трактатъ, къ которому китайская педантичная ученость умудрилась, лѣтъ двѣсти тому назадъ, въ лицѣ Сю—фа, написать комментарій въ пяти толстыхъ томахъ. Это, по преданію, первая буддійская книга, принесенная изъ Индіи въ Китай и первая же переведенная на китайскій языкъ (въ 65 г. по Р. X.); отсюда ея прозваніе: „основная книга“; это и повывѣ какъ бы катехизисъ для китайскихъ буддистовъ. Отсутствие ея въ палийскомъ канонѣ, въ книгахъ непальскихъ и тибетскихъ (переводы на тибетскій и манджурскій языки сдѣланы съ китайскаго, на монгольскій—съ тибетскаго)—заставляютъ Л. Фэера предполагать, что эта сутра была составлена хотя и по-санскритски, но спеціально для Китая, а быть можетъ, даже и въ Китаѣ: *Le Sutra en 42 articles trad. du tibetan par L. Féer. P. 1878. Introduction, p. XX ss.*; кромѣ этого перевода и двухъ болѣе старыхъ, французскихъ же, *De Guignes'a (1776)* и *Huc и Gabet (1848 въ Journal Asiatique)* есть англійскій *Beal'a (съ китайской редакціи) въ Journal of the Asiat. Soc. 1862 г.* и въ его же *A Catena of Buddhist Scriptures. Lond. 1871,* и нѣмецкій (съ тибетской версіи) *Шифнера въ Bulletin hist. et. philol. de l'Acad. d. Sc. de St. Petersb. 1852. T. IX.* — Очень обильнымъ былъ въ китайскомъ сводѣ, да и теперь еще обширнѣе, отдѣлъ жизнеописаній Будды, легендарныхъ, конечно, но полныхъ вдумчивости и, нерѣдко, высокпхъ поэтическихъ красотъ; объ этихъ книгахъ—ниже, въ главѣ 5-й.

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

^{106а)} Hackmann. Der Buddhismus in China, Korea und Japan. Tubingen, 1906, 25—56. Ekins. Chinese Buddhism. ed., 274.

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

^{106в)} Hackmann. I. c. Ekins. I. c.

^{106г)} Поздыевъ. Очерки быта буддійск. монастырей и будд. духовенства въ Монголіи. СПб. 1887, 102 въ Запискахъ Имп. Русс. Геогр. Общ. по отд. Этногр. Т. XVI.

^{106д)} Коеррен. I. c. Книги чрезвычайно уважаются; разстаться съ ними не рѣшаются; но пользуются ими даже духовныя лица рѣдко. Ekins, I. c. О поклоненіи священнымъ книгамъ въ ламаизмѣ—Waddell. Buddhism of Tibet, 155—6, и даже у южныхъ буддистовъ—Hardy. Eastern Monachism, 192.

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

Вторая характерная черта буддѣйскаго священнаго писанія—сложность, разнородность и значительная разноцѣнность его состава. Чего-чего только нѣтъ въ немъ! Рядомъ съ болѣе или менѣе достовѣрными біографическими повѣствованіями объ Учителѣ—совершенно фантастическія легенды о его земной жизни и прежнихъ воплощеніяхъ самого Готамы и другихъ буддъ, его предшественниковъ: рядомъ съ очень древними, быть можетъ, даже съ подлинными изреченіями и поученіями—цѣлые сборники позднѣйшихъ дидактическихъ поэмъ, стихотвореній шпоковъ и монахинь, народныя притчи, басни и сказки, составляющія, быть можетъ, самый богатый сборникъ древнѣйшаго фольклора (Джатаки); наконецъ, рядомъ съ превосходными нравственными правилами и вдумчивыми философскими разсужденіями—пестрый, почти сумасбродный бредъ тропическаго, незнающаго мѣры воображенія! Пусть, по выраженію одного изъ знатоковъ южнаго буддизма¹⁰⁸⁾,

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

¹⁰⁸⁾ Bigandct. Vie de Gaudama, le Buddha des Birmanes, trad. par V. Gauvain. P. 1878, 345, note.

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

Но даже и въ средней, для всѣхъ предназначенной части буддйскаго канона, въ суттахъ, многое ли про всѣхъ писано и всѣмъ ли доступно? По силамъ ли большинству, даже отъ природы склонныхъ къ отвлеченнымъ разсужденіямъ индусскихъ слушателей, такіе философскіе діалоги, какъ та «Жреческая сѣть» въ Дякга-никайѣ, гдѣ Будда разрѣшаетъ споръ «о 16 первобытныхъ состояніяхъ души»¹⁰⁰⁾ или «о разрушимости и неразрушимости живого существа по семи его первоначаль-

¹⁰⁰⁾ Dighanikāyo. Thl. I Rede. I, 45—46. Neum. Uebers.

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

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

¹¹⁰) Тамъ-же, 49 ff.

¹¹¹) Тамъ-же, 56 ff.

¹¹²) Тамъ-же. I Thl. 9 Rede. I, 246 ff.

¹¹³) Digha-nikâyo. I, 9. B. I, 238—239 ed. cit.

¹¹⁴) Тамъ-же. I, 4. B. I. 147.

¹¹⁵) Тамъ-же. I, I. B. I, 45—46.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹⁸⁾ Dighanikāyo. 1 Thl. 1 Redc. I B. S. 27 ff. Ueb. v. Neumann.

¹¹⁹⁾ Majjhimanikāyo. 1 Thl. 1 R. I, 4 ff. Ueb. v. Neumann.

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

¹²⁰) Samyuttanikāyo. III т. 33 ч., 1—5 сутты.

¹²¹) Maj.-nik. I Thl. 9 R. I, 75 ff.

¹²²) Тамъ-же. 4 Thl. 4 R. I, 360. ¹²³) Тамъ-же. 5 Thl. 8 R. I, 502.

¹²⁴) Тамъ-же. 3 Thl. 5 R. I, 256. и 6 R. I, 277.

¹²⁵) Тамъ-же. 1 Thl. 9 R. I, 75 и 4 Thl. 8 R. I, 413 ff. 427—8.

¹²⁶) Тамъ-же. 5 Thl. 9 R. I, 513. ¹²⁷) Такъ-же. 3 Thl. 2 R. I, 231.

¹²⁸) Такъ-же. 1 Thl. 9 R. I, 75. ¹²⁹) Тамъ же. 8 Thl. 1 R. II, 234.

¹³⁰) Dighanikāyo. I Thl. 1 R. I, 23,

не космологически «постигнувши міропроисхождение, Татата (Совершенный) осуществилъ въ себѣ міроупничтоженіе» и указалъ путь къ нему и другимъ ¹³¹⁾.

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

¹³¹⁾ Khuddakanikāyo. Iti-vuttaka, § 112, p. 131 Moore's transl. New York. 1908.

¹³²⁾ Visuddhi—Magga, Colombo, 1890 sqq.; здѣсь, въ главѣ 13-й (переводъ есть у Warren. Buddhism in translations. Cambridge, 1906, 315 sqq.) узнаемъ, что не-буддійскіе мудрецы могутъ припоминать прошлыя состоянія бытія за 40 міровыхъ цикловъ; обыкновенные буддійскіе ученики, достигшіе праведности—отъ 100 до 1.000 цикловъ; 80 „великихъ учениковъ“—100.000 оборотовъ, а будды надѣлены безграничностью такого знанія. Далѣе, тутъ обозначены три способа разрушенія міра: водами, огнемъ и вѣтромъ, и описаны процессъ гибели и обновленія „земли, небесъ (физическихъ), 6 небесъ чувственныхъ желаній и ста тысячи кратъ 10.000.000 міровъ“; смѣна видовъ міровыхъ катаклизмовъ, заканчивающаяся въ 64 міровыхъ круговорота, послѣ чего кончается жизнь и боговъ соответствующихъ періодовъ и разрушается и ихъ небо, а затѣмъ начинается уже вновь новый циклъ міровой эволюціи.—Впрочемъ

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

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

и въ Нидана-катъ (введенія въ собраніе Джатакъ) встрѣчаются сходныя, колоссальныя періоды, напримѣръ: четыре „огромности“ (*immensities, asaukheyyas*) и 100.000 мировыхъ кругооборотовъ“. *Nidānakathā, stanza 12, в Buddhist Birth-Stories, transl. by Rhys-Davids. London, 1880, 3; „тысячи миллионовъ вѣковъ“* предуготовленія къ званію будды. *Stanza 252, p. 53, и 90.000 вѣковъ* такового-же для его матери, p. 61.

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

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

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

¹³⁴⁾ Объ этомъ и послѣдующемъ будетъ сказано ниже.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

и въ ослѣпительномъ блескѣ восточнаго придворнаго быта, либо столь же напряженный, мѣры не знающій аскетизм¹⁴⁰⁾, лютое подвижничество, вѣнчающее себя полнымъ, добровольнымъ самоуничтоженіемъ личности. Индія, по справедливости, слыветъ страню мудрецовъ и подвижниковъ; по всѣ ея философы—обезличенныя, часто безыменныя воплощенія основныхъ типовъ идеалиста, матеріалиста, догматика или скептика, какъ и ея святые—сколокъ съ общаго аскетическаго шаблона, выработачнаго вѣковыми, безчисленными повтореніями.

Даже въ религіозномъ отношеніи личность, какъ таковая, не имѣла здѣсь самостоятельной цѣнности: существеннымъ признавались не проявленія ея собственныя, конкретныя особенности, а только обнаруженія въ ней отвлеченнаго идеала, представляющагося для индусскаго уклада ума болѣе реальнымъ, чѣмъ матеріальны, мимобѣгущія и несовершенныя его воплощенія, призраки и иллюзіи жизни: мудрецъ, ученый, праведникъ мнуютъ, переходятъ; мудрость, знаніе, путь праведности остаются; они одни цѣнны, а не ихъ кратковременные носители и возвращатели.

Вотъ эта-то основная, характерная черта индусской психологіи и этики особенно рельефно выразилась какъ въ личности основателя буддизма, такъ и въ священныя книгахъ послѣдняго. «Богъ ли Будда, открывающій себя людямъ?»—Нѣтъ! отвѣчаетъ писаніе.—«Божій ли онъ посланникъ, шедшій на землю для спасенія людей?»—Нѣтъ! еще разъ отвѣчаетъ писаніе.—«Онъ, слѣдовательно, человекъ, и только?»—«Да! онъ только указатель пути¹⁴¹⁾, открыватель неоткрытаго пути, создатель несозданнаго пути, истолкователь необъясненнаго пути, знающій путь, знатокъ пути, путевѣдецъ»¹⁴²⁾. Для по-

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

¹⁴¹⁾ Majjhimanikāyo. XI Thl. 7 Rede. III B., 83 (Neumaun's Ueb.).

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

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

И въ этомъ — опять полная противоположность евангелію Христа! Высшимъ подтвержденіемъ несущественности личности учителя для смысла и авторитета ученія у Будды и его послѣдователей является признаніе, что онъ, Готама-Будда — не единственное, безпримѣрное созданіе, а лишь одинъ изъ многочисленныхъ, возможныхъ, уже бывшихъ и еще имѣющихъ явиться буддъ. У него были предшественники: онъ — Будда XXV-й, а по другой генеалогіи «бодгисатвъ» — даже XXVIII-й въ настоящемъ міровомъ періодѣ ¹⁴⁴); глав-

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

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

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

ное же—онъ не послѣдній!.. Замѣтимъ еще, что скромнымъ числомъ 25 буддъ довольствуется лишь первоначальное учене; позднѣйшія же легенды умножаютъ ихъ до безконечности, сообразно съ безконечными періодами міровой эволюціи ¹⁴⁵⁾. Будды являются тогда, когда свѣтъ правильнаго ученія начинаетъ меркнуть, а заблужденія и пороки — преобладать надъ праведностью, для обновленія пониманія коей и нужны эти чрезвычайные ея провозвѣстники. Историческій будда, Сидхарта-Готамо, не претендуетъ на исключительную роль въ ряду мессій Дальняго Востока, не только не ставитъ себя выше ихъ, но, наоборотъ, свою мессіаническую подлинность и авторитетъ свой доказываетъ полнымъ, будто бы, сходствомъ признаковъ будды у себя съ таковыми же у его предшественниковъ.

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

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

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

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

¹⁴⁷⁾ Коерпен. I, 327.

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

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

¹⁴⁸) Maitrêya.—Сострадательный, Любвеобильный; по-палійски Mettêyo; у сингалезовъ—Maitrî; у сіамцевъ—Matrai; у китайцевъ—Mi-le-phi-sa или Tse-schi; у тибетцевъ—Буамръ-ра (Dscham-ra); у монголовъ—Maidagi. Другое его имя—Adjita, Непобѣдимый. Коерпен. I. с. Burouf. 99. Южвому канону онъ неизвѣстенъ, но упоминается въ Магавамъ; въ V вѣкѣ по Р. X, культъ его уже широко распространенъ; судя по давнымъ китайскимъ паломниковъ.

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

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

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

шихъ его ученіе можетъ, достигши полноты мудрости, стать въ безпредѣльности времянь такимъ же буддою, какъ и самъ Татагата (Благословенный)¹⁵²). Спасаетъ не Будда, а указанный имъ путь, слѣдуя по коему, каждый можетъ спастись собственными силами¹⁵³). Ясно, такимъ образомъ, что буддизмъ есть *ученіе о спасеніи безъ спасителя*, а въ этомъ—его столь существенное отличіе отъ христіанства, что для усвоившаго одну эту черту становится невозможнымъ говорить о сходствѣ между двумя ученіями.

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

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

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

¹⁵³) Ср. Eitel. Buddhism; its historical, theoretical and popular Aspects. London, 1873, 118. >

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

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

Образомъ духовной чистоты и невинности, какъ условіемъ вступленія въ царство Божіе, Спаситель ставитъ *дитя*; Будда—*философа*, посѣдѣвшаго въ думахъ о знаніи и въ самоуглубленныхъ поискахъ его. Сообразно съ этимъ, различны и приемы поученія и обращенія. Проповѣдь Христа и апостоловъ—всегда краткая, и столь же быстры, часто внезапны и мгновенны, обращенія къ Нему и къ Его ученію. Будда, на-

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

оборотъ, убѣждаетъ сомнѣвающихся или неправильно мыслящихъ совершенно безстрастною, лишенною всякаго лиризма рѣчью, развивающеюся отъ положенія къ положенію медленною поступью, съ безчисленными, обычными для Индіи, но для западнаго ума совершенно невыносимыми, дословными повтореніями, приводящими къ законченнымъ по-своему, но зато и совсѣмъ омертвѣвшимъ метафизическимъ или этическимъ формуламъ, образцы которыхъ сохранили намъ его рѣчи въ Маджжима-никайѣ и, въ особенности, въ многословной Дикга-Никайѣ.

Пристрастіе къ діалектическому способу убѣжденія въ религіозныхъ и нравственныхъ истинахъ у Будды тѣмъ болѣе удивительно, что лично онъ вовсе не придавалъ самостоятельной цѣнности ни діалектикѣ, ни метафизикѣ, ни точному научному знанію. Наоборотъ, ко всему этому онъ совершенно равнодушенъ, и требуетъ такого же равнодушія и отъ своихъ послѣдователей. Онъ даже осуждаетъ, и очень рѣзко, браминовъ, «многодумныхъ мыслителей и изслѣдователей мудреныхъ вопросовъ»¹⁵⁵) за ихъ нескончаемые философскіе споры: «они запутываютъ слова въ хитрые узлы» и уловляютъ не однихъ слушателей, но и самихъ себя въ сѣти, изъ которыхъ нѣтъ выхода¹⁵⁶). И вотъ его приговоръ надъ такою ученою мудростью: «о, горе нашимъ бѣднымъ ученымъ! о, горе нашимъ бѣднымъ многознающимъ!.. тѣ, что этимъ путемъ ищутъ спасенія... попадутъ послѣ кончины на дурной путь; въ глубину, въ нижній міръ попадутъ они!»¹⁵⁷). Всѣ эти мудреные, трудно разрѣшаемые или совсѣмъ неразрѣшаемые вопросы не имѣютъ для человѣка жизненнаго, нравственнаго значенія, не создаютъ въ немъ ни терпѣнія, ни воодушевленія, ни напряженія воли, ни руководства къ спасенію¹⁵⁸). Ясно: — само по себѣ, отвлеченное знаніе, и даже всякое знаніе ради лишь знанія — не имѣетъ цѣны! И однако,—правильно замѣчаетъ Ольденбергъ¹⁵⁹),—«Будда раздѣлялъ свойственную всѣмъ индусамъ склонность къ общимъ понятіямъ, стремленіе къ абстракціи, классификаціи, схематизаціи», ибо видѣлъ во всемъ этомъ, а также и въ діалектическихъ приемахъ убѣжденія, вѣрнѣйшее средство воздѣйствія на людей для пробужденія въ нихъ единственной, съ его точки зрѣнія, цѣнной, практической,

¹⁵⁵) Digha-nikayo. I Thl. 1 Rede. I B., 24 Neumann's Uebersetzung.

¹⁵⁶) Тамъ-же, S. 36—37, 61. ¹⁵⁷) Тамъ-же. 1 Thl. 3 Rede. I, 132.

¹⁵⁸) Тамъ-же. 1 Thl. 9 Rede. I. 237.

¹⁵⁹) Oldenberg. Buddha. 5 Aufl., 1906, 208.

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

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

¹⁶⁰) Digha-nikāyo. I Thl. 2 Rede. I, 95.

¹⁶¹) Тамъ-же, S, 85, 91.

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

¹⁶³) Digha-nikāyo. I Thl. 2 Rede. I, 83.

¹⁶⁴) Тамъ-же, 85.

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

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

¹⁶⁵) Mahāparinibbāna-sutta, II, 15, p. 29 англ. перевода Buddhist Suttas S: V. E. Vol. XI. Oxford, 1900; стр. 106 русс. перевода Герасимова. Буддiйскія сутты. Москва, 1900.

¹⁶⁶) Dīgha-nikāyo. I Thl. 2 Rede. I, 91.

¹⁶⁷) Cariyā - Pitaka. III, 15.

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

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

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

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

¹⁶⁹) Dīgha-nikāyo. I. Thl. 2 Rede. I B., 82—100. „Награда подвижничества“.

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

V.

Жизнь и легенда Готамо-Будды.

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

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

¹⁾ Палийскій текстъ—въ указанномъ выше изданіи Дикха-Никаи; англ. переводъ Ризъ-Дэвидса—въ его *Buddhist Suttas* въ XI т. S. V. E. Oxford, 1900; съ этого изданія—русс. переводъ Герасимова: Буддійскія сутты. Москва, 1900, 92 и слл. О значеніи этой сутты—введеніе Р. Дэвидса, *op. cit.*, XXXI вѣд.

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

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

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

³⁾ Тамъ-же, XXXVI и XXXIX.

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

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

⁶⁾ *Mahā-vagga*. I, 6.

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

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

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

Слѣдующій затѣмъ, значительно позднѣйшій по своей ре-

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

⁹⁾ 1) Dulva, IV, 64—68; 2) Dulva, XI, 69—71; 3) Mdo. XXVI, 88—92; 4) Mdo, XXVI, 425—431. *Dharmachakra Sūtra*; 5) Mdo. XXX, 427—431. *Dharmachakra pravartana Sūtra*; 6) Mdo, II, глава 26 Лалиты—Вистары; такъ по Rockhill'ю *The Life of the Buddha*, London, 1907. 37. Издана сутта L. Féer'омъ въ *Textes tirés du Kandjour*. № 10; франц. переводъ въ *Journal Asiatique* 1870 и въ Féer. *Fragments extraits du Kandjour traduits du tibétain*. Paris, 1883 (*Annales du Musée Guimet*. Т. V), pp. 20 и 110 ss., гдѣ дано и сличеніе съверной версіи проповѣди съ южною.

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

¹¹⁾ У Hardy: *Manual of Buddhism*, 186.

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

¹³⁾ *Mahāvagga*. I, 1—24.

¹⁴⁾ Там-же: I, 54; VI, 31; VIII, 15.

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

¹⁶⁾ *Majjhima-Nikāya*, сутты 12, 26, 36.

¹⁷⁾ *Anguttara-Nikāya*, сутта III, 28.

¹⁸⁾ *Sutta-Nipāta*. III, 1. III, 2. III, 11.

¹⁹⁾ *Samyutta-Nikāya*. III, 4 и 5.

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

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

Затѣмъ слѣдуютъ еще болѣе поздніе жизнеописательные отрывки, собранные Спенсомъ Гарди ²⁵⁾ изъ разныхъ цей-

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

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

²²⁾ Тамъ же, 251—253

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

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

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

лонскихъ книгъ. Большинство этихъ сингалезскихъ сказаній составлено уже послѣ XII вѣка христіанской эры и носить характеръ произвольно легендарный, мало достовѣрный.

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

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

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

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

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

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

²⁹) Buddhisme au Cambodge, 223. Эта бодгисаттва женскаго пола была, будто бы, сестрою нѣкоего аскета, долженствовавшаго стать впоследствии буддою Тибангкарою. По общепризнанному буддійскимъ воззрѣніямъ бодгисаттва, т. е. будущій будда, не можетъ въ своихъ воплощеніяхъ быть женщиною.

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

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

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

³¹) См. выше, стр. 65—66.

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

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

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

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

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

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

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

³⁷) Въ XX томѣ *Asiatic Researches*, pp. 285—296.

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

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

Затѣмъ Л. Фээръ издалъ переводъ нѣсколькихъ отрывковъ изъ тибетскаго Канджура, касающихся жизни Готамы, а именно: исторію Сарипутты и Моггалапа (учениковъ Будды); рассказъ о дѣяніяхъ Готамы послѣ принятія рѣшенія проповѣдывать ученіе до ухода изъ Бенареса; подробную повѣсть о посѣщеніи имъ родины; эпизодъ изъ исторіи разгрома сродичей Готамы и отрывокъ, излагающій его послѣднія наставленія ученику Анандѣ относительно способовъ сохраненія ученія³⁹⁾. Первый изъ перечисленныхъ эпизодовъ очень кратко изложенъ въ Магваггѣ; вторая повѣсть сходна, но не тождественна съ рассказомъ въ той же книгѣ: есть нѣкоторыя совпаденія (въ началѣ) съ Лалита-Вистарой и еще болѣе съ Абгинишкрамана-сутрою. Эпизодъ возвращенія на родину — особенно любимый въ тибетскомъ канопѣ: онъ встрѣчается въ немъ въ трехъ разныхъ редакціяхъ⁴⁰⁾, изъ которыхъ одна очень пространная, въ 256 листовъ, — характерный примѣръ постепеннаго разрастанія первоначальнаго реалистическаго краткаго рассказа до размѣровъ подробной романтической легенды. Въ этотъ рассказъ включенъ краткій обзоръ жизни Готамы отъ начала его аскетическихъ подвиговъ до возвращенія въ Капилавасту и рядъ свѣдѣній о другихъ лицахъ, имѣющихъ къ нему отношенія. Присутствіе въ тибетскомъ текстѣ стихотворныхъ изреченій, гаттъ, говоритъ за пользованіе источниками древними, а «наставленіе Анандѣ», по мнѣнію Фэара, носить характеръ документа историческаго.

Чрезвычайно цѣнный сводъ большей части тибетскихъ историческихъ и легендарныхъ текстовъ, относящихся къ жизни Будды изъ Дульвы (древнѣйшей и достовѣрнѣйшей части Канджура), въ видѣ изложенія, а отчасти и въ дословномъ переводѣ, сдѣланъ недавно Рокгилемъ⁴¹⁾. Кромѣ «Исторіи міра»

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴³⁾ Beal. The Romantic Legend of Sākya-Buddha from the Chinese—Sanskrit. London, 1875,—англійскій сокращенный переводъ.

⁴⁴⁾ Тамъ-же, Introduction, VI.

⁴⁵⁾ Beal. Romantic Legend. p. VIII.

⁴⁶⁾ Васильевъ. Буддизмъ I, 144.

⁴⁷⁾ Beal. Romantic Legend of Sākya-Buddha, VI—VII.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁴⁾ Cowell. Introduction to the translation of the Buddhacarita. S. V. E. XLIX, p. XI—XII, указываетъ на подражанія ей въ Рагхувамъ, въ Курмарасамбгавъ и въ Рамайяні и на то, что нѣкоторыя черты, взятыя изъ нея, стали общими мѣстами въ санскритской поэзіи.

тельный смысл и разнообразныя мысли влиты здѣсь въ немногія слова, веселящія сердце читателя, такъ, что онъ никогда не утомляется перечитываніемъ поэмы; слѣдовало бы считать за заслугу чтеніе этой книги, ибо она содержитъ въ сжатой формѣ столь благородное ученіе»⁵⁵). Слава ея перешла далеко за предѣлы Индіи: сохранился тибетскій переводъ, болѣе точный, чѣмъ китайскій, но, къ сожалѣнію, менѣе доступный⁵⁶); что же касается китайскаго, то онъ былъ выполненъ между 414 и 421 годами Сангаварманомъ (Дгарма-ракшею), набожнымъ, переселившимся въ Китай индусомъ, вычитывавшимъ ежедневно до 10000 молитвенныхъ словъ и 42 года жизни посвятившимъ переводамъ классическихъ произведеній буддійской литературы⁵⁷). Въ его редакціи поэма, раздѣленная на 28 отдѣловъ, излагаетъ въ 2310 станцахъ жизнь Будды, отъ его рожденія до похоронъ и раздѣла его мощей и заканчивается краткимъ рассказомъ о первомъ соборѣ и замѣчаніями о царѣ Ашокѣ. Въ превосходномъ англійскомъ переводѣ Сам. Биля она стала общедоступною, вошедши въ составъ собранія «Священныхъ книгъ Востока»⁵⁸).

Таковы матеріалы, которыми до настоящаго времени располагаетъ ученая критика для жизнеописанія Готамо Будды. Обзоръ ихъ приводитъ къ признанію двухъ знаменательныхъ фактовъ: во 1) отсутствія не только современной Готамѣ біографіи его, но и вообще ранняго исторически-достовернаго жизнеописанія его; во 2) наличности многочисленныхъ позднѣйшихъ сказаній о немъ, изъ коихъ многія широко распространены и общепризнаны буддистами или же приняты большинствомъ изъ нихъ въ качествѣ достоверныхъ. Ни одинъ изъ перечисленныхъ біографическихъ источниковъ не принадлежитъ ко времени Готамы, ни къ ближайшей затѣмъ порѣ. Даже древнѣйшіе изъ этихъ источниковъ отдѣлены отъ описываемыхъ личностей и событій пространствомъ болѣе, чѣмъ двухъ столѣтій. И притомъ всѣ эти, сравнительно раннія свидѣтельства отрывочны и кратки; первыя же цѣльныя жизне-

⁵⁵) J-tsing, ch. 32, p. 165—166.

⁵⁶) Cowell. Introduction to the Buddhacarita, p. X.

⁵⁷) Beal. Introduction to the F'o-sho-hing-tsan-king, p. XXXIV sq.

⁵⁸) Sacred Books of the East. XIX. Oxford, 1883. Съ этого перевода сдѣланъ нѣмецкій переводъ Т. Шульце въ Reclam—Bibliothek. №№ 3418—3420.

описанія или хотя бы связныя части ихъ дошли до насъ въ произведеніяхъ, отстоящихъ отъ Готамы лѣтъ на 400 (Магавасту), на 500 (Лалита-Вистара), а лучшій изъ этого рода источниковъ (Ниданаката) даже на 900 лѣтъ. Этихъ цифръ достаточно для того, чтобы имѣть право сказать, что историческаго жизнеописанія основателя буддизма не существуетъ и, по всей вѣроятности, никогда и не существовало. Понятно, слѣдовательно, съ какою осторожностью должно относиться къ сказаніямъ о жизни Будды.

И однако было бы ошибкою не усматривать въ нихъ *никакихъ* историческихъ основъ, считать ихъ *всецѣло* за фикцію. Съ одной стороны обиліе этихъ сказаній и наличность ихъ въ различныхъ странахъ буддійскаго міра, а съ другой—совпаденія въ главныхъ чертахъ ихъ содержанія, несмотря на все разнообразіе добавочныхъ подробностей, создаетъ уже вѣроятность реальной основы, лежащей въ корнѣ этихъ сказаній, вѣроятность историческаго зерна, сокрытаго подъ яркими цвѣтами облекающей его фантазіи. Преданіе, силу и точность котораго новѣйшая историческая критика вообще научается съ каждымъ днемъ цѣнить все болѣе и болѣе по мѣрѣ блестящихъ археологическихъ открытій послѣдняго времени, преданіе въ Индіи было обставлено особо благоприятными условіями какъ для своего сохраненія, такъ и для точности передачи, благодаря уже упомянутымъ, превосходно выполненнымъ способамъ тренировки памяти. Въ самихъ буддійскихъ книгахъ мы встрѣчаемся съ указаніями, какъ часто и тщательно надо заучивать тѣ или иные важные тексты; самые зачатки культа въ буддизмѣ вызваны этого потребностью, неразрывно связаны съ нею: наконецъ, вѣра въ Будду или, выражаясь по-буддійски, «обращеніе къ убѣжищу Будды», была первымъ условіемъ тройной формула спасенія. Естественно было, слѣдовательно, что въ средѣ, проникнутой благоговѣйною благодарностью къ учителю, преданія о жизни его должны были запечатлѣваться съ любовью и прочно; подвергаясь всѣмъ превратностямъ, неизбѣжнымъ для свидѣтельствъ этого рода въ ихъ подробностяхъ, и пополняясь добавленіями и вымыслами, умышленными и невольными, исходившими изъ догадокъ, предположеній и неточной передачи, эти преданія въ своей основѣ хранили болѣе или менѣе твердо основныя черты реальныхъ лицъ и событій. Съ другой стороны, однако, упомянутое мною раньше общее равнодушіе индусской мысли къ исторической точности

было причиною того, что удерживались въ памяти не хронологическія, географическія и индивидуально-біографическія подробности, придающія историческую точность разсказу, а его психологическая или дидактическая сущность, опредѣливши которую, повѣствователи и пересказчики, съ спокойною совѣстью, облекали ее въ произвольныя детальныя формы, сообразно съ мѣстными и временными представленіями и потребностями. Этимъ путемъ возникали характерныя для индусскихъ повѣствованій преувеличенія значенія личностей и событій во вкусѣ восточной утрировки и превращеніе мелкихъ жанровыхъ деталей въ широкія типическія черты по общему отвлеченному шаблону, причемъ предполагаемая грандіозность развивалась въ ущербъ реалистической оригинальности, индивидуальной самобытности. Процессъ постепеннаго историческаго обезличенія былъ здѣсь въ полномъ ходу и совершался, притомъ, съ индусской точки зрѣнія, вполне естественно и непредосудительно, точно такъ же, какъ и уснащеніе разсказа украшеніями фантазіи, ничуть не мѣняющей его достоинства съ этой, не исторической, а дидактической точки зрѣнія.

Но если такимъ образомъ мы имѣемъ достаточные поводы предполагать, что въ основѣ сказаній о жизни Будды лежатъ дѣйствительныя факты, мы, въ силу сейчасть сказаннаго, поставлены въ великое, часто непреодолимое затрудненіе точно опредѣлить это реальное историческое зерно въ пышно разросшейся народной легендѣ или въ фикціяхъ составителей повѣстей и поэмъ. Работа отдѣленія одного отъ другого въ высшей степени кропотливая и сложная, за невозможностью установить общій критерій для анализа разнообразныхъ источниковъ и необходимостью подвергать критическому разбору не только каждый памятникъ въ его цѣломъ составѣ, но и каждую біографическую черту въ любомъ изъ нихъ. Приходится, отъ начала до конца, идти шагъ за шагомъ, провѣряя каждую личность, каждое событіе относительно ихъ возможности или достовѣрности, сначала—по существу, сообразно съ общими культурно-историческими данными для изучаемаго времени, а затѣмъ—детально, сравнительнымъ путемъ, сличеніемъ относящихся къ данному моменту версій разсказа изъ разномѣстныхъ и разновременныхъ источниковъ. Успѣшность такого сравнительнаго анализа зависитъ отъ цѣлага ряда случайностей, напримѣръ: отъ наличности въ

памятникахъ индусской археологіи достаточныхъ данныхъ для разрѣшенія той или другой черты изъ жизнеописаній Готамы; отъ возможности установить или провѣрить хронологическую или топографическую дату; отъ возможности сличить одинъ рассказъ съ другимъ, и такъ далѣе. Неравномѣрность распределенія пособій для такого рода провѣрокъ и опредѣленій очень велика, а сообразно съ этимъ, колеблется и достоверность частей рассказа: однѣ черты, одни эпизоды его легко поддаются уясненію, почти до несомнѣнности: другіе—съ трудомъ; третьи, наконецъ, остаются, до поры до времени, а, можетъ быть, и навсегда останутся неразрѣшимыми. Досаднѣе всего то, что, вслѣдствіе несовпаденія индусской разцѣпки важности тѣхъ или иныхъ біографическихъ чертъ съ нашею, сплошь и рядомъ, источники оказываются до излишества богаты подробностями относительно деталей или эпизодовъ въ историческомъ смыслѣ неважныхъ, тогда какъ относительно существеннаго замѣчается обидная скудость свѣдѣній или же полное ихъ отсутствіе. Два—три примѣра пояснятъ эту неравномѣрность наглядно. Эпизодъ объ обращеніи Камьяпъ сохранился во многихъ источникахъ и изложенъ съ большими подробностями; мы имѣемъ пространныя повѣствованія о прощаньи Готамы (въ моментъ вступленія его на путь подвижничества) съ его возничимъ, даже съ его любимымъ конемъ; а между тѣмъ о цѣломъ періодѣ въ жизни Готамы въ продолженіи 23 лѣтъ (между 56-мъ и 79-мъ годомъ) источники хранятъ упорное молчаніе, нарушаемое лишь рѣдкими, чисто случайными и притомъ неважными намеками на нахожденіе его въ извѣстной мѣстности или на произнесеніе имъ какого-либо поученія. Точно такъ же мы завалены обиліемъ именъ лицъ, обращавшихся къ Готамѣ за наставленіемъ или спорившихъ съ нимъ на философскія темы, и въ то же время не можемъ утвердительно сказать, была ли у него одна только жена или двѣ, а можетъ быть, даже и три! Наконецъ, въ хронологическомъ отношеніи неосвѣдомленность столь велика, что не только годъ рожденія Готамы не установленъ въ точности, но и колебанія даже въ приблизительномъ опредѣленіи его огромны: опи доходили у разныхъ знатоковъ до 165 лѣтъ, отъ 624-го до 459-го года до Р. X.

Въ заключеніе, надо упомянуть еще о неустойчивости съ такимъ великимъ трудомъ добываемыхъ біографическихъ выводовъ. Область индійской археологіи и эниграфики еще

слишкомъ недостаточно разслѣдована; она продолжаетъ обогащаться открытіемъ новыхъ памятниковъ, историческихъ и художественныхъ, новыхъ надписей; въ особенности буддійская иконографія вскрываетъ много загадокъ, проливаетъ свѣтъ на разные моменты изъ жизни Готамы; повѣйшія обильныя, неожиданныя паходки невѣдомаго доселѣ матеріала въ Средней Азіи готовятъ, быть можетъ, разоблаченіе многихъ нерѣшенныхъ вопросовъ, даютъ надежду получить историческіе источники совсѣмъ неизвѣстные или считавшіеся навсегда утраченными. При такихъ обстоятельствахъ даже самое осторожное построеніе жизнеописанія Будды можетъ носить, относительно достовѣрности и устойчивости, характеръ только условный и временный, впредь до дальнѣйшихъ поправокъ. По счастью, можно сказать, что новыя свѣдѣнія, добавочныя къ уже извѣстному, по большей части подтверждаютъ достовѣрность наиболѣе распространенныхъ преданій или, по меньшей мѣрѣ, устанавливаютъ древность существованія этихъ послѣднихъ. Указанія, почерпаемая въ этомъ отношеніи изъ области буддійской иконографіи, оказываются особенно цѣнными. Благодаря имъ, получается возможность признать реальную основу въ пѣкоторыхъ чертахъ изъ повѣствованій о жизни Будды, въ которыхъ раньше, въ силу ихъ фантастической окраски, критика видѣла только выпышки благоговѣйнаго или художественнаго воображенія.

Замѣчаніе это переноситъ насъ къ вопросу объ отношеніи къ элементу чудеснаго и невѣроятнаго въ біографическихъ матеріалахъ. Обиліе этого элемента для европейской точки зрѣнія—подавляющее и, на первый взглядъ, удручающее. Критика поверхностная, исходящая изъ своихъ, а-приорно или тенденціозно строяемыхъ правилъ сужденія о памятникахъ далекаго прошлаго, не считаясь съ самобытными психологическими, расовыми и культурно-историческими особенностями его, могла бы оттолкнуть пренебрежительно эти повѣствованія цѣлкомъ, признать ихъ никуда негодными въ историческомъ отношеніи именно вслѣдствіе явнаго преобладанія въ нихъ фантастическаго и суевѣрнаго элемента. Критика болѣе глубокая и вдумчивая, исходящая изъ сродственнаго, конгеніальнаго постиженія прошлаго, судить несравненно снисходительнѣе и настроена болѣе оптимистично. Она допускаетъ наличность реальныхъ зачатковъ этихъ пышныхъ, фантастическихъ легендъ; она видитъ въ послѣднихъ не подлоги пред-

намѣренныя, не выдумки произвольныя, а наивпѣе преображеніе дѣйствительности въ представленіе, идеализированное воображеніемъ и экстазомъ въ духѣ южной и восточной психологіи, сообразно съ повѣрьями прошлаго, съ духовными запросами и упованіями, волновавшими души въ ту пору; сообразно, наконецъ, съ мѣстными и временными, бытовыми условіями жизни, чувства и мысли людей, слагавшихъ эти повѣствованія и внимавшихъ имъ. Отношеніе этихъ далекихъ вѣковъ, этихъ угасшихъ умовъ и сердець къ чудесному, столь отличное отъ западнаго, намъ современнаго, можетъ быть учтено до нѣкоторыхъ приблизительныхъ предѣловъ и принято во вниманіе при критической раздѣлкѣ рассказовъ, и подъ фантастическимъ облакомъ, созданнымъ этими непрестанными порывами въ область сверхъестественнаго, опытный глазъ знатока уже сумѣлъ обнаружить тѣ или иные черты реальнаго явленія, которія, по обычнымъ приѣмамъ южной или восточной психологіи, преобразуются въ опредѣленную легендарную или сказочную форму. Возможность сравнительно научной провѣрки въ подобныхъ случаяхъ открывается съ двухъ сторонъ: во 1), при помощи доступныхъ сейчасъ изслѣдователю данныхъ исторіи культуры Индіи, во многихъ случаяхъ уже достаточныхъ для опредѣленія допустимости или вѣроятности того или иного факта, той или иной черты, передаваемой сказаніями; а во 2), при помощи сравнительнаго языковѣднія и вѣровѣднія, дающихъ иногда возможность отграничить отъ субъективно фантастическаго или чисто-поэтическаго то, что приходится на долю мифологическаго или дидактическаго, нравственно-назидательнаго творчества цѣлыхъ періодовъ, цѣлыхъ племенъ, и, наконецъ, то, что, въ области фантастическаго, объясняется своеобразными приѣмами рѣчи и тою трансформациею представленій и понятій, которую эти приѣмы испытываютъ въ процессѣ своего развитія.

Въ итогѣ, мы видимъ, что попытки историческаго восстановленія біографіи Будды далеко не бознадежны; но вмѣстѣ съ тѣмъ убѣждаемся, до какой степени онѣ трудны и какъ далеки онѣ, при настоящемъ составѣ нашихъ свѣдѣній, отъ окончательныхъ выводовъ. Прежде чѣмъ приступать къ изложенію ихъ по указаніямъ основательнѣйшихъ знатоковъ этой темы ⁵⁹⁾, необходимо еще сказать нѣсколько словъ о сравни-

⁵⁹⁾ Лучшіе, критически провѣренные очерки жизни Будды даны Ольденбергомъ и Рись-Дэвидсомъ въ ихъ извѣстныхъ книгахъ; ср. еще

тельной цѣнности легендарныхъ добавленій къ исторической первоосновѣ повѣствованій о жизни Будды, или, выражаясь опредѣленнѣе: уяснить себѣ нравственныя побужденія къ нимъ и цѣнность этихъ мотивовъ и ихъ послѣдствій.

Сравнивая біографическіе памятники съ учительными книгами буддійскаго канона, нельзя не замѣтить одного интереснаго контраста: тогда какъ въ послѣднихъ ясно видна руководящая рефлексія философски-воспитаннаго ума, въ первыхъ данъ широкій просторъ чувству и воображенію. И въ этой противоположности выразилось великое самоосужденіе буддизма. Та односторонняя разсудочность, то пренебреженіе чувствомъ, которыя я отмѣтилъ выше, какъ характерныя черты буддійскаго ученія, оказались большинству его послѣдователей не по силамъ. Въ отличіе отъ тѣхъ «избранныхъ умовъ», къ которымъ обращался Будда, тѣхъ, что отворачивались, въ своемъ философскомъ равнодушіи, отъ юдоли скорбей и вмѣсто устраненія зла изъ жизни, устранились отъ самой жизни, признавая ее за зло, народная душа не могла удовольствоваться одними сухими разсужденіями великаго пессимиста. Оставленная по необходимости въ непрерывномъ, непосредственномъ соприкосновеніи съ неотложными, неизбѣжными для большинства обязанностями жизни, съ ея скорбями и радостями, народная душа, чтобы сродниться съ мертвящей доктриной Будды, должна была вдохнуть въ нее теплоту чувства, озарить ее лучемъ идеализирующаго воображенія. Съ этой цѣлью народному сознанію необходимо было переродить и самый образъ Учителя, поэтически возвеличить и самую жизнь его. Это оно и сдѣлало, безъ преднамѣреннаго плапа, безъ расчета, естественнымъ, наивнымъ, искреннимъ и любвеобильнымъ порывомъ, въ духѣ, согласномъ съ общекультурнымъ уровнемъ тогдашняго развитія, въ связи съ предшествующими и современными вѣрованіями и понятіями родной окружающей среды.

Самъ Будда не выдавалъ себя ни за божественное существо, ни за чудеснаго посланника свыше; онъ не хотѣлъ,

Pischel. Leben und Lehre des Buddha. 2 Aufl. Leipzig, 1910, 15 ff. Для желающихъ ориентироваться въ непосредственныхъ источникахъ—лучшее сооставленіе текстовъ, имѣющихъ біографическое значеніе, сдѣлано J. Dutois. Das Leben des Buddha. Eine Zusammenstellung alter Berichte aus den kanonischen Schriften der südlichen Buddhisten. Aus dem Pali übersetzt und erläutert. Leipzig, 1906.

чтобы ему самому и учению его приписывали сверхъестественныя свойства. Какъ про самого себя онъ говорилъ: «никто, братія, не повѣдалъ мнѣ благородной истины о скорбяхъ, но самъ я постигъ ее» ⁶⁰⁾, такъ и другимъ онъ подаетъ надежду на спасеніе не вѣрою въ боговъ, не вѣрою въ себя, какъ спасителя, а самостоятельнымъ овладѣніемъ тою же истинною, которую онъ позналъ и возвѣстилъ ⁶¹⁾: «не ищите», говорить онъ въ этомъ смыслѣ ученикамъ, «не ищите опоры ни въ чемъ, кромѣ, какъ *въ самихъ себя*;.. *сами* свѣтите себя, не опираясь ни на что, кромѣ, какъ *на самихъ себя*.., не прибѣгая ни къ какому внѣшнему убѣжищу,.. достигайте высочайшей вершины» ⁶²⁾. Но эти заманчивыя и надмевающія совѣты осуществимы лишь путемъ полного отреченія отъ міра и людей, отъ жизни въ немъ и съ ними,—требованіе, съ этой точки зрѣнія, логичное, но неисполнимое не только для всѣхъ, но и для большинства даже на родинѣ аскетизма и отшельничества, въ Индіи. Что же оставалось дѣлать этимъ тысячамъ страждущихъ, гибнущихъ подъ неумолимою колесницею Джагерната, но лишенныхъ силы, чтобы «повернуть Колесницу Закона» по точному указанію «Вполнѣ Просвѣщеннаго»? что оставалось дѣлать «малымъ симъ», какъ не искать, вопреки самоубрѣренному Учителю, спасенія внѣ себя, обращать истомленные въ жизненной борьбѣ и въ страданіи взоры все таки къ нему, но уже не какъ къ простому учителю-моралисту, а какъ къ существу высшему, сверхъестественному, способному помочь въ дѣлѣ спасенія имъ, немощнымъ и непослѣдовательнымъ?.. Въ такое существо и возводитъ его народное сознаніе въ прошломъ и въ настоящемъ, не въ одномъ сѣверо-буддійскомъ мірѣ, въ странахъ позднѣйшаго, измѣненнаго, «расширеннаго пути» спасенія Магайяны. но и на родинѣ Готамы, на Югѣ, въ самой Индіи, на самомъ правобѣрномъ Цейлонѣ ⁶³⁾. Душѣ скорбящей и болѣзнуюющей, помощи и спасенія требующей, мало одного ученія о спасеніи, да еще ученія столь пессимистичнаго, какъ первоначальное буддѣйское; мало и одного разсудочнаго указанія пути спасенія:

⁶⁰⁾ Основаніе царства праведности, 9, стр. 89 русс. пер.

⁶¹⁾ Книга великой кончины, II, 8, стр. 105 русс. перев.

⁶²⁾ Тамъ-же, 33—35, стр. 110.

⁶³⁾ Эта черта прекрасно подмѣчена Шеврильономъ въ его колоритной книгѣ Chevillon. Sanctuaires et paysages d'Asie. Paris. 1905.

ей нуженъ спасающій, нуженъ самъ спаситель, нужно живое воплощеніе Божественнаго въ человѣческомъ, нуженъ не отвлеченный разумъ, а Слово. плотію и жизнию осязательною ставшее, а потому и жизнь даровать способное. Вотъ почему и буддійскій міръ, хотя и не познавшій единственнаго истиннаго Спасителя и даже отвлекаемый отъ Него ученіемъ Готамы, все же, въ силу естественной потребности души, вопреки заповѣди основателя буддизма и въ противорѣчіе со смысломъ его доктрины, стремился осуществить, хотя бы до нѣкоторой степени, въ указанномъ направленіи метаморфозу личности своего учителя и переоцѣнилъ ее по-своему, въ этомъ, общедоступномъ и желательномъ для большинства смыслѣ. Опъ обожествилъ его въ духѣ своеобразнаго индусскаго богопониманія, не знающаго, по крайней мѣрѣ, въ своихъ древнѣйшихъ вѣрованіяхъ, божества абсолютно-вѣчнаго и всемогущаго ⁶⁴⁾. Князя Сидгарту, котораго современники знали подъ прозвищемъ сначала «аскета Готамы», а потомъ «мудреца изъ рода шакіевъ» («Шакья-муни»), пародное пониманіе возвело въ «ищущаго достоинства будды», въ «бодгисатву», а по достиженіи имъ «просвѣщенія», присвоило ему титулы «Татагаты», «явившагося, подобно всѣмъ предъидущимъ буддамъ», «Возвышеннаго», «Сóвершенно просвѣщеннаго», «Всевѣдущаго», «Совершеннаго», «Всемогущаго» и т. д. Его щедро надѣлили сверхъестественными способностями и силами, приблизили къ богамъ, поставили выше ихъ по знанію, нравственному достоинству и могуществу...

Апофеоза осуществлялась постепенно, напиво, иногда поэтично-вдумчиво, иногда грубо-суетѣрно, несомнѣнно, — въ явный ущербъ послѣдовательности и чистотѣ первоначальнаго ученія. Оттого западная ученая критика и заклеивала эти перемены какъ искаженія, какъ идейный регрессъ, какъ поворотъ отъ возвышенной философской и нравственной доктрины

⁶⁴⁾ О неопредѣленности, неабсолютности, невѣчности и всемогуществѣ ведическихъ боговъ въ связи съ отсутствіемъ понятія абсолютной вѣчности и абсолютной безконечности у первобытныхъ аріювцевъ, см. L. de Milloné. Le Brahmanisme. Paris. 1905, 10—14. О неопредѣленности сравнительнаго могущества отдѣльныхъ боговъ—Oldenberg. Die Religion des Veda. Berlin, 1894, 94 ff, Теорія этого генотеизма, „вѣры въ отдѣльныя божества, попеременно выступающія въ качествѣ высшихъ боговъ“,—M. Müller, Ursprung und Entwicklung der Religion, 312 ff. и его же—Physical Religion, 180 sqq.

къ простонароднымъ суевѣрїямъ. Но критика не досмотрѣла при этомъ, по какимъ глубокимъ и уважительнымъ психологическимъ и религіознымъ побужденїямъ совершалась такая перемѣна. Последнюю вѣрнѣе было бы назвать не искаженїемъ, а поправкою, въ свою очередь крайне несовершенною въ религіозномъ и нравственномъ смыслѣ, но благодаря которой все-же буддизмъ изъ атеистическаго, философско-этическаго міровоззрѣнїя и жизнепониманїя, предназначеннаго для немногихъ избранныхъ аскетовъ, могъ превратиться въ религію для широкихъ и разнообразныхъ народныхъ массъ. Буддизмъ общедоступный, вліятельный и живучій, безъ подобнаго «искаженїя» своего первоначальнаго характера былъ бы невозможенъ. Исторїя подтвердила необходимость и неизбежность этого рокового внутренняго противорѣчїя фактически и вмѣстѣ съ тѣмъ, оправдала культъ Будды легендарнаго рядомъ съ историческою личностью Готамы или на мѣсто его.

Выраженїемъ потребностей и побужденїй, приведшихъ постепенно къ этой трансформациі первоначальнаго буддизма, и являются, въ значительной степени, легендарныя повѣствованїя о жизни Будды, и въ этомъ, по нашему убѣжденїю,— ихъ духовный смыслъ и культурно-историческая цѣнность. Критика, слишкомъ увлекающаяся предполагаемою чистотою первоначальнаго ученїя буддизма, но часто не замѣчающая его религіозной безжизненности и нравственной малодоступности и малопродуктивности, естественно должна относиться съ нѣкоторымъ пренебреженїемъ къ этому разряду памятниковъ буддїйской словесности. Но необходимости обращаясь къ ней за, какими ни-на-есть, свѣдѣнїями о жизни Готамы, критика нерѣдко довольствуется процѣженной черезъ сито сомнѣнїя выборкою лишь очень немногихъ, наиболѣе будто бы достовѣрныхъ біографическихъ фактовъ; все же остальное замалчивается или отбрасывается, въ качествѣ позднѣйшихъ искаженїй или фикцій ⁶⁵⁾. Но такимъ образомъ по-

⁶⁵⁾ Примѣромъ такого критическаго низведенїя сказанїй о Буддѣ къ минимуму исторически-допускаемаго могутъ служить слѣдующїе выводы одного изъ компетентныхъ ориенталистовъ, Миллуа: „рядомъ съ чудесной легендой, окружающей и искажающей исторїю до такой степени, что мы начинаемъ сомнѣваться, существовалъ ли вообще Будда иначе, какъ въ воображенїи его жизнеописателей, серїя писанїй, относящихся къ его религіозной жизни, къ его проповѣди, къ его нравственному ученїю, являютъ его намъ не съ атрибутами божества, а въ образѣ че-

лучаются два фальшивых впечатлѣнія: во 1-хъ, искусственно. во вкусѣ современнаго безрелигіознаго морализма, устанавливается повышенное представленіе о личности Будды, повышенное. однако, въ духѣ не его эпохи и не его современниковъ, а въ нашемъ: а во-2-хъ. отодвигаются на задній планъ. именно тѣ воззрѣнія на него. которыми въ дѣйствительности держится вѣра въ него у огромнаго большинства его послѣдователей.

Вотъ почему, отмѣчая въ нашемъ изложеніи жизни Готама позднѣйшія добавленія къ первоначальной. вѣроятной исторической основѣ сказаній о немъ, мы не считаемъ правильнымъ обходить молчаніемъ эти легендарныя черты и выбрасывать ихъ изъ того общаго облика. который издавна усвоенъ буддѣйскимъ міромъ и живетъ въ его душѣ и понынѣ. Не будетъ парадоксомъ сказать. что. если для разслѣдованія возникновенія буддизма жизнь историческаго Сидхарты-Готама безспорно важна и интересна. то для развитія буддизма въ прошломъ и его существованія въ настоящемъ фантастическая легенда о Буддѣ еще важнѣе. Короче сказать: изложеніе легенды должно сопровождать изложеніе біографіи. если только можно вообще говорить о біографіи. располагая вышеуказаннымъ отрывочнымъ и сомнительнымъ матерьяломъ для нея. Только этимъ путемъ получается правильное понятіе о томъ, каковы въ дѣйствительности буддѣйскія благовѣстія о восточномъ избавителѣ отъ скорби бытія. столь отличныя отъ евангелій, повѣствующихъ о Спасителѣ отъ грѣха и смерти: только такъ вскрывается то. во что, въ простотѣ душевной, вѣрили и еще вѣрятъ народныя массы буддѣйскаго міра и во многое изъ чего вѣрили. надо помогать. и самъ Готама. въ несравненно большей степени бывшій

ловка, философа, подобнаго Сократу... Такъ представленная, личность Будды становится достаточно историческою: а такъ какъ для каждой секты или религіи необходимъ ея основатель, то и можно допустить, что лѣтъ за 600 до нашей эры въ Индіи существовалъ нѣкій философъ, нѣкій пылкій проповѣдникъ, по имени Готама, изложившій и распространившій основныя идеи буддизма, или, быть можетъ, просто поддерживавшій увлекательнымъ своимъ краснорѣчіемъ догматы, уже раньше изложенные менѣе искусными учителями. Позднѣе ученики сдѣлали изъ него бога, изъ благодарности и почти по необходимости". De Miloué. *La Bouddhisme dans le monde. Origines, dogmes, histoire.* Paris. 1900, 40—41.

сыпомъ своего времени и своей расы, нежели хотѣлось бы новѣйшей критикѣ, черезчуръ его рационализирующей.

До какихъ увлеченій можетъ доходить тенденціозно-скептически настроенная критика въ своемъ отрицательномъ отношеніи къ реальному историческому содержанию сказаній о Буддѣ, показываетъ изъ подъ очень компетентнаго пера вышедшая, ученая и остроумная, но все же полная новѣроятностей и преувеличаній книга Эм. Сенара «Опытъ разслѣдованія легенды о Буддѣ»⁶⁶⁾, задавшаяся предвзятою цѣлью применить къ ней приемы миеологическаго истолкованія. нѣкогда испробованные Штраусомъ на христіанскихъ евангеліяхъ, и которые, послѣ заслуженнаго забвенія, недавно, къ изумленію и негодованію наиболѣе солидныхъ современныхъ знатоковъ историческаго богословія, вздумалъ оживить Артуръ Древетъ въ столь прогремѣвшихъ берлинскихъ преціяхъ на тему «Дѣлалъ ли когда либо Христосъ?» Идеи, высказанныя Сенаромъ, представляютъ оригинальную смѣсь съ одной стороны — очень здравыхъ мыслей о цѣнности въ сказаніяхъ о Буддѣ легендарнаго элемента, какъ выразителя популярныхъ воззрѣній на него въ связи съ предшествующими народными вѣрованіями, а съ другой — увлеченій автора теоріей натуралистическихъ миеовъ, объединяющихъ будто бы эти сказанія и преданія въ одно «стройное повѣствовательное цѣлое. «Догматъ о Буддѣ», говоритъ Сенаръ, «есть нѣчто иное, чѣмъ одна поэтическая амплификація реального существа; легенда о Буддѣ есть нѣчто лучшее, чѣмъ произвольно составленный сборникъ болѣе или менѣе причудливыхъ сказокъ: это очень упорядоченный, лишь слегка измѣненный, изъ далекаго прошлаго унаслѣдованный циклъ миеологическихъ преданій, которыя, бывши общераспространенными въ пору установленія буддизма, получили право гражданства въ новомъ ученіи и слились съ нимъ»⁶⁷⁾. «Въ своемъ цѣломъ легенда о Буддѣ не изображаетъ намъ дѣйствительную его жизнь, ни даже изукрашенную фантастическими вымыслами... Это — эпическое прославленіе извѣстнаго миеологическаго и божественнаго типа, закрѣпленное народнымъ почтеніемъ, подобно ореолу, надъ главою основателя секты, вполне человѣческаго, совершенно реального»⁶⁸⁾. Существованіе Будды такимъ образомъ не от-

⁶⁶⁾ Em. Sénart. Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines. 2 édit. Paris, 1882.

⁶⁷⁾ Тамъ же, 462—463.

⁶⁸⁾ Тамъ же. XII—XIII.

рицается; онъ—не всецѣло миѡ; не все, повѣствуемое о немъ, какъ о реальной личности, должно быть отброшено; но и далеко не все, реалистически допустимое, должно быть удержано; возможно, что нѣкоторыя черты въ легендѣ—далекое отраженіе историческаго преданія о немъ самомъ, о нѣкоторыхъ его современникахъ и о распространеніи его ученія»; но все же, въ итогѣ. «это не эпопея Шакьямуни, а эпопея Магалуруши—чакравартина, солнцедога, паправляющаго свое божественное колесо черезъ міровое пространство; это эпопея обладателя небесныхъ сокровищъ, побѣдителя мрака; а Магалуруша—это древній Пуруша-Нарайана, чудесный исполинъ съ чертами, первоначально принадлежащими Вишну; а мать Будды—это Майя древнеиндусской миѡлогіи»⁶⁹⁾. «Цикль легендъ о Буддѣ есть, слѣдовательно, миѡлогическое произведеніе натуралистическаго происхожденія; оно плодъ не самобытнаго буддійскаго творчества и не относится въ своемъ первоначальномъ видѣ къ Буддѣ. Это передѣлка на новый ладъ, для приспособленія къ потребностямъ извѣстной секты, давнихъ народныхъ преданій, уже ранѣе того объединенныхъ въ циклѣ религіозныхъ сказаній о Вишну; перепесенная на исторически-реальное лицо, существовавшее въ болѣе или менѣе опредѣленную эпоху, въ болѣе или менѣе удостовѣренной мѣстности, эта легенда, какъ кажется, восприняла въ себя и нѣкоторыя воспоминанія, основанныя на дѣйствительныхъ фактахъ»⁷⁰⁾.

Но во что же обращаются эти воспоминанія, эти реально-историческія черты сказаній о Буддѣ при такомъ истолкованіи? Солнцедогъ - Будда зарождается отъ искры божественнаго огня въ лоно дѣвственницы Майи, творческой міровой силы, полутемной богини атмосферическихъ паровъ, умирающей при первыхъ же лучахъ выходящаго изъ нихъ ея сына. Юный герой возрастаетъ среди игръ съ «молодыми дѣвами», облаками воздушнаго пространства, обнимающими его своими затемняющими объятіями, изъ которыхъ онъ, наконецъ, вырывается, чтобы просіять въ полномъ блескѣ чистоты. Новою задоркою въ его пути и новымъ затемнѣніемъ является его отдыхъ за тучею (семейная жизнь Готамы); наконецъ, онъ прорываешь всѣ препятствія и устремляется въ побѣдоносный путь по небу (прорзѣніе Готамы). Въ томъ же духѣ и стилѣ претворяются въ свѣтловыя и метеорологическія явленія всѣ подвижническія

⁶⁹⁾ Тамъ же, 441: 437-8.

⁷⁰⁾ Тамъ же, 445.

испытанія Готамы (блужданія по лѣсамъ тучъ и подкрѣпленіе ихъ на пажитяхъ небосныхъ); борьба съ злымъ духомъ Мароку (битва съ демономъ грозы и его полчищами, облаками и тучами): достиженіе полнаго просвѣщенія и полнаго откровенія міру (солнце—въ своемъ полудешномъ пунктѣ), и, наконецъ,—нирвана—закатъ мірового свѣтила, предшествуемый кровавою зарею (гибелью сродичей Готамы, Шакевъ)⁷¹). Широкими сравненіями и символизацией этого рода можно, если угодно, сводить къ солярнымъ и астральнымъ мѣстамъ даже самыя мелкія, чисто-бытовыя черты преданій о Готамѣ. Такъ, напримѣръ, другой представитель мифологическаго истолкованія легенды о Буддѣ. Керн⁷²), даже въ ежедневномъ, предписанномъ буддійскимъ монахамъ собираніи пропитанія по домамъ в мірянъ, видитъ «неизмѣнно правильно совершаемый солнцемъ обходъ всѣхъ небесныхъ жилищъ»⁷³); и даже такое, казалось бы, простѣйшее для индусскаго быта восклицаніе, какъ «одинъ слопъ столкнется съ другимъ слопомъ!» сопровождается у ученаго истолкователя внушительнымъ примѣчаніемъ: «потому что экваторъ и эклиптика пересѣкаютъ другъ друга!»⁷⁴)...

Для Керна, идущаго въ своихъ историческихъ сомнѣніяхъ и отрицаніяхъ еще дальше Сенара, не только нѣтъ правдоподобной біографіи Будды, но нѣтъ и неправдоподобной легенды о реальной личности Будды. Въ этой легендѣ, увѣряетъ онъ, все—правда. «все—буквально вѣрно», но потому только, что «это — легенда не исторіи, а естественной мифологіи; а это равнозначуще тому, что Будда легенды есть существо мифическое» и повѣствованія о явленіяхъ и подвигахъ этого «Бога-Дня» (солнцегога) всѣ вполне согласны съ неизмѣнною мудростью природы и въ то же время неподражаемы для человека»⁷⁵). Если, въ противоположность обычному взгляду историковъ на ходъ развитія сказаній о Готамѣ от реалистическаго повѣствованія до сказочнаго, по Сенару, расплывчатые первоначальныя мѣны приняли позднѣе болѣе опредѣленную форму и превратились въ легенду съ нѣкоторой исторической

⁷¹) Тамъ же, 432—434.

⁷²) Kern. Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien etc. Leipzig, 1882. Подробное жизнеописаніе Будды въ первой части этого, столь важнаго въ другихъ отношеніяхъ труда сопровождается рядомъ примѣчаній, транспонирующихъ историческое повѣствованіе въ астрономическую и метеорологическую символику.

⁷³) Kern. I, 128.

⁷⁴) Тамъ же. I, 236.

⁷⁵) Тамъ же. I, 297—298.

окраской, а еще позднѣе легенда о божествѣ все болѣе очеловѣчивалась и прииожалась, пока не стала легендою геропческою и, наконецъ. выродилась въ народную сказку. въ каковомъ. приблизительно, видѣ и дошла до насъ⁷⁶⁾. — то по Керну мы, просто-на-просто. едва ли вообще что знаемъ о реальномъ Буддѣ: «единственное, что мы съ достовѣрностью знаемъ, это то, что во времена Ашокк буддизмъ существовалъ въ качествѣ духовнаго ордена, имѣя послѣдователей изъ среды мірянъ, что патрономъ этого монашескаго ордена, основывавшагося на народныхъ повѣрьяхъ. былъ Будда, то есть браманскій образъ солнечнаго богатыря. Мнѣями. жившими въ устахъ народа и уже принявшими нѣкоторую правственную окраску. монахи отлично воспользовались; поставили ихъ въ связь съ метафизическими понятіями и такимъ образомъ сдѣлали ихъ пригодными для правственнаго воспріятія народной массы»: и «если бы даже было невозможно отрицать, что орденъ основанъ высокодаровитою личностью, все же мы не въ правѣ утверждать, что кротость и доброта легендарнаго Будды имѣютъ какое-либо иное происхожденіе. кромѣ древнѣйшей вѣры въ то, что онъ есть благодѣтельный солнцегоубъ»⁷⁷⁾. Вотъ до какихъ предѣловъ бываетъ иногда способна слишкомъ затѣйливая критика сглаживать почти до долнаго отрицанія не только историческія. но и нравственныя черты въ обликѣ основателя буддизма.

Но такого рода истолкованія богаче ученымъ остроуміемъ. нежели убѣдительною: большинство знатоковъ дѣла, отдавая должное попутнымъ заслугамъ анализа источниковъ съ этой точки зрѣнія, признали его несостоятельнымъ по существу. и Ольденбергъ, конечно. глубоко правъ, когда говорить, что даже наилучше освѣдомленная и проникательная критика должна просто, а не хитроумно, относиться къ простымъ фактамъ и принимать ихъ также просто⁷⁸⁾. Не странно ли въ самомъ дѣлѣ для ненастроеннаго тенденціозно ума при объясненіи. напримѣръ. разсказа о размысленіяхъ Готамы по въ первомъ Бодхи въ «почв просвѣтленія», прибѣгать къ сложному арсеналу сравнительной мифологіи съ ея повѣствованіями о древѣ познанія, объ облачномъ деревѣ. о деревѣ, рождающемъ амброзію, о деревѣ, изъ за котораго борются дупл и боги свѣта и

⁷⁶⁾ Sénart. 435. ⁷⁷⁾ Kern. I, 324—325.

⁷⁸⁾ Oldenberg. Buddha. 5 Aufl., 111.

мрака,—вмѣсто того, чтобы вспомнить о простѣшемъ, естественномъ фактѣ, что въ Индіи обычное мѣсто пребыванія и созерцанія безпріютныхъ подвижниковъ—подъ сѣнью деревьевъ, укрывающихъ ихъ отъ зноя? Не странно ли вообще предполагать, что въ легендѣ, по мнѣнію самихъ мнѳомановъ, сложившейся очень рано⁷⁹⁾, мѣстными людьми въ родной странѣ Будды были такъ глубоко забыты почти всѣ реальныя черты его жизни и, наоборотъ, такъ крѣпко помнились несравненно болѣе архаическія подробности первобытныхъ мнѳовъ? вѣроятно ли, также, что творческій процессъ въ этихъ сказаніяхъ направлялся отъ божественнаго элемента къ человѣческому, отъ дивинизаціи къ гуманизаціи, отъ мнѳологическаго къ историческому, то есть, путемъ какъ разъ противоположнымъ отъ обычно наблюдаемаго въ исторіи философскихъ, нравственныхъ и религіозныхъ ученій, гдѣ первоначальное реальное повѣствованіе преобразуется въ чудесное? Наконецъ, есть и фактическія доказательства излишества и произвольности мнѳологическаго истолкованія того, что въ сказаніяхъ выдѣляется за реальное: такъ, напримѣръ, всѣ мудренныя разсужденія этого рода по поводу родины Будды Капилавасту, не прекращающіяся, несмотря на определенныя свидѣтельства китайскихъ паломниковъ V и VII в.в. о томъ, что они видѣли развалины этого города⁸⁰⁾,—эти разсужденія оказались обличенными фактомъ открытія въ 1896 г. Фюреромъ не только мѣстоположенія Капилавасту, но и той самой колонны, которую видѣлъ нѣкогда Гуан-Тсангъ, и на которой оказалась надпись цари Апоки: «Здѣсь родился Будда, мудрецъ изъ рода Шакіевъ... Царь... воздвигнулъ каменный столбъ, возвѣщающій: «Здѣсь родился Возвышенный»⁸¹⁾; а въ нѣсколькихъ миляхъ отъ

⁷⁹⁾ По Сенару, р. 459, окончательный складъ ея надо относить по крайней мѣрѣ къ III вѣку до нашей эры, а, по всему вѣроятію, и къ еще болѣе ранней порѣ.

⁸⁰⁾ Fa-hien. Ch. 22, p. 64 sqq. ed. Legge. Hiouen-Tsang, ed. Stan. Julien. Livre VI. T. 1, p. 309 ss. Очень точныя топографическія указанія обонѣхъ китайскихъ путешественниковъ вполне совпадаютъ съ данными еще болѣе древняго маршрута (брамаповъ, приходившихъ къ Готамѣ), сохранившагося въ Суттъ-Нипагъ ч.ч. 1010—1013. S. B. E. vol. X (2 ed.) Part II, p. 180. Именно по совокупности всѣхъ этихъ указаній Фюреру удалось отыскать мѣстоположеніе Капилавасту.

⁸¹⁾ Führer. Monograph on Buddha Sakyamuni's Birthplace. Allahabad, 1897. 2-е изданіе London, 1899.—Mukherji. Report on a tour of exploration of the antiquities in the Tarai, Nepal, the region of Kapilavastu. Calcutta. 1901.

этого пункта, въ Пиравѣ, въ небольшомъ зданіи (ступѣ) найдена была урна съ надписью, гласящею, что это—«хранилище мощей возвышеннаго Будды, благоговѣно устроенное шабьями, братьями и сестрами, съ сыновьями и женами»⁸²),—буддійская святыня, также видѣнная Гуанъ-Тсангомъ⁸³).

Несмотря на свои недостатки по существу, опыты мнѳлогическаго изьясненія легенды о Буддѣ оказались въ частности очень полезными въ томъ смыслѣ, что они обнаружили древность отдѣльныхъ частей сказаній и вообще важность и многосодержательность элемента преданія и народныхъ вѣрованій въ данномъ случаѣ и въ особенности—преданій сѣверныхъ⁸⁴). Благодаря тщательному анализу того и другого, теперь уже нельзя относиться пренебрежительно въ повѣствованіяхъ о Буддѣ ко многому, что раньше казалось, а мало освѣдомленнымъ читателямъ и теперь еще кажется, не болѣе, какъ фантастическимъ вымысломъ. тогда какъ въ дѣйствительности здѣсь передъ нами—либо облеченное въ легендарную оправу зерно исторической истины, либо примѣненное къ ней воплощеніе народныхъ взглядовъ на Будду, выраженіе популярной вѣры въ него. словомъ—или факты, или *ria desideria* души народной, а отнюдь не тенденціозная и расчетливая фикція отдѣльныхъ лицъ, либо заинтересованныхъ монаховъ, какъ мнилось Керну. Въ повѣствованіяхъ о жизни Будды такимъ образомъ слиты во-едино, въ чертахъ, къ сожалѣнію, часто трудно различимыхъ или совсѣмъ теперь уже неопредѣлимыхъ, во 1) Будда историческій, во 2) Будда легендарный, образъ, созданный главнымъ образомъ запросами чувства души народной, и, наконецъ, Будда догматическій⁸⁵). обликъ коего создавался въ отвѣтъ на потребности доктринальшя, сначала—такъ же наивно и непреднамѣренно, какъ

⁸²) Объ этой надписи—Pischel въ *Zeitschrift d. deutsch. Morgenländischen Gesellschaft*, LV1, 157 ff. и *Fleet. Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, 149 sqq. Payne. *Discovery of the Buddha's Ashes* въ *The Buddhist Review*, Vol. I, 1909. p. 301 sqq.

⁸³) Hiouen-Tsang. *Livre VI. T. 1*, p. 315.

⁸⁴) Сенаръ, *Legende*, p. 447, 456—458, и Кернъ, *Buddhismus*, I, 310, находятъ, что значеніе южныхъ сказаній было ошибочно преувеличено къ ущербъ сѣверныхъ, оказывающихся, будто бы, часто болѣе содержательными и болѣе близкими къ первоначальнымъ буддійскимъ возрѣніямъ.

⁸⁵) Особое значеніе догматической концепціи Будды въ повѣствованіяхъ о немъ придаютъ Васильевъ, I, 9 сл. и Oldenberg. *Buddha*, 109.

и Будда легендарный, потомъ, позднѣе, въ періодъ усиленной борьбы сектъ изъ-за догматическихъ воззрѣній,—не безъ замѣтнаго участія отдѣльныхъ вліятельныхъ учителей и школьныхъ системъ.

Всѣ вышеизложенные мотивы заставляютъ насъ придавать глубокою значеніе не только историческимъ чертамъ въ жизнеописаніяхъ Готамы, но и легендарнымъ. Есть, наконецъ, еще одно, послѣднее соображеніе въ пользу внимательнаго ознакомленія съ послѣдними, а именно: здѣсь, въ этихъ поэтизированныхъ сказаніяхъ, передъ нами въ яркихъ чертахъ, полныхъ неподдѣльнаго лиризма и драматизма, выступаетъ психологія основателя буддизма, мѣстами, сдается,—непосредственная, мѣстами же—хотя и преломленная въ воспріятіи среды, создавшей эти повѣствованія. Но среды родной своему герою. чуткой къ его переживаніямъ, крѣпко воспитанной строгою дисциплиною и духовнымъ опытомъ въ процессъ подобныхъ же переживаній, и потому, надо думать, способной правдиво передать ихъ примѣнительно къ характеристикѣ самого первоучителя. Важность усвоенія этихъ психологическихъ настроеній для изучающаго ученіе, столь чуждое, по исходнымъ мотивамъ и конечной цѣли, западному жизневоззрѣнію, не подлежитъ никакому сомнѣнію. Хотя, какъ уже было указано, самъ Будда, насколько можно, и не безъ успѣха, постарался виѣше обезличить свое ученіе, придавая ему отвлеченную формулировку безъ необходимой видимой связи со своею собственною индивидуальностью. тѣмъ не менѣе, чтобы намъ понять возникновеніе этого ученія и войти въ духъ его своеобразной психологіи и этики, въ высокой степени полезно ознакомиться съ психологіей самаго основателя ученія, ибо, несмотря на анонимность послѣдняго, всѣ существенныя черты его—переводъ въ общую, объективную формулу процесса глубокаго духовнаго переживанія самого Готамы. Не онъ одинъ создалъ буддизмъ; его подготовило прошлое индусской религіозной и философской мысли; ему сотрудничало, сознательно и несознательно, современное ему духовное броженіе; однако безъ «мудреца изъ рода Шакьевъ» не было бы буддизма, по крайней мѣрѣ буддизма историческаго, того, который самими буддистами неразрывно и, надо полагать, вполне основательно, связанъ съ памятью о Готамѣ-Буддѣ. Ознакомившись съ психологіей Готамы, мы уже войдемъ въ пониманіе главныхъ мотивовъ ученія Будды. Повѣствованія о его жизни развер-

тываютъ передъ нами съ изумительною вдумчивостію и сплю картину душевнаго міра величайшаго изъ пессимистовъ; сроднившись съ нимъ, мы не только уяснимъ себѣ его, во во многихъ отношеніяхъ загадочное. ученіе. но и встрѣтимся лицомъ къ лицу съ нѣкоторыми основными задачами человѣческаго духа вообще, въ ихъ наиболѣе радикальной постановкѣ и въ глубокомъ отличіи отъ рѣшенія тѣхъ же проблемъ христіанствомъ.

2.

Вступленіемъ къ повѣствованіямъ о жизни Будды являются многочисленныя рассказы изъ исторіи его прежнихъ воплощеній, предшествовавшихъ его рожденію въ вѣдѣ Сидхарты-Готамы. Эти первыя сцены буддійской эпопеи обращаютъ на себя вниманіе однимъ оригинальнымъ, не сразу понятнымъ фактомъ, а именно: тогда какъ реалистическое описаніе жизни Готамы не попало въ каноническія книги древнѣйшаго, южнаго свода писаній. эти обрывки фантастической біографіи нашли въ немъ себѣ мѣсто: опи. частію. разсѣяны по разнымъ каноническимъ книгамъ⁸⁶⁾, частію же составляютъ особыя цѣльныя произведенія, включенныя въ Трипитаку. Такова Буддавамза, излагающая жизнь 27 буддъ. предшественниковъ Готамы, и его самого въ связи съ 24-мя изъ нихъ⁸⁷⁾; далѣе, другая, каноническая же книга. Чаріія-питака. повѣствуетъ о томъ. въ какіхъ именно изъ своихъ многочисленныхъ возрожденій и какимъ образомъ Будда пріобрѣлъ «десять великихъ совершенствъ», обуславливающихъ достиженіе его высокаго званія⁸⁸⁾. Наконецъ, въ лицѣ Джатакатаван-

⁸⁶⁾ Такъ джатака № 253 (по изданію Фаусбелля) совпадаетъ съ повѣстью, включенною въ Випайя-питаку; № 37 почти дословно содержится въ Чуллагаггъ, VI, 3—5; № 203 сходенъ съ V, 6 въ той же книгѣ. а № 10—съ Cullav. VII, 1, 4—6; № 95 совпадаетъ съ рассказомъ Динха-никаи (Maha-Sudassana-sutta); № 9—съ Makha-deva-sutta Ма джхимма-никаи; № 168 сходенъ съ одной притчей Саммыота-никаи.

⁸⁷⁾ На данныхъ этой книги основана большая часть палийскаго введенія къ сборнику джатакъ; изъ нея же заимствовано и большинство гатъ въ послѣднемъ. Rhys Davids. Buddhist Birth Stories, or Jātaka-Tales. London, 1880, LV. Определенная ссылка на Буддавамзу—Nidānakata, p. 29 ed. cit.

⁸⁸⁾ Первыя двѣ главы посвящены десяти (изложеннымъ въ стихахъ) причѣтамъ великодушія и доброты будущаго Будды въ его предше-

паны, мы имѣемъ объемистый сборникъ разсказовъ (числомъ до 547) о различныхъ случаяхъ изъ жизни Будды въ его прежнихъ воплощенiяхъ: это собранiе басенъ и повѣстей, изъ которыхъ многія—до-буддiйскаго происхожденiя и представляють древнѣйшiе и цѣлнѣйшiе памятники изъ области международнаго фольклора. также вошло въ составъ южнаго священнаго свода писанiй, а основныя стихотворныя изреченiя въ немъ почитаются каноническими⁸⁹⁾.

Помимо палийскаго каноническаго свода эта отрасль буддiйской словесности⁹⁰⁾ очень обильно представлена какъ въ южныхъ, такъ и въ сѣверныхъ памятникахъ⁹¹⁾, а частыя со-

твующиухъ жизняхъ: въ 3-й главѣ указанiя на 15 его существованiй, во время коихъ онъ приобрѣлъ остальные 8 „совершенствъ“. Введенiе къ палиискому сборнику джатакъ. Ниданаката, излагая „въ сокращенiи исторiю „10 совершенствъ“, определенно указываетъ какъ на свой „первоисточникъ“ въ этомъ отношенiи на Чарийю-питаку. *Nidānakathā transl. by Rhys-Davids (Birth Stories), 58.* Аналогичнымъ Чарийъ-питаку сѣвернымъ произведенiемъ „о 10 парамитахъ“ и соответствовавшихъ имъ ста перерожденiяхъ Будды было, какъ кажется, неоконченное творенiе Ашвагоши на эту тему. Дарапата, 100.

⁸⁹⁾ *Jataka together with its commentary, being Tales of the anterior Births of Gotama Buddha, for the first time edited in the original Pali by Gansböhl. London. 1877—1897.* 7 томовъ, включая указатель: англiйскiй переводъ сорока первыхъ повѣстей и Ниданакаты (введенiя къ палиискому сборнику, составленному на Цейлонѣ) сдѣлалъ Ристъ-Дэвидсомъ: *Buddhist Birth Stories, or Jataka Tales, the oldest Collection of Folk-lore extant. Vol. I. London, 1880* (продолженiя не было). Полный англ. переводъ Чальмерса, Роуза, Франсиса и Нейля подъ редакцiей Коуэлла, *Cambridge, 1895—1900.* 6 томовъ; немец. переводъ немногихъ избранныхъ джатакъ—Штейнгата въ *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte Neue Folge. B. VI ff.*; полный немецкiй переводъ издастъ J. Dutoit, *Jātakam. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas Leipzig. Lotus-Verlag. 1907 ff.*; въ 16 пока вышедшихъ выпускахъ вышло 458 повѣстей.

⁹⁰⁾ О литературѣ джатакъ—С. Ф. Ольденбургъ. Буддiйскiя легенды. Часть I. Спб. 1894. L. Féer. *Etude sur les Jātakas* и его же *Les Jātakas dans les Mémoires de Hsien-Tsang. 1898.* Rhys Davids. *Buddhist Birth Stories. Introduction* и его же *Buddhist India. 2 ed. 1903, 189 sqq.* Bühler. *Indische Studien. V. Wien. 1895.*

⁹¹⁾ *Pannasa-Jātakam* или „50 джатакъ“—палийское сочиненiе неизвѣстной поры, писанное въ Сиамъ; о немъ—Féer. *Etude sur les Jātakas, 62—65.* Нѣтъ недостатка въ джатакахъ и въ камбоджскомъ буддизмѣ: Леклеръ перевелъ нѣсколько джатакъ въ *Livres sacrés du Cambodge. Annales du Musée Guimet. T. XX. Paris. 1906, 145 ss.* Обѣщано продолженiе въ двухъ томахъ.—Санскритскiй непальскiй сборникъ Джатака-мала изданъ Кер-

впаденія въ тѣхъ и другихъ ⁹²⁾, такъ же, какъ варианты и повторенія этихъ сказаній въ многочисленныхъ произведеніяхъ позднѣйшей индусской словесности (въ Паучатаитрѣ, Хитопатешѣ и иныхъ), откуда они перешли въ сказки, басни и легенды другихъ народовъ, въ томъ числѣ и европейскихъ ⁹³⁾,—

номъ: *The Jātaka-Mālā or Boddhisatvāvadāna-Mālā* by Arya-Śūra. Boston, 1891, Harvard Oriental Series. I. Англ. переводъ Шпейера въ *Sacred Books of the Buddhists*. London, 1895. О Джатака-малѣ см. Ольденбургъ. Буддійскія легенды, 1894, 89 и сл. Исторія палийскаго сборника крайне темная: Кернъ относитъ его приблизительно къ 550—360 гг. по Р. X.; по Ольденбургу онъ не позже конца VII вѣка, а можетъ быть относится даже къ IV-му или къ началу V вѣка. Будд. легенды, 92. Есть переводы тибетскій и китайскій; о послѣднемъ—Ивановскій. О китаискомъ переводѣ буддійскаго сборника *Jātaka-mālā* въ Запискахъ Восточнаго Отдѣленія Имп. Русс. Археолог. Общества VII, 265—292. Объ Арья-Śūra какъ предполагаемомъ авторѣ сборника—Дараната, 98. О стихотворной, расширенной и добавленной передѣлкѣ Джатака-малы *Boddhisatvāvadāna-kalpalatā*, приписываемой „великому поэту“ Кшемендрѣ (V вѣка по Р. X.)—Rājendralāla-Mitra. *The Sanscrit Buddhist Literature of Nepal*, 57 sqq. Уцѣлѣвшая часть санскр. текста и тибетс. перевода изданы въ *Bibliotheca Indica*.—Въ сѣверной литературѣ джатаки обильно представлены какъ въ чистомъ, „классическомъ“ видѣ, то-есть, причислительно къ прежнимъ воплощеніямъ самого Будды, такъ и въ формѣ такъ называемыхъ аваданъ: о повѣствованіяхъ этого послѣдняго гита см. введеніе Фейера къ его переводу *Avadāna-ātaka: cent légendes bouddhiques trad. du sanscrit*. *Annales du Muséum Guimet*, T. XVIII. Paris, 1891. XI ss. Въ этомъ сборникѣ джатакамъ отведены 2-я и 4-я декады, изъ коихъ 4-я носитъ специальное заглавіе *Boddhisatva-Jātaka*, то-есть, „джатакъ будущаго Будды“. Джатаки встрѣчаются еще въ сборникахъ *Ratnamālā-avadāna* (Rājendralāla-Mitra, 197 и Feyer. Op. cit. pass.), *Kalpa-druma-avadāna*, *Divyavadāna* (*Divyavadāna*, a Collection of early Buddhist Legends, edited by Cowell and Neil. Cambridge, 1886), въ объемистомъ (до 1.000 страницъ) сборникѣ *Bhadra-kalpayadāna*, гл. 31—33 (Ольденбургъ. Буддійскія легенды, 55 и сл.), въ *Avadāna-sāra-Samuccaya* (Feyer. *Avadāna-ātaka*, XXVIII).

⁹²⁾ Такъ въ *Avadāna-ātaka* 3-я повѣсть 4-й декады сходна съ 458-ю палийскаго сборника; 4-я той же декады соответствуетъ 499-й того же собранія и 8-й Чаріяншитаки; рассказъ о Майтраканыкѣ (*Avadāna-ātaka*, IV, 6) сходенъ съ палийскими джатаками 82, 104, 369 и 439 о Миттавиндактѣ: повѣсть о Шашѣ съ рассказомъ о „мудромъ зайцѣ“ въ *Avadāna-Šataky* (IV, 7) встрѣчается съ вариантами, въ палийскомъ сборникѣ (№ 316), въ Чаріяншитактѣ (№ 10), въ Джатака-малѣ (№ 6) и въ другихъ собраніяхъ. Сравнительная таблица совпаденій въ палийскомъ сборникѣ, Чаріяншитактѣ и Джатака-малѣ—въ Керновомъ изданіи послѣдней, р. VIII—IX.

⁹³⁾ Библиографическій, далеко не полный списокъ „миграцій“ этихъ повѣстей—въ *Buddhist Birth Stories*, LXXXIX, sqq. Указанія на присут-

все это доказывает широко распространенную и удивительно живучую любовь къ этого рода повѣствованіямъ въ Индіи и на Дальнемъ Востокѣ вообще и въ буддѣйскомъ мірѣ въ особенности. Разказы о перерожденіяхъ Будды-Готамы и другихъ бодхисатвъ, по свѣдѣтельству тибетскаго историка Даранаты, «переходили изъ устъ въ уста, изъ ушей въ уши» въ теченіе цѣлыхъ столѣтій, пока не были упрочены записью ⁹⁴). Ихъ пріурочивали къ баснямъ и сказкамъ первобытнымъ, болѣе древнимъ чѣмъ самъ буддизмъ; ихъ закрѣпляла въ народной памяти скульптура на рельефахъ святилищъ въ Бхаргутѣ, Амаравати и Санчи ⁹⁵), придавая, очевидно, молитвенно-назидательное, культовое значеніе этой иконографіи изъ жизни Будды до его пришествія на землю въ качествѣ всемірнаго учителя.

Чтобы объяснить столь странный для европейскаго сознанія интересъ къ первоначальнымъ фазамъ развитія Будды, надо усвоить себѣ то глубочайшее значеніе, которое вѣра въ повторяющіяся рожденія и умиранія имѣла и еще понынѣ имѣетъ для всей психологіи индусской расы и столькихъ другихъ народностей Дальняго Востока. Именно эта вѣра составляетъ ея наиболѣе характерную черту ⁹⁶). благодаря которой все пріемлющее ее міро-и жизневоззрѣніе окрашивается своеобразнымъ, мрачнымъ колоритомъ и становится въ рѣзкое разлчіе и даже въ противоположность христіанскому, жизнепониманію,

ствіе ихъ въ Магабхаратѣ и другихъ небуддѣйскихъ произведеніяхъ у Керн. *Jātaka-Mālā*, IX—X.

⁹⁴) Дараната, 100.

⁹⁵) Списокъ бхаргутскихъ скульптуръ изъ джатакъ (по Cunningham, *Stupa of Bharhut*) въ *Buddhist Birth Stories*, p. CII; болѣе точный списокъ у Ольденбурга, *Замѣтки о буддѣйскомъ искусствѣ въ Восточныхъ Замѣткахъ*, Спб., 1895; перепечатанъ въ *Rhys Davids. Buddhist India*, 209. О сценахъ изъ жизни Будды до его послѣдняго воплощенія на землѣ по рельефамъ въ Санчи—Grünwedel. *Buddhistische Kunst in Indien*. 2 Aufl. Berlin, 1900, 59 ff. Объ афганистанскихъ изображеніяхъ джатакъ—*Buddhist Birth Stories*, p. CIII.

⁹⁶) Такъ Garbe. *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*. Berlin, 1903, 40. Denssen. *Die Philosophie der Upanishads* (Allgem. Geschichte der Philosophie. I B. 2 Abth.) 2 Aufl. Leipzig, 1907, 282 называетъ ученіе о переселеніи душъ „оригинальнѣйшимъ и наиболѣе вліятельнымъ догматомъ индусскаго міросозерцанія, заявившимъ господствующее положеніе въ кругу понятій индусовъ со времени Упанишадъ и сохраняющаго и понынѣ величайшую практическую вліятельность“.

не признающему повторныхъ существованій на землѣ. «Ожиданіе возобновленія жизни, полной страданій, въ новыхъ и опять новыхъ тѣлахъ, въ новыхъ вѣкахъ, въ новыхъ эпохахъ, и лихорадочная жажда избавленія какимъ бы то ни было образомъ отъ этой мрачной перспективы—таковъ (по мнѣнію одного изъ знатоковъ индусской философской мысли) первый, главный мотивъ индусскаго умозрѣнія. Сумма и сущность, можно сказать, всей индусской философіи, отъ ея начала до конца, есть скорбь метемпсихоза и способъ избавленія отъ него. Этого факта всякій изучающій индусскую философію не долженъ ни на одну минуту терять изъ вида; ипаче онъ собьется съ пути среди кажущихся непродоходными джунгль отвлеченнаго мышленія»⁹⁷⁾. Къ сожалѣнію, до сихъ поръ остается загадкою, почему и какими путями первоначальное жизнерадостное, жаждавшее долговѣчности и безсмертія, настроеніе ведійскаго періода⁹⁸⁾ смѣнилось, и притомъ, какъ нѣкоторые думаютъ, «впсзашно, безъ различимыхъ для насъ переходовъ»⁹⁹⁾. Тѣмъ безнадежнымъ взглядомъ на бытіе, который въ многочисленныхъ трансформацияхъ послѣдняго видитъ только продленіе страданія и потому, на мѣсто естественной жажды жизни, ставитъ желаніе конечнаго успокоенія, освобожденія отъ суетности и тяготы всякаго бытія. Но каковы бы ни были причины и побужденія.

⁹⁷⁾ Gough. The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics. 3 edit. London, 1903, 20—21.

⁹⁸⁾ Объ обиліи въ Атарваведѣ текстовъ, свидѣтельствующихъ о желаніи удержать душу или жизненную силу въ тѣлѣ—Oldenberg. Die Religion des Veda. Berlin, 1894, 527—528; о свѣтлыхъ, жизнерадостныхъ ведійскихъ воззрѣніяхъ на загробную жизнь и на безсмертіе по текстамъ Ригведы—тамъ же, 530—536; 542—543; о неразвитыхъ представленіяхъ объ адѣ въ томъ же періодѣ—536—541. Ср. Deussen. Philosophie der Upanishad's. 287—290.

⁹⁹⁾ Garbe. Beiträge, 41 и его же Die Sāṅkya Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Leipzig, 1894, 174. Наоборотъ, Бётлихъ (Berichte der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. hist.-philol. Classe, 1893, 88—92, находитъ, что ученіе о метемпсихозѣ можетъ быть усматриваемо уже въ изреченіяхъ Ригведы (I, 164),—мнѣніе рѣшительно отвергаемое Дейсеномъ, Das System des Vedanta. 2 Aufl. Leipzig, 1906, 385, и Philosophie der Upanishad's, 287. По Ольденбергу. Die Religion des Veda, 67, „ученіе о переселеніи душъ есть едва ли что большее, какъ систематизирующее и шаблонизирующее, расширяющее отдѣльныя черты до необозримыхъ предѣловъ усвоеніе традиціонныхъ началъ, столь же древнихъ и даже болѣе древнихъ, чѣмъ индусская вѣра и индусская народность вообще“.

создавшія столь глубокую перемѣну въ убѣжденіяхъ и настроеніяхъ расы ¹⁰⁰), два факта остаются несомнѣнными: во-1) связь этого рокового поворота всей индусской культуры въ сторону пессимизма съ вѣрою въ переселеніе душъ, а во-2) фактъ изумительной стойкости этой вѣры. Появляясь опредѣленно впервые въ одномъ изъ памятниковъ позднѣйшаго ведическаго періода, въ «Брамаиѣ ста путей» ¹⁰¹), и нося на первыхъ порахъ, характеръ ученія тайнаго, предназначаемаго лишь для избранныхъ умовъ ¹⁰²), убѣжденіе въ необходимости возрожденія для принятія награды или наказанія за дѣла предыдущаго существованія находитъ себѣ ясное выраженіе въ Упанишадахъ ¹⁰³) и съ тѣхъ поръ, въ качествѣ непре-

¹⁰⁰) Gough. The Philosophy of the Upanishads, 32—33, видитъ причину перехода къ ученію о метемпсихозѣ „къ вырожденію индо-арійскихъ родовъ, вызванномъ частію климатическими условіями, а частію—смѣшевіемъ съ грубою туземною расою“. Этому взгляду сочувствуетъ, съ значительными, впрочемъ, оговорками, Гарбе: Die Samkya-Philosophie, 176. Другіе приписывали переворотъ въ воззрѣніяхъ тяжелымъ экономическимъ и общественнымъ условіямъ жизни народа подъ гнетомъ брамановъ. Дейсманнъ, Philosophie der Upanishad's, 307, даегъ факту объясненіе изъ чисто-философскихъ основаній, усматривая въ догматъ переселенія душъ завершеніе ученія объ Атманѣ, какъ единственной абсолютной реальности и сущности (самости, Selbst): наконецъ, Jacob. A Manual of Hindu Pantheism, the Vedāntasāra. 4-th impression. London, 1904, 26—27, усматривая первое появленіе ученія о метемпсихозѣ только въ двухъ упанишадахъ, которымъ онъ, вмѣстѣ съ Веберомъ, приписываетъ сравнительно позднее происхожденіе, считаетъ какъ эти памятники, такъ и само ученіе явленіемъ послѣ-буддійской эпохи, а слѣдовательно, и воспринявшими уже буддійское вліяніе, хотя самъ Будда, „какъ совершенно отрицавшій существованіе души“, не былъ авторомъ ученія о метемпсихозѣ.

¹⁰¹) Garbe. Beiträge, 41. Gough, 21. Хотя Упанишады (Bṛihadāraṇyaka-Upanishad, 1, 4, 10 и 6, 2, 2 и Aitareya - Upanishad, 2, 4) и ссылаются на Ригведу въ подтвержденіе ученія о переселеніи душъ, но ссылка эта не убѣдительна и вызвана, очевидно, желаніемъ санкціонировать новое ученіе древнимъ авторитетомъ. Deussmann. Phil. d. Upan. 285—288.

¹⁰²) Bṛihadāraṇyaka-Upanishad, 3, 2, 13: „гдѣ же остается тогда чело-вѣкъ?“. И сказалъ Яджнявалкья: „возьми меня за руку, Артабхга-дорогой мой: это мы должны уразумѣть одни, промежду себя, а не здѣсь, въ собраніи“. И тогда оба вышли и стали бесѣдовать между собою“. Sacred Books of the East. Vol XV, p. 126—127.

¹⁰³) Главные, относящіяся сюда тексты даны въ Bṛihadāraṇyaka-Upanishad, 6, 2 sqq. и Chāndogya-Upanishad, 5, 3—10; однако и здѣсь ученіе о возрожденіи на землѣ носитъ еще второстепенный характеръ. рядомъ съ возмездіемъ, наградою или наказаніемъ въ загробномъ

рекаемаго догмата, оспариваемаго лишь нѣкоторыми матеріалистами, утверждается навсегда не только въ индусской философіи, но и въ общенародномъ индусскомъ самосознаніи.

Но тамъ, гдѣ настоящая земная жизнь представляется лишь малою частью безгранично расширеннаго въ прошломъ и въ будущемъ бытія, умолчаніе о прежнихъ воплощеніяхъ должно казаться существеннымъ пробѣломъ по отношенію къ каждому лицу, судьбою коего интересуются, такъ какъ настоящее, съ точки зрѣнія метемпсихоза, существенно зависитъ отъ прошлаго и имъ въ значительной степени опредѣляется. Вотъ почему въ объемистой литературѣ джатакъ и авадантмы встрѣчаемъ рассказы о предшествовавшихъ существованіяхъ не одного Будды, но и множества другихъ лицъ, отъ наиболѣе добродѣтельныхъ и знаменитыхъ до порочныхъ и зауядныхъ. Не буддизмъ изобрѣлъ этотъ родъ повѣствованій, какъ и не Готама, лично не признававшій души въ качествѣ самостоятельной, цѣлостной и неизмѣнной сущности, научилъ доктринѣ перевоплощенія; но буддизмъ популярный охотно принялъ это ученіе, съ которымъ уже раньше сжилась индусская народная психологія. Готама же въ этомъ отношеніи, какъ и во многихъ другихъ, не пошелъ наперекоръ преобладавшимъ воззрѣніямъ, а только придалъ имъ новое значеніе или, вѣрнѣе, укрѣпилъ въ нихъ и подчеркнул ту нравственную сторону метемпсихоза, которая единственно и представлялась осмысленною и цѣною для «мудреца изъ рода Шакіевъ», то есть, идею неизбежнаго, естественно-причиннаго возмездія за дѣянія.

Джатаки, «повѣсти о рожденіяхъ» такимъ образомъ представляютъ намъ собраніе тенденціозныхъ нравственныхъ поученій съ преобладающею буддійскою окраскою, но вложенныхъ въ матерьялъ, часто несравненно древнѣйшій, чѣмъ пора возникновенія и расцвѣта буддизма. Этотъ матерьялъ имѣетъ огромную цѣнность въ культурно-историческомъ отношеніи, какъ ничѣмъ незамѣнимое, по древности и разнообразію де-

міръ; въ чистомъ же видѣ метемпсихозъ выраженъ въ Brihadâraṇyaka-Upan. 3, 2, 13 и особенно 4, 4, 2—6. Генезисъ ученія о метемпсихозѣ старательно разобранъ Дейсманномъ. Philos. d. Iran., 285—304 и въ его же System des Vedānta, 2 Aufl., 385—430, а также у Виндима: Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig, 1908, 57 ff. Ср. Милославскій. Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства. Казань, 1873 г.

талей, собраніе памятниковъ архаическаго фольклора, интереснаго и примѣнительно къ странамъ, его породившимъ, и къ тому вліянію, которое его сюжеты оказали на международное творчество въ области басни и поучительной повѣсти. Для изученія индусскаго міра и буддійскаго въ частности джатаки и аваданы представляютъ неисчерпаемый родникъ детальныхъ свѣдѣній разнообразнѣйшаго бытового характера¹⁰⁴). Но среди этого вышняго богатства намъ раскрываются просвѣты и въ глубину жизневоззрѣнія, столь отличнаго отъ нашего, западнаго. И все это: реальныя жанровыя черты, фантастическія грѣзы восточнаго воображенія, наивныя суевѣрія и повѣрья сѣдой старины, упрощенная популярная морализація и наконецъ, претвореніе ея въ болѣе глубокое нравственное поученіе въ духѣ буддійскаго пессимизма,—все это группируется позднѣйшими компиляторами сборниковъ сказаній вокругъ центральной личности Будды.

Сосредоточеніе это совершалось постепенно, повидимому, въ слѣдующемъ порядкѣ (по Рисъ-Дэвидсу)¹⁰⁵): древнѣйшій сборникъ джатакъ состоялъ изъ однихъ стихотворныхъ изреченій Будды о его перевоплощеніяхъ: но уже и въ ту пору долженъ былъ передаваться по преданію устный комментарий, въ видѣ прозаическихъ повѣстей, безъ которыхъ самыя изреченія были бы непонятны; древность этихъ повѣстей удостовѣряется изображеніемъ нѣкоторыхъ изъ нихъ на памятникахъ III вѣка до Р. Хр. Однако и эти, столь старыя сказанія — еще не древнѣйшія: старѣе ихъ отдѣльныя джатаки, разсѣянныя въ нѣкоторыхъ каноническихъ книгахъ: въ этихъ разсказахъ Будда, въ своихъ предыдущихъ существованіяхъ, иногда не фигурируетъ въ образѣ животнаго и даже зауряднаго человѣка, а всегда является какимъ либо мудрецомъ былыхъ вѣковъ. Позднѣе этимъ первоначальнымъ цикломъ «повѣстей о рожденіяхъ» овладѣло болѣе неразборчивое воспріятіе народнои фантазіи; оно расширило его включеніемъ въ него массы старинныхъ, до-буддійскихъ басенъ, притчей и повѣстей. Это подтверждается тѣмъ, что, хотя, повидимому, раз-

¹⁰⁴) „Кажное будущее изображеніе древне-индусской жизни должно привлекать въ кругъ своего разслѣдованія джатаки, справедливо названныя сокровищницею государственныхъ и частныхъ древностей старой Индіи“, замѣчаетъ Фикъ. Die Sociale Gliederung in nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Kiel, 1897, VI.

¹⁰⁵) Ancient India, 206—208.

сказы дошли до насъ въ видѣ, мало отличающемся отъ того, какой они носили во времена возникновенія буддизма ¹⁰⁶). однако многія бытовыя черты, характеризующія ихъ, относятся къ порѣ болѣе ранней. до-буддѣйской ¹⁰⁷); онѣ взяты не изъ текущей жизни, а изъ народныхъ преданій о быломъ. Наконецъ, комментарий къ стихамъ и прозаическимъ рассказамъ въ палийскомъ сборникѣ возникъ вѣроятно лишь въ V вѣкѣ по Р. Хр., на Цейлонѣ: первоначальныя стихотворныя изреченія выдрены въ немъ въ рассказы, къ нему относящіяся; но къ послѣднему присоединены во-1), вступленія, поясняющія, гдѣ и по какому поводу была Буддою рассказана повѣсть, а во-2),—заключенія, удостоверяющія тождество Будды съ дѣйствующими лицами изложенныхъ повѣстей.

На вопросъ: зачѣмъ понадобилось буддѣйскому міру столь сложное и громоздкое сочетаніе? должно отвѣтить: помимо желанія согласовать судьбу Будды съ укоренившеюся въ народномъ сознаніи вѣрою въ переселеніе душъ, этотъ пріемъ былъ необходимъ для двойной легитимациі Будды, для двойного узаконенія его авторитета и правомочій: во-1), какъ нравственной, совершеннѣйшей личности, по справедливости способной стать верховнымъ учителемъ праведной жизни; во вторыхъ же, какъ особой личности, отличной отъ другихъ людей, переходящей въ область уже сверхчеловѣческаго и даже сверхбожественнаго. Это уже легитимациа будущаго объекта культа, управомоченіе религиозное. поскольку религиозное вообще доступно первоначальному буддизму.

Первая потребность была исконная, древнѣйшая; она должна была ощущаться уже и тогда, когда на Будду еще не навыкли смотрѣть, какъ на существо сверхъестественное, чудесное. То была потребность согласовать образъ великаго мудреца и праведника съ установившимися въ народномъ сознаніи понятіями о высокомъ нравственномъ достоинствѣ, и, вмѣстѣ съ тѣмъ— потребность создать наглядно этотъ высокій нравственный обликъ на фонѣ дорогого индусскому жизневоззрѣнію представленія о перерожденіяхъ. Принятое же и усиленное самимъ Готамою ученіе о роковомъ отраженіи каждаго дѣйствія, помысла и

¹⁰⁶) Къ такому выводу приходитъ лучшій изслѣдователь социальныхъ условій жизни въ эпоху Будды, Фикъ, VI—VII.

¹⁰⁷) Таковы заключенія Фаусбелля (въ предисловіи къ послѣднему тому его изданія джатакы) и Г. Бюлера, *Indian Studies*. V. Wien, 1895.

чувства на судьбѣ чловѣка, какъ нельзя лучше, подкрѣпляло эту потребность. Не столько на мнѳологическихъ вѣрованіяхъ и даже вообще не столько на религіозныхъ мотивахъ, сколько на философскихъ, основывалось первоначальное ученіе о предбытіи Будды. Исходнымъ источникомъ и побужденіемъ была здѣсь доктрина самсары, рокового отраженія прежнихъ желаній, помысловъ и поступковъ на судьбѣ каждаго существа въ его, именно въ силу прошлаго, неизбѣжныхъ перевоплощеній въ будущемъ. Буддійское преданіе влагаеть это ученіе въ уста самому Готамѣ уже въ Ити-вуттакѣ, текстъ которой старше большинства джатакъ ¹⁰⁸). «Не бойтесь добродѣтели, братія!» зываетъ здѣсь Учитель; «я давно позналь желанную, блаженную, привлекательную, чарующую награду, вкушаемую только за добрыя дѣла! Въ награду за семь лѣтъ, проведенныхъ мною въ думахъ о дружбѣ, я не возвращался въ этотъ міръ въ теченіе семи эоновъ и семи круговоротовъ эоновъ; во-истину, за это, о братія, въ концѣ эона вступилъ я въ царство Сіяющихъ (64 полубоговъ), а въ концѣ круговорота эоновъ достигъ опустѣвшаго дворца Брамы, ... сталъ самъ Брамой, великимъ Брамой, всѣхъ превосходящимъ, непревзойденнымъ, ... всемогущимъ. Я былъ Саккою, повелителемъ боговъ, тридцать шесть разъ и мпогія сотни разъ царемъ, вссмірнымъ самодержцемъ... И каково же было ученіе объ этихъ сферахъ, объ этихъ царствахъ? Вотъ что я думалъ о нихъ, братія: «какого моего дѣянія они плодъ? Какого поступка слѣдствіемъ является то, что я нынѣ достигъ столь великаго благополучія, столь великаго могущества? Во-истину, это все—плодъ и слѣдствіе трехъ моихъ дѣяній: милосердія, самообладанія и бдительности надъ собою» ¹⁰⁹). Трудно рѣшить, дѣйствительно ли принадлежать самому Готамѣ эти рѣчи, слишкомъ напоминающія старанія позднѣйшаго буддизма возвеличить своего основателя. Однако принципіальной невѣроятности и въ первомъ предположеніи нѣтъ. Ученіе о самсарѣ, ихъ объясняющее, во всякомъ случаѣ—до-буддійскаго происхожденія; его зачатки можно

¹⁰⁸) Такого мнѣнія держится Виндишъ, авторъ лучшаго изслѣдованія обсуждаемой темы: Windisch. Buddha's Geburt und die Lehre von der Sellenwanderung. Leipzig, 1908, 10.

¹⁰⁹) Itivuttaka, § 22. Sayings of Buddha. The Iti-vuttaka, transl. by J. H. Moore. New York, 1908, 34—35.

усматривать уже въ Ригведѣ и въ Браманахъ ¹¹⁰). Но для выступавшихъ съ проповѣдью этого ученія необходимо было признать возможность помнѣть предыдущія существованія. И вотъ еще въ Упанишадахъ ведійскому мудрецу-подвижнику Вамадевъ приписывается такая способность ¹¹¹); буддійскіе же каноническіе тексты распространяютъ это преимущество уже на всѣхъ вѣщихъ праведниковъ, на каждаго достигшаго высокой степени благочестія монаха ¹¹²), на каждаго вдохновеннаго архата ¹¹³). Разумѣется, такое расширенное пониманіе способности, признававшейся за несомнѣнно-чудесную, явилось результатомъ уже позднѣйшаго развитія буддизма; оно стоитъ въ связи съ его стремленіемъ сдѣлать путь спасенія доступнымъ большому числу людей, тѣмъ считалось возможнымъ въ раннюю пору новаго ученія. Тѣмъ не менѣе свою опору эта вѣра почерпнула уже въ первоначальной буддійской и даже, вѣроятно, до-буддійской теоріи зачатія человѣка, по которой рожденіе его обусловлено не однимъ супружескимъ союзомъ родителей, но и дѣйствіемъ той таинственной существоподобной силы, которая, подъ именемъ гандхарвы (гандхаббы), мыслилась индусами какъ нѣкій, переживающій смерть тѣла, духовный, одаренный желаніемъ и волею, остатокъ отъ прежняго бытія, дозрѣвшій до способности перевоплотиться въ новой формѣ. Этому «переходному существу», посившему въ ведизмѣ и браманнизмѣ нѣкоторый чудесный, мифологическій отблескъ ¹¹⁴), практическая, морализирующая тенденція буддизма

¹¹⁰) Boyer. Etude sur l'origine de la doctrine du Samsâra въ Journal Asiatique. IX série, 18, p. 451—499 (1901).

¹¹¹) Другое общендусское свидѣтельство объ этой вѣрѣ—въ Магабхаратѣ 1 Aphy., 89.

¹¹²) Iti-vuttaka, § 99, p. 116 Moore's translation.

¹¹³) Подробно въ Sâmañña-phala-sutta Дикхи-никаи. II, 93 (Dialogues of the Buddha. 1899, p. 90—91).

¹¹⁴) Относящійся сюда матерьялъ сопоставленъ Пипелемъ въ его Vedische Studien. I, 78.—Гиллебрандъ считалъ сначала (Vedische Mythologie. I, 427) гандхарву за „генія плодородія“; позднѣе (Zur Bedeutung von Gandharva въ 84-r Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur. Breslau, 1906) за „участвующее въ зачатіи духовное существо, происходящее изъ прежняго бытія“. Сходное опредѣленіе даетъ Ольденбергъ („das Lebenswesen, der Wesenskern“), Religion des Veda, 248, 249. Главные буддійскіе тексты по этому вопросу: 1) Majjhimanikâyo, 3 рѣчь 10-й части (II, 558 перевода Нейманна) Assalâyanasutta (зачатіе—результатъ „соединенія троихъ: отца, матери и гандхарвы“); 2) Divyavadâna,

придала значеніе естественнаго, фізіологически-психологическаго и, главнымъ образомъ, нравственнаго фактора, свела его на нормальную природную функцію челоуѣческаго организма, дѣйствующую хотя и воплѣтъ закономъ рпо. чтобы не сказать фатально. но однако сообразно съ требованіями порядка нравственнаго, то есть, соотвѣтственно предшествующему поведенію перерождающейся личности. Не чужда этому таинственному «зачатку жизни» нѣкоторая утонченіая тѣлесность ¹¹⁵⁾; не чужда, не смотря на строгій детерминизмъ главныхъ направлений грядущей судьбы, и нѣкоторая свобода выбора среди возможныхъ для него новыхъ формъ бытія, какъ это увидимъ дальше примѣнительно къ воплощеніямъ буддъ. Прошлое и будущее сочетаются такимъ образомъ здѣсь въ органически развивающуюся связь, но строго опредѣленнымъ, неуклонно дѣйствующимъ законамъ, но законамъ однако не слѣпой, роковой необходимости, а нравственно-обоснованнаго опредѣленія.

И вотъ, какъ въ содержаніи, такъ и въ формѣ джатакъ, поучительныхъ повѣствованій о «новыхъ рожденіяхъ». эта морализирующая потребность, это желаніе разрѣшить загадку частныхъ случаевъ различныхъ положеній въ жизни и общую глубокую тайну зла и скорби на землѣ.—эта потребность нашла себѣ воплѣтъ подходящій матерьялъ и соотвѣтствовавшія народному вкусу и пониманію средства выраженія. Издавна излюбленный способъ общедоступнаго поученія поставленъ былъ здѣсь въ связь съ авторитетнымъ учителемъ, приуроченъ къ нему, къ его собственнымъ переживаніямъ, самое же поученіе, а позднѣе и весь рассказъ.—вложены въ его уста. Все это приуроченіе общендусскаго повѣрья къ авторитетной, выдающейся личности было настолько естественно, что едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что и самъ историческій будда,

«cf. Cowel, I. 440 (дѣти рождаются вслѣдствіе „сочетанія родителей и сочетанія гандхарвы съ матерью“); 3) въ „Вопрошеніяхъ цари Мелинды“ (Melinda-parho, ed. Trenckner, p. 123—130; въ англ. переводѣ, S. B. E. XXXV, 185, этотъ текстъ опущенъ)—подробное объясненіе процесса зачатія также какъ „сочетанія трехъ факторовъ“. Тексты, съ тщательнымъ комментариемъ, сопоставлены у Windisch'a, Geburt des Buddha. 18 ff.

¹¹⁵⁾ Судя по тому, что въ Саміутта-никайѣ (XXX, 2. Vol. III, p. 250) говорится о „долгодневности, красотѣ и блаженствѣ боговъ, облеченныхъ въ тѣла гандхарвъ“.

Готама. нерѣдко поучалъ въ этой формѣ ¹¹⁶⁾: одна изъ джатакъ, древность которой подтверждается совпадениемъ ея разсказа съ Маганариниббанасуттою ¹¹⁷⁾, приписываетъ такою назидательное повѣствованіе Учителю даже въ его предсмертныя минуты, чтобы утѣшить возлюбленнаго ученика Ананду. Свои собственныя невзгоды и несчастія, наприимѣръ, козни противъ него Девадатты. Готама, если вѣрить очень многочисленнымъ разсказамъ объ этомъ въ южныхъ и сѣверныхъ памятникахъ. объяснялъ, какъ заслуженное возмездіе за какой либо свой проступокъ въ прежнихъ жизняхъ.

Какъ бы то ни было, въ развитіи народныхъ представленій о перевоплощеніяхъ Будды замѣчается своеобразная эволюція: въ древнѣйшихъ сказаніяхъ этого рода онъ появляется всегда не иначе, какъ въ лицѣ мудреца-подвижника или царя, либо царскаго сына: въ послѣдующихъ повѣствованіяхъ такое ограниченіе его «рожденій» привилегированными званіями исчезаетъ; «бодхисатва» (будущій Будда) какъ-бы демократизируется. Такъ—уже въ палийскомъ сборникѣ джатакъ. Правда, и здѣсь въ большинствѣ разсказовъ ему приписывается почетное положеніе: 4 раза онъ былъ богомъ Брамою ¹¹⁸⁾, 20—богомъ Саккою ¹¹⁹⁾ и 43—лѣснымъ, «древеснымъ» божествомъ ¹²⁰⁾; 85 разъ онъ возраждается какъ царь ¹²¹⁾. 83—какъ подвижникъ-праведникъ ¹²²⁾, 26—какъ учитель мудрости ¹²³⁾ и по 24 раза является въ качествѣ царевича, брамана, министра-придворнаго ¹²⁴⁾ или въ достоинствѣ прост-

¹¹⁶⁾ Въ 6-й джатакъ палийскаго сборника „Учитель объясняетъ сокрытыя (непонятныя) событія или поступки перемѣною рожденія“.

¹¹⁷⁾ Джатаки 307-я (IV B., S. 25 ff. нѣмец. перев. Дютца) и Маганариниббана-сутта V. 5.

¹¹⁸⁾ Джатаки 99, 134, 135, 82.

¹¹⁹⁾ №№ 31, 202, 228, 291, 300 etc.

¹²⁰⁾ №№ 18, 19, 38, 74, 102, 187, 209, 307 etc. [какъ на вариантѣ („травное божество“) укажемъ на № 121]. Особенное обиліе воплощеній этого типа объясняется древностью и распространенностью культа деревьевъ у индусовъ; объ этомъ см. Fergusson. Tree and Serpent worship. 2 edit. London, 1873. Образцомъ архаическаго наивнаго характера представленій объ этихъ божествахъ можетъ служить 311-я джатака.

¹²¹⁾ №№ 9, 14, 50—52, 95—96, 100, 159, 229 etc.

¹²²⁾ №№ 17, 49, 87, 124, 154, 234 etc.

¹²³⁾ №№ 25—27, 41, 61, 97, 169, 338, 353 etc.

¹²⁴⁾ №№ 6, 7, 100 etc; браманъ: 10, 66, 68 etc., министр—79, 92. 107—108, 215 etc.

ученаго человѣка. Однако здѣсь же фигурируетъ онъ и въ болѣе скромныхъ роляхъ: купца ¹²⁵), земледѣльца ¹²⁶), мастерового во всевозможныхъ видахъ ¹²⁷), вожака каравановъ и погонщика слоновъ ¹²⁸), знахаря-заклинателя ¹²⁹). музыканта ¹³⁰), акробата, балаганнаго лицедѣя ¹³¹) и, наконецъ,— раба ¹³²). даже отверженца-парія ¹³³). Впрочемъ. и этимъ еще не исчерпываются превратности судьбы! Многократно понижался онъ до уровня животнаго: по меньшей мѣрѣ 18 разъ бывалъ онъ обезьяною ¹³⁴); часто испытывалъ участь благородныхъ тварей: льва, слона, коня, оленя, орла, лебедя ¹³⁵); но случалось ему бывать и волкомъ подъяремнымъ, и шакаломъ презрѣннымъ и всѣми обиженнымъ зайцемъ ¹³⁶), наконецъ,—неизящною персоною свиши, ящерицы, крысы и лягушки ¹³⁷)... Столь же разнообразны воплощенія Будды въ другихъ сборникахъ: въ Джатака-малѣ онъ го—повелитель людей ¹³⁸), то—царь обезьянъ или рыба ¹³⁹); то богъ-громовержецъ Индра ¹⁴⁰), то беззащитный перепеленокъ или скромный дятель ¹⁴¹). Въ повѣстяхъ, включенныхъ въ Магавасту, видимъ его опять то всемірнымъ самодержцемъ, «чакравар-

¹²⁵) Многочисленные случаи появленія бодхисатвы въ роли кочующаго купца въ сборникахъ восточныхъ повѣстей (джатакъ и аваданъ) объясняется, кажется, (какъ и аналогичный фактъ въ новеллахъ времени Возрожденія, о чемъ ср. красивыя страницы въ книгѣ Gebhart'a *Les conteurs florentins du Moyen-Age*. Paris, 1905, p. 2 ss.) удобствомъ этого типа для литературнаго построенія разнообразныхъ встрѣчъ и эффектныхъ сопоставленій.

¹²⁶) Палийскій сборникъ №№ 56, 189, 199, 249.

¹²⁷) Тамъ же №№ 137, ювелиръ; 397, кузнецъ; 178, 408, гончаръ; брадобрѣй—78; рыбацкъ—41; сынъ лѣсника—265.

¹²⁸) №№ 54, 83, 366; 182. ¹²⁹) № 69.

¹³⁰) № 243, кстати сказать. — одна изъ красивѣйшихъ джатакъ: 60; № 59—барабанщикъ.

¹³¹) №№ 116, 212 etc.

¹³²) Не менѣе 5 разъ: *Buddhist Birth-Stories*. Table VII, p. CI.

¹³³) №№ 179, 309. ¹³⁴) №№ 20, 57, 178, 208, 342, 404 etc.

¹³⁵) №№ 143, 153, 172 etc. (левъ); 72, 122, 221 etc. (слонъ); 23, 24, 260 (конь); 11, 12, 15, 206, 359 etc. (газель, олень); 381, 399, 427 (орелъ); 32, 136, 370 etc.—лебедь.

¹³⁶) №№ 28—30, 278 etc.—волъ; 142, 148—шакалъ; 316—зайцъ.

¹³⁷) „Всѣхъ поучающая свинья“—№ 308; ящерица, поучающаяся у аскета—138; 141, 325.

¹³⁸) *Jātaka-mālā*. №№ 2, 8, 13. ¹³⁹) Тамъ же, 27, 100.

¹⁴⁰) №№ 17, 11. ¹⁴¹) №№ 16, 34.

тиномъ» ¹⁴²), то царемъ змѣй, птицъ, либо антилопъ ¹⁴³), или же зауряднымъ слономъ, буйволомъ, попугаемъ ¹⁴⁴). Наконецъ, въ сѣверныхъ легендахъ хотя и явно преобладаетъ склонность удерживать великаго Учителя въ высшемъ изъ земныхъ положеній ¹⁴⁵), однако, не исключена возможность и для него попасть изъ царей въ лодочники ¹⁴⁶) или пзъ брамина-министра въ «зайпа-пустынника» ¹⁴⁷).

Въ этой пестрой веренищѣ формъ бытія Будды достопримѣчательны не столько переходы въ животныхъ, съ чѣмъ вполне свиклось индусское міровоззрѣніе примѣнительно даже къ существамъ божественнымъ ¹⁴⁸). есколько демократизация человѣческихъ перевоплощеній будущаго верховнаго существа, превосходящаго мудростью и силою самихъ боговъ. Міръ животныхъ, къ которому индусъ издавна относился съ любовью и почтеніемъ, былъ областью самостоятельной и самодовлѣющей, стоящею внѣ соревнованія и сравненія съ человѣческою. Но въ обществѣ людскомъ низвести «Совершеннаго», хотя бы въ его первоначальныхъ степеняхъ развитія, до низшихъ разрядовъ сословной іерархіи и притомъ въ странѣ неизблѣмыхъ кастовыхъ преданій и предубѣжденій. ^{148a})—это былъ глубокій переворотъ за-разъ и соціального, и религіознаго жизнепониманія, и притомъ религіознаго—въ несравненно большей мѣрѣ, нежели общественаго. Мы увидимъ дальше, что, при глубокомъ равнодушіи буддизма ко всѣмъ соціальнымъ вопросамъ, вѣра въ то, что бодхисатвы (стремящіеся къ

¹⁴²) Mahavastu. T. I. p. 49.

¹⁴³) I, 131; II, 255; 257. . ¹⁴⁴) I, 288, 290, 282.

¹⁴⁵) Avadāna-(ātaka, во 2 декадѣ 9 случаевъ изъ 10; въ 4-й—6 разъ царь и дважды царевичъ.

¹⁴⁶) Тамъ же. 2 декада № 7, р. 106—105 перевода Фезра.

¹⁴⁷) 4 декада, № 7, р. 138 ss.

¹⁴⁸) Знатокъ сѣвернаго буддизма Леонъ Фезръ основательно замѣчаетъ по поводу 6-й декады Авадана-Шатаки (Avadāna-(ātaka, p. 197): „ее можно было бы озаглавить: „какъ становятся божествомъ?“; пбо всѣ ея десять героевъ становятся обитателями неба Индры; но ее можно было бы озаглавить также: „какъ становятся животнымъ?“; ибо половина дѣйствующихъ лицъ отправляются отъ животнаго состоянія или переходятъ черезъ него“.

^{148a}) О силѣ ихъ во времена Будды можетъ дать понятіе разказанный въ 377-й джатакѣ случай испуга знатнаго юноши „какъ бы вѣтеръ, летящій со стороны мимоидущаго чандалы не осквернилъ тѣла потомка брамановъ“.

достиженію сана будды) происходили нѣкогда изъ низшихъ слоевъ общества, не оказала замѣтнаго вліянія на сословное неравенство, не отмѣнила кастъ, не установила гражданскаго равноправія ¹⁴⁹). Но та же самая вѣра, примѣнительно къ религіозному жизнепониманію, стала источникомъ важной реформы первоначальнаго буддизма: ея, не мечтавшаго о переходѣ за узкіе предѣлы избраннаго «малаго стада», она направила на «широкій путь» всеобщаго спасенія. Иными словами: здѣсь надо искать зародышей побѣды Магаияны надъ Гинайяпою. Разъ самъ «Совершенный» могъ быть первоначально человекомъ обычнаго, бытового типа, вращавшимся среди заурядныхъ условій жизни, незнатнымъ, неученымъ, забытымъ судьбою, слабымъ, невзрачнымъ, увѣчнымъ ¹⁵⁰), то и никому не слѣдуетъ отчаиваться въ возможности своего усовершенствованія въ безпредѣльномъ будущемъ, до высшей степени включительно, до возможности самому стать буддою.

Въ нѣкоторыхъ, правда, очень рѣдкихъ случаяхъ надежда на это допускается даже для женщинъ, несмотря на все суровое отношеніе къ нимъ буддизма первоначальнаго. Неотмѣненнымъ осталось правило: Будда въ своемъ послѣднемъ воплощеніи не можетъ быть женщиною, не можетъ носить и женскаго имени; но бодхиситвою, то есть, будущимъ Буддою, женщина, съ позднѣйшей точки зрѣнія, можетъ быть, на условіи въ послѣдній разъ преобразиться уже въ мужчину. Чуть ли не единственный примѣръ этого рода во всей южной литературѣ встрѣчаемъ въ одномъ камболжскомъ сказаніи, гдѣ упоминается бодхисатва женскаго пола, а именно Сидхата, сестра Будды Динапкары, въ честь коей бывшій ею тогда будущій Готама и получилъ впоследствии имя Сиддхарты ¹⁵¹).

¹⁴⁹) Въ самихъ джатакахъ Буддѣ иногда приписываются рѣчи въ защиту сословныхъ предразсудковъ: такъ въ 179-й джатакѣ признается, несвойственнымъ и постыднымъ для „благородныхъ“ одолжаться у низшихъ даже въ случаяхъ крайней нужды; въ интересной 77-й джатакѣ, излагающей эсхатологическія предсказанія грядущихъ бѣдствій, въ числѣ ихъ отмѣчено и „пренебрежительное отношеніе къ потомкамъ благородныхъ семействъ“.

¹⁵⁰) Джатака 80-я замѣчаетъ: „въ этомъ существованіи бодхисатва былъ ростомъ съ карлика и горбатъ по сложенію“.

¹⁵¹) Приводимъ этотъ интересный, малоизвѣстный текстъ: „тогда ему (Готамѣ) нарекли имя Сидхат-Каумаръ (царевичъ—Сиддхарта), согласно съ его желаніемъ, высказаннымъ нѣкогда, въ ту пору, *когда онъ родился женщиною*, младшею сестрою древняго будды Тибанкхары, быв-

Какъ видимъ, здѣсь рѣчь идетъ еще не столько о возможности для женщины стать буддою, сколько о возможности для мужчины, стремящагося къ этому званію, быть временно пониженнымъ до уровня женщины. Смѣлѣе относятся къ соблазнительному вопросу сѣверные памятники: въ Авадана-шатакѣ и въ Калпа-друма-аваданѣ Будда даетъ опредѣленное предсказаніе о томъ, что пѣкая благородная и прекрасная молодая женщина Яшомати, страстно желавшая достигнуть преимуществъ священной мудрости (бодхи), со временемъ «сдѣлается совершеннымъ и законченнымъ Буддою Ратпаматою» ¹⁵²). Несравненно убѣдительнѣе другая, тибетская трогательная легенда «Вопрошенія старухи», съ ея вариантомъ. «Повѣстью о Качангалѣ ¹⁵³). «Блаженный», остановившись однажды съ учениками у колодца, увидалъ пришедшую за водою ста двадцатилѣтнюю старуху, рабыню, нищую, убогую, покрытую струпьями. «Апапа!» обратился Учитель къ любимому изъ учениковъ, «скажи ей: Благаватъ жаждетъ; дай ему напиться изъ кувшина твоего!» Услышавъ слова эти, старуха воскликнула: «сама я напою его!» И при первомъ же взглядѣ на него материнскую любовь ощутила она; струя молока вырвалась изъ давно иссохшей груди ея и, простерши руки, она бросилась обнимать Благавата, твердя: «сынъ мой, сынъ мой!» Пораженные дерзостью, ученики пытались было остановить ее; но Благословенный сказалъ: «оставьте ее! вѣдь она была моею матерью въ продолженіе цѣлыхъ пяти-сотъ существованій подъ-рядъ!.. Безраздѣльно отдавалась она вѣрѣ и добродѣтели, и только крайность привязанности ко мнѣ побудила ее, въ былые дни, помѣшать мнѣ покинуть все и идти во слѣдъ блаженному Татагатѣ; за то и терпѣть она скорби бѣдности, дряхлости и рабства. Но близокъ предѣлъ ея лишеній: послѣ своей смерти, силою грядущаго Будды

шага тогда аскетомъ и бодхисатвою въ своемъ послѣднемъ существованіи и которому онъ предложилъ благовоннаго масла. Будда Тибангхара принялъ это масло, чтобы возжигать его. По этому случаю эта женщина высказала пожеланіе носить имя Ситки, когда она станетъ буддою». Preâs Pathana Sâmphothian, 2, въ Les livres sacrés du Cambodge. I partie. trad. par Leclère. Paris, 1906, 31.

¹⁵²) Avadâna-Çataka. I, 2.—Kalpa-druma-avadâna XI.

¹⁵³) Это—14-й текстъ 13-го тома отдѣла Мдо въ Канджурѣ, Mahalîkâ-parîrcchâ (переведенъ Февромъ въ Fragments du Kandjour, p. 362—371) и 8-я повѣсть восьмой декады Авадана-шатаки.

Амитабхи, она, совлекши всё страсти, станетъ царицею созданий, предуготовить высшее знаніе для безчисленныхъ и непостижимыхъ тварей, укрѣпить ихъ въ немъ и, наконецъ, сама станетъ Татагатою, архатомъ, всесовершеннымъ Буддою Бодхѣангаушпакарою». Но здѣсь же, словно въ оправданіе невѣроятнаго предсказанія, онъ спѣшитъ добавить, что тогда она всецѣло «отрѣшится отъ женской природы, станетъ мужемъ превосходнымъ и несравненнымъ», и что чудо это свершится уже въ ту необозримо далекую пору, когда исчезнетъ зло жепскаго соблазна, когда даже самъ царь зла, Мара, не будетъ внимать велѣніямъ женскаго злого генія, когда самое имя женщины предано будетъ забвенію, когда и самый «путь закона» упразднится. и всё, освободившись отъ узъ тѣлеснаго рожденія, проникнется духомъ высшаго вѣдѣнія въ любви непреходящей и постоянной... Какъ бы то ни было, за исключеніемъ почти недосыгаемой, крайней ступени совершенства, позднѣйшій буддизмъ, подъ вліяніемъ выше изложеннаго расширеннаго взгляда на значеніе перевоплощенія, открылъ женщинамъ широкій доступъ къ предшествующимъ степенямъ духовнаго подъема, настолько, что въ сѣверномъ сборникѣ легендъ, Авадана-шатакѣ, пѣлая (восьмая) декада повѣстей отведена исторіямъ женщинъ, достигшихъ архатства.

Если такимъ образомъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи буддизмъ подтвердилъ смыслъ приписываемаго одною джатакою Буддѣ гимна о превосходствѣ добродѣтели надъ ученою мудростью, надъ знатностью и богатствомъ, надъ силою и красотою ¹⁵⁴), то спрашивается, въ чемъ же, по истолкованію всей этой учительной литературы, состоитъ дарующая совершенство и спасеніе добродѣтель? Иначе сказать: за какія

¹⁵⁴) Джатака 362 палийскаго сборника: „Я колебался:— добродѣтель | Иль знанье мудрыхъ,— что цѣннѣе? | Отнынѣ мнѣ безспорно ясно, | Что добродѣтель выше знанья. | Все тщетно: красага и знатности! | Всему вершина — добродѣтель! | Тому, кто преисполненъ ею, | Ученой мудрости не нужно. | И если царь, къ неправдѣ склонный, | Иль престолюдины, | Злу служащій, | Покинутъ мѣръ земной— обоимъ | Имъ предстопъ несчастья бездна. | Но если въ правдѣ путь свершили | Цари ли, граждане ль, браманы, | Иль судры, чандалы, пукгузы, | — На небесахъ все равны будутъ! | Въ грядущемъ не спасетъ насъ знанье, | Ни знатный родъ, ни близкихъ связи! | Одна своя лишь добродѣтель | Ведетъ насъ въ будущемъ къ блаженству“.

заслуги становятся архатомъ, бодхисатвою, буддою? Отвѣтъ на этотъ вопросъ въ джатакахъ далеко не одинаковый и не равноцѣнный. Въ большинствѣ разсказовъ онъ носитъ косвенный характеръ случайнаго указанія, сообразно съ затронутымъ въ повѣствованіи событіемъ или нравственнымъ казусомъ: по этому случайному поводу дается разъясненіе поучительнаго свойства на основаніи какого-либо сходнаго прецедента изъ жизни Будды. Отсюда понятна пестрота и разноцѣнность такого рода указаній: порою выдвигается черта съ глубокимъ нравственнымъ содержаніемъ, а рядомъ—второстепенный, иногда совѣтъ мелочной примѣры зауряднаго благоразумія, смѣтливости, изворотливости, либо хитрости,—образцы, быть можетъ, бесполезной житейской практической мудрости, но далеко не величавые идеалы нравственнаго совершенства. Приведемъ примѣры поученій обоихъ типовъ, начиная съ низшаго, объясняемаго тѣмъ, что въ повѣстьяхъ, сюда относящихся, утилизированъ, повидимому, древнѣйшій фольклорный матеріалъ, сохранившій въ значительной степени архаическія черты своей незамысловатой, наивной морали.

Чаще всего восхваляется осторожность и разсудительность бодхисатвы въ сомнительныхъ, запутанныхъ или опасныхъ положеніяхъ бытовой жизни. То онъ, въ видѣ старой газели, предостерегаетъ молодыхъ беречься въ жатвенную пору ловушекъ и засадъ, придуманныхъ поселянами для огражденія поствовъ отъ отравы: то предупреждаетъ птицъ отъ опасности лѣснаго пожара или отъ риска быть раздавленными на торной дорогѣ, или же даетъ акробатамъ совѣтъ не прыгать болѣе, чѣмъ черезъ четыре меча ¹⁵⁵): то ему, вождю 80,000 обезьянъ, истомленныхъ жаждою, удается обмануть водяного, пожиравшаго всѣхъ, погружавшихся въ его прудъ (мудрый вожакъ наполнилъ свое стадо съ берега, при помощи длинныхъ камышевыхъ стеблей, которыми втягивали воду!) или, въ качествѣ древеснаго божества, чтобы спасти свой притонъ, онъ сбиваетъ съ пути крестьянъ, отыскивавшихъ вора, спрятавшаго украденное подъ деревомъ ¹⁵⁶), или ухитряется добыть отъ маргышки украденное ею цѣнное ожерелье ¹⁵⁷). Рядомъ—

¹⁵⁵) Jatakam 11, 36, 115, 116.

¹⁵⁶) Тамъ же, 20, 311, повѣсть очень архаическаго характера.

¹⁵⁷) Тамъ же, 92.

повѣсти въ похвалу уже настоящей обманной хитрости, эксплуатирующей трудъ простецовъ либо ихъ довѣрчивость¹⁵⁸); или еще—прославленіе «умѣнья мудреца нажить большое богатство при самыхъ ничтожныхъ первоначальныхъ средствахъ»¹⁵⁹). Очевидно, въ такихъ разказахъ мы имѣемъ дѣло съ народными баснями, идущими изъ далекой старины¹⁶⁰), и въ которыхъ житейская мораль невысокой пробы щцетъ себѣ, въ позднѣйшую пору, поощренія ссылкой на авторитетъ вышшаго мудреца, хотя, конечно, не безъ ущерба для его нравственнаго достоинства. Однако. тутъ же—въ изобиліи примѣры добродѣтели настоящей, безкорыстной, даже самоотверженной. героической, примѣры, облеченные въ ту же традиціонную форму наивныхъ сказокъ и басенъ, соединенныхъ съ морализирующими стихотворными изреченіями, приписываемыми Буддѣ. Поученіе ведется двоякимъ путемъ, то отрицательнымъ, то положительнымъ. Съ одной стороны указываются гибельныя слѣдствія слабостей и пороковъ. Особенно часты предостереженія отъ чаръ чувственности; «стойтъ имъ только закрасться въ сердце,—онѣ превращаются въ зубчатый острый мечъ, онѣ несутъ съ собою смерть, подобно гарпуну, вонзившемуся въ похотливаго крокодила»¹⁶¹); страсти—это «ядъ,

¹⁵⁸) №№ 80, 121. ¹⁵⁹) №№ 4 и 3.

¹⁶⁰) Примѣромъ такой арханческой повѣсти можетъ служить 121-я джатака: царю, жившему въ деревянномъ дворцѣ (указаніе на первобытную пору, когда каменные постройки еще не входили въ употребленіе въ Индію). понадобилось перемѣнить обветшавшую балку; для этого плотники выбрали въ лѣсу дерево, въ которомъ жило древесное божество. Узнавши о предстоящей гибели своего пріюта, оно подумало: „куда же я завтра дѣнусь съ дѣтками моими?“. И такъ какъ иного мѣста не было, гдѣ бы ему поселиться, оно стояло, объявши дѣтей своихъ, и плакало. Другія лѣсныя божества, его друзья и пріятели, обнимали его и также плакали, не зная, какъ помочь бѣдѣ. Но бодхисатва, самъ въ ту пору бывшій „травянымъ божкомъ въ кустѣ кузы“, обернувшись хамелеономъ, обманомъ убѣдилъ плотниковъ, будто дерево—для нихъ непригодное, гнилое въ сердцевинѣ, и спасъ такимъ образомъ напуганную семью. Собрались на радостяхъ близкія, дружественныя божества и славили маленькаго травяного божка, „достигшаго хитростью того, чего очень могущественныя божества не могли осуществить по вялости соображенія“.— Въ джатакѣ 398-й бодхисатва, добывавшій пропитаніе для старухи-матери, обманываетъ лѣснаго (объявившаго, что онъ будетъ пожирать всякаго, кто подойдетъ подъ тѣнь его дерева) тѣмъ, что приблизился къ нему подъ тѣнью своего зонтика!

¹⁶¹) № 233.

сладкій и душистый, какъ медь, но убійственный для соблазвившагося имъ» ¹⁶²); «похоти—это грязь, ворохъ нечистотъ; валяющійся въ нихъ живетъ въ цѣпяхъ и попадаетъ въ адъ нечистымъ, смраднымъ, красоты лишеннымъ»: «все съ тѣломъ связанное—горечь и страданье; позналъ я это личнымъ опытомъ и частой думой о прежнемъ собственномъ существованьи» ¹⁶³). Сообразно съ этимъ,—цѣлый рядъ примѣровъ о вредѣ пьянства, неумѣренности въ ѣдѣ и въ особенностяхъ сладострастiя. «Велика сила луны: велика сила солнца, велика сила скалъ, сдерживающихъ порывъ моря; велика сила аскетовъ и брамановъ; но сильнѣе всѣхъ женщина!» ¹⁶⁴) рождаемая ею чувственность уничтожаетъ добродѣтели, наводитъ несчастiе, причиняетъ возрожденiе въ аду; изъ-за нея даже герои, даже праведники теряли чистоту, всѣ пять родовъ познанiя, всѣ восемь совершенствъ и способность къ экстазу ¹⁶⁵). Но Будда въ своихъ прежнихъ бытiяхъ подаетъ примѣръ сопротивленiя страстямъ и побѣды надъ ними ¹⁶⁶); на немъ видно, что мудрецъ «недостижимъ для скорби, потому что онъ отрѣшился отъ мiра, не видитъ радости въ похотяхъ и ему, самодовлѣющему, весь мiръ не въ силахъ доставить полноты счастья ¹⁶⁷). Несчастье—въ жаждѣ наслажденiй, счастье—въ свободѣ отъ нея ¹⁶⁸). Прочъ же соблазны чувственности, обаянiе тѣла, чары красоты! «Тѣло—не сочетанiе божественнаго вещества: оно не изъ золота, не изъ драгоценныхъ камней, не изъ сандаловаго дерева, не изъ бѣлыхъ, палевыхъ или голубыхъ лотосовъ: изъ частей труша сложено оно, изъ 32 мертвечинъ: неустойчиво, подвержено разрушенiю оно, распаду, истребленiю, уничтоженiю. Предаваться тѣлеснымъ похотямъ значить уможать трупы, причину горя, заботъ, создавать прiютъ для всевозможныхъ болѣзней, сосудъ для сбереженiя того, что ведетъ къ кармѣ (къ перевозрожденiю), къ распложенiю груды червей и, наконецъ, къ смерти. Это ли красота? Эту ли мерзость, сосудъ, полный нечистотами. будемъ украшать?..» ¹⁶⁹) «этотъ ли источникъ смертоносныхъ стрѣлъ любви, родникъ грѣха. будемъ любить?..» ¹⁷⁰). «Одна лишь добродѣтель прекрасна, и нѣтъ во всѣхъ мiрахъ ничего превосходящаго духовный экстазъ мудреца, отъ всего отказавшагося!» ¹⁷¹).

¹⁶²) № 366.

¹⁶³) № 378.

¹⁶⁴) № 433.

¹⁶⁵) №№ 431, 425 и друг.

¹⁶⁶) Джатаки 425, 167 и друг.

¹⁶⁷) № 355.

¹⁶⁸) № 350.

¹⁶⁹) № 12.

¹⁷⁰) № 13.

¹⁷¹) № 350.

Такова астетическая проповѣдь будущаго Будды, проповѣдь словомъ и дѣломъ, предназначаемая, какъ опредѣленно говорятъ джатаки, для обращенія и другихъ ¹⁷²⁾, и, разумѣется.—не безуспѣшная. «Обращаются» глядя на него, внимая ему. вспоминая о немъ, и отдѣльныя лица, и цѣлыя толпы ¹⁷³⁾; раскаиваются и внезапно переходятъ отъ грѣха къ святости самыя чаровницы грѣха, женщины, иногда среди безстыжей пляски ¹⁷⁴⁾, часто въ самый мигъ соблазна ¹⁷⁵⁾: гетеры, царскія дочери и жены, цари бросаютъ свѣтъ, идутъ въ «любезную пустыню», въ монастырь ¹⁷⁶⁾. Вотъ за что бодхисатва, желавшій стать буддою. сталъ имъ, добился желаннаго!

Конечно, все это—бытовья сцены, списанныя съ позднѣйшей дѣйствительности и заднимъ числомъ приуроченныя къ Учителю, передѣланному народнымъ сознаниемъ въ Спасителя. Но, какъ бы то ни было, здѣсь передъ нами очень ярко раскрывается народный взглядъ на ту, первую сторону заслугъ Будды въ его предбытїяхъ, которую мы назвали отрицательною или, лучше сказать, пассивною, на ту, которая заключается въ воздержанїи отъ порока, отъ слабости, отъ зла, до малѣйшихъ проступковъ включительно. до опасенія «воспользоваться чужою соломинкою ¹⁷⁷⁾, или причинить вредъ какому бы то ни было живому созданію, какъ бы ничтожно или, наоборотъ, какъ бы опасно и вредно для человѣка оно ни было ¹⁷⁸⁾.

¹⁷²⁾ Въ 317-й джатакѣ Учитель говоритъ по поводу человѣка глупо огорченнаго: «я расскажу ему повѣсть изъ прошлаго, чтобы утолить его горе: никто, кромѣ меня, не можетъ преподать ему плодъ обращенія (къ истинѣ); я долженъ помочь ему». Въ 243-й джатакѣ изображается благотворное вліяніе поученій этого рода.

¹⁷³⁾ Въ 10-й повѣсти 3-й декады Авадана-шатаки буйная, пьяная, пляшущая толпа мгновенно приходитъ въ благоговѣйное настроеніе при истрѣбѣ съ Буддою и «обрѣтаетъ вѣру».

¹⁷⁴⁾ Avadāna Cataka VIII, 5.

¹⁷⁵⁾ Тамъ же и въ нѣсколькихъ джатакахъ палийскаго сборника.

¹⁷⁶⁾ За исключеніемъ одной, всѣ героини 8-й декады Авадана-шатаки, удостоившіяся архатства,—цѣломудренныя дѣвушки, отказывающіяся отъ брака и переходящія въ иночество; ср. джатаку 234-ю: благородная женщина, удаляющаяся въ монашество, и № 12: монахини, послѣдовательницы Девадатты.

¹⁷⁷⁾ № 89.

¹⁷⁸⁾ Протестъ противъ охоты—джатаки 12, 203: противъ кровавыхъ жертвоприношеній—19, 203.

Переходя къ заслугамъ положительнымъ Будды, насколько онѣ изображаются въ повѣстяхъ о его прежнихъ существованіяхъ, приходится отмѣтить, что въ относящихся сюда разсказахъ ярко обнаруживается раздвоеніе буддійской морали на низшую, общедоступную, предназначаемую для упасака—мірянъ, и на высшую, для избранныхъ, для подвижнической «братіи» (бикшу). Со ссылкой на уставъ Пратимокши (то есть съ явнымъ указаніемъ на позднюю редакцію текста), на правила упосать, этой существенной части зараждающагося буддійскаго культа ¹⁷⁹⁾. Джатаки показываютъ невозможность для большинства «нести слишкомъ многочисленныя заповѣди» и на возвратъ поэтому многихъ отъ монашества къ мірской жизни. съ рѣшеніемъ «давать милостыню, творить другія добрыя дѣла и воспитывать сыновъ и дочерей ¹⁸⁰⁾». И вотъ, подобно тому, какъ въ отвѣтъ на этотъ фактъ. съ которымъ поневолѣ приходилось вступать въ сдѣлку, историческій Будда долженъ былъ установить кодексъ свѣтской нравственности съ пониженными требованіями, такъ точно и здѣсь Будда многочискій. многообразный герой джатакъ. протестуетъ противъ неосторожнаго возложенія сразу бремени неудобоносимыхъ ¹⁸¹⁾ и самъ неоднократно предстаетъ въ роли смиреннаго исполнителя того зауряднаго, семейнаго и гражданскаго долга, отъ котораго, съ его точки зрѣнія. послѣдовательно разсуждая. «прозрѣвшіе, вполне просвѣтленные» могли бы быть свободными, такъ какъ они стоятъ уже внѣ отношеній, обусловливающихъ эту низшую, мірскую мораль. Въ угоду практическимъ потребностямъ большинства, бодхисатва въ джатакахъ изображается въ цѣлыхъ 500 бытіяхъ любящимъ сыномъ, въ другихъ пятистахъ.—покорнымъ внукомъ и въ третьихъ—почтительнымъ племянникомъ ¹⁸²⁾. Во многихъ повѣстяхъ онъ, то въ формѣ человѣческой, то въ видѣ животнаго. заботится о пропитаніи родителей, объ отвращеніи отъ нихъ опасности.

¹⁷⁹⁾ Ссылки на Патимокку — въ джатакахъ 56, 71: на соблюденіе упосать: 51, 282, 300, 316, 392, 402, 416, 354.

¹⁸⁰⁾ Джатака 56.

¹⁸¹⁾ „Зачѣмъ, братія, сообщили вы этому монаху столь много заповѣдей? сколько онъ въ силахъ исполнить. столько и исполнить. Впредь не дѣлайте болѣе этого; я дальше увижу, какъ надо поступать здѣсь“, говоритъ Учитель въ джатакъ 56-й

¹⁸²⁾ Джатака 68. Avadāna—Ṣataka, IV, 6.

жертвуетъ даже жизнью за нихъ ¹⁸³). Сѣверныя легенды особенно подчеркиваютъ выполненіе имъ заповѣди послушанія и непротивленія родителямъ ¹⁸⁴): такъ въ одной изъ повѣстей Авадана-Шатаки будущій Будда, бывший въ ту пору мальчикомъ Дхарманалою, и кровь котораго пожелала выпить его озвѣрѣвшая мать, умираетъ «радною, преисполненной добрыхъ чувствъ» къ родителямъ и къ исполнителямъ ихъ чудовищнаго приказанія! ¹⁸⁵). Тамъ же находимъ поразительный разсказъ о наказаніи за непочтеніе къ родителямъ. «За очень малую обиду, причиненную матери (попрекъ ей за обманъ, вызванный, впрочемъ, родительскою любовью) бодхисатва былъ осужденъ на великія мученія: въ концѣ долгихъ и романтическихъ приключеній онъ попадаетъ въ «железный городъ», у входа въ который видитъ «человѣка съ железнымъ, раскаленнымъ колесомъ на головѣ, сверкающимъ какъ яркое пламя: смола и кровь, струившіяся по челу его, служили ему пищею. Майтраканьяка (бодхисатва) спросилъ его: «кто ты такой?» — Тотъ отвѣчалъ: «я человѣкъ, обидѣвшій свою мать». Но едва произнесъ онъ слова эти, какъ самому Майтраканьякѣ вспомнился его собственный проступокъ и онъ воскликнулъ: «вѣдь и я также обидѣлъ мать, и благодаря этому поступку и привлеченъ я сюда». Тогда въ воздухѣ раздался голосъ: «да будутъ развязаны освобожденные, да свяжутся свободные!» И едва прозвучали эти слова, огненный дискъ перемѣстился на голову Майтраканьяки. И спросилъ онъ своего предшественника: «сколько лѣтъ этотъ бичъ моей жизни, этотъ раскаленный, нылающий дискъ будетъ тяготѣть на челѣ моемъ?» И отвѣчалъ человѣкъ: «60060 столѣтій, пока не придетъ другой, такой же виновный, смѣнитъ тебя». «Тогда, побѣжденный скорбью, но и преисполненный состраданіемъ къ другимъ людямъ, Майтраканьяка воскликнулъ: «Нѣтъ, лучше, изъ жалости ко всемъ другимъ созданіямъ, я одинъ хочу пести колесо это на главѣ моей! пусть ни одинъ виновный въ та-

¹⁸³) Напримѣръ, красивая 243-я джатака о музыкантѣ Гуттилѣ (Буддѣ), трудящемся для пропитанія своихъ слѣпыхъ родителей; то же — въ роли грифа: № 399; газель, спасающая родителей жертвою своей жизни № 385 и т. д.

¹⁸⁴) *Avadāna—Śataka*, IV, 6: „по-истинѣ чудесно, до какой степени бхагаватъ хорошо выполняетъ долгъ послушанія родителямъ“.

¹⁸⁵) Тамъ же, IV, 3: вариантъ—джатака 458 палийскаго сборника: извергомъ здѣсь является отецъ.

комъ же проступкѣ не попадаетъ сюда!». И едва прозвучали слова его,—колесо, поднявшись надъ главою бодхисатвы Майтраканьяки на высоту семи талавыхъ деревьевъ (Tala), повисло въ воздухѣ, а онъ, умерши, возродился въ чертогахъ боговъ неба Тушиты... Вотъ, братія, что должны мы знать: будемъ чтить нашихъ родителей и не будемъ творить обидъ имъ; такъ избѣжимъ мы проступковъ Майтраканьяки, чловѣка зауряднаго, и обрѣтемъ обиліе преимуществъ этого же самого существа, ставшаго сыномъ божимъ. Вотъ, братія, что намъ надо знать,... да то еще, что высшее благодѣяніе и лучшая помощь, которая сынъ можетъ оказать родителямъ невѣрующимъ,—это привести ихъ къ вѣрѣ, обратить ихъ, ввести въ нее, укрѣпить въ ней основательно, а родителей мало-правдивныхъ, или завистливыхъ, или по одаренныхъ большимъ знаніемъ, привести къ правдивности, къ щедрости, къ великодушію, къ совершенству знанія, обратить ихъ къ нимъ, ввести въ нихъ и укрѣпить въ нихъ основательно» ¹⁸⁶).

Рядомъ съ этою превосходною притчею, столь энергично подкрѣпляющею основы общепризнаннаго нравственнаго строя, въ повѣстяхъ о предбытіяхъ Будды постоянно однако слышится призывъ къ иной, съ буддійской точки зрѣнія, высшей, нравственности для избранныхъ, познавшихъ суетность всего мірскаго. Рядомъ съ похвалами супружеской вѣрности, рядомъ съ описаніемъ 30000-лѣтнихъ, 60000-лѣтнихъ адскихъ мученій за прелюбодѣянія ¹⁸⁷), рядомъ съ выступленіемъ Будды въ роли примирителя супружескихъ разладовъ ¹⁸⁸), какъ часто раздаются изъ его же устъ внушенія отказаться отъ брака, отъ семьи и даже отъ жизни въ какомъ бы то ни было обществѣ, ибо всѣ эти отношенія—помѣха и вредъ для спасенія. Стараясь оторвать ученика отъ связи съ родными и домашними. Бхагаватъ говорить: «сынъ мой! сожительство съ ними запятнано многими недостатками; въ семьѣ, въ дому есть формы, видимыя окомъ, формы желанныя, любимыя, соблазнительныя, источники неизбѣжныхъ привязан-

¹⁸⁶) Avadāna—Cātaka, IV, 6. Та же повѣсть очень пространно изложена въ Divya—Avadāna, pp. 586—609 ed. Cowell. и очень кратко въ Avadāna—Kalpalata, № 24. Сходный сюжетъ встрѣчается въ палийскихъ джатакахъ №№ 82, 104, 369 и 439, причемъ, однако, героемъ разсказа, Muttapabunda Kovo, является не будущій Будда, а только будущій монахъ его.

¹⁸⁷) Jātakaṃ 314.

¹⁸⁸) Тамъ же, 306.

ностей; есть звуки, впемлемые ушами, запахи, обоняемые носомъ, вкусы, смакуемые языкомъ, вещи осязаемые, ощущаемыя тѣломъ; есть законы, постигаемые умомъ, желанные, любимые, соблазнительные, тѣсно связанныя съ похотями, источники неизбѣжныхъ привязанностей, пастоящія тернія». И всему этому онъ противопоставляетъ спокойствіе и духовныя преимущества лѣсной пустыни, гдѣ пріобрѣтаются законы добродѣтели ¹⁸⁹). Брачная жизнь—рабство, а привязанность къ женщиѣ, хотя бы и къ женѣ,—путь къ гибели, къ аду; семейныя заботы—помѣха поученію въ мудрости, въ священичѣхъ писанійхъ ¹⁹⁰). Вотъ почему множество легендъ повѣствуетъ о томъ, какъ будущій Будда противостоялъ женскимъ соблазнамъ ¹⁹¹), старался уклониться отъ брачной жизни или разрывалъ семейныя узы бѣгствомъ въ пустыню; а въ одной джатакѣ передается напоминающій нѣкоторыя житія христіанскихъ святыхъ рассказъ о томъ, какъ бодхисатву, противъ его воли, родители женили на дѣвушкѣ, подобно ему, не желавшей брака; какъ эти «супруги по-неволѣ» не стали огорчать родителей непослушаніемъ, но хранили и въ супружествѣ полное цѣломудріе, и какъ, послѣ смерти стариковъ, раздавши все, что имѣли, оба удалились въ горное уединеніе Гималаевъ, чтобы здѣсь, питаясь кореньями, отдаться всецѣло жизни созерцательной ¹⁹²).

Впрочемъ, сообразно со своимъ окончательнымъ ученіемъ, Будда и во время прежнихъ стадій развитія не видѣтъ въ подвижничествѣ самодовлѣющей заслуги, ни главнаго условія спасенія. Джатаки полны бытовыми картинками обличенія бодхисатвою и лишемъѣрнаго аскетизма ¹⁹³), и бесполезности подвижничества искренняго, но доведеннаго до крайностей, на-

¹⁸⁹) Avadhāna-Śataka IV, 7. ¹⁹⁰) Jātakam 106, 147, 185, 235, 201.

¹⁹¹) Тамъ же, №№ 263 „Малое искушеніе“ и 507 „Великое искушеніе“. Ср. Jātika-mālā № 13.

¹⁹²) Jātakam 328. Другой случай удаленія бодхисатвы и жены его въ пустыню—въ Джатака-малѣ, № 21. Въ 403 джатакѣ жена бодхисатвы равнше его становится ниокинею.

¹⁹³) Джатака 77 — противъ корыстолюбія и лживости браминовъ; 81-я—противъ пьянства „аскетовъ“, 87-я противъ корыстолюбія; гатта бодхисатвы въ джатакѣ 325-й: „Благочестивымъ я тебя считалъ, тебя неукротеннаго въ страстяхъ: Безумецъ! не спасетъ тебя длина волосъ, ни мѣхъ звѣринный, вмѣстѣ одѣянья! Себя святымъ извнѣ изображая, внутри ты половъ мерзости грѣховной!“.

примѣръ, до гибели здоровья, «этого высшаго (земного) блага» ¹⁹⁴). Въ противоположность фанатикамъ аскетизма, адживакамъ, нигрантамъ, и простопародью, попрекавшему бодхисатву за недостаточность тѣлесныхъ подвиговъ, онъ отвѣчаетъ: «въ былое время и я былъ аскетиченъ, крайне аскетиченъ; и я былъ суровъ, крайне суровъ; и я былъ сдерженъ, до крайности сдерженъ; и я пробывалъ въ уединеніи, въ крайнемъ уединеніи... Но когда приблизились минуты смерти и образъ ада предсталъ передо мною, тогда позналъ я: «воистину, бесполезны такіе подвиги: и съ того мгновенья отказался я отъ этого ложнаго ученія, принялъ истинное и возродился въ міръ боговъ» ¹⁹⁵). Но тѣлесное самоумерщвленіе, а духовное самоочищеніе и прозрѣніе въ область высшей истины ведетъ къ обладанію священной мудростью, къ бодхи, къ состоянію будды ¹⁹⁶); спасаетъ внутреннее отрѣшеніе отъ міра и отъ самого себя, «богатство добровольнаго ничего-неимѣнія», покой полнаго безстрастія, полнаго отсутствія желаній, не исключая и желанія небесныхъ, божественныхъ преимуществъ, ибо «цѣль мудрости и добродѣтели не въ томъ, чтобы стать богомъ, Саккою или Брамюю, а въ томъ, чтобы достигнуть всевѣдѣнія» и въ немъ—избавленія отъ скорбей бытія ¹⁹⁷). Спасаютъ не аскетическіе подвиги, «не жертвы, не подъемъ на небо: спасаетъ ученіе, знаніе, низшее, среднее, высшее» ¹⁹⁸); «врата благороднаго пути къ великой, безсмертной ширвалѣ отверзаютъ только полное озареніе, полное просвѣтленіе, которое и есть высшая достодѣтель; всякая другая добродѣтель и вся иная красота—не болѣе, какъ ея прислужницы», ея предисловіе или слѣдствіе ¹⁹⁹). Вотъ почему вступившій во святилище высшаго знанія въ правѣ воскликнуть: «моимъ очамъ открылась безконечность; рожденіе, скорбь и старость превозмогъ я. Къ чему теперь мнѣ добрыхъ дѣлъ свершеніе? Возвышенный! отнынѣ возвѣщай мнѣ только знаніе» ²⁰⁰).

Его-то и возвѣщаетъ герой джатакъ, и именно въ этомъ—его высшая заслуга и право современемъ стать изъ бодхи-

¹⁹⁴) № 84. ¹⁹⁵) № 94.

¹⁹⁶) „Исполненіе аскетическихъ подвиговъ, братія, не пособіе (къ спасенію) и не заслуга; при разстѣдованіи и испытаніи они оказываютъ подобными навозной кучѣ или воображаемому шуму, что пугаетъ грусиваго зайца въ лѣсу“. Джатака 322.

¹⁹⁷) № 340.

¹⁹⁸) № 373.

¹⁹⁹) № 402.

²⁰⁰) № 405.

сатвы буддоу. И здѣсь уже отходятъ въ даль и въ тѣнь всѣ раньше указанныя уступки заурядной бытовой морали: яркія сцены выполненія долга къ близкимъ и дальнимъ, борьба съ другими и съ собою въ бурномъ приливѣ желаній и страстей.—все смѣшается здѣсь леденящею безчувственностью, невѣроятною, противоестественною. Провѣдникъ любви ко всему живущему ²⁰¹⁾ не знаетъ жалости ни къ чему умирающему, ни къ чему умершему: «усердно храните въ себѣ память о смерти; думайте о томъ, что вы умрете, ибо жизнь ненадежна, а смерть несомнѣнна, и все созданное подвластно разрушенію»; но не плачьте о мертвыхъ! Берите примѣръ съ боддхисатвы! Сколько утратъ испыталъ онъ въ своихъ предбытіяхъ, и ничто не смогло поколебать его безстрашнаго покоя. Нежданно набрелъ онъ на нивѣ на трупъ укушеннаго змѣею сына: онъ остановилъ воловъ своихъ, положилъ тѣло подъ тѣнь дерева, прикрылъ его одеждою и продолжалъ пахать, не проронивши ни слезинки, ни единого вздоха: и такимъ же остался онъ и въ минуты похоронъ. Цивились послѣдныя окрестныхъ мѣстъ такому равнодушію. дивился самъ богъ Сакка, подумавшій было «ужь не дичь ли жарить на кострѣ этотъ ничѣмъ невозмутимый? или, если человѣка.—то быть можетъ, врага сожигаетъ онъ? или, если, наконецъ, сына. «то дурного сына, нелюбимаго сына?»...—«Нѣтъ, нѣтъ, отвѣчалъ мудрецъ; «хорошаго! возлюбленнаго!» «Но какъ же можешь ты по немъ не плакать?» А тотъ отвѣчаетъ: «Какъ кожу ветхую змѣя съ себя свергаетъ, такъ оболочка тѣла «вергнута умершимъ; не знаетъ онъ, что пламенемъ оно объято: не слышитъ онъ печальныхъ воплей ближнихъ; зачѣмъ же мнѣ оплакивать безумно того, кто цѣли жизни, наконецъ, достигнулъ?»—«Пусть такъ, отецъ! ты мужъ, ты сильный волей, чтобъ превозмочь отчанія слезы Но, мать, ты—женщина, ты мать! а въ сердцѣ материнскомъ, признайся, жалости такъ много скрыто! И ты не плачешь?...»—Не о чемъ мнѣ плакать! Непрошенный пришелъ онъ къ намъ, и, не простясь, отъ

²⁰¹⁾ № 203: «Я другъ всѣхъ четырехъ разрядовъ змѣй, къ безногимъ тварямъ полонъ я любви; къ двуногимъ я любовью полонъ, къ четвероногимъ, къ многоногимъ; ко всякой твари, всякой жизни и ко всему, что существуетъ, да всѣ они живутъ счастливо и да никто бѣды не знаетъ! Любовь объемлетъ всѣ созданья, безъ исключенья, безъ различья!»

нашь ушелъ; какъ онъ пришелъ, такъ и ушелъ: зачѣмъ же плакать буду я? Зачѣмъ печалиться о томъ, кто цѣли бытія достигъ?..» ²⁰²). Тѣ же сцены безстрастія, та же хвала безчувствія повторяются въ разсказахъ объ утратѣ любимой жены ²⁰³) или родителей. Людямъ зауряднымъ, непонимающимъ такого самообладанія, осуждающимъ его, какъ жесткость сердца, будущій учитель буддійскаго міра отвѣчаетъ: «одни безумцы плачутъ по умершимъ! не лучше-ль плакать по еще живущимъ, но обреченнымъ на утрату жизни?» ²⁰⁴). Этими и подобными рѣчами «отучаетъ онъ отъ скорби» и простеновъ, и неутѣшнаго въ потерѣ красавицы-жены царя, котораго бодхисатва отрезвляетъ тѣмъ, что показываетъ ему, какъ его бывшая подруга, перевоплотившись въ червя, предпочитаетъ своего новаго друга, товарища по навозной кучѣ, прежнему, самому Ашокѣ, славному повелителю міра ²⁰⁵).

Таковъ бодхисатва въ своихъ дѣяніяхъ и рѣчахъ, въ своихъ заслугахъ въ ряду прежнихъ существованій; таковъ, въ лицѣ его, верховный нравственный образецъ, данный «вѣрнымъ» для подражанія. Въ повѣстяхъ, изображающихъ его въ этомъ законченномъ видѣ, на прошлое, очевидно, перенесенъ тотъ идеалъ мудреца, что вытекалъ, какъ крайнее слѣдствіе, изъ поученія самого реального Готамы. Это было пѣчто максимальное по требованіямъ, но, въ то же время, единственное радикальное, рѣшающее въ вопросѣ о спасеніи или, лучше сказать, объ «избавленіи», съ буддійской точки зрѣнія. Однако удержаться на этой высотѣ было не легко для большинства и непронизительно для судьбы самого ученія, рискованнаго, при такой строгости требованій, остаться привилегіей мало численныхъ избранныхъ умовъ и рѣдкихъ героическихъ воль. И вотъ, когда превращеніе буддизма въ болѣе «широкій путь» началось, пришлось измѣнить и самый идеалъ совершенства, приблизить его къ общему нравственному уровню большинства, то есть, не отрицая превосходства полной отрѣшенности отъ міра и отъ самого себя, практически однако выдвигать почаще, какъ образецъ для подражанія, тѣ черты нравственнаго облика бодхисатвы, которыя дѣлали его удобопонятнѣе и доступнѣе для воспріятія народною душою. Вотъ почему въ позднѣйшихъ джатакахъ и авадакахъ все чаще

²⁰²) Джатака 354.

²⁰³) Тамъ же, № 328.

²⁰⁴) №№ 317; 372.

²⁰⁵) № 207 ср. 328.

встрѣчаются черты сыновней и супружеской добродѣтели будущаго Учителя; нравственный герой демократизируется: миѳическій образъ переходитъ въ бытовой: рѣже слышимъ о высшемъ созерцаніи и знаніи, рѣшающемъ вопросъ спасенія, чаще—о добродѣтели, подготовляющей спасеніе.

Но зато, соотвѣтственно этому, замѣчаются старанія повысить содержаніе актовъ добродѣтели, ихъ нравственную цѣнность. Въ противоположность архаическимъ джатакамъ, нерѣдко восхвалявшимъ низкопробныя способности бодхисатвы, въ позднѣйшихъ сѣверныхъ сборникахъ умножаются черты героическія. Правда, мы находимъ ихъ уже и въ палинскихъ сказаніяхъ; но тамъ онѣ, можно сказать, тонуть въ прихотливой пестротѣ фольклористической капвы рассказовъ: здѣсь, въ Джатакѣ-малѣ, въ Авалана-шатакѣ, онѣ выдвигаются впередъ въ болѣе яркомъ и стройномъ подборѣ, преобладаютъ надъ остальными чертами, возрастаютъ въ живописности передачи и драматизмѣ построенія. Не осторожность или ловкость, не благоразуміе и умѣренность, а любвеобильность и самопожертвованіе—вотъ что выступаетъ здѣсь на первый планъ. «И шелъ правымъ путемъ любви и милосердія», говоритъ про себя бодхисатва ²⁰⁶); жалостью ко всему живущему во всѣхъ мірахъ безчисленныхъ ²⁰⁷) проникалось его сердце. Но мало только не вредить, не обижать! свое отдагъ и самому отдаться за другихъ и для другихъ, безъ колебаній и сожалѣній,—вотъ въ чемъ высшая трудность ²⁰⁸); въ эту сторону и направлены нравственные примѣры повѣствованій.

Простѣйшая форма жертвы, милостыня,—любимѣйшая нравственная обязанность буддійской этики. Она внушается, можно сказать, во всѣхъ повѣстьяхъ ²⁰⁹), при каждомъ удобномъ случаѣ: благодѣтель раннихъ общинъ Анатапиндика простираетъ щедротъ до обнищанія ²¹⁰); самъ бодхисатва («великій купецъ Виссия») раздаетъ свои богатства до послѣдняго гроша, до послѣдней вещи въ домѣ, а «затѣмъ отдаетъ просящимъ свой поденный заработокъ, пока не сваливается полумертвымъ отъ истощенія ²¹¹). «Бодхисатвы ненасытны въ роздачѣ милостыни»:

²⁰⁶) Джатака 76. ²⁰⁷) № 78. ²⁰⁸) № 401.

²⁰⁹) Похвала щедрости въ джатакѣ 390-й. ²¹⁰) № 40 и др.

²¹¹) № 340.

но «дороже жертвы богатства жертва сердца!» ²¹²), и вот, дальше уже идет жертва собственной жизни для спасения других. Много раз свершает этот подвиг бодхисатва во время своих разнообразных перевоплощений ²¹³). Вдумчивы и поучительны многы из этих басенъ: вотъ два—три при-чѣта. У великаго охотника, царя бенаресскаго, былъ паркъ, переполненный газелями, вождемъ которыхъ, въ своемъ тогдашнемъ «рожденіи», былъ бодхисатва. Ежедневно для стола царскаго полагалось убивать по одной газели. Какъ-то разъ дошла очередь до одной изъ нихъ, беременной: пожалѣвши ее, бодхисатва, взявъ ея, склоняетъ свою голову на плаху. Умиляется царь невиданнымъ зрѣлищемъ и, выслушавши объясненія мудраго животнаго, освобождаетъ его отъ смерти, а затѣмъ, подъ вліяніемъ дальнѣйшаго поученія, отказывается отъ истребленія какихъ бы то ни было живыхъ тварей ²¹⁴). Другой разъ бодхисатва былъ богомъ Индрою: нанали асуры на боговъ; неожиданно было паденіе, стремителенъ натискъ: бѣжали боги; бѣжалъ и Индра... Но вотъ онъ замѣчаетъ, что отъ сотрясенія его грузной колесницы падаютъ съ придорожныхъ деревьевъ гнѣзда лѣсныхъ птичекъ и ушибаются малые птенчики... Жалко ихъ стало, и, чтобы не губить ихъ, рискуя самъ погибнуть отъ уже настигающихъ враговъ, Индра ослабавливаетъ колесницу; спѣшили и спутники: ободрились; грянулъ новый бой, и побѣда увѣчала подвигъ состраданія къ меньшимъ братьямъ по общему бремени бытія ²¹⁵). Въ другой разъ бодхисатва-отшельникъ отдаетъ себя на съѣденіе тигрицѣ, готовой съ голода растерзать поворо-

²¹²) Nidānakathā, p. 37 англ. перевода и Jātakaṃ № 40. «Даръ внѣшнихъ благъ, какъ бы великъ онъ ни былъ, не въ состояніи удовлетворить бодхисатвъ: но они чувствуютъ радость при самоотрѣщеніи, когда они жертвуютъ свою выносную голову, свои свѣтлыя очи, когда вырываютъ сердце свое и отдаютъ его»: Nidānakathā, p. 36.

²¹³) Такъ въ Джатака-малѣ, 22, — великодушный царь лебедей; въ № 106 палийскаго сборника — самоотверженный вождь обезьянъ; тамъ же №№ 105—106 и Avadāna-ātaka, IV, 10 — великодушные олень, серна, газель; въ Jātaka-mālā, 30 — слонъ, рѣшающійся на самоубійство, чтобы отдать тѣло свое въ пищу голоднымъ изгнанникамъ, заблудившимся въ джунгли.

²¹⁴) Палийскій сборникъ, 12; другой варіантъ — 385; сходная повѣсть — № 407.

²¹⁵) Jātaka-mālā, 11.

жденныхъ дѣтенышей ^{215а)} Или еще—«новѣсть о мудромъ зайцѣ Шашѣ», одна изъ любимѣйшихъ сказокъ буддійскаго міра: въ глухомъ лѣсу жили—были четыре друга, обезьяна, шакаль, рѣчная выдра да заяцъ; днемъ каждый промышлялъ по своему; по вечерамъ сходились на бесѣду; Шаша, мудрый заяцъ, поучалъ товарищей добродѣтели: «надо давать милостью, хранить заповѣди, соблюдать обряды упосать»... И вотъ однажды, какъ разъ въ день упосаты, когда онъ только что присовѣтовалъ отдать дневное пропитаніе первому просящему, богъ Сакка, чтобъ испытать мудреца, явился самъ къ лѣснымъ друзьямъ въ видѣ кочующаго брамина и сталъ просить пищи. Выдра отдала ему семь рыбокъ, забытыхъ къмъ-то на берегу и подобранныхъ ею; шакаль уступилъ пару кусковъ вяленаго мяса, ящерицу, да крынку кислаго молока, которыя онъ хитроумно стащилъ въ шалашѣ полевого сторожа, а обезьяна угостила странника связкою манговыхъ плодовъ. У одного зайца не было ничего пригоднаго для путника: сѣно не про него, а рису, сезама и бобовъ — гдѣ добыть въ пустынѣ? И вотъ, жалостливый звѣрекъ рѣшаетъ накормить гостя своимъ мясомъ; но, зная, что браминъ не отважится самъ убить его, онъ проситъ развести костеръ и, предварительно отряхнувшись, «чтобы,—не ровень часъ,—не погубить мелкую тварь въ шерсти своей», прыгаетъ въ огонь, приглашая гостя изжарить его и съѣсть, а затѣмъ доводитъ неукоснительно до конца свои аскетическіе подвиги. Богъ разумѣется, отказывается отъ жертвы, но, въ награду за нее, повелѣваетъ, чтобы луна отнынѣ и до вѣка носила на челѣ своемъ изображеніе «мудраго зайца» ²¹⁶⁾.

Проновѣдъ самопожертвованія въ джатакахъ плетъ параллельно съ призывомъ къ непротивленію злу. Эта существенная черта буддійской этики устанавливается здѣсь въ общихъ чертахъ гаттами Учителя: «вражда побѣждается на землѣ не враждою, а дружбою:—таковъ законъ міра!» «любовь даже

^{215а)} Тамъ же 1.

²¹⁶⁾ Джатака 316-я палийскаго сборника. Варианты: Jātaka-mālā, 6. Saṅgīya-piṭaka, 10. Avadāna-(Jātaka IV, 7. Актомъ сходнаго самопожертвованія бодхисатва-рыба въ великую засуху спасаетъ своихъ рѣчныхъ товарищей и умоляетъ бога дождя Паджунну прекратить бѣдствіе. № 75 палийс. сборника. Въ 1-й повѣсти 4-й декады Авадана-шатаки царь (бодхисатва) превращается „въ великую цѣлѣбную рыбу Рахату“, чтобы мясомъ ея исцѣлялись заразные больные.

къ злону, даже къ порочному превращаетъ несчастіе въ счастье:—вотъ что разрываетъ цѣпи зла!»²¹⁷). Это общее правило примѣняется въ повѣстяхъ о подвигахъ бодхисатвы безъ всякихъ соображеній о несоотвѣтствіи цѣны жертвы достоинству поводовъ и мотивовъ, вызывающихъ ее. Такъ, напримѣръ, жалостливый царь уступаетъ простому поленьщику полцарства, чтобы избавить его только отъ труда въ знойный полдень²¹⁸); изгнанный бунтовщиками царевичъ Вишвантара отдаетъ встрѣчному брамину свою колесницу, затѣмъ другому—дѣтей своихъ въ услуженіе, не давши матери даже проститься съ ними²¹⁹). Царь Майтрибала (бодхисатва) разрѣшаетъ лѣснымъ демонамъ грызть его мясо и пить кровь, чтобы этимъ подвигомъ «спасти міръ отъ круговорота рожденій»: а когда злодѣи каются и просятъ прощенія, онъ отвѣчаетъ: «мнѣ и прощать-то нечего: вы только оказали мнѣ помощь на пути къ благу»²²⁰). Столѣ же охотно, безъ колебаній, другой царь, Шиби (опять—бодхисатва, конечно!), отдавши уже все пожелаемому испытать его, позволяетъ вырвать себѣ оба глаза²²¹), а третій (Сурупа, богу Саккѣ, принявшему видъ голоднаго демона, отдаетъ на съѣденіе сначала—любимаго сына, потомъ—жену и, наконецъ, самого себя, послѣ чего богъ, разумѣется, возвращаетъ ему дорогія жертвы невредимыми²²²). Въ палинской повѣсти «О выборѣ наилучшаго» ученіе о непротивленіи злу поднимается на фантастически-величавую высоту: вотъ эта трогательная легенда: однажды бодхисатва былъ царемъ бенаресскимъ; мистръ, которому онъ безгранично вѣрилъ, свершилъ тяжкій проступокъ въ царскомъ гаремѣ; простилъ виновнаго царь, но просилъ его удалиться: нераскаянный же подбилъ атамана шайки разбойниковъ напасть врасплохъ на своего благодѣтеля. Уже пылали села, потоптаны были нивы... воины молили царя наказать грабителей; но миролюбецъ отвѣчалъ: «не хочу царства, удерживаемаго путемъ вреда ближнему! не дѣлайте ничего!» Тѣмъ временемъ врагъ уже у воротъ сто-

²¹⁷) Джатаки 317 и 303. ²¹⁸) № 421.

²¹⁹) Jātaka-mālā, 9. Въ Nidānakathā, p. 33 англ. перев., онъ уступаетъ демону двухъ сыновей и „радостно смотритъ какъ тотъ пожираетъ ихъ, точно пучекъ овощей“!

²²⁰) Jātaka-mālā, 8. ²²¹) Тамъ же, 2 и Nidānakathā, p. 36.

²²²) Avadhāna-Āṭaka. VI, 5.

лицы; онъ нагло держитъ ее въ осадѣ. Опять требуютъ защиты, отпора, кровавой кары злодѣямъ; и опять тотъ же отвѣтъ: «не можете! откройте настежь ворота!» И возсѣлъ царь на тронъ въ своей палатѣ, окруженный сановниками... Черезъ минуту онъ съвачепъ, закованъ въ цѣпи, ввергнутъ въ тюрьму... «Здѣсь вызвать онъ въ сердцѣ своемъ новыя чувства любви къ злодѣю и достигъ экстаза любви». И чистый пламень этотъ объялъ, наконецъ, закоснѣлую душу: полный раскаянія, преступникъ спѣшитъ къ миролюбцу, молить о прощеньи: «бери назадъ свое царство; твои враги отпущѣ—мои враги!» А миротворецъ, обратясь къ народу, говоритъ: «кто въ мирѣ съ цѣлымъ міромъ пребываетъ, тому не быть и въ небѣ одинокимъ»; затѣмъ разослалъ во всѣ стороны вотчины своей бѣлымъ зонтикомъ, символъ любвеобильной власти, способный, среди сыновъ мира, замѣнить самого властителя-охранника мира; сложилъ воинскій лукъ свой; высыпалъ изъ колычана на-земь пещужныя болѣе стрѣлы и направилъ стопы свои къ священной горной пустынѣ Гималаи²²³...

Но не всѣ—герои; не каждому по-плечу полнота подвига самопожертвованія; трагическая напряженность его способна, пожалуй, запугать маловѣровъ и слабыхъ волею; а ихъ такъ много!.. И вотъ новѣсти о предбытіяхъ Будды спѣшаютъ ободрить таковыхъ. Сомнѣваемся въ дѣйствительности малыхъ добрыхъ дѣлъ, «малыхъ даровъ», бодхисатва отвѣчаетъ: «милый! если намѣреніе чисто,—нѣтъ малыхъ даровъ.»²²⁴) кусокъ черстватаго кислаго тѣста, охотно поданный страннику бѣднякомъ, дороже многихъ слоновъ, табуновъ копей, стадъ и сокровищъ, даруемыхъ богачами²²⁵). «(Смотрите, сколько счастья достигается малыми добрыми дѣлами, и отпущѣ стремитесь только къ добрымъ дѣламъ, только къ благороднымъ подвигамъ»—такъ закончилъ мудрецъ рассказъ свой о небесномъ видѣніи, объ исповѣди дочерей боговъ несравненному пѣвцу-музыканту (бодхисатвѣ) о томъ, за какія малыя заслуги онѣ стали небожителями; и внимали люди поученію, и порѣшили дѣлать добро, сколько каждый можетъ, посылно...²²⁶).

Обращаемъ вниманіе на эти черты: ученіе о «малыхъ дарахъ» сыграло огромную роль въ распространеніи буддизма,

²²³) Джатака 282-я палийскаго сборника.

²²⁴) Тамъ же, 180.

²²⁵) № 415.

²²⁶) № 243.

особенно въ странахъ «широкой переправы», Магайяны. Рядомъ съ путемъ созерцательнаго подвижничества, путемъ «узкимъ и жестокимъ», годнымъ для богатырей духа, стоящихъ уже «по ту сторону добра и зла», открылась торная дорога общечеловѣческой добродѣтели, а затѣмъ и примыкающія къ ней окольные тропинки условныхъ заслугъ, въ духѣ позднѣйшаго буддйскаго благочестія, окрашеннаго уже клерикальными оттѣнками. Постепенно падъ просто добродѣтельными дѣлами, внутренне цѣнными, независимо отъ того, къ кому бы они ни относились, отъ бога или сверхбога Будды до злодѣя, до болотной мошки, которой царь Шиви отдаеть сосать свою кровь ²²⁷),—начинають выдвигаться заслуги именно передъ Буддою, внушается, что всякое почтеніе, оказанное Татагатѣ, есть безконечная заслуга, неизбѣжно въ свое время награждаемая пирваною ²²⁸). «Нѣтъ заслугъ, лишенныхъ достоинства, если онѣ относятся къ учителямъ благородной истины, къ буддамъ»; «передъ лицомъ совершеннаго Самбудды и сонма учениковъ его нѣтъ даровъ слишкомъ ничтожныхъ, лишь бы они исходили изъ сердца вѣрующаго» ²²⁹. Рядомъ съ мученическою смертью парицы, казненной за культъ Будды ²³⁰), рядомъ съ подвигомъ бѣдной дѣвушки, пожертвовавшей даже чувствомъ стыдливости въ своемъ порывѣ отдать бодхисатвѣ «все свое богатство», единственную одежду, заработанную трехмѣсячнымъ трудомъ ²³¹),—здѣсь годны и «малые дары»: цвѣтокъ, возвращенный садовникомъ и предложенный бодхисатвѣ, лотосъ, протянутый ему ребенкомъ, помазаніе его ногъ краснымъ сандаломъ усердною служанкою ²³²), наконецъ,—даже одинъ благоговѣнный взглядъ «при одномъ взглядѣ на Благавата я уже достигну совершенства!» восклицаетъ восторженный вѣрующій) ^{232a})... На этомъ не останавливаются: дальше возвеличиваются уже акты усердія и благоговѣнія къ ученикамъ, къ монахамъ, къ храмамъ: напоить инока, подать ему цвѣты или лѣсные плоды, посыпать душистымъ порошкомъ ларецъ съ мощами, зажечь лампаду въ святилищѣ, поместить его, украситъ бусами, вѣнками или хотя бы только поклониться ему ²³³)—все это—ступени духовнаго

²²⁷) Avadāna—(ataka. IV, 4. ²²⁸) Mahāvastu. II, p. 362.

²²⁹) 415-я джатака палийскаго сборника.

²³⁰) Avadāna—(ataka. VI, 3. ²³¹) Тамъ же. VI, 5.

²³²) Тамъ же, IX, 2, 9. ^{232a}) Тамъ же. IV, 10.

²³³) Джатака 246. Mahāvastu. T. II, p. 364—368: 381—396.

подъема на пути къ спасенію. И во всемъ этомъ—примѣръ, образецъ, «путевѣдецъ и путеводець»—все онъ же, въ своихъ предбытіяхъ, боддхисатва, грядущій Будда! И въ этомъ настоящемъ—огромное практическое и историческое воспитательное значеніе этихъ безчисленныхъ, пестрыхъ сказокъ и легендъ о вереницѣ смѣняющихся жизнью мессій Дальняго Востока.

Въ завершеніе всего, не чужда имъ и еще одна черта, необходимая для воспріянія массою «ученія труднопріемлемаго», по сознанію самого Готамы: эта черта—признаніе естественности нравственнаго паденія и признаніе возможности заглавить паденіе раскаяніемъ и исправленіемъ. Мы знаемъ, какое существенное значеніе имѣетъ въ буддизмѣ вѣра въ законмѣрное, неизбѣжное возмездіе за каждый, хотя бы и малѣйшій проступокъ. Это убѣжденіе, созрѣвшее на почвѣ ученія о перевоплощеніяхъ, получило въ огромной литературѣ джатакъ и аваданъ широкую, общедоступную пропаганду. Множество сѣверныхъ повѣстей оканчиваются формулою: «зрѣлость (то есть, копейный исходъ, результатъ) поступковъ вполне черныхъ—совершенно черная; поступковъ вполне бѣлыхъ—совершенно бѣлая, поступковъ смѣшанныхъ—смѣшанная; отбросьте же дѣянія совершенно черныя и смѣшанныя, дабы презбыточествовать вамъ въ поступкахъ совершенно бѣлыхъ» ²³⁴) Спаси другихъ отъ грѣха раскрытіемъ его печальныхъ слѣдствій—такова цѣль этихъ рассказовъ ²³⁵), такъ же, какъ и особаго сборника исповѣдей грѣшныхъ душъ, Нетавату. Передъ нами развертывается вереница унылыхъ картинъ, ужасающихъ видѣній, сцены тоски метущейся совѣсти и наказаній за преступное прошлое и даже за мелкія слабости. Здѣсь видимъ, напримѣръ, какъ за проступокъ, вызванный чревоугодіемъ, грѣшникъ расплачивается мученіями въ аду «въ теченіе многихъ сотенъ тысячъ лѣтъ», послѣ чего подвергается пятистамъ возрожденіямъ въ качествѣ демона, съ правомъ питаться лишь одинъ день въ каждой жизни, да и то—«лишь экскрементами», а затѣмъ начинаются иныя 500 рожденій, въ видѣ собаки, кормящейся отбросами и т. д. ²³⁶). Здѣсь видимъ сластолюбивыхъ красавицъ, искупающихъ семь

²³⁴) Почти половина повѣстей Авадана-шатаки повторяетъ эту формулу.

²³⁵) Avadāna-Śataka. V, 3 и 4.

²³⁶) Джатакъ 41.

дней чувственныхъ наслажденій семью днями невыносимыхъ страданій ²³⁷); видимъ, какъ, за отказъ въ глоткѣ воды жаждущему, молодая дѣвушка, возродившись въ положеніи грѣшнаго духа («ирети»), осуждена пылать огнемъ столь лютымъ, что отъ близости ея изсыхаютъ источники и колодцы, и дождь надъ нею превращается въ потокъ искръ и раскаленныхъ угольевъ ²³⁸); видимъ, какъ мать, страдающая за быдую скупость, умоляетъ благочестиваго сына прекратить ея мученія подащеніемъ милостыни Буддѣ и ученикамъ его: видимъ, какъ за дѣтубійство, внушенное бездѣтной женщиной завистью, она обречена непрерывно раждать по пяти дѣтей и пожирать ихъ съ голоду ²³⁹). И всѣ эти сцены мученій, не уступающія по зловѣщей яркости фантазій картинамъ Дантова «Ада», заканчиваются призывомъ: «глубоко задуматься надъ себялюбіемъ, отказаться отъ него» ²⁴⁰). Тутъ же—и указанія средствъ какъ ограничить муки или прекратить ихъ: сознаніе вины, покаяніе; чаще всего—паденіе къ ногамъ Будды или бодхисатвы со слезами; желаніе загладить грѣхъ добрымъ поступкомъ, хотя бы и чужимъ, но по просьбѣ кающихся совершеннымъ, а впоследствии, въ новомъ рожденіи,—и самостоятельно. И, наконецъ, всюду—заря надежды, возможность избавленія для исправляющагося!.. И (что совсѣмъ неожиданно) укрѣпленіе въ этой надеждѣ ссылкой на сходные случаи въ судьбѣ самого Будды!..

Надо удивляться смѣлости, съ которою позднѣйшій, морализирующій буддизмъ, ради подъема нравственно-воспитательной стороны своего ученія и изъ желанія придать ему широко пріемлемый и ободряющій характеръ, отважился признать, что и самъ Будда, въ своихъ прежнихъ бытіяхъ, подвергался нравственнымъ паденіямъ, поддавался не только искушенію, но и грѣху. Въ такомъ мнѣніи, строго разсуждая, не было ничего несогласимаго съ самооцѣнкою Готамы, ибо до момента «просвѣтленія» и онъ считалъ себя лишь за простаго человѣка; а если потомъ ему, быть можетъ, и не чужда стала претензія на званіе сверхчеловѣка, то во всякомъ случаѣ—не въ силу своей природы, не по существу, а только въ силу личнаго подвига. А за тѣмъ, кто оставался способнымъ къ сла-

²³⁷) Тамъ же. ²³⁸) Avadāna—Cataka, V, 3.

²³⁹) Тамъ же, V, 6 и тоже въ 22-мъ разсказѣ Пета-ватту.

²⁴⁰) Avadāna—Cataka, V, 3, 4, 6, 10.

бостямъ и паденіямъ даже въ послѣднемъ бытіи своемъ. за тѣмъ еще легче было признать возможность грѣха и въ предшествующихъ степеняхъ его развитія. Но одно—быть доступнымъ грѣху, другое—быть грѣховнымъ. До нѣкоторой степени и послѣднее допускалъ, какъ кажется, Готама относительно себя, когда проступками дней былыхъ объяснял невзгоды дней настоящихъ. Тѣмъ не менѣе, въ древнѣйшихъ повѣствованіяхъ о предбытіяхъ его нигдѣ нѣтъ слѣдовъ проступковъ бодхисатвы; вездѣ онъ—мудрецъ или праведникъ. Допускать его паденіе стало возможнымъ только для позднѣйшей поры, когда вообще понадобилось опростить его образъ, чтобы сколько-нибудь приблизить къ уровню большинства этотъ примѣръ нравственнаго совершенства. Мы видѣли, какъ въ джатакахъ и авада-нахъ Учитель демократизировался, дабы показать, что путь даже и къ высшему совершенству открытъ не для однихъ браминновъ и царей, а для всѣхъ, независимо отъ общественнаго положенія. Оставалось сдѣлать послѣдній, несравненно важнѣйшій шагъ: открыть этотъ путь и для людей заурядныхъ даже въ нравственномъ отношеніи, для слабыхъ и порочныхъ, словомъ.—для грѣшниковъ. И могло ли быть, для проведенія этого взгляда, что-либо внушительнѣе, вліятельнѣе ссылки на примѣръ самого Учителя?..

Таковъ психологическій и нравственный смыслъ повѣствованій о проступкахъ бодхисатвы въ его прежнихъ существованіяхъ. Наивность и безцеремонность этихъ рассказовъ объясняется отчасти тѣмъ, что, съ точки зрѣнія индусской мифологіи, поскольку она отражается въ тѣхъ же памятникахъ, и сами боги далеко не безупречны въ поведеніи ²⁴¹⁾. Какъ бы то ни было, мы узнаёмъ, что будущій Будда могъ быть раньше лѣнтяемъ ²⁴²⁾, что онъ однажды «не заплатилъ принятаго имъ на себя долгового обязательства, за что (по собственному признанію) въ далѣйшихъ перевоплощеніяхъ оказывался въ постоянномъ дефицитѣ!» ²⁴³⁾. Въ другой, уже рассказанной нами легендѣ, онъ оказался непочтительнымъ къ матери, за что его постигла жестокая кара; въ третьей онъ—грабитель, атаманъ разбойничьей шайки ²⁴⁴⁾. Наконецъ, и въ южныхъ, и въ сѣверныхъ сборникахъ есть подробные рассказы о томъ,

²⁴¹⁾ Таковы продѣлки бога Сакки въ 281-й джатакъ.

²⁴²⁾ Avadāna—(ataka. I, 3. ²⁴³⁾ Тамъ же. IV, 10.

²⁴⁴⁾ Джатака 279-я.

какъ бодхисатва впадалъ въ грѣхъ сладострастія и прелюбо-
дѣнія. Въ одной изъ джатакъ онъ, родившись богачемъ-откуп-
щикомъ, проматываетъ состояніе на красавицу блудницу и
лишь подъ впечатлѣніемъ ея грубой неблагодарности стано-
вится аскетомъ ²⁴⁵). Въ столь любимой буддистами повѣсти
о Майтраканьякѣ бодхисатва, во время своихъ романтическыхъ
скитаній, поддавшись разъ соблазну чувственности «въ городѣ
четырёхъ красавицъ-чаровницъ», удерживавшихъ его цѣлые
года отъ возврата на родину, роковымъ образомъ попадаетъ
поочередно въ плѣнъ наслажденій къ восьми, къ шестнадцати,
къ тридцати двумъ обольстительницамъ, еще болѣе увлекатель-
нымъ, пока не отрешается, наконецъ, ужасною, уже намъ
извѣстною сценою огненнаго наказанія, свершающагося надъ
блуднымъ сыномъ ²⁴⁶). Еще изумительнѣе повѣсть о Гаритѣ,
варианты которой говорятъ о ея популярности и широкомъ
распространеніи. Однажды бодхисатва родился наследникомъ
семьи браминновъ, обладавшей 800-миллионнымъ состояніемъ.
Послѣ смерти отца его ослѣнила мысль: «деньги цѣлы, но тѣхъ,
кто нажилъ ихъ,—цѣтъ, и самъ я буду смертию превращенъ
въ прахъ и тлѣнь». Ужасъ объялъ его: онъ роздалъ щедрую
милостыню, ушелъ спасаться въ ущелья Гималаевъ и уже на
седьмой день «достигъ знаній и совершенствъ». Года неза-
мѣтно проходили въ святости, постѣ и созерцаніи; молва о
немъ дошла до городовъ; полюбилась бесѣда съ нпмъ царю
бенаресскому; приблизилъ онъ его къ себѣ; а когда отбылъ
въ походъ противъ взбунтовавшихся порубежниковъ,—поручилъ
красавицѣ-женѣ «усердно слѣдить за нивой добродѣтели, са-
моллично прислуживать праведнику». Не тяжела была услуга:
подать пищу въ его нищенскую чашу... Но однажды эту чашу
онъ нечаянно протянулъ въ окно тогда, когда царица, въ зной-
ный день, послѣ купанья, полураздѣтая, покоилась у окна:
неосторожное движеніе обнажило красоту ея формъ: взглянулъ
аскетъ, и «чувственность, четыреста тысячъ миллионъ лѣтъ
усыпленная въ немъ, поднялась, какъ ядовитая змѣя изъ кор-
зины, и лишила его способности экстаза»: онъ схватилъ кра-
савицу за руку, и съ этого мгновенія годы подвижничества
смѣнились днями угара страсти... Вернулся царь... доносъ не
замедлилъ... Онъ не повѣрилъ: «самого спрошу,—правда-ли?»
И сознался виновный; пытался оправдываться ссылками на

²⁴⁵) Джатака 425-я.

²⁴⁶) Avadāna—(ataka. IV, 6.

власть страстей, порабошавшую и мудрецов: но, пристыженный великодушнымъ увѣщаніемъ царя, онъ вырываетъ, наконецъ, изъ сердца «похоть, укравшую блескъ добродѣтели», разбиваетъ цѣпи страсти, возвращается въ лѣсную пустыню, «куда не достигають вѣяніе женскихъ чаръ», и, «всмотрѣвшись пристально въ кругъ, рождающій способность къ озаренію» возвращаетъ ее себѣ и, своевременно, благополучно достигаетъ до нѣба Брамь ²⁴⁷).

Помимо важности самого факта—допущенія возможности нравственнаго паденія будущаго идеальнаго мудреца и всемірнаго учителя, — поразительно здѣсь безперемонно - развязное отношеніе къ этимъ грѣхамъ. Такъ, въ одной повѣсти ²⁴⁸) бодхисатва, влюбившись въ царицу, похищаетъ ее и возвращаетъ лишь послѣ того, какъ она и ему измѣнила, причемъ, въ разсказѣ не видно даже и слѣдовъ раскаянія въ проступкѣ. Больше того! романтическія похождения буддійскаго Таннгейзера Майтраканыяки изображаются чуть не въ видѣ «благополучія, посылаемаго человѣку чистыхъ дѣлъ, исполнителя добродѣтелей!» ²⁴⁹) Наоборотъ, въ одномъ изъ вариантовъ повелмы о Харитѣ морализирующее повѣствованіе, чтобы подчеркнуть, унижающій характеръ чувственности, не останавливается съ одной стороны—передъ увеличеніемъ вины бодхисатвы тѣмъ, что царь уступаетъ ему жену свою добровольно, а съ другой—передъ развѣнчаніемъ будущаго Будды грѣхомъ до такой степени, что онъ изображается собственноручно очищающимъ грязный приютъ, отведенный ему для преступныхъ свиданій, и отрезвляется отъ ослѣпившей его похоти только тогда, когда царица, схвативши его за бороду, бросаетъ ему презрительный упрекъ: «да вспомни же, наконецъ, что ты браминъ и аскетъ!» ²⁵⁰).

Вотъ до какихъ вольностей въ конценціи будущаго Будды доходитъ стараніе позднѣйшей поры соединить въ его образѣ черты общечеловѣческія, до слабостей и грѣховности включительно, со способностью возвыситься усиліями разума и воли надъ грѣхомъ, чтобы постепенно смѣнить его нравственнымъ совершенствомъ. Стараніе это вызвано было, очевидно, желаніемъ внести долю ободряющаго настроенія въ суровое аске-

²⁴⁷) Джатака 431-я. ²⁴⁸) Тамъ же, 360.

²⁴⁹) Avadana—Īataka, IV, 6, pp. 134; 137, trad. Fècr.

²⁵⁰) Джатака 66.

тическое учение о трудности спасения, желаниемъ показать, что всякія трудности преодолимы и что въ конечномъ успѣхѣ духовной борьбы никто отчаяваться не долженъ. Но въ то же время сознавалась и опасность принижать такимъ образомъ идеаль верховнаго учителя мудрости и правды. Вотъ почему палийскіе варианты повѣсти о Миттавиннапѣ героя соблазнительныхъ приключеній превращаютъ изъ бодхисатвы въ простаго непослушнаго монаха ²⁵¹): вотъ почему еще, согласно съ характерно-буддійскимъ предпочтеніемъ интеллектуальнаго моральному, внушается, что бодхисатвы могутъ поддаваться слабостямъ и грѣхамъ чувственности, но не проступкамъ противъ истины: «эти великія существа могутъ иногда убивать живыхъ тварей или присваивать себѣ вещи, имъ не предоставленныя, могутъ пить или вести себя распутно, но лгать умышленно они не могутъ: ибо нѣтъ помощи, превышающей правду, и кто отъ истины отречется, тотъ не достигнетъ просвѣтленія, хотя бы уже и чувствовалъ подъ собою почву его» ²⁵²). Есть, наконецъ, попытки изобразить проступки бодхисатвъ невмѣняемыми, какъ пронстекающіе будто бы огъ вліянія неблагоприятныхъ созвѣздіи ²⁵³). — взглядъ совершенно несогласимый съ основнымъ убѣжденіемъ Готамы о зависимости спасенія или гибели только отъ самого себя.

Какъ видимъ, позднѣйшій буддизмъ использовалъ повѣствованія о предбытіяхъ Будды съ цѣлями преимущественно нравственно - назидательными, но съ большимъ разнообразіемъ и съ широкою вольностью въ приемахъ. Изъ объемистой, пестрой, разновременной и разнобѣстной литературы джатакъ и аваданъ вывести стройное и послѣдовательное нравственное или религіозное учение невозможно. Здѣсь хаотически перемѣшаны попытки выдвинуть и освятить то ту, то другую черту образа духовнаго совершенства, какъ отвѣтъ на ту, либо иную, нравственную или религіозную потребность, пробивавшуюся наружу изъ подъ наслоенія прежнихъ убѣжденій и вѣрованій. Совершался этотъ процессъ прерывисто, неравнобѣрно, несистематично и далеко не съ одинаковымъ умѣньемъ и не съ равною удачею. Часто благонамѣренной цѣли стремились достигнуть путемъ нравственно двусмысленнымъ или прямо соблазнительнымъ съ нашей точки зрѣнія: рядомъ съ частичнымъ прогрес-

²⁵¹) Джатаки 41, 82, 104, 369, 439.

) Jātakam № 431.

²⁵³) Тамъ же. № 279.

сомъ, въ дѣлѣ выработки духовнаго образца для подражанія, въ лицѣ бодхисатвъ и буддъ, наблюдается иногда и частичный регрессъ. До цѣльнаго ученія, выдержаннаго въ смыслѣ нравственной чистоты, эта общедоступная апокрифическая литература, стремившаяся, однако, стать каноническою, никогда не смогла возвыситься, и въ этомъ отношеніи она стоитъ несравненно ниже каноническихъ учительныхъ произведеній древнѣйшаго, южнаго буддизма. Но какъ бы то ни было, въ совокупности ея неупорядоченныхъ и не глубоко осознанныхъ стремленій все же вырисовывается одна плодотворная склонность: расширять «Путь избавленія», слишкомъ узкій въ первоначальномъ буддизмѣ, сдѣлать его общедоступнымъ, легче осуществимымъ, соответственно чему и образъ Будды съ одной стороны демократизируется, а съ другой — дивинизируется: Будда въ первыхъ стадіяхъ своего долговременнаго развитія опрощается и спускается ближе къ общечеловѣческимъ чертамъ и свойствамъ, но зато на окончателной ступени своей эволюціи онъ возвышается, получаетъ значительно большую нравственную и религіозную содержательность, изъ учителя превращается въ спасителя, избавляющаго отъ грѣховъ и бѣдствій уже не силою одного ученія, достаточнаго каждому для самоспасенія, а и вѣрою въ «Избавителя» и, наконецъ, — культомъ его.

Для исторической судьбы буддизма эта тенденція имѣла рѣшающее значеніе: ея побѣда надъ первоначальнымъ, чисто-философскимъ, а-религіознымъ духомъ ученія Готамы привела, въ свое время, къ упадку оригинальнаго, подлиннаго буддизма на его родинѣ; но та же тенденція, въ формѣ системы «Широкой перенравы», Магайяны, обезпечила буддизму, передѣлавшемуся на религіозный ладъ, долговременную жизнеспособность во многихъ другихъ странахъ.

И вотъ почему ученіе о предбытіяхъ Будды и относящіяся къ нему популярныя, сказочныя и легендарныя повѣсти получаютъ такое глубокое значеніе для изучающаго эволюцію буддизма; вотъ почему и мы сочли необходимымъ рассмотреть ихъ съ нѣкоторыми подробностями. Здѣсь, выражаясь словами Рисъ-Дэвидса, мы стоимъ у корней ученія о всемогущемъ существѣ, бодхисатвъ, ученія, которое, подобно мощной лианѣ, разрослось столь пышно, что постепенно закрыло многое цѣнное въ болѣе ранней доктринѣ, привело къ ея паденію, къ вытѣсненію древне-арійскаго пути мудрости, къ забвенію сп-

стемы самовоспитанія и самоконтроля и къ замѣнѣ ихъ слож-
ною іерархією міологическихъ, чудесныхъ существъ и чудо-
творцевъ ²⁵⁴). Предѣлы нашей работы не дозволяютъ вда-
ваться въ разсмотрѣніе хода развитія ученія о бодхисатвахъ
и постепеннаго разростанія его примѣненія: сначала — къ
одному Готамѣ, да и то лишь въ періодъ отъ его «прозрѣнія»
до «нирваны», затѣмъ—уже на всю его жизнь, отъ момента
зачатія, далѣе—на всѣхъ предшествующихъ и послѣдующихъ
буддъ, отъ рожденія ихъ до достиженія ими арлатства, еще
далѣе—на всѣ животныя и человѣческія земныя существа,
имѣющія стать со временемъ буддами, а позднѣе—на разво-
родныя божества, на цѣлыи огромный міологическій пантеонъ,
и, наконецъ, въ извѣстномъ, условномъ смыслѣ,—даже на
каждаго ученаго и уважаемаго наставника къ пониманію дебрей
мудрости Магайяны ²⁵⁵). Но все же было необходимо по
по крайней мѣрѣ нѣсколько освоиться съ тою малоизвѣстною
массою матерьяловъ, изъ смутной области копѣхъ вышло это
ученіе и откуда оно долго черпало свои вдохновенія, пока, на-
конецъ, не перешло въ область систематическаго, философ-
скаго построенія въ лицѣ позднѣйшихъ, прославленныхъ доктри-
неровъ Магайяны.

Въ документахъ наиболѣе древнихъ, предшествующихъ
собранію джатакъ, понятіе бодхисатвы, какъ существа высшаго,
чѣмъ простой мудрецъ-праведникъ (арлатъ), еще не высту-
паетъ съ достаточною увѣренностью и опредѣленностью. По
мнѣнію Р. Дэвидса, оно, вѣроятно, было чуждо самому Готамѣ,
и терминъ «Будда» въ его позднѣйшемъ смыслѣ не встрѣ-
чается въ древнѣйшихъ документахъ. Въ Сутта - нипатѣ ²⁵⁶)
онъ означаетъ просто «пробужденнаго» въ нравственномъ
смыслѣ слова, въ такомъ смыслѣ, въ какомъ это названіе и
пополняющіе его эпитеты ²⁵⁷) одинаково примѣняются и къ
ученикамъ Готамы. Какъ бы ни была велика разница между
Учителемъ и ими, все же это—разница по степенн, а не по
существу. Въ Маджжима-никайѣ и Винайѣ ²⁵⁸), кажется,
впервые встрѣчающійся терминъ «Саммасамбудда» также ни-
чѣмъ существеннымъ не отличается отъ понятія обыкновен-

²⁵⁴) Introduction to Mahāpadāna-Suttanta въ Dialogues of the Buddha (Digha-Nikāya), p. 1.

²⁵⁵) Тамъ же, p. 3.

²⁵⁶) Sutta-Nipata, 48 и 167.

²⁵⁷) Тамъ же, 153—167.

²⁵⁸) Majjhimanikāyo, I, 171. Vinaya, I, c, 9 и Kathā-vatthu, 289.

наго архата. Но уже въ Магападана-суттѣ Дпкха-никаи ²⁵⁹⁾ ученіе о бодхисатвѣ выступаетъ ясно, въ связи съ ученіемъ о предшественникахъ Готама: здѣсь ученики ведутъ уже бесѣды «о прежнихъ рожденіяхъ», а «Возвышенный, превосходящій способности людей», даетъ разъясненія «касательно прежнихъ жизней», примѣнительно къ своимъ шести предшественникамъ и къ самому себѣ ²⁶⁰⁾, причемъ всѣ эти «возвышенные» величаются не только «архатами», но и «верховными буддами». Здѣсь ученіе о бодхисатвахъ предстаетъ передъ нами уже въ разработанной формѣ, со слѣдующими указаніями для каждаго отдѣльнаго будды: мірового періода (зона), къ которому онъ принадлежитъ, его общественнаго положенія и семьи, длины жизни, свойственной этому періоду, дерева, подъ которымъ будда достигъ «просвѣтлѣнія», именъ двухъ главныхъ его учениковъ и любимаго, прислуживавшаго ему ученика. числа архатовъ-послѣдователей. именъ отца. матери и мѣста рожденія будды ²⁶¹⁾. И по поводу всѣхъ условій, предшествующихъ его появленію или сопровождающихъ его и послѣдующихъ ему. съ подчеркиваніемъ замѣчается: «таково въ данномъ случаѣ правило». Правила эти становятся извѣстными изъ ихъ повтореній въ жизняхъ различныхъ буддъ; способность же помнить и проверять ихъ есть привилегія этихъ священныхъ существъ. приписываемая имъ уже въ Маджхимъ-никайѣ ²⁶²⁾ и происходящая будто бы частію—отъ «яснаго различенія началъ истины», частію-же—изъ «откровенія со стороны боговъ» ²⁶³⁾.

Наконецъ, въ одной изъ позднѣйшихъ суттантъ Дикха-никайп ²⁶⁴⁾ находимъ попытку дать уже философское оправданіе ученія о перевоплощеніяхъ. Пробѣды въ памятникѣхъ и ихъ хронологическая спутанность лишаютъ возможности прослѣдить, какими именно поступательными шагами вырабатывалась изъ этого ученія доктрина о бодхисатвахъ. Но, какъ бы то ни было, въ Магавасту мы уже застаемъ ее, хотя еще въ неустойчивомъ, но все же въ довольно подробно развитомъ видѣ, по

²⁵⁹⁾ Digha - nikāyo XIV. Mahāpadāna - suttanta, въ Dialogues of the Buddha. II, 4 sqq.

²⁶⁰⁾ Тамъ же. XIV, 1; 3—12.

²⁶¹⁾ Сравнительная таблица дана въ Dialogues of the Buddha. II, 6—7.

²⁶²⁾ Majjhima-nikāyo. 13 Thl. 3 Rede (=123) Acchhariyaḅbhatadhamma-sutta. B. III, 249 ff. (Neumann).

²⁶³⁾ Digha—nikāyo. XIV, 15.

²⁶⁴⁾ Тамъ же, XXIII. Dialogues. II, 316 sqq.

крайне мѣрѣ примѣнительно къ вопросу объ условіяхъ, благодаря которымъ и при которыхъ становятся сначала бодхисатвою, а потомъ—буддою. Такъ въ самомъ началѣ этой объемистой священной книги сѣвернаго буддизма сообщается, что есть четыре ступени въ эволюціи бодхисатвы: 1) пракритичарійя—періодъ, во время коего обнаруживаются природныя качества будущаго Учителя міра; 2) пранидханачарійя—пора, когда имъ прннимается рѣшеніе достигнуть высшей мудрости; 3) ануломочарійя—время исполненія принятаго рѣшенія и обѣта и 4) анивартаначарійя, гдѣ это выполненіе продолжается, но уже безъ риска отступленій и паденій, еще возможныхъ на предыдущей ступени ²⁶⁵). Немного далѣе находимъ эту классификацію въ болѣе расчлененномъ видѣ, въ главѣ «о десяти бхуми», то есть, сферахъ («земляхъ») пребыванія бодхисатвъ, сферахъ, соответствующихъ послѣдовательнымъ степенямъ духовнаго роста мудрецовъ. Хронологически періоды эти «не опредѣлимы», въ силу огромной длины «кальпъ», ихъ составляющихъ ²⁶⁶); различить ихъ можно только сравненіемъ одной поры съ другою ²⁶⁷). Въ первой бхуми, въ области, называемой Дурароха, бодхисатвы представляются еще обыкновенными людьми, отличающимися восемью добродѣтелями: непривязанностью къ виѣшнимъ благамъ, сосредоточеніемъ, неутомимымъ усердіемъ, отсутствіемъ гордости, прилежнымъ изученіемъ условій и свойствъ мудрости, героизмомъ, отказомъ отъ міра и стойкостью. Въ этомъ состояніи возможно еще однако «возвращеніе вспять», паденіе по 12 различнымъ причинамъ. Наиболѣе трудными, вмѣняемыми въ заслугу подвигами тутъ считаются отказъ ото всего, что имѣемъ, и прощеніе обидъ. Вступившіе во вторую бхуми (Бадхаману) характеризуются отвращеніемъ къ существованію; бодхисатвы отличаются здѣсь «наклонностями добрыми, нѣжными, кроткими, энергичными, величавыми, разнообразными, глубокими, независимыми, непреодолимыми, несравненными, благородными, непоколебимыми, точными, чистыми, твердыми, свободными отъ всякой посторонней помощи, самоудовлетворяющимися, направленными къ «Великой Лич-

²⁶⁵) Mahāvastu. T. I, p. 2.

²⁶⁶) „Мірѣ“ или періодъ Будды охватываетъ собою 61 „великій хиліоскъ“: Mahāvastu. I, 121. Въ Mahāv. III, 250 Будда говоритъ, что ему повалилось 90 кальпъ героическихъ усилій, чтобы въ 91-й достигнуть, наконецъ, совершенной мудрости, бодхи.

²⁶⁷) Mahāvastu, I, 76—78.

ности» (т. е. къ Буддѣ), безконечными». Однако и здѣсь еще въ силѣ цѣлыхъ 28 причинъ возможнаго пониженія и паденія. Третья бхуми, Пушпамандита, опредѣляется жаждою самоотрѣшенія, отказа отъ самого себя и всего себѣ принадлежанаго, отъ своего царства, своего тѣла, свободы и жизни, жертвою всего, ради усвоенія «хотя бы одинаго, хорошо выраженнаго изреченія мудрости». Однако и здѣсь, на порогѣ перехода въ дальнѣйшую сферу совершенствованія, возможно паденіе по 14 причинамъ. Семь основаній къ тому же остаются и въ четвертой бхуми, Русирѣ; однако тутъ же дѣлается оговорка, что уже въ семп первыхъ бхуми «никакой проступокъ не въ состояніи шизвлечь бодхисатвъ въ адъ»; всѣ несовершенства, всѣ вины, предшествующія принятію ими рѣшенія стать буддою. «всецѣло покрываются» этимъ обѣтомъ. Здѣсь же мы узнаемъ, что всѣ повѣсти о предбытіяхъ буддъ могутъ относиться только къ первымъ семи періодамъ ихъ развитія; начиная съ восьмой бхуми, бодхисатвы должны уже становиться объектомъ благоговѣйнаго почитанія, культа (пуджа). Переходъ въ пятую сферу, Ситравистару, «ознаменовывается: 1) сознаніемъ, что всякое бытіе стараетъ въ страсти, цѣнливости и безуміи; 2) настроеніемъ духа, полнымъ отчаянія и отвращенія»; возможность паденія остается и здѣсь, но ограничивается четырьмя родами случаевъ; въ шестой бхуми (Рупавати) они сокращаются до двухъ, а въ седьмой (Дурджайѣ) — до одного. Если въ шестой порѣ настроеніе бодхисатвъ сосредоточивается на сознаніи, что «вихрь міра обладаетъ очень малыми прелестями и безконечными тяготами», то въ седьмой они заняты прежде всего выработкою самоукрощенія. Уже начиная съ перваго періода, они уважаютъ жизнь всѣхъ тварей и проповѣдуютъ жалость: возростаютъ въ этомъ чувствѣ — въ теченіе семи первыхъ стадій своего развитія; неукоснительно выполняютъ нравственныя обязанности и, наконецъ, покидаютъ свое высокое положеніе въ мірѣ и вступаютъ въ монашескую жизнь. На этой ступени духовнаго подъема они надѣлены уже высокимъ уровнемъ знанія: имъ извѣстны всѣ цѣлебныя средства, мѣста находженія всѣхъ драгоценностей, всѣ науки, всѣ письмена, все полезное людямъ²⁶⁸).

Есть основаніе думать, что первоначально этими семью періодами и заканчивался кругъ развитія бодхисатвъ вплоть

²⁶⁸) О первыхъ семи бхуми—Mahāvastu. I, 78—136.

до достиженія имп сана будды ²⁶⁹), и лишь впоследствии его расширили до десяти ступеней или областей. Въ Магавасту, однако, три добавочныхъ періода остались безъ опредѣленной характеристики или особенностей или ихъ превосходства надъ предшествующими ²⁷⁰).

Въ упрощенномъ, краткомъ изложеніи находимъ мы перечисленіе «десяти парамитъ» (совершенство) во введеніи къ палийскому сборнику джатакъ, въ Ниданакатъ; первое совершенство (говорится здѣсь) есть совершенство милостыни; 2-е—совершенство нравственнаго поведения; 3-е—самоотреченія; 4-е—мудрости; 5-е—упражненія; 6-е—долготерпѣнія; 7-е—правдивости; 8-е—рѣшительности; 9-е—совершенство доброй воли и десятое—совершенство безупречной, всеобщей справедливости ²⁷¹). Какъ видимъ, въ этомъ позднѣйшемъ распределеніи степени совершенства приняли характеръ упрощенный, чисто нравственный и вмѣстѣ съ тѣмъ менѣе сбивчивый, болѣе опредѣленный въ своихъ отличительныхъ чертахъ, чѣмъ въ предшествующихъ описаніяхъ того же сложнаго процесса. Существенно важно заключеніе, которымъ въ Ниданакатъ сопровождается это перечисленіе «совершенство»: «таковы единственные условія въ здѣшнемъ мірѣ для осуществленія сана будды бодхисатвами; помимо этихъ десяти совершенствъ, иныхъ нѣтъ. И эти десять совершенствъ почерпаются не въ небѣ, которое надъ нами, ни въ землѣ, которая подъ нами, ни на восточной или иной части свѣта: они обрѣтаются въ моемъ собственномъ, тѣлесномъ сердцѣ» ²⁷²). Слова глубоко знаменательныя для опредѣленія характера буддйскаго пути спасенія и свойствъ наставника къ нему! Ни «на небеси—горѣ», ни «на землѣ—пѣзу», ни гдѣ, ни въ чемъ и ни въ комъ извнѣ, ни отъ людей, ни отъ міра, ни отъ боговъ получить спасенія нельзя: оно исключительно и всецѣло—результатъ самоуглубленія, самосовершенствованія земного, «тѣлеснаго» человѣка, хотя совершенствованіе и состоитъ именно въ познаніи ничтожества всего вещественнаго, всего «тѣлеснаго» на землѣ и во всѣхъ иныхъ мірахъ и въ самомъ человѣкѣ.

Въ десятой, послѣдней бхуми бодхисатвы ощущаютъ наконецъ, желаніе покинуть небо Тушиты, гдѣ ихъ застаютъ, въ

²⁶⁹) Sénart. Introduction au Mahāvastu. I, p. XXXV. Note.

²⁷⁰) Mahāvastu. I, 133 ss.

²⁷¹) Nidānakathā, pp. 18—25 engl. transl.

²⁷²) Тамъ же, p. 25.

сообществѣ пестраго индусскаго пантеона, моментъ сознанія современности конечнаго воплощенія на землѣ въ видѣ будды.

На этомъ и заканчивается сложная, утомительно долгая, смутная и противорѣчивая эпопея о предбытіяхъ буддѣ, эпопея, смыслъ которой, если отбросить огромный балластъ включенныхъ въ нее всевозможныхъ фантастическихъ, часто пустыхъ, а иногда и соблазнительныхъ прилатковъ, сводится на урокъ крайне труднаго и долгаго подвига нравственнаго напряженія и совершенствованія для выполненія принятаго пожеланія и обѣта «достигнуть бодхи», то-есть высшаго идеала праведной мудрости, — обѣта, который нашелъ свое законченное выраженіе въ слѣдующей формулѣ: «да смогу я этимъ корнемъ добродѣтели, этимъ продуктомъ мышленія, этимъ отрѣшеніемъ, согласнымъ съ законами жертвы, въ этомъ мірѣ, слѣпомъ, не имѣющемъ путеводаителя, стать Буддою, перевозчикомъ существъ, еще не переправившихся, освободителемъ еще не освобожденныхъ, утѣшителемъ еще неутѣшенныхъ, виновникомъ полной нирваны для педостигшихъ полной нирваны!»²⁷³).

По условіямъ нашей темы обзоръ повѣствованій о предбытіяхъ Будды требовалось бы закончить сравненіемъ ихъ съ соотвѣтствующею стороною христіанскаго вѣроученія. Но возможно ли какое-либо сравненіе тамъ, гдѣ царитъ полная противоположность? ибо трудно было бы представить себѣ большій контрастъ, какъ тотъ, который обпаруживается здѣсь. Съ одной стороны — нескончаемая въ своихъ видоизмѣненіяхъ, причудливо фантастическая ткань буддійскихъ джатакъ, съ ихъ неустойчивою, часто низкопробною моралью; а съ другой стороны — величавое начало Евангелія отъ Іоанна, необъятное въ священно-тайной глубинѣ своихъ сжатыхъ реченій! Съ одной стороны — прерывистый, извилистый, то повышающійся, то понижающійся процессъ восхожденія отъ человѣческаго и «слишкомъ ужъ человѣческаго» и даже животнаго къ сверхчеловѣческому и сверхбожескому, при упорномъ однако отрицаніи Божественнаго, какъ высшаго; а съ другой стороны — «въ началѣ бѣ Слово», то Слово, что было искони у Бога и Коимъ былъ Самъ Богъ; Единородный Сынъ Божій. Христось, пребывающій тотъ же во вѣки, и Его изначальной и непрестапной божественности «нисхожденіе божественное» къ человѣчности, дабы, обоживши ее, возвести и ее къ Богу же,

²⁷³) *Avadāna Śataka*, trad. par L. Feer, p. 13.

къ Отцу! Такова догматическая противоположность. Но, какъ мы видѣли,—не меньшая и нравственная, этическая: съ одной стороны—немогущая, слабостямъ и даже грѣху повинная человечность будущаго Будды, искупающая свои пониженія и паденія безчисленнымъ рядомъ перерожденій во всевозможныхъ формахъ; съ другой стороны—безусловная, неизмѣнная безгрѣшность Христа!.. Наконецъ, послѣдній контрастъ—психологическій и, вмѣстѣ съ тѣмъ,—духовно-педагогическій: въ буддизмѣ—надменное въ началѣ, но сознающее потомъ свое безспіе. безрелигіозное стремленіе спасти человѣка его собственными ресурсами и, соотвѣтственно трудностямъ, отсюда происходящимъ,—сложныя пособія многочисленныхъ, повторныхъ воплощеній, догматическихъ очистительныхъ наказаній и, въ концѣ концовъ, все-таки—обращеніе за помощью сверхчеловѣчю къ Буддѣ, передѣланному позднѣйшимъ, религіозизирующимся народнымъ сознаніемъ изъ человѣческаго мудреца въ существо сверхъестественное; а въ христіанствѣ, съ самаго начала,—признаніе недостаточности естественныхъ, природныхъ силъ человѣка для его спасенія; съ самаго начала поэтому—обращеніе къ благодатной помощи Богочеловѣка-Спасителя... II, сообразно со всѣми этими идейными особенностямъ,—столь же рѣзкое различіе и въ формахъ ихъ выраженіи, различіе столь огромное, что самая попытка благоговѣйная, вдумчивая рѣчи отцовъ Церкви о Божественномъ Логосѣ, о тайнахъ вочеловѣченія и воплощенія Бога-Слова сравнить съ развязною болтовнею буддійскихъ бытовыхъ притчей и побасенокъ о предбытіяхъ Готамы должна бы показаться кощунственною, если бы изъ этого сопоставленія не явствовало, съ такою наглядною очевидностью, какъ жалки и немощны всѣ порывы къ истинѣ и свѣту въ душѣ человѣческой, не озаренной лучами Солнца Правды и Истины Господней. пребывающей во-вѣкъ...

3.

Мы уже раньше (стр. 146--147) упомянули, что въ сѣверной системѣ Магайяны, въ ея законченномъ ученіи о бодхисатвахъ, число буддъ оказывается безпредѣльнымъ; но и въ южномъ буддизмѣ оно стало колоссальнымъ въ позднѣйшихъ сказаніяхъ: такъ бирманская легенда увѣряетъ, будто Готама былъ свидѣтелемъ послѣдовательнаго появленія на

свѣтъ 987000 буддъ ¹⁾: и уже въ болѣе ранней Абхишшкрана-мана-сутрѣ читаемъ, что Татагата, «въ своей безграничной мудрости. можетъ помнитъ всѣхъ буддъ всѣхъ предыдущихъ вѣковъ; можетъ знать характеръ всѣхъ сотенъ тысячъ мпριάдъ буддъ, многочисленныхъ, какъ песчинки на днѣ и на отмеляхъ Ганга» ²⁾: а Магавасту объявляетъ прямо, что число буддъ, одновременно сосуществующихъ (то-есть находящихся въ процессѣ развитія въ разныхъ мірахъ) неисчислимо ³⁾.

Тѣмъ не менѣе, въ разныхъ писаніяхъ встрѣчаются безпорядочныя и разнорѣчивыя попытки перечисленія нѣкоторыхъ изъ этихъ чудесныхъ существъ ⁴⁾. Но все это—отголоски позднѣйшаго ученія о бодхисатвахъ, подвизавшихся будто бы въ многочисленныхъ мірахъ буддѣйской вселенной въ теченіе необозримо долгихъ эоновъ прошлаго. Что же касается нашей земли, взятой въ послѣднемъ періодѣ ея развитія, то книги, толкующія о предшественникахъ Готама, Буддавамза и Ниданаката, ограничиваютъ число буддъ, сюда относящихся, двадцатью семью ⁵⁾. Готама является, слѣдовательно, Буддою XXVIII, да, сверхъ того, въ текущемъ же міровомъ періодѣ ожидается еще одинъ «Благословенный»,—Майтрея. Въ строгомъ смыслѣ, только къ этимъ буддамъ примѣнимы какія-ни-на-есть попытки будто бы историческихъ повѣствованій; говоримъ, «какія-ни-на-есть», такъ какъ такого рода біографическія черты могутъ удовлетворять только крайне невзыскательныхъ относительно исторической точности индусовъ, на самомъ же дѣлѣ являются, при несущественныхъ вариантахъ, только шаблоннымъ повтореніемъ легендарныхъ сказаній о буддѣ Готамѣ. Это—подражанія первоначальному разсказу, сложившіяся, очевидно, въ позднѣйшую пору и разцвѣтшія обычными на Востокѣ фантастическими преувеличеніями ⁶⁾. Замѣтимъ еще, что изъ

¹⁾ Bigandet., p. 14 франц. изд.

²⁾ Abhinishkramana-sûtra, ch. 1, § 2, p. 7—8; ch. 2, p. 9. Beal. The Romantic Legend of Sâkyâ Buddha, London, 1875.

³⁾ Mahāvastu. I, 126, 4.

⁴⁾ Одинъ такой списокъ, въ 90 именъ, есть въ 1 и 2 главахъ Абхишшкрана-сутры; другой, болѣе краткій, въ 3 главѣ; первый повторенъ въ Mahāvastu, III, 240, 20 ss. Списокъ изъ 52 именъ — въ Lalitavistara, ch. I, p. 6—7 санскритской редакціи въ переводѣ Фуко 1884 г.: тибетская версія (p. 7, trad. Foucaux. 1860 г.) прибавляетъ еще одного будду, Джинавактру.

⁵⁾ Nidānakathā. гатты 198—251 pp. 29—52. Buddhist Birth Stories.

⁶⁾ Примѣрами такихъ преувеличеній могутъ служить слѣдующія подробности, заимствуемая изъ Буддавамзы, Ниданакаты и изъ списка

27 предшественниковъ Готамы три древнѣйшихъ (Танханкара, Медханкара и Сарапанкара) упоминаются лишь изрѣдка и мимоходомъ, такъ какъ, только начиная со слѣдующаго за ними будды, Дипанкары, устанавливается связь съ Готамой его предшественниковъ.

По позднѣйшей теоріи развитія буддъ окончательная участь бодхисатвы опредѣляется съ того момента, когда, въ отвѣтъ на его торжественное обѣщаніе посвятить себя подвигу достиженія сана будды, со стороны относящагося къ данному періоду будды послѣдуетъ предсказаніе, что желаніе дающаго обѣтъ своевременно увѣнчается успѣхомъ⁷⁾. Вотъ это-то пророчество и было впервые произнесено, примѣнительно къ будущему Готамѣ, буддой Дипанкарою⁸⁾ и съ тѣхъ поръ повторяемо было въ его пользу каждымъ послѣдующимъ «татагатою», въ качествѣ награды за какое-нибудь относящееся къ послѣднему благородное намѣреніе или благоговѣйное дѣйствіе⁹⁾. Осуществленіе пророчества паступаетъ очень нескоро, вслѣдствіе колоссальной длины періодовъ подготовки и испытанія. Моментъ воплощенія новаго будды опредѣляется назрѣвшею потребностью возстановить «правое ученіе», пришедшее въ упадокъ, ибо основной законъ буддійскаго жизневозврѣнія—неизбѣжность чередованія прогресса и регресса и возвращенія нѣкогда бывшаго—остается въ силѣ и примѣнительно къ «правому ученію»: и оно, несмотря на свое совершенство,—не вѣчно, даже не всегда долговѣчно: и оно—во власти превратностей судьбы. Вотъ нѣсколько примѣровъ, по

„прежнихъ буддъ“, включеннаго въ Дикханаикаю (*Mahāpadāna-suttanta*, въ *Dialogues of the Buddha*. P. II, p. 6—7): будда Випасси жилъ 90000 лѣтъ; будда Сикхи—70000 лѣтъ, а ближайшій предшественникъ Готамы Кашьяпа уже только 2000. На 1-мъ монашескомъ соборѣ у Дипанкары присутствовали „милліонъ милліоновъ архатовъ“ (*Nidānakathā* v. 207, p. 30 (transl. Rhys Davids). Ср. другія числа въ *Abhinisukramana-sūtra*, ch. 3, p. 15.

⁷⁾ Формула этого предсказанія встрѣчается часто въ священнѣхъ книгахъ; такъ въ „Исторіи Сумедхи и Дипанкары“ въ *Nidānakathā* (transl. Rh. Davids) p. 13—14, v. 70 sqq; въ *Magavastu*, T. I, 2—3; въ *Канджурѣ—Dipankara-vyākaraṇa* въ 8 текстѣ XV тома отдѣла *Mdo*: перепечатано со введеніемъ во французск. переводъ Фезра: *Extraits du Kandjour*. Paris, 1883 (*Annales du Musée Guimet*. T. V) pp. 302 ss. и въ сокращеніи, въ его же переводѣ *Авадана-шатаки*, pp. 10—12.

⁸⁾ *Abhinisukramana-sūtra*, ch. 13.

⁹⁾ Тамъ-же и въ *Авадана-шатакѣ*.

указаніямъ Абхинишкраманы: «истинный законъ послѣ смерти будды Дипанкары продержался 70000 лѣтъ, а послѣ будды Сарвабхибху «лишь краткое время»; послѣ Падмоттары онъ процвѣталъ 100000 лѣтъ, послѣ Капакамуні—29 дней, а послѣ Кашьяпы—всего семь дней! ¹⁰⁾. Причины такихъ рѣзкихъ колебаній остаются перазъясненнымъ; мы узнаемъ только, что упадокъ благоразумія и благочестія является настоящимъ поводомъ къ воплощенію новаго будды, очередного среди безчисленныхъ кандидатовъ на этотъ санъ. Но «нѣтъ худа безъ добра!» Повидному, малоуспѣшности и кратковременности вліянія реформъ, исходившихъ отъ ближайшихъ предшественниковъ Готама, міръ обязанъ тѣмъ, что въ послѣднемъ, текущемъ періодѣ появляется уже четвертый будда, который и есть Готама: а такъ какъ и его «истинный законъ» просуществуетъ только 500 лѣтъ, а искаженное его продолженіе, такъ называемый «законъ образовъ или подобій» не болѣе этого же срока ¹¹⁾, то ожидается въ сравнительно недалекомъ будущемъ и пятый будда, Майтрея, которому во многихъ мѣстахъ уже съ давнихъ поръ заранѣе воздаются культовые почести.

Моментъ рѣшенія воплотиться на землѣ, ради спасенія міра, застаётъ Готаму, какъ и всѣхъ его предшественниковъ, во время пребыванія на «небѣ Тушита» ¹²⁾, то-есть, въ одной изъ сравнительно близкихъ къ землѣ сферъ буддійскаго космоса, въ его позднѣйшей, непомерно осложнившейся проекціи, тогда какъ въ первоначальной, болѣе простой космологіи Тушита, надо думать, занимало болѣе почетное положеніе. Какъ бы то ни было, тѣсная связь буддійскаго ученія о многочисленныхъ градаціяхъ совершенствованія въ мудрости съ перевоплощеніями и переселеніями существъ по разнымъ мірамъ, а также и то значеніе, которое эта доктрина получила не только въ позднѣйшемъ ламаизмѣ, но и въ современной теософіи, побуждаютъ меня дать здѣсь, попутно, схему буддійской проекціи космоса по книгѣ «Фах-гай-он-лих-то», написанной китайцемъ Джин-чау. хотя и въ позднюю пору, но на осно-

¹⁰⁾ Abhinishkramana-sūtra, ch. III, a (= вторая редакція этой главы) р. 16 (Beal. Romant. Legend).

¹¹⁾ Тамъ-же.

¹²⁾ О значеніи Тушита, происхожденіи ученія о немъ и о позднѣйшихъ космологическихъ надстройкахъ надъ этою областью см. Windisch. Geburt des Buddha, 105. Связь этого пункта буддійской догматики съ древне индусскими прецедентами оказывается весьма слабою.

ванія авторитетныхъ данныхъ буддійскаго канона и комментаріевъ ученыхъ буддійскихъ монаховъ ¹³⁾. Какъ бы утомительно ни было для европейскаго читателя ориентированіе въ этой фантастической космологіи и соответствующей ей психологіи, желающему сродниться съ подлиннымъ буддійскимъ міровоззрѣніемъ необходимо почувствовать на подобныхъ примѣрахъ, до какой степени оно тягостно сложно, схоластичестепенно по замыслу и вычурно по формамъ, сравнительно съ немудрствующимъ лукаво, простѣйшимъ древнехристианскимъ воззрѣніемъ на два міра, земной и небесный, и на двѣ жизни, временную и вѣчную ¹⁴⁾.

Три міра, подземный, земной и небесный, распредѣляются, по буддійскому пониманію, такъ: ниже земли и океана, «подобно облаку, держащемуся въ воздухѣ», лежитъ преисподній міръ, область демоновъ - титановъ, «асуровъ, преполненныхъ ненавистью къ богамъ» ¹⁵⁾; тамъ же помѣщается и тройная система адовъ: горящихъ, морозныхъ и порубежныхъ, переходныхъ ¹⁶⁾, гдѣ отбываютъ наказанія и очищаются отъ грѣховъ безчисленные виды призраковъ, «претъ», тѣней существъ прежде жившихъ; тогда какъ другая часть ихъ, скпается среди людей, незримая большинствомъ изъ нихъ ¹⁷⁾. Второй, земной міръ опоясываетъ нижнюю и среднюю часть горы Сумеру, этого мпеческаго средоточія индусскаго космоса: этотъ міръ состоитъ 1) изъ воздушной области, «великаго круга вѣтра», простирающагося на 160,000 іоджанъ въ высоту; 2) изъ воднаго круга, въ 80.000 іоджанъ глубиною и

¹³⁾ Fah-kai-on lih-to пекинскаго монаха Джин-чау изданъ былъ въ 1873 г. императоромъ Wan-leih и подъ заглавіемъ „The Buddhist Cosmos illustrated“ включенъ въ англійскомъ переводѣ, Сам. Вилемъ въ его сборникъ A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese. London, 1871.

¹⁴⁾ О ранней христіанской космологіи, Möller. Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Halle, 1866 и замѣчанія у Stöckl. Geschichte der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz, 1891; Huber. Philosophie der Kirchenväter. München, 1859 и Danne-mann. Die Naturwissenschaften in ihren Entwicklung. B. I. Bis zum Wieder-aufleben der Wissen-schaften. Leipzig, 1910. О схоластическомъ періодѣ—Werner. Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters. Wien, 1874 и Langlois. La connaissance de la nature et du monde au Moyen Age. Paris, 1911.

¹⁵⁾ Buddhist Cosmos, § 8, p. 51.

¹⁶⁾ Описание ихъ—тамъ же, § 11 sqq. pp. 56 sqq.

¹⁷⁾ Тамъ же, § 17. pp. 66—67.

въ 123.450 шириною; далѣе — 3) «золотой кругъ», въ 320.000 іоджанъ высоту, образованный непрерывнымъ вѣяніемъ вѣтра падъ воднымъ пространствомъ и 4) «земляной кругъ», въ 68.000 іоджанъ толщиною. съ горою Сумеру въ центрѣ. Поднявшись по ней на высоту 10.000 іоджанъ. вступаемъ въ третій міръ, «міръ 33 небесъ». Здѣсь сначала идутъ четыре области, отведенныхъ разнаго рода божественнымъ существамъ, «дэвамъ»: первая сфера—«Могучихъ дещницею»; 2-я—«Держащихъ четки»; 3-я—«Вѣчно свободныхъ» и 4-я—«область дэвъ солнечныхъ, лунныхъ и звѣздныхъ». За рубежемъ этой послѣдней сферы—«Небо четырехъ Царей». сторожевой постъ четырехъ охранителей міра, сдерживающихъ своєю силою демоническую преисподнюю якшей и ракшей (злыхъ духовъ) и оберегающихъ землю и горнія страны. Съ вершины Сумеру начинаются «6 небесъ Міра желаній», (Кама-loka), прозванныя такъ потому, что обитатели ихъ (дэвы, люди, асуры, животныя и демоны) подвластны силѣ желаній (ѣды, питья, сна и любви); это:—6) Небо Шакры (Trâyastrinshas); 7) Небо Ямы; 8) Небо Тушита. «небо добродѣтели или превосходнаго времени. или удовлетворенія», «достаточнаго знанія», мѣсто вкушенія счастья, присходящаго отъ подавленія желаній; 9-е Небо—Нирманья-рати, съ продолжительностью жизни въ 8.000 лѣтъ, равныхъ, каждый. 800 земнымъ годамъ; далѣе—10-е Небо Парпнирмита-васа-врттишъ. съ двойною, противъ предыдущаго, долговѣчностью. и 11-е—Мара-вазананъ, являющееся (въ отличіе отъ предшествующихъ сферъ, заселенныхъ просвѣтленными существами) обиталищемъ «злого духа страстей и похотей, разрушителя всѣхъ началъ добродѣтели», Мары.

Далѣе начинается «міръ формъ» (Rupa-loka), уже не знающей загрязненія чувственными желаніями, но еще не отрѣшившейся отъ субстанціальныхъ формъ бытія. 18 небесъ. сюда относящихся, называются также «мірами Брамы», вслѣдствіе присущей имъ чистоты, или еще «небесами четырехъ дхіанъ», такъ какъ обитатели ихъ. перешедши за предѣлы обычной житейской мудрости, пребываютъ погруженными въ созерцаніе (dhyana). Первая дхіана—«Блаженная страна, не знающая тѣлесныхъ рожденій», содержитъ въ собѣ три неба: 12) Брама—паринадья, 13) Брама-пурохита, и 14) Магабрама. Вторая дхіана зовется «Землею экстаза» (восторженной радости, самадхи); въ ней опять три сферы: 15) Парпт-

табха. 16) Апрамапабха, 17) Аблашвара. Третья дхана— «Страна верховнаго блаженства, проистекающаго изъ устраниенія обыкновенныхъ источниковъ радости», страна «самодовольства сердца», отказавшагося отъ вышнихъ утѣхъ,—опять тройная: 18) Париттасубха, 19) Апраманасубха и 20) Субхакритапа. Четвертая дхана—«Чистая земля», въ которой даже всѣ религіозныя вышнія дѣйствія и подвиги отпадаютъ. а, можетъ быть, и всякая мысль упраздняется. Здѣсь—девять новыхъ небесъ, изъ коихъ пять высшихъ уже не допускаютъ возврата или ниспаденія въ «мїръ желаній»: 21) Апабхаракха (Безоблачное); 22) Пуниа-прасава (Счастливое рожденіе); 23) Врхат-пхала (Расширенный плодъ); 24) Асанджисаттрасъ (Чуждое воспринимающаго разума); 25) Атапа (Неволнѣемое, Ненарушное); 26) Ву-джех-тіапъ (по санскритски. быть можетъ, Авриха.—Безнойное); 27) Судриса (Великолѣпнѣйшее на видѣ); 28) Сударсапа (Благотѣпное, прекрасное по вышности) и 29) Аганишта—«Вершина формъ»,—высшая изъ матерьяльныхъ сферъ, уже столь далекая отъ земли. что, по выраженію, приписываемому Буддѣ, огромнои горѣ, если бы она была низринута съ этого неба, понадобилось бы 65535 лѣтъ для того, чтобы достигнуть до Джамбудвипы, то есть, до Индіи. Обитатели всѣхъ перечисленныхъ міровъ подвластны рожденію, недугамъ, старости и смерти и, уходя изъ высшихъ небесъ (за исключеніемъ пяти верховныхъ), они возвращаются снова въ низшіе міры для того, чтобы продолжить эволюцію, постепенно ихъ возвышающую. Длина жизни въ каждомъ небѣ различна и прогрессивно возрастаетъ отъ тысячи лѣтъ (въ коихъ каждая сутки равны вѣку по человѣческому исчисленію) до 80.000 калыпъ въ послѣдней изъ сферъ Арупалоки.

Называемая этимъ именемъ послѣдняя, совершеннѣйшая часть космопической системы заключаетъ въ себѣ четыре послѣднихъ неба, отъ тридцатаго до тридцать третьяго. Относительно Арупалоки мнѣнія буддистовъ расходятся: одни, сторонники Гинайяны, полагаютъ, что въ этой области нѣтъ уже никакихъ матерьяльныхъ наградъ для праведниковъ, какъ и вообще нѣтъ здѣсь будто бы ничего вещественнаго, а слѣдовательно, нѣтъ и никакой опредѣленной, этому состоянію присвоенной, мѣстности. ибо здѣсь царитъ «совершенство небытія», пространственнаго и временнаго, тѣлеснаго и индивидуальнаго, такъ какъ «и тѣло, и духъ здѣсь исполнѣ

разрушены». Другіе же, магайянисты, полагають, что и эти горнія сферы не лишены все же нѣкоторыхъ пространственныхъ опредѣленій; что и въ нихъ еще возможны нѣкоего, особаго, утонченнаго рода матерьяльныя формы, свойства коихъ однако разгадать не въ силахъ ни земные мудрецы, шраваки, ни будды въ ихъ первоначальной порѣ развитія (пратіека-будды, озабоченные только своимъ личнымъ спасеніемъ). Обитателями этой области (полагають приверженцы Магайяны) являются ученики Будды, еще не вполне достигшіе неизмѣняемаго («непогибающаго») состоянія; и здѣсь же, «по исключенію», вкушаютъ награду тѣ изъ невѣрующихъ, которые, несмотря на свое невѣріе, сумѣли отрѣшиться «отъ вѣры въ знаніе, происходящее изъ именъ и словъ», то есть, ото всѣхъ данныхъ, исходящихъ изъ органовъ чувствъ и отъ самихъ объектовъ послѣднихъ (арупа-скандъ)¹⁸⁾.

Эта сложная космологія несомнѣнно позднѣйшаго буддизма выведена, разумѣется, не изъ данныхъ какого бы то ни было, хотя бы и зачаточнаго, естествовѣдѣнія; она не связана ни съ какими научными соображеніями; она всецѣло—умозрительнаго происхожденія. Это отвѣтъ на основную, сложную задачу индусской психологіи: постигнуть природу души въ связи съ вопросомъ о сущности и условіяхъ бытія вообще, для того, чтобы рѣшить проблему смерти и безсмертія также вообще и судьбы человѣческой личности—въ частности. Значительно расширенному и измѣненному буддизмомъ метафизическому ученію ведизма и браманизма о перевоплощеніяхъ, въ зависмости отъ нравственнаго поведенія субъекта, нужно было, для усиленія своей реалистической убѣдительности и своей практической вліятельности на жизнь, облечься въ формы физическія. Отвѣтомъ на эту потребность и явилась позднѣйшая космологія, раздвинувшая болѣе древнюю, браманическую, и разработавшая ее по тенденціозно задуманному плану, продиктованному буддійскою психологіей. Изложенная нами классификація міровъ есть не что иное, какъ попытка создать реальное вмѣстилище для результатовъ того тонкаго анализа духовныхъ силъ и процессовъ человѣческой личности, который вырабатывался буддійскимъ умозрѣніемъ

¹⁸⁾ Предыдущее—по Джин-чау „Буддійскій Космосъ“ въ переводѣ Биля: A Sateva of Buddhist Scriptures. О позднемъ происхожденіи этого сочиненія свидѣлствуютъ ссылки на Абхидхарму, Вибашу и другія позднѣйшія книги, pp. 35 sqq.

совершенно независимо отъ какихъ либо физическихъ и астрономическихъ наблюдений. Все это—только космологическая оправа для различныхъ ступеней позднѣйшей буддѣйской аскетики, стремящейся, путемъ самокритики и саморазложенія личности, достигнуть разрѣшенія человѣческой индивидуальности въ безличной, безвольной и бессознательной жизни мірового блага.

Но, какъ уже было замѣчено, космологія буддизма первоначальнаго была, по всему вѣроятію, значительно проще и носила, надо полагать, болѣе реалистической, чтобы не сказать материалистической характеръ: въ ней звучали еще ясные отголоски первобытной индусской натуралистической мнѣологии и, сообразно съ этимъ, многочисленныя небесныя сферы являлись въ народномъ сознаніи не столько символизацией различныхъ ступеней духовнаго процесса, развитія мудрости (дхармы), сколько просто обителями всевозможныхъ существъ многочисленнаго и пестраго по составу индусскаго пантеона и пандемоніума. Въ ряду этихъ многихъ обителей «небо Тушиты» должно было, въ ту пору, занимать положеніе значительно болѣе почетное, чѣмъ то, которое выпало на его долю впоследствии: не даромъ же его считали мѣстомъ достойнымъ принять самого Будду въ пору, предшествующую его послѣднему воплощенію въ санѣ учителя людей и боговъ. Когда изложенное нами раньше ученіе о «совершенствахъ», опредѣляющихъ порядокъ возрожденій, довольствовалось семью «парамитами» (совершенствами), тогда будды возводились на небо Тушиты по выполненіи седьмой парамиты: позднѣе, когда число «совершенствъ» увеличилось до десяти, вступленіе въ Тушиту отсрочилось до десятой парамиты ¹⁹⁾.

О Готамѣ повѣствуется, что, по отбытіи своей послѣдней жизни въ качествѣ царя Вессантары ²⁰⁾, онъ возродился на небѣ Тушиты подъ именемъ Светакету ²¹⁾ или, вѣрнѣе, Прадхапалы,—названіемъ, даннымъ ему обителями этой сферы въ то мгновеніе, когда они привѣтствовали его появленіе торжественнымъ гимномъ, разносившимъ радостную вѣсть объ этомъ событіи «отъ высшихъ жилищъ асуровъ до высшихъ небесъ Аканишты» ²²⁾. Четыре тысячи лѣтъ, опредѣленныхъ

¹⁹⁾ Такъ въ *Māhavastu*, I, 142, 3.

²⁰⁾ *Buddhavamsa*, ed. Morris, p. XII и *Jātaka*, I, p. 47.

²¹⁾ *Lalitavistara*, ch. II, p. 12. Foucaux.

²²⁾ *Abhinishkramana-Sūtra*, ch. IV, p. 24. Beal.

для жизни въ Тушитѣ ²³⁾, Будда проводитъ, по описанію Лалитавистары ²⁴⁾, въ сообществѣ ста тысячъ божествъ, восхваляемый и славимый «тѣми, которыхъ боготворять», отъ верховнаго Шакры и свѣтозарнаго Брами до мрачныхъ асуровъ и звѣроподобныхъ ракшей. «Старѣйшина знанія въ мірѣ, источающій ароматъ заслугъ, сіяющій лучами солнца мудрости и науки, безошибочно хранящій въ сосудѣ памяти наставленія всѣхъ буддъ, владѣющій безконечными, непредѣльными магическими формулами и основами сверхъестественнаго могущества, обладающій высшими степенями разумѣнія и всѣми фибрами созерцанія. онъ, проведшій прежнюю жизнь въ гротахъ и пещерахъ горы размысленій. вѣдущій къ полному освобожденію. черезъ созерцаніе и равподушіе»,—онъ засѣдаетъ теперь, въ полномъ спокойствіи, въ превосходной обители Тушиты, покоящейся на 32000 земляхъ, изукрашенной террасами, портиками, аркадами, прохладными залами, ослѣпленными зонтиками и знаменами, завѣтными трельяжами изъ всевозможныхъ цвѣтовъ и колокольчиковъ, въ золотомъ дворцѣ, откуда изгнаны гнѣвъ, гордость и высокомеріе, и гдѣ обитаютъ только радость и тихое довольство. Здѣсь поучаетъ онъ закону безпредѣльной мудрости жадно внемлющихъ ему небожителей. Вѣка текутъ спокойно за вѣками, длинною вереницею... Но космическій законъ неизбѣжной переменчивости всего сущаго даетъ себя чувствовать и подъ безоблачнымъ небомъ Тушиты: и у Прадханалы начинается блекнуть вѣнокъ на челѣ, ветшаетъ одежда, меркнетъ сіяніе тѣла и нарушается неподвижная посадка на тронѣ... Великій моментъ послѣдняго воплощенія Будды, моментъ, о комъ за цѣлую тысячу лѣтъ оповѣщаютъ землю «геніи-хранители міра» ²⁵⁾, приближается.

²³⁾ Тамъ-же; Видишь, Buddha's Geburt, 108. полагаетъ, впрочемъ, что длина пребыванія исчислялась соразмѣрно съ предшествующими заслугами буддъ.

²⁴⁾ Lalitavistara, ch. II, p. 9 ss.

²⁵⁾ Такъ называемое „Возвѣщеніе (прокламація) Будды“ (Buddha-halāhala) есть вторая изъ трехъ, оповѣщаемыхъ землѣ геніями-„хранителями“ (Loka-būdhā): 1-я—о предстоящей космической, всеразрушающей и всеобновляющей катастрофѣ: вѣтники ея, „съ беспорядочно развѣвающимися волосами, съ лицомъ заплаканнымъ, отирая слезы, въ багряныхъ одеждахъ, кое-какъ наброшенныхъ, странствуютъ среди людей, восклицая: „друзья, черезъ 100,000 лѣтъ наступитъ новая эра; нынѣшняя система міровъ будетъ разрушена; даже самый могучій океанъ иссохнетъ; великая земля эта, съ царемъ горъ—Сумеру, сгоритъ, и весь

Съ грустью замѣчаютъ дэвы признаки скорого удаленія отъ нихъ Будды и заранѣе оплакивають надвигающуюся утрату. Но свыше, изъ еще болѣе совершенныхъ сферъ, звучитъ, наоборотъ, иной гимнъ, призывъ не медлить свершеніемъ послѣдняго подвига: «настало для него время, о Милосердный! не пропусти его! переселяйся, переселяйся, знатокъ закона переселенія, безстрастный уничтожитель страсти и смерти!.. насыщенный мудростью, насыти существа, издавна томящіеся жаждой!.. сжался надъ міромъ (земнымъ), связаннымъ судьбою съ міромъ боговъ!.. не забудь и лишенныхъ покоя, еще коснѣющихъ на распутіяхъ заблужденій; воззри и на нихъ... и распредѣли по всему міру лучшій изъ законовъ... Міръ, опаляемый огнемъ тлѣнія, осѣни облакомъ мудрости, одожди влагою амриты; прекрати тлѣніе бѣговъ и людей! Ты, вѣдущій основы испѣленія, обладающій цѣльбою истины, ускори, путемъ тройного освобожденія существъ издревле болѣзнуюющихъ, водвореніе ихъ въ блаженствѣ нирваны! Излей на Джамбудхваджу (Индію) потокъ амриты! Время настало; не пропусти его!»²⁶).

Эти предупрежденія происходятъ будто бы за двѣнадцать лѣтъ до послѣдняго воплощенія будды на землѣ²⁷). Бодхисатва же во время этого періода предается «четыремъ великимъ разсмотрѣніямъ» условій своего рожденія: 1) времени, 2) материка, 3) страны и 4) семьи, въ которыхъ ему приличествуетъ появиться²⁸). Источники освѣдомляютъ насъ не

міръ, вплоть до краевъ ангеловъ безплотныхъ, минеть, исчезаетъ. А посему, друзья, будьте милостивы, живите въ любви и сочувствіи другъ другу и въ мирѣ, любите матерей вашихъ, поддерживайте отцовъ, почитайте старѣйшинъ рода вашего“. Таково „возвѣщеніе новаго вѣка (Kāraṇāhālaṅka). За 1000 лѣтъ до появленія всевѣдушаго Будды геніи-хранители міра возвѣщаютъ: „друзья, въ исходѣ 1000-лѣтія отъ настоящаго времени явится Будда на землѣ!“ 3-е оповѣщеніе — о предстоящемъ черезъ 100 лѣтъ рожденіи всемірнаго монарха (Sakka-vatti-halāhalaṅka). *Nidānakathā*, pp. 58—59, Rh. David's Transl.

²⁶) *Lalitavistara*, ch. II, pp. 13—14.

²⁷) Тамъ-же, ch. 3, p. 15.

²⁸) Тамъ-же, ch. 3, p. 20 ss; въ *Ниданакаѣ* (p. 60) послѣдній пунктъ распадается на два вопроса: о родѣ и о матери; Магавасту говоритъ о „четырехъ испытаніяхъ“ (разсмотрѣніяхъ); *Mahāvastu*, II, 1 ss. и I, 197 ss. (примѣнительно къ буддѣ Дишанкарѣ); бирманскія сказанія—о времени, мѣстѣ, расѣ или кастѣ и о возрастѣ и качествахъ матери Фралаонга (Будды): *Bigandet*, p. 29 ss. (ed. franç.); тибетскія—о семьѣ, странѣ, времени, расѣ (родѣ) и „женщинѣ“ (матери) *Rockhill*, 15, по *Dulva*, III, fol. 452a).

только о результатахъ, но и о мотивахъ выбора, разоблачая такимъ образомъ цѣлый рядъ популярныхъ воззрѣній на нравственное и бытовое значеніе самого событія. Такъ, первый вопросъ о времени пришествія Будды опредѣляется взглядомъ на цѣль этого акта, сообразно съ потребностями въ немъ. По одной версіи ²⁹⁾, въ началѣ какого-либо мірового періода, въ пору сосредоточенности еще не развившихся и не растратившихся, еще не ослабѣвшихъ жизненныхъ силъ, бодхисатва не снисходитъ въ материнское лоно; это случается тогда только, «когда міръ уже успѣлъ всесторонне и всецѣло выявить себя» и вступилъ въ линію регресса, то есть, «когда уже появились старость, болѣзнь и смерть». Иными словами: въ этой восточной системѣ космической эволюціи появленіе Будды совпадаетъ не съ возрастающею, а съ понижающеюся волною развитія; это — какъ бы осязательно воплощенное желаніе и усиліе противодѣйствовать вырожденію міра, путемъ однако только этическимъ и философскимъ, ибо о физическомъ сопротивленіи міровому регрессу буддизмъ и не помышляетъ, не считая таковое ни возможнымъ, ни желательнымъ. Но такъ какъ нравственный и интеллектуальный способъ спасенія, предлагаемый въ ученіи буддъ, требуетъ, для своей успѣшности, сознательнаго и добровольнаго отношенія къ нему, то вступаетъ въ силу и другая версія объясненія мотива, опредѣляющаго выборъ надлежащаго времени для рожденія будды ³⁰⁾. Моментъ долженъ быть избранъ ни слишкомъ рано, ни слишкомъ поздно: онъ былъ бы преждевременнымъ и безуспѣшнымъ, если бы наступилъ тогда, когда жизнь человѣческая длится болѣе 100,000 лѣтъ, потому что, при такой необозримой длинѣ существованія, «люди не въ состояніи замѣчать своей подвластности рожденію, одряхлѣнію и смерти, и проповѣдь буддъ о невѣчности всѣхъ вещей, о всемірности скорби и объ обманѣ индивидуальности люди не стали бы слушать: она не убѣдила бы никого. Съ другой стороны, безуспѣшною осталась бы она и въ слишкомъ позднюю пору, когда жизнь человѣческая была бы короче 100 лѣтъ, ибо тогда «грѣхъ» былъ бы уже настолько назрѣвшимъ, что назидательное увѣщаніе, обращенное къ грѣшникамъ, «изгладилось бы среди нихъ столь же быстро, какъ исчезаетъ черта, проведенная по струящейся водѣ». Надлежащимъ временемъ

²⁹⁾ Lalitavistara, ch. 3, p. 21.

³⁰⁾ Nidānakathā, p. 60.

для появленія будды оказывается, слѣдовательно, пора промежуточная между двумя указанными предѣлами.

Надъ этими соображеніями стоитъ остановить на минуту вниманіе: они невольно переносятъ насъ къ сравненію съ соотвѣтствующею стороною христіанскихъ воззрѣній на смыслъ и значеніе мессіаническихъ ожиданій. Вѣдь и эти послѣднія связаны съ ученіемъ о «полнотѣ времени»³¹⁾: въ «Совѣтѣ превѣчномъ» (выражаясь величавыми словами гѣспопѣній церковныхъ), «въ Совѣтѣ Вышняго, древнемъ, истинномъ», «предустановленномъ» предустановлено, конечно, и исполненіе въ определенное время «еже отъ вѣка тайнства сокровеннаго»—воплощенія Спасителя міра. Но условіе это не связано съ обстоятельствомъ, получившимъ рѣшающее значеніе въ истолкованіяхъ мессіанизма буддійскаго, съ длиною жизни людей, обстоятельствомъ, формулированнымъ притомъ въ требованіяхъ неосуществимыхъ для человечества въ его историческомъ періодѣ, вслѣдствіе чего вся эпопея о земной жизни Будды принуждена (въ этомъ позднѣйшемъ истолкованіи) перемѣщать себя въ періодъ мионической. Въмѣстѣ съ тѣмъ мессіанизмъ, какъ его понимаетъ христіанство, въ своихъ упованіяхъ на конечный исходъ, проникнутъ оптимизмомъ въ неизмѣримо большей степени, нежели буддійскій: онъ признаетъ подготовленія, содѣйствующія принятію Благой Вѣсти въ видѣ определенныхъ пророчествъ еврейскихъ и смутныхъ «чаяній» Избавителя въ мірѣ языческомъ; но въ существенную зависимость отъ этихъ и иныхъ историческихъ условій онъ своего осуществленія и успѣха не ставитъ, и ставить не можетъ, ибо воплощеніе Христово есть актъ сверхчеловѣческой и сверхъестественныи. Благодатное дѣйствіе силы Христовой не стоитъ въ причинной зависимости отъ восприимательныхъ условій окружающей исторической среды: «тайнство отъ вѣка сокровенное, являющееся напоследокъ дней», есть, наоборотъ, «свѣтъ, разоряющій невѣрныхъ языковъ омраченіе» (стихира

³¹⁾ Отраженія этого ученія звучатъ, между прочимъ, въ стихирахъ на Рождество Христово: „Августу единоначальствующу на земли, многоначаліе человѣковъ преста; и Тебѣ вочеловѣчшуся отъ Чистыя, многобожіе идоловъ упразднися. Подъ единымъ царствомъ мірскимъ гради быша, и во едино владычество Божества языцы вѣроваша. Написашася людие повельніемъ кесаревымъ, написахомся вѣрнии именовъ Божества, Тебе, вочеловѣчшагося Бога нашего. Велия Твоя милость! Господи, слава Тебѣ!“

на Срѣщеніе Господне); побѣдная «слава дается, новозбранному Израилю», христіанству (тамъ же), слѣдовательно, не потому, что Христосъ явился въ лѣто благопріятное, въ моментъ полноты временъ, а потому что «волею родившпсь отъ Дѣвы», Онъ явилъ силу благодатную, божественную, превышую всѣхъ земныхъ, естественныхъ условій, «побѣждающую естества уставы» «чудомъ преестественнымъ», «паче (превыше) чело-вѣка содѣявающимъ». Буддійскій же мессіаниззмъ, наоборотъ, признаетъ принципіально не только условность своего осуществленія, въ зависимости отъ специальныхъ обстоятельствъ исторической среды и отъ общаго мірового закона превратности всего сущаго, но признаетъ и временность своего вліянія на челоѣчество, а потому и необходимость періодическаго обновленія ученія, съ чрезвычайно колеблющимися степенями продолжительности успѣха, отъ фантастическихъ 100.000 лѣтъ послѣ будды Падмоттары до жалкихъ 29 и даже 7 дней послѣ будды Канакумани и Кашьяпы ³²).

Второе и третье «разслѣдованія» бодхисатвы «относительно материка и страны», въ которыхъ ему подобаетъ родиться, включены въ легенду, очевидно, въ угоду мѣстному, индускому патриотизму. Изъ четырехъ великихъ материковъ съ окружающими ихъ островами ³³), три заселены варварами ³⁴); въ нихъ, слѣдовательно, не пристало подвизаться Учителю высшей мудрости, для принятія и усвоенія которой необходимо «тонкое разумѣніе» ³⁵), тогда какъ враждебные арійцамъ инородцы вскони признавались и «непонятливыми», и «невѣрующими» ³⁶); да и не было прецедентовъ появленія буддъ въ этихъ странахъ ³⁷). Оставался такимъ образомъ только четвертый, индусскій материкъ, Джамбудвипа, «въ девяти смыс-

³²) Abhinishkramana-Sūtra. Ch. III, a (вторая редакція), p. 16.

³³) По южнымъ сказаніямъ (Sp. Hardy. Manual, p. 13) такихъ острововъ у каждаго материка до 500. Материки эти слѣдующіе: Pārvavidēha Aṛaḡadāni, Uttarakuru и Djambudvīpa (Индія).

³⁴) Объ индусскомъ понятіи варвара, какъ челоѣка чужеземнаго, грубаго, не говорящаго по-арійски, и о заимствованіи вообще понятія варвара у индусовъ и у другихъ народовъ (грековъ, литовцевъ и иныхъ) изъ различія языковъ—см. Lassen. Indische Alterthumskunde. 1 B. 2 Aufl. Leipzig, 1867, S. 1026—7. Объ индусскомъ первобытномъ взглядѣ на чужеземцевъ вообще—Zimmer. Altindisches Leben. Berlin. 1879, 100 ff.

³⁵) Lalitavistara, ch. 3, p. 21.

³⁶) Rig-Veda. 7, 6, 3 объ инородцахъ (dasyu).

³⁷) Nidānakathā, p. 61; сходно—Bigandet, ch. I. p. 32.

лахъ превосходящій всѣ остальные» ³⁸). Но Джамбудвипа очень обширна; въ какой же изъ составляющихъ ее областей долженъ явиться Будда? Отвѣтъ на это гласитъ: «бодхисатвы не рождаются среди расъ темнолицыхъ ³⁹), тупыхъ умомъ, нѣмыхъ, какъ бараны, неспособныхъ различать смыслъ добрыхъ и дурныхъ наставленій; бодхисатвы рождаются въ странахъ срединныхъ» ⁴⁰).

Подъ этимъ, широко распространеннымъ названіемъ, какъ извѣстно, многіе народы, въ разныя времена, побуждаемые желаніемъ прославить опредѣленную, почему-либо дорогую имъ мѣстность, разумѣли предполагаемое средоточіе (центр, «пупъ») земли: Меру, мпѣическая отчизна человѣческаго рода, «Срединное Царство» — Китай, Иерусалимъ, Царьградъ и иные пункты считались разновремено и одновременно такими центрами ⁴¹), съ которыми всегда соединялось понятіе страны

³⁸) Перечень этихъ преимуществъ: *Beal. A Catena of Buddhist Scriptures*, p. 18 sqq.; о томъ же—выписки изъ разныхъ буддійскихъ источниковъ, p. 39; „изъ сравненія различныхъ сутъ и шастръ“ здѣсь (p. 40) выводится заключеніе, что „Индія превосходитъ другіе материкіе, и свѣрный въ особенности, какъ мудростью своихъ жителей, такъ и материальнымъ благосостояніемъ“.

³⁹) Первобытные туземные враги арійскихъ пришельцевъ (*dasyu*) характеризуются въ древнихъ памятникахъ именно какъ темнолиціе: „черной кожей“ зоветъ ихъ Ригведа (1, 130, 8) или „черными людьми“ (6, 47, 21); въ отличіе отъ „бѣлыхъ друзей“, арійцевъ (1, 100, 18).

⁴⁰) *Lalitavistara*, l. c.

⁴¹) Въ „Буддійскомъ Космосѣ“ находимъ слѣдующія, видимо, позднѣйшія, уже скептическія разсужденія по этому вопросу: „размѣры цѣлага (земного) міра едва-ли можно опредѣлить человѣческою наукою, ибо кто, отъ древнѣйшихъ временъ до новѣйшихъ, достигалъ когда-либо предѣловъ великаго свѣро-западнаго океана? Какъ же можно опредѣлить въ точности срединный пунктъ земли? И однако люди любятъ толковать о „срединной странѣ“ и говорить, будто мѣстность, въ которой мы живемъ, и есть дѣйствительный центръ земли. Но, разумѣется,—это не такъ! Опредѣленія величины земли, сообразно съ измѣненіемъ свѣдѣній о ней, мѣнялись... и она и повыѣ все возрастаетъ въ своихъ размѣрахъ. Въ настоящее время окружность ея опредѣляется въ 280.000 лп, а діаметръ, слѣдовательно, въ 90.000. Отсюда не трудно доказать, что наша страна расположена по направленію къ восточной границѣ Великой Земли и что не Китай, а Индія находится въ срединѣ ея“. *A Catena of Budd. Scriptures*, pp. 18—20. Въ томъ же памятникѣ „пупъ земли“ (по Врахмаджала-сутъ и другимъ источникамъ) опредѣляется какъ царскій алмазный тронъ всѣхъ буддъ, стоящій подъ священнымъ деревомъ бодхи, за рѣкою Наранджанюю, въ странѣ Магадхъ, на Ю. отъ

исключительной, по преимуществу священной. Таковою для индусовъ была Маджхима-деша (Мадхиадеша), о которой, въ этомъ смыслѣ, говоритъ уже Винайя, указывающая и границы ея ⁴²). Эту-то мѣстность, дорогую народу по преданіямъ о древнихъ, если не первоначальныхъ, областяхъ поселеній арійцевъ въ Индіи ⁴³), бодхисатва и выбираетъ мѣстомъ для своего рожденія ⁴⁴).

Въ высшей степени характерны мотивы, опредѣляющіе выборъ рода: они обнаруживаютъ тѣсную связь этой стороны буддійскаго жизневоззрѣнія со старинными бытовыми преданіями ⁴⁵) и показываютъ, до какой степени социальный кругозоръ первоначальнаго буддизма, да и самого Готамы, какъ дальше увидимъ, совпадалъ съ общепризнаннымъ, индусскимъ, и съ его центральнымъ убѣжденіемъ о неизбежности и нормальности кастовыхъ различій. На вопросъ: «зачѣмъ бодхисатва занялся разслѣдованіемъ семей (родовъ)?», сѣверная легенда отвѣчаетъ: «потому что бодхисатвы не рождаются въ презрѣнныхъ семьяхъ, въ семьяхъ чандалъ (парій), игроковъ на дудкѣ, или каретниковъ, или домашнихъ слугъ» ⁴⁶); а южное сказаніе подтверждаетъ: «каста черни и каста купеческая показали ему слишкомъ низкими, внушающими слишкомъ мало почтенія: да притомъ же изъ нихъ не происходилъ ни одинъ будда» ⁴⁷). Они рождаются въ семьяхъ брамановъ или кшатрій (воиновъ):

Ганга, pp. 21—22. Всѣ эти подробности скопированы съ топографическихъ указаній повѣстей о жизни Готамы.

⁴²) Mahāvagga, 13, 12. Границы слѣдующія: „на В.—городъ Каджангала, а далѣе—Магасала; на Ю.-В.—рѣка Салалавати; на Ю.—городъ Сетаканника; на З.—городъ брамановъ и округъ Тхина, а на С.—гора Усираддхаджа“. Предѣлы эти не совпадаютъ съ указываемыми въ памятникахъ браманской литературы: „страна, лежащая между горами Гимавата и Виндхджиа, на В. отъ Винасаны и на З. отъ Праджхи, называется Мадходжадеша, Страва Средины“, говорятъ Законы Ману: II, 21. Это равно пространству между 93° и 99½° в. д. Lassen, I, 119.

⁴³) О запутанномъ вопросѣ: насколько „Средняя Страна“ совпала съ областью первоначальныхъ поселеній арійцевъ въ Индіи, см. Zimmer, 1 und 4 Kapitel и Lassen, V. I. 1 Buch.

⁴⁴) Abhinishkramana-sūtra I. c. и Bigandet, ch. 1, pp. 32—33.

⁴⁵) Разслѣдованіе свойствъ семьи передъ бракомъ предписывается ведическими правилами домашней жизни: The Grihya-Sūtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies въ Sacred Books of the East. Vols XXIX—XXX, translated by Oldenberg and M. Müller, напимѣръ: Aśvalāyana-Grihyasūtra, I, 5, 1; Śrautasūtra, II, 3, 20. Cp. Stenzler, Indische Hausregeln, I, 12.

⁴⁶) Lalitavistara, ch. 3, p. 21.

⁴⁷) Bigandet, ch. 1, p. 33.

во времена преобладающаго уваженія къ браманамъ, они родятся въ семьяхъ браманскихъ, а когда наиболѣе почитаются кшатрии, они́ родятся въ ихъ семьяхъ. Въ древнія времена каста брамановъ была самою блестящею и наиболѣе уважаемою, но нынѣ она далеко превзойдена по силѣ и вліятельности кастою князей; вотъ почему и выборъ бодхисатвы палъ на послѣднюю, какъ наиболѣе подходящую къ его возвышенной будущей судьбѣ» ⁴⁸).

Подробнѣ всего разработаны сказанія о выборѣ отца и особенно матери. Выборъ этотъ, по одной китайской версіи первоначальнаго преданія, совершается всѣмъ сонмомъ божествъ, собравшихся въ Тушитѣ ⁴⁹); по другой версіи (Лалитавистара) выборъ пробуютъ дѣлать божества и будущіе будды (бодхисатвы) вмѣстѣ, однако безуспѣшно, такъ какъ всѣ знатныя семьи всѣхъ шестнадцати индусскихъ царствъ оказываются несвободными отъ какихъ-либо недостатковъ, вслѣдствіе чего предлагается рѣшить вопросъ самому Прадхипалѣ. Онъ перечисляетъ 64 качества, которыми долженъ обладать родъ, достойный принять въ себя грядущаго Учителя міра ⁵⁰). Въ этомъ обширномъ спискѣ признаковъ доброкачественности, какъ бы подводимъ итогъ всего желательнаго и похвальнаго, съ точки зрѣнія, преобладавшей въ ту пору, когда сложилось систематизированное ученіе о бодхисатвахъ, сопоставлены, непослѣдовательно и даже противорѣчиво, черты общиндусскихъ, народныхъ, бытовыхъ воззрѣній съ нравственными и дисциплинарными требованіями, специфически свойственными буддизму, причемъ выдающіяся духовныя доблести сочетаются здѣсь съ самымъ заурядными понятіями объ условіяхъ матерьяльнаго благополучія. Въ виду того, что, въ качествѣ цѣннаго, встрѣчается тутъ очень много такого, на что первоначальный строгій буддизмъ смотрѣлъ какъ на пчтожную суету суетъ, становится яснымъ, что, въ данномъ случаѣ, мы имѣемъ дѣло съ позднѣйшимъ приспособленіемъ ученія къ менѣе взыскательнымъ житейскимъ понятіямъ въ народно-традиціонномъ духѣ. А тотъ фактъ, что многія черты этого рола

⁴⁸) Тамъ-же и Mahavastu, ed. Senart. I. 197—8.

⁴⁹) Такъ—въ изложеніи легенды („на основаніи традиціонныхъ сказаній“) китайцемъ Вонг-пу у Beal. Catena, 131. Въ другомъ источникѣ выборъ, по порученію бодхисатвы, сдѣланъ „опытнымъ въ земныхъ дѣлахъ“ девою Кин-тваномъ: тамъ же, 18—19.

⁵⁰) Lalitavistara, ch. 2, pp. 21—24.

включены уже и въ древнѣйшія редакціи сказаній о жизни Будды, позволяетъ заключить, что уже и въ самую раннюю пору подобные компромиссы аскетической этики съ жизнерадостною дѣйствительностью считались допустимыми, по крайней мѣрѣ примѣнительно къ возрѣціямъ большинства на судьбу своего учителя. Какъ бы то ни было, въ «64 достоинства» включены съ одной стороны: знатность рода, происхождение его отъ всемірнаго монарха (чакравартина), могущество, героизмъ, проявляющійся въ тѣлесныхъ подвигахъ, побѣдоносность въ войнахъ, авторитетность власти; а съ другой стороны требуется родъ «чистый нравами, мудрый, но не честолюбивый, живущій не ради удовольствій, не во грѣхъ невѣжества или въ страхъ, а безъ страха и упрека», полный состраданія къ животнымъ, щедрый на милостыню, увлекающійся не враждою, а подвигами дѣлъ добрыхъ и самоотрѣшеніемъ, отличающійся любовью къ родителямъ, уваженіемъ къ прамамамъ и браманамъ. Рядомъ съ этими высокими нравственными и умственными достоинствами, избранную семью однако считаютъ не лишнимъ надѣлать и всевозможными вещественными благами: «у нея обильныя сокровища въ видѣ хлѣба и драгоценностей, множество золота, алмазовъ, жемчуга, коралловъ, хрустала, серебра, слоновъ, коней, верблюдовъ, быковъ, барановъ, великое множество рабочихъ и рабовъ, и успѣхъ во всемъ». Болѣе древняя, чѣмъ Лалитавистара, Абхинишкранамана-сутра въ перечисленіи 60 (а не 64-хъ) достоинствъ рода охотнѣе подчеркиваетъ нравственныя и духовныя качества, нежели матерьяльныя: она требуетъ, чтобы всѣ князья этого рода были «глубоко проникнуты религіозными началами; были бы чужды религіозныхъ сомнѣній; стойки и точны въ религіозномъ поведеніи и охотно выполняли бы всѣ правила; благоговѣнно относились бы къ подвижникамъ (рishi), почтительно—къ духовнымъ властямъ и къ божествамъ (дэвамъ)». Однако и этотъ памятникъ высказывается, какъ за необходимое условіе, «за обиліе хлѣба, скота, рабовъ и всякаго мірскаго владѣнія, за славу, знатность и силу мужей и за красоту женъ»⁵¹⁾.

Всѣ эти «свѣтскія блага» являются спутниками главной, допущенной легендою фикціи о томъ, что Буддъ, по проис-

⁵¹⁾ Abhinishkramana-sûtra, ch. 6, p. 31—32.

хожденію ⁵²⁾ и по личнымъ достоинствамъ, присущи санъ и свойства всемірнаго монарха-самодержца, чакравартина. Понятіе чакравартина встрѣчается уже и въ браманшческихъ книгахъ, но, кажется, только въ буддійской письменности оно было обстоятельно разработано и приняло черты опредѣленныя и устойчивыя. Это понятіе—не субъективное, а типическое, прилагавшееся въ позднѣйшихъ сказаніяхъ къ различнымъ, полумифическимъ или совсѣмъ фантастическимъ личностямъ ⁵³⁾; это не обобщеніе какихъ-либо историческихъ данныхъ, а плодъ воображенія, поэтически претворявшаго нѣкоторыя космологическія представленія въ образъ земного всемогущества. Въ основѣ здѣсь—мнѣе о космическомъ повелителѣ Солнца: вотъ изначальный чакравартинъ, «побѣдоносно шествующій на своей лучезарной колесницѣ черезъ всю землю» ⁵⁴⁾. Образъ его и символы переносятся на земного, всемірнаго самодержца: «чакравартипъ»—это «обладатель чакра-валы», то есть, царственнаго колеса (чакра, чакка), катящагося до крайнихъ предѣловъ окружности міра (вада, вата, вала) ⁵⁵⁾, до того кольца утесовъ, которое, по космологіи Дальняго Востока, объемлетъ со всѣхъ сторонъ землю ⁵⁶⁾. «Не диво (говоритъ Рись-Дэвидсъ) что, какъ римляне обоготворили Августа, какъ греки добавили къ ореолу славы Александра сіяніе солнечнаго мѣся, такъ и индусы создали идеальнаго чакравартина и перенесли на этотъ новый идеаль многія священныя, туманныя и полу-

⁵²⁾ Лалитависатра (Ch. 3, p. 26, Foucaux) говоритъ про Будду: „онъ родился въ семьѣ, происшедшей отъ царей-чакравартиновъ. Въ 4-й гл. Абхинишкрамана-сутры, p. 17—18, Beal. Romantic Legend, сыновья и внуки царей, „маленькіе чакравартины“, въ ряду предковъ Готамы считаются десятками, сотнями, даже тысячами. Въ Канджурѣ они также не рѣдкость, напр., Dulva, V, fol. 431 etc.).

⁵³⁾ Кромѣ указанныхъ въ предыдущемъ примѣчаніи,—еще чакравартинъ Немія въ Дипавамзѣ, III, 131. Позднѣе титулъ этотъ примѣнялся къ историческимъ личностямъ, напр., къ Чаедрогунтѣ, къ Ашокѣ.

⁵⁴⁾ Таково опредѣленіе его по Lassen. Indische Alterthumskunde. 2 Aufl. I, 959. N. Cp. Burnouf. Lotus de la bonne foi, p. 308, 388 и Словарь Спб. Ак. sub verbo.

⁵⁵⁾ Филологическія истолкованія термина сопоставлены у Sénart Légende du Bouddha, 3—10, 2 éd.

⁵⁶⁾ „Кто такіе Цари Колеса или чакравартипы? Идеальный смыслъ этого слова—монархъ, властвующій надъ всемъ, въ предѣлахъ кольца скалъ, окружающихъ, какъ полагають, міръ; иными словами:—всемірный монархъ“. Beal. Catena, p. 128.

понятныя черты ведическихъ heroes»⁵⁷⁾. Было вполне естественнымъ, замѣчать и Лассенъ, сравнивать основателя новаго ученія съ побѣдителемъ, съ царемъ царей, тѣмъ болѣе, что Шакьямуни былъ дѣйствительно царственнымъ происхожденія⁵⁸⁾. Одна изъ древнѣйшихъ буддійскихъ книгъ, Джиналанкара, сохранила намъ характерный образецъ слиянія первоначальнаго мифическаго представленія о солнцегобѣ съ позднѣйшимъ—о земномъ самодержцѣ: «до тѣхъ поръ», читаемъ мы здѣсь, «до тѣхъ поръ, пока солнце странствуетъ вплоть до предѣловъ утесовъ чаккавалы (до предѣловъ Колеса), и царственная колесница (чаккаратана) безпрепятственно катится по міру, до тѣхъ поръ, какъ можетъ Онъ (Будда),—грядущій въ небѣ, какъ царь и побѣдоносный завоеватель четырехъ острововъ (материковъ)⁵⁹⁾, окаймленныхъ чаккавалою,—покинуть всѣхъ и, хотя бы и свободный самъ отъ всякой привязанности, удалить стопы свои отъ міра?»⁶⁰⁾.

Есть основанія предполагать, что такого рода ассимиляція земного величія Будды съ его небеснымъ прототипомъ зародилась очень рано. Во многія повѣствованія о его жизни включено предсказаніе его отцу Суддходанѣ о томъ, что сынъ, имѣющій у него родиться, будетъ или чакравартинь, обладатель Колеса всемірнаго владычества земного, или же мудрецъ—праведникъ, который «вернетъ Колесо перевоплощеній», то есть, освободитъ смертныхъ отъ вѣчнаго вращанія въ кругу возрожденій⁶¹⁾. Среди 32 признаковъ этого чудеснаго существа⁶²⁾ указывается опредѣленно и символъ чакравар-

⁵⁷⁾ Rhys Davids. Buddhism. 1890, 220.

⁵⁸⁾ Lassen. Ind. Alterth. II, 81—82.

⁵⁹⁾ По позднѣйшей классификаціи чакравартиновъ этотъ терминъ или же другой, раннозначущій, магачакравартинь, присваивался обыкновенно предполагаемому повелителю всѣхъ четырехъ материковъ, то-есть, владыкѣ всемірному, а титулъ балачакравартина—власителю лишь одного материка: Burnouf. Lotus, 308, 387. Различіе это однако не всегда соблюдается: такъ въ Дипавамзѣ, III, 131, титулъ „балачакраватти-раджа“ примѣняется къ „всемірному монарху, повелителю всей земли, окруженной океаномъ“. Въ тибетской Дульвѣ, III, fol. 431, чакравартинь является также властителемъ четырехъ материковъ.

⁶⁰⁾ Jināṅkara, or the Embellishments of Buddha by Buddhārakkhita. edited and translated by J. Gray. London, 1894, § 65, p. 30 and 90.

⁶¹⁾ Lalitavistara, Ch. 3, p. 13—16. Bigandet. Ch. 1, p. 36. Abhinishkrāmanasūtra, Ch. 9 § 2, p. 55. (Beal. Romantic Legend).

⁶²⁾ Перечень ихъ—Abhinishkr. sūtra, Ch. 9, § 2.

тица—отпечатокъ изображенія царственнаго колеса на его ступнѣ, ⁶³⁾—мотивъ, разработанный и буддѣйскою иконографіей ⁶⁴⁾. Старинное, уже браманическое понятіе самодержца (самраджи) буддисты замѣнили чакравартиномъ, то есть, «тѣмъ, кто приводитъ въ движеніе Колесо»,—колесо и колесницы государственной, и колесницы закона нравственнаго, духовнаго. Это «драгоценное и священное колесо» стало съ самаго пачала главнымъ символическимъ олицетвореніемъ ученія Будды; его значеніе видно уже изъ однихъ его названій: это «Колесо высшей мудрости (Дхармы)»; «Колесо закона»; «Колесо жизни и смерти»; «Колесо переселеній»; «Колесо времени»; «Колесо царственной колесницы Истины»; «Верховное колесо царства правды» ⁶⁵⁾. Ему отводится первенствующее мѣсто въ монументальныхъ иконографическихъ памятникахъ: оно увѣнчиваетъ Столпъ Ученія въ рельефахъ Санчи ⁶⁶⁾; оно же высится надъ пустымъ трономъ Учителя въ изваяніяхъ Амаравати ⁶⁷⁾ въ ту раннюю пору, когда буддѣйское искусство еще не рѣшалось обоготворять изображеній самого Будды, но уже изображало поклоненіе вѣрныхъ символу его царственнаго ученія ⁶⁸⁾. Присвоеніе Буддѣ существенныхъ отличій и преимуществъ чакравартина, «владыки четырехъ сторонъ свѣта, побѣдителя, обладателя семи царственныхъ сокровищъ» ⁶⁹⁾, мы находимъ уже въ такихъ древнихъ памятникахъ, какъ «Книга Великой Кончины» и «Мага-Судассапа-сутта», а въ болѣе сжатой, зачаточной формѣ, по всей вѣроятности, еще въ древнѣйшей джатакѣ о великомъ

⁶³⁾ Тамъ же, признакъ 2-й: „подъ обѣими ногами—тѣсячелучевые круги, прекрасные и явственно видимые“.

⁶⁴⁾ Такъ на одномъ изваяніи въ Амаравати: у Simpson. *The Buddhist Praying - Wheel*. London, 1896, p. 42, рис. № 11. Другое, сиамское изображеніе отиска ноги Будды со 108 символами и съ главнымъ изъ нихъ, колесомъ, въ центрѣ,—у Alabaster. *Wheel of the Law*, p. 286.

⁶⁵⁾ Ср. Ризъ-Дэвидсово истолкованіе смысла выраженія „Колесо царственной колесницы Закона“ во введеніи къ его переводу *Dhammacakkadvattana-sutta* въ *Buddhist Suttas*. S. B. E. Vol. XI, p. 140 sqq.

⁶⁶⁾ Simpson, p. 40, рис. № 8.

⁶⁷⁾ Тамъ же, p. 42, рис. 10.

⁶⁸⁾ Тамъ же, p. 41, рис. № 9 въ Санчи.

⁶⁹⁾ Вотъ эти „семь драгоценныхъ вещей“ (ratnāni), восходящія, какъ кажется, еще ко временамъ ведическихъ гимновъ (*Rig Veda*, V, 1, 5. I, 164, 2): сокровища колеса, слона, коня, женщины, жемчужины, домоправителя и совѣтника. *Lalitavistara*. Ch. III, p. 16—20.

царѣ Судассанѣ ⁷⁰⁾, которымъ былъ Будда въ одномъ изъ своихъ предшествовавшихъ воплощеній.

Есть и кромѣ того наведенія на мысль, что мечта о совпадении идеала духовнаго, высшаго вождя, съ идеаломъ всемірнаго самодержца могла мерещиться уже и самому основателю буддизма въ той полумифической формѣ, въ которой она вообще воспринималась индусскою мыслью. Вышеизложенные взгляды на чакравартина близко подходятъ къ тѣмъ, которые нашли себѣ выраженіе въ титулѣ скинскихъ царей, завоевателей Бактріи и сосѣднихъ съ нею странъ: такъ на монетахъ Кадфиза II этотъ титулъ читается такъ: «великій царь, царь царей, повелитель всего свѣта, могучій владыка Капизъ». Хронологическое разстояніе сохраняетъ въ данномъ случаѣ, разумѣется, свою силу; однако все же знаменательнымъ совпадениемъ является тотъ фактъ, что въ своихъ предсмертныхъ распоряженіяхъ, какъ они изложены въ «Книгѣ Великой Кончины», Будда приказываетъ похоронить себя именно «по правиламъ погребенія царя царей» ⁷¹⁾, причемъ его описаніе этого способа совпадаетъ какъ разъ съ похороннымъ обрядомъ скинскихъ царей, съ обрядомъ, чуждымъ индусскому быту ⁷²⁾: это—сожженіе многократно обвязаннаго трупа, насыпъ высокаго кургана надъ прахомъ и окруженіе послѣдняго кольцомъ каменныхъ глыбъ, въ память о томъ, что покойникъ былъ повелителемъ всего міра до предѣловъ утесовъ, окаймляющихъ землю,—способъ, ставшій образцомъ для построения буддійскихъ ступъ, дагобъ. С. Биль изъ этого совпаденія выводитъ даже предположеніе о томъ, что родъ Шакьевъ, бывшій несомнѣнно не-мѣстнаго происхожденія, могъ принадлежать къ той расѣ, надменные владыки коей, завоеватели Ассиріи, величали себя, какъ Дарій, титуломъ «царя царей» и запечатлѣвали эту тщеславную претензію и на своихъ могильныхъ

⁷⁰⁾ Mahāparimibbāna-sutta V, 42, p. 100 англ. перевода: Buddhist Suttas Mahā-sudassana-sutta. II, 40, p. 228 того же перевода.—Jātaka № 95, ed. Fausböll.

⁷¹⁾ Mahāparin. sutta. V, 25—26; достойными надмогильной дагобы Будда признаетъ: 1) Татагату (Будду совершеннаго, 2) Паччека-Будду, достигшаго только личнаго совершенства, но не возвѣтвившаго Закона міру, 3) истиннаго слушателя Татагаты и 4) «царя царей»: тамъ же, 27—31).

⁷²⁾ Burnouf. Introduction à l'histoire du buddhisme indien. 2 edit. Paris, 1876, 313 ss.

памятникахъ ⁷³⁾. Проще будетъ, однако, независимо отъ этой гадательной генеалогіи, предположить усвоеніе Буддою преданій этого рода, бывшихъ, несомнѣнно, въ ходу въ народномъ сознаніи въ его время.

Какъ бы то ни было, изъ самихъ, указанныхъ выше, письменныхъ памятниковъ достаточно ясно, что цѣль, ради которой первоначальный буддизмъ счелъ нужнымъ облечь своего основателя въ ореолъ славы земного самодержца, была нравственная: требовалось, на примѣръ, наиболѣе убѣдительною для общедоступнаго пониманія, показать суетность и ничтожность даже высшихъ земныхъ благъ; и вотъ «Проповѣдникъ великаго отреченія», въ уста коего вложены разсужденія о чакравартинѣ, избираетъ для этого, подобно пѣвцу Екклезіаста, примѣръ всемірнаго владыки, и если и отождествляетъ себя самого съ нимъ, то лишь для того, чтобы низринуть еще глубже въ прахъ все это призрачное величіе. Таково назидательное заключеніе древнѣйшихъ пересказовъ легенды о чакравартинѣ Мага-Судассанѣ, подъ коимъ скрывается самъ Будда. Когда, въ старой джатакѣ на эту тему царица восклицаетъ: «великій государь, тебѣ принадлежатъ 84000 городовъ съ царьградомъ - Кузавати! воспламенись же желаніемъ къ нимъ!» — мудрецъ отвѣчаетъ: «не говори такъ, царица! скажи лучше: «отбрось эти желанія, не стремись къ нимъ, ибо время мое настало: я долженъ умереть... Все прехоляще! всѣмъ вещамъ свойственно разложеніе!.. Раздавайте милостыню, блюдите заповѣди, исполняйте правила священныхъ дней и становитесь наслѣдниками міра боговъ!» ⁷⁴⁾. Точно такъ же въ «Книгѣ Великой Кончины» и въ Мага-Судассана-Суттѣ воспоминанія о величіи всемірнаго монарха и его столицы заканчиваются меланхолическимъ аккордомъ: «О, какъ измѣнчивы всѣ составныя вещи! Природа ихъ—то ростъ, то разрушеніе, и лучшее для нихъ—успокоеніе!» ⁷⁵⁾.

Отодвигая на задній планъ или вовсе забывая это аскетическое заключеніе, позднѣйшее, огрубѣвшее представленіе о Буддѣ интересуется, наоборотъ, въ сказаніяхъ о чакравартинѣ его матерьяльными преимуществами и чудесными атрибутами видимой, земной власти: такъ оно разрабатываетъ до мельчайшихъ подробностей описаніе «семи царственныхъ сокровищъ».

⁷³⁾ Beal. Catena, 128—130.

⁷⁴⁾ Джатака № 95.

⁷⁵⁾ Mahāsudassana-sutta. II, 40, p. 288—289 (Buddh. Suttas).

Такимъ образомъ, въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, сходныхъ, одинъ и тотъ же легендарный сюжетъ получаетъ многообразный смыслъ и различное примѣненіе. Во 1). тутъ всюду сквозятъ обильныя черты архаическаго міеа о солнцебогѣ, въ выясненіи коихъ данными сравнительнаго языко-и вѣровѣднія Сенаръ проявилъ столько знанія и увлекающагося остроумія ⁷⁶⁾. Въмѣстѣ съ тѣмъ, здѣсь же раскрытъ широкій просторъ для реалистическаго обмеченія личности «Великаго Царя Мудрости (дхармараджа)» въ яркія, бытовыя черты, восточныхъ представленій о богатствѣ, силѣ и славѣ. И, наконецъ, пронизывая то и другое, и міеологію, и жанровыя черты тонкими, свѣтящимися нитями, здѣсь же, въ тѣхъ же сказаніяхъ о Буддѣ-чакравартинѣ, всюду—одухотворяющая легенду символика съ буддійскою этическою тенденціей. Вотъ два-три примѣра этого своеобразнаго сочетанія: когда символъ мірового владычества, царственное золотое колесо, сіяющее тысячами лучей, появляется на востокѣ и направляется къ чакравартину, онъ не отстраняется отъ него, какъ это мы сейчасъ видѣли въ болѣе древнемъ вариантѣ легенды, а встрѣчаетъ его словами: «я знаю, что я во-истину царь-чакравартинъ и желаю испытать обладаніе этимъ божественнымъ сокровищемъ»; но вмѣстѣ съ тѣмъ, вступая въ обладаніе имъ, сообщая ему движеніе своею рукою, онъ восклицаетъ: «вращайся, достопочтенное и божественное Сокровище Колеса! но вращайся неразлучно съ закономъ, а не безъ него!» ⁷⁷⁾ иными словами: Будда признаетъ свои права па санъ повелителя міра, но лишь на условіи стать нравственнымъ его законодателемъ, удостоверяя этимъ, что онъ — міровладыка (чакравартинъ) потому только, что онъ же—и дхармараджа, царь высшей мудрости. Таково объединеніе 1) солнечнаго міеа о космическомъ могуществѣ, 2) бытового понятія о земномъ могуществѣ и 3) буддійскаго ученія о нравственномъ могуществѣ. Далѣе, побѣдоносное, завоевательное шествіе на царской колесницѣ черезъ четыре стороны свѣта ознаменовывается повсюду приказомъ: «каждому царству поступать по Закону и не быть слисходительнымъ къ его противникамъ» ⁷⁸⁾. Равнымъ образомъ и

⁷⁶⁾ Sénart. Légende, 12 ss., съ выводомъ, превращающимъ Будду, понимаемаго какъ чакравартина, „въ солнце, преображенное въ чистонародный типъ“, pp. 34, 41.

⁷⁷⁾ Lalitavistrata, Ch. III, p. 16.

⁷⁸⁾ Тамъ же, p. 17.

второе «священное царское сокровище», слонъ, также имѣть значеніе символическое: бѣлый, то-есть вполнѣ чистый, покрытый золотомъ, то-есть, драгоцѣннѣйшій, «хорошо познанный Законъ Превращеній, этотъ Царь Слоновъ, называется Высшимъ Разумѣніемъ (Бодхи)». При помощи Закона и его истиннаго разумѣнія и примѣненія, чакравартинъ править всею великою землею, опоясанною океаномъ, править ею «безъ терній, безъ наказаній и оружія, однимъ подчиненіемъ Закону» ⁷⁹⁾.

Переходимъ теперь къ послѣднему изъ «великихъ разслѣдованій» которыми, передъ своимъ окончательнымъ воплощеніемъ, занимается Будда, къ опредѣленію: кто долженъ стать его родителями? Вопросъ объ отцѣ тѣсно связанъ съ тѣми условіями, которыя являются рѣшающими въ опредѣленіи рола. Само собою разумѣется, что всѣ нравственныя и матерьяльныя качества, требуемыя отъ болѣе отдаленныхъ предковъ мудреца, считаются еще необходимѣе для ближайшихъ. И вотъ, чтобы достойно возвелчить «Учителя людей и боговъ», буддійскіе памятники постарались пріурочить къ нему длинныя генеалогіи индусскихъ царей, расширенныя порою до размѣровъ всемірныхъ ⁸⁰⁾, и идущія отъ тѣхъ блаженныхъ временъ, когда «земля была еще совершенно плоскою, безъ пропастей и долинъ, когда плоды произрастали изобильно и не было ни преступленія, ни наказанія» ⁸¹⁾, или же съ того критическаго въ судьбахъ человѣчества момента, когда, для противодѣйствія начавшемуся уже раздору и безпорядку, былъ избранъ «непринужденнымъ согласіемъ всего человѣческаго

⁷⁹⁾ Тамъ же, р. 17; 20.

⁸⁰⁾ Одиныя „списокъ царей (Mahâgâjawanso) нынѣшней калпы“ включенъ въ Абхинишкрамана-сутру, гл. 3; другой — въ Магавазму Ch. II, р. 8 sqq. Turnour. Vol. I. 1837; третій—въ Дипавазмѣ, гл. 3; бирманская (сокращенная) генеалогія у Bigandet, ch. I, р. 19 франц. изд.; камбоджская (еще болѣе сжатая) въ Préas Pathama Sâmphothian I, въ Les Livres sacrés du Cambodge, par A. Leclère. I partie, Paris. 1906, р. 13—15 (Annales du Musée Guimet. Bibl. d'études T. XX); тибетская редакція генеалогій въ Канджурѣ, Dulva. III, fol. 430 sqq.; извлеченіе у Rockhill. The Life of the Buddha, 9 sqq. Cp. Lassen. Ind. Alterthumskunde. II Band. Beilage II. 2 Ausg., p. 1199 f.

⁸¹⁾ Abhinishkramana-sûtra, Ch. 3, р. 17. Интереснѣйшій обзоръ постепеннаго развитія культуры и правовыхъ понятій (въ частности—возникновенія кастъ) данъ въ 5 томѣ Дульвы, fol. 155—166,—въ извлеченіи у Rockhill, р. 1—8.

рода» первый царь Магасаммато, «Великій Избранникъ, Покровитель полей (Кшатрія), носитель счастья для людей силою Закона» ⁸²⁾).

Въ этихъ генеалогіяхъ, въ которыхъ отголоски древнихъ народныхъ преданій ⁸³⁾ тонуть въ морѣ явно-фантастическихъ нелѣпостей ⁸⁴⁾, ярко выступаетъ впередъ стараніе прославить Будду происхожденіемъ его отъ всемірныхъ владыкъ или особо славныхъ мѣстныхъ правителей. Чѣмъ ближе къ герою буддійской эпохи, тѣмъ пышнѣе разрастаются легенды о его знаменитыхъ предкахъ. Вотъ, для примѣра, одна изъ нихъ. Прадѣдъ Готамы, благочестивый царь Магакуза, не имѣвшій наследника, промѣнялъ корону на рубище аскета, поселился въ глухомъ лѣсу и подвигами поста и созерцанія стяжалъ чудесныя способности праведнаго «риши». Пришла глубокая старость, а съ нею дряхлость и слабость: онъ обросъ густыми сѣдинами, изсохъ, согнулся и едва могъ передвигаться съ мѣста. Ученики, идя искать дневное пропитанье, клали его въ боченокъ, наполненный свѣжею травою и подвѣшивали къ дереву, чтобъ оградить отъ ядовитыхъ гадовъ. Однажды опрометчивый охотникъ, принявши его издали за большую бѣлую птицу, пронзилъ его стрѣлою. Но изъ двухъ капель его священной крови, упавшихъ на землю, выросли два куста сахарнаго тростника, а когда они созрѣли на полуденномъ пригрѣвѣ, изъ одного изъ нихъ появился мальчикъ, а изъ другого—дѣвочка, оба «дивной красоты и несравненнаго изящества». Отшельники вскормили ихъ въ священномъ лѣсу, а потомъ

⁸²⁾ Изъ древняго комментарія къ Магавамзѣ; Mahāvamsa. Introduction. p. XXXV. Также—Dīpavamsa. III, 3. Abhinishkramana-sūtra, Ch. III 17 и въ особенности Dulva. V, fol. 164 b.—165 b. Ср. Schiefner. Eine tibetanische Lebensbeschreibung. 232. и Spence Hardy. II, 125. Магавамза, Ch. II, p. 9, опредѣленно говоритъ: „великій, божественный мудрецъ по прямой линіи происходилъ отъ рода Магасамматы, первоначальника всѣхъ царственныхъ династій“.

⁸³⁾ Разслѣдованіе историческаго значенія ихъ даетъ В. Гейгеръ: Dīpavamsa und Mahāvamsa und die geschichtliche Ueberlieferung in Ceylon. Leipzig, 1905. Ср. выше, стр. 30—31 и Lassen. Ind. Alterthumskunde. II, 15—18. Лассенъ полагаетъ (II, 1200. 2 Aufl.), что, вачинаи съ Сингхакану, генеалогическія данныя буддійскихъ источниковъ относительно предковъ Готамы могутъ считаться „вполнѣ несомнѣнными“, съ чѣмъ никакъ не можетъ согласиться Кёппенъ. I, 76. N.

⁸⁴⁾ Такъ, напр., по бирманской легендѣ, число царей, преемственно правившихъ въ Индіи, было 252556. Bigandet, p. 18, ed. franc.; по комментарию къ Динавамзѣ ихъ было до Икшваку 252539.

отвели въ родительскій дворецъ и отдали въ обученіе браминамъ; звѣздохеты нарекли мальчику имя Икшваку-видураки («изъ сахарнаго тростника рожденнаго») или Суриаванзы («солнцорожденнаго»), а дѣвочку назвали Субхадрою; сановники же признали Суриаванзу царемъ, а Субхарду его первою царицею. Впослѣдствіи, желая обезпечить княженіе за своимъ единственнымъ сыномъ, Субхарда упростила царя изгнать четырехъ сыновей, рожденныхъ другою его женою. Исполняя, противъ воли, опростачиво данную, неопредѣленную клятву, царь принужденъ былъ согласиться на злое дѣло: доблестные княжичи были изгнаны, но за ними добровольно послѣдовали ихъ сестры, родственники и множество людей, отъ знатныхъ до рабочихъ. На южномъ склонѣ Гималаевъ нашли они широкую, ровную долину съ плодородною почвою, свободную отъ тернистыхъ зарослей и камней; роскошные лѣса, цвѣтушіе луга, прозрачныя озера, обиліе птицъ и животныхъ—все привлекало изгнанниковъ къ этому мѣсту. освященному пребываніемъ праведнаго пустытника Капилы. Старецъ посовѣтовалъ имъ построить здѣсь городъ и предрекъ ему и князьямъ его славную будущность. Послушались совѣта; назвали поселокъ, въ честь его покровителя, Капила-васту и стали жить, припѣваючи. Прослышавъ про это старый царь Икшваку, не перестававшій тосковать о сынахъ своихъ, возрадовался усгѣху ихъ и воскликнулъ: «во-истину, царевичи эти способны основать царство и править имъ!» И, въ память о словахъ тѣхъ, прозвался родъ ихъ Сакьями (Шакьями), то-есть, способными; а такъ какъ жили они первоначально подъ шалашами, сдѣланными изъ древесныхъ вѣтвей, то ихъ звали также Сикьями. Умерли трое изъ братьевъ и новое княжество досталось старшему сыну царевича Сунхаханы, добродѣтельному Суддходанѣ, которому и суждено было стать отцомъ Будды ⁸⁵).

⁸⁵) Abhinishkramana-sûtra. Ch. 4, p. 18—23. Комментарій къ Мага-вамаѣ, Mahāvamsa. Introd., p. XXXV—VI; по толкованію этого сказанія „шакьи“ означаютъ „могущественные“ и, пожалуй, „самодержавные“. Такъ—легенда въ III томѣ Дульвы, fol. 440 sqq. и IX, fol. 292; шакьи повимаются здѣсь какъ „отважные, рѣшительные“: fol. 441b. Cp. Spence Hardy. Manual of Buddhism, p. 133 и Bigandet. Ch. I, p. 18—19. По камбоджской легендѣ Капила, Кобозль-эвсей, былъ не кто иной, какъ самъ будущій Готама, воплотившійся въ семьѣ брамановъ подъ именемъ князя Кобозля (Kobocī-kaumar). Livres sacrés du Cambodge. I partie,

Такова, въ ея упрощенныхъ чертахъ, легенда о происхожденіи ближайшихъ предковъ Готамо-Будды и объ основаніи пхъ княжества. Она не преминула съ теченіемъ времени украситья обильными фантастическими добавленіями и чудовищными преувеличеніями. Основаніе Капилавасту было отодвинуто далеко въ глубину вѣковъ и, сообразно съ этимъ, увеличено число царей, правившихъ въ ней, до 55000 по тибетскимъ легендамъ ⁸⁶⁾ и даже до 82000 или 84000 по южно-буддійскимъ ⁸⁷⁾. «Бѣлый царь» Суддходана ⁸⁸⁾ возводится въ идеаль царственнаго совершенства: «онъ чистъ по происхожденію отъ царей чакравартиновъ, чистъ и по дѣламъ своимъ; онъ сіяетъ достоинствами; у него богатства, сокровища и всевозможное имущество въ несмѣтномъ количествѣ; во всемъ краю шакьевъ онъ единственный царь; его чтутъ купцы, домохозяева, сановники и весь народъ. Онъ прекрасенъ видомъ и изященъ; не слишкомъ старъ, не слишкомъ молодъ; тѣло его обладаетъ всѣми должными качествами; онъ твердо знаетъ уставъ правилъ; знаетъ и свѣтъ, и житейскую мудрость; царь закона—онъ и править по закону» ⁸⁹⁾. Соотвѣтственно такому преобразованію небольшого помѣстнаго князька въ величественнаго монарха, и его поселокъ, составленный первоначально изъ шалашей, превращается въ «великій городъ Капилавасту, въ мѣстопребываніе существъ, подобныхъ царю своему, и отъ корня конхъ рождаются добродѣтели», въ городъ мужей столь сильныхъ, что каждый изъ нихъ могъ бы сражаться съ сотнею и тысячею иныхъ людей, а благородныхъ до такой степени, что даже чандала (членъ нисшей касты) у нихъ способенъ сравняться величіемъ съ царемъ чакравартиномъ», ⁹⁰⁾— намѣкъ на превосходство духовное, вытекающее изъ ученія будущаго царевича изъ Капилавасту, который промѣняетъ царскій вѣнецъ на рубище мудреца.

р. 14—16. Обозначеніе аскета словомъ eusey (отъ палийскаго isī и санскритскаго ischi) напоминаетъ „есеевъ“.

⁸⁶⁾ Dulva. III, fol. 445a у Rockhill, p. 12.

⁸⁷⁾ Отъ Укамуки, перваго царя Капилавасту до Готамы 82010 царей по бирманской! легендѣ: Bigandet. Ch. I, p. 19 и по Дипавамзѣ, III, 43; 84000—по Магавамазѣ, Ch. II, p. 8—9.

⁸⁸⁾ Таково его прозвище въ китайскихъ памятникахъ: „царь бѣлый и чистый“: примѣчаніе Legge къ переводу Путешествій Фа-Гіана, Oxford, 1886, p. 64.

⁸⁹⁾ Lalitavistara, Ch. III, p. 26—27.

⁹⁰⁾ Тамъ же и Mahāvamsa. Introduction, p. XXXVI.

Родословіе Будды подало Зейделю поводъ къ установленію одной изъ его фантастическихъ аналогій между буддійскими легендами и Евангеліемъ ^(90a): въ обонхъ случаяхъ будто бы—попытка придать основателямъ новой религіи царственное происхожденіе для возвеличенія ихъ; въ обѣихъ генеалогіяхъ будто бы—хронологическія несообразности; и отсюда—уравненіе критикомъ цѣнности той и другой и отрицаніе обѣихъ, какъ вымысла. Трудности въ редакціяхъ родословія Христа несомпѣнно есть, и, со времени раннихъ Отцовъ Церкви до нашихъ дней, критика и апологетика отдали не мало силъ на примиреніе ихъ. Но каковы бы ни были трудности эти для того способа истолкованія Св. Писанія, который не находитъ нужнымъ считаться съ извѣстною зависимостью виѣшней стороны священныхъ текстовъ отъ человѣческихъ, культурно-историческихъ условій среды и времени,—все же, даже и при этихъ трудностяхъ и недоразумѣніяхъ, въ родословіи Христа, по существу, нѣтъ ничего фантастическаго: въ немъ трезвое изображеніе дѣйствительности,—связь родовыхъ, средъ евреевъ особенно твердо, хотя, быть можетъ, и не всегда точно, сохранявшіхся преданій, связь «Сына Давидова» съ реальными историческими, ветхозавѣтными личностями. Сравните съ этой трезвой генеалогіей головокружительныя, выше приведенныя легенды Абхвиншкранама-Сутры, Лалитавистары, тибетской Дульвы или бирманской Мала-линкара-вуту о предкахъ Будды,—и послѣ этихъ сказокъ, послѣ этихъ то поэтическихъ, то грубо-неуклюжихъ вымысловъ, самая мысль о приравнваніи родословія Иисуса Христа къ нелѣпостямъ сочиненной генеалогіи Готамы покажется нелѣпостью.

Но и независимо отъ содержанія генеалогій, въ нихъ есть глубокое различіе еще и по смыслу и цѣли ихъ. Съ точки зрѣнія того позднѣйшаго буддійскаго народнаго воззрѣнія на Готаму, которое сочло нужнымъ преобразить его изъ скромнаго помѣстнаго князька въ потомка міровыхъ самодержцевъ, процессъ этотъ имѣлъ цѣлью поднять значеніе духовнаго героя и даже, какъ я старался указать, можетъ быть,—въ противорѣчіе съ принципами его собственнаго ученія. Царственное происхожденіе Учителя было нужно буддизму для упроченія авто-

^{90a)} Seydel. Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre. Leipzig, 1882, 105—106. Cp. Edmunds. Buddhist and Christian Gospels. 4 ed. Philadelphia, 1908. I. 93—96..

ритета и Учителя, и ученія, такъ какъ и онъ былъ—только чловѣкъ, и оно было—лишь чловѣческая мудрость. Наоборотъ, царственное происхождение для Христа само по себѣ не имѣетъ значенія ^{90b}): происхождение Спасителя чловѣчества, грядущаго въ мѣръ путемъ благодати и «побѣждающаго мѣръ» царствомъ благодати же, которое «не отъ мѣра сего», происхождение Его отъ кочевника Авраама имѣетъ, съ христіанской точки зрѣнія, не меньшее значеніе, чѣмъ происхождение отъ царя Давида, ибо завѣтъ, данный Аврааму, завѣтъ благодатнаго отношенія Бога къ вѣрующему, къ вѣрному и къ потомкамъ его, а не земная царственность,—вотъ духовная основа, вотъ глубочайшій смыслъ и всего родословія, отъ перваго чловѣка, Адама, до богочловѣка - Христа. Не по общественному положенію и по внѣшнему величію, слѣдовательно, а какъ преемники и хранители этого завѣта вѣры, а не власти, велики и священны для христіанскаго сознанія и предки Христа, въ ряду которыхъ кочевники пустыни, земледѣльцы и степные пастыри, до самого пастуха Давида включительно, въ этомъ смыслѣ, въ равномъ достоинствѣ чередуются съ посетителями царскаго вѣнца. И, конечно, не этимъ послѣднимъ возвеличивается и утверждается въ христіанскомъ сознаніи самъ «Сынъ Давидовъ», возраставшій въ смиреніи въ домѣ плотника Назаретскаго; а, наоборотъ, все родословіе и его царственныя звенья облагораживаются и освящаются, при всѣхъ ихъ чловѣческихъ немощностяхъ, именно тѣмъ, что они, неповѣдимо предначертаннымъ Совѣтомъ Превѣчнымъ, таинственно входятъ въ видимыя, земныя, чловѣческія условія исполненія Завѣта Благодати, а не завѣта преемства власти. И если, несмотря на осужденіе споровъ «о безконечныхъ родословіяхъ» (1 Тим., I, 4; Тит. III, 9), все-таки, въ противоположность Маркіону и другимъ еретикамъ или Татіану, опускавшимъ генеалогію въ текстѣ Писанія, преобладающее въ Церкви сознаніе включило нхъ въ каноническія евангелія, то оно сдѣлало это, очевидно, не ради подкрѣпленія авторитета Христа Его царственнымъ происхожденіемъ, а для противо-дѣйствія тому неправильному излому догматической мысли, который слишкомъ ослаблялъ или совсѣмъ отрицалъ вообще чловѣческое начало въ Богочловѣкѣ-Христѣ. И вотъ по-

^{90b}) Дѣльныя мысли по этому поводу высказываетъ Englert. *Christus und Buddha in ihrem himmlischen Vorleben*. Wien, 1898, 88 ff.

чему, для нагляднаго показанія вѣрующимъ, что во-истину Сынъ Божій есть и во-истину Сынъ Человѣческой, вселенское сознание Церкви, опираясь на преданіе, удостовѣряемое, какъ предполагали нѣкоторые, свидѣтельствомъ самихъ сродниковъ Иисусовыхъ ^{90c)}, не имѣло ни надобности, ни желанія включать въ родословіе Христово что-либо вымышленное, фантастическое, подобное буддійскимъ легендамъ, и не только не прибѣгало съ сочиненнымъ, тщеславнымъ преувеличеніемъ, а, напротивъ того, не усматривало ничего зазорнаго въ присутствіи въ этомъ родословіи и такихъ предковъ, въ которыхъ явно сказывались слабости и паденія человѣческой, грѣхонъ искаженной природы, ибо христіанскому духовному опыту была слишкомъ ясна и жизненно-очевидна возможность дѣйствія благодати и въ сосудахъ скудельныхъ, и въ рабахъ недостойныхъ.

Особенное вниманіе буддійскія сказанія посвящаютъ выбору матери Будды, Майи, и описанію ея качествъ. Она происходила изъ отрасли того же рода шакьевъ, у которыхъ были въ обычаѣ браки только со сродниками, а у князей— даже и съ родными сестрами ⁹¹⁾. Майя была будто бы старшею дочерью Анджаны, а по другому преданію— Супрабудды, властителя второго поселенія шакьевъ, Девадахи, основаннаго также чудесно, по указанію какого-то божества ⁹²⁾. Источники южные и сѣверные, съ рѣдкою даже для многорѣчивой буддійской письменности подробностью, описываютъ нравствен-

^{90c)} Такъ—Юлія Африкаецъ у Евсевія Церк. Ист. I, 7.

⁹¹⁾ По Дульвѣ, III, fol. 444 в., правило брать одну только жену и лишь изъ своего клана принято было шакьями въ торжественномъ собраніи при основаніи Капилавасту; что единоженство не соблюдалось— видно на примѣрѣ самого Суддходаны, а можетъ быть даже и Готамы. О бракахъ правителей съ сестрами, впрочемъ, „по необходимости“, говоритъ легенда о князьяхъ-изгнанникахъ, основателяхъ Капилавасту: комментарий къ Магавамзѣ въ Introduction, p. XXXVI и Bigandet, I. c. Въ Абхинишкрамана-сутрѣ, Ch. IV, p. 22, князья не рѣшаются на такіе браки, несмотря на рекомендацію ихъ отцомъ. Обычай брака съ сестрою еще недавно сохранялся въ бирманскомъ королевскомъ домѣ: Bigandet, I. c.; то же—у древнихъ персовъ.

⁹²⁾ Въ Магавамзѣ, Ch. II, p. 9, она дочь Анджаны; въ Дульвѣ, III, fol. 444 в. у Rockhill, I. c.,—дочь Супрабудды. Въ бирманской легендѣ городъ Девадаха называется Деваха; въ другихъ источникахъ—Коли: Abhinishkr. sūtra, I. c., и Spence Hardy. Manual, 140.

ныя ⁹³⁾ и тѣлесныя достоинства Майи ⁹⁴⁾, этой «жемчужины изъ женщинъ, не имѣющей себѣ равныхъ», и отъ вида красоты которой зрители падали въ обморокъ ⁹⁵⁾. Вотъ почему и дано было ей имя Майи, ибо «вся она, въ полнотѣ своего совершенства, казалась грѣзю, иллюзіей» ⁹⁶⁾.

Въ этомъ стараніи поэтовъ и повѣствователей разцвѣтитъ, насколько можно больше, духовную и физическую красоту матери Будды видно стремленіе позднѣйшаго, уже религионизирующагося буддійскаго сознанія идеализировать самый фактъ воплощенія существа, представлявшагося совокупностью совершенства. Если ему, отрѣшающемуся отъ всего земного и матеріальнаго, подобало однако облечься въ послѣдній разъ въ форму человѣческую, то надо было, по крайней мѣрѣ, идеализировать источникъ ея до крайнихъ предѣловъ видимаго совершенства; надо было сообщить этому матеріальному началу характеръ прекрасной грѣзы. «иллюзи». Такова и есть будущая мать «Совершеннаго», «Майя-Дэви», Царица-Мечта, въ описаніяхъ коей бытовыя, реалистическія черты

⁹³⁾ 32 качества, требующіяся отъ матери Будды, перечислены въ санскритской Лалитавистарѣ, Ch. III, p. 27—28 перев. Фуко и въ его же переводѣ тибетской версіи: Histoire du Buddha Çakya-Mouni (Rgya Tch'er Rol Pa). 1860, Ch. III, p. 29—30. Майя „безупречной нравственности, полна самоогреченія; она добра, послушна, безхитростна, безгнѣвна; не знаетъ ни зависти, ни ревности, ни грубости, ни легкомыслія; она не болтлива, терпѣлива и правдива; скромна, стыдлива, безстрастна; невѣжественность присуща ей лишь въ малой степени; она чужда женскимъ недостаткамъ; предава мужу“..

⁹⁴⁾ Вотъ описаніе ея внѣшности (по санскритской Лалитавистарѣ, I. c.), какъ образецъ идеала красоты съ точки зрѣнія буддійской эстетики: „волосы ея цвѣта черной пчелы; у нея прекрасное чело и чудныя брови, никогда не хмурающіяся; лицо смѣющееся; руки и ноги изящныя; на осязавіе она вѣжна, какъ ткань качилиндійская; очи ея ясны, какъ свѣжіе лепестокъ голубого лотоса; носъ, правильно сформированный, пріятно окрашенъ; руки, очень плотныя, закругляются, какъ радуга; губы алыя, какъ ягода бимбы; зубы чисты, какъ цвѣтъ суманы и варчики; плечи превосходно сформированы, а руки примкнули къ нимъ вполне симметрично; живость ея, съ глубокою впадиною, подобенъ выпуклости лука; бедра у нея твердыя и постепенно закругляющіяся; икры ногъ ровныя, прелестно сложенныя,—точно хоботь слова; ноги—какъ у антилопы енайской; ладони и подошвы — словно розовый лакъ; все тѣло ея, крѣпкое, какъ алмазь, прямо несравненно“.

⁹⁵⁾ Bigandet, Ch. I, p. 21.

⁹⁶⁾ Lalitavistrata, Ch. III, p. 28 санскр. версіи и p. 33 тибетавской (перев. Фуко).

сливаются съ символическими и мифологическими, унаследованными изъ древне-индусскихъ религіозныхъ преданій и съ догматическими идеями буддійскаго міровоззрѣнія, стоящими, впрочемъ, также въ связи съ предшествующимъ и съ современнымъ ему направлениемъ индусской философской мысли.

Не легко разобратъся въ исторіи происхожденія и развитія этихъ представленій о Майѣ, въ особенности вслѣдствіе затрудненій въ изъясненіи значенія ея имени. Мнѣнія даже лучшихъ знатоковъ Индіи и буддизма широко расходятся въ данномъ случаѣ. Одни, ссылаясь на то, что, за исключеніемъ матери Будды, ни одна женщина въ Индіи не носила имени Майи ⁹⁷⁾, отрицаютъ за послѣднею всякое историческое значеніе и приписываютъ ей только аллегорическій и мифологическій смыслъ ⁹⁸⁾; такъ, напримѣръ, у Керва, для котораго «Готама» есть восходящее солнце, а «Гаутама» — позднѣйшая форма солнцезбога ⁹⁹⁾, и мать его Майя превращается въ мифическое олицетвореніе матерьяльной природы, въ «Великую Матерь Богиню» (*Magna Dea, Mahāmāyā*) ¹⁰⁰⁾, тогда какъ Сенаръ склоненъ видѣть въ ней поэтическое олицетвореніе предразсвѣтныхъ облаковъ и тумановъ, изъ которыхъ встаетъ восходящее солнце ¹⁰¹⁾. По Кеппену Майя — заимствованная изъ индусской космогоніи и философіи аллегорія творческой силы, проявляющейся въ матерьяльныхъ явленіяхъ, или, по индусской гносеологіи, — мечта, иллюзія ¹⁰²⁾. Другіе, наоборотъ, отрицаютъ мифологическое происхожденіе сказаній о Майѣ, не находя ея божественной природѣ подтвержденій въ буддійскихъ текстахъ ¹⁰³⁾, которые, какъ мы видѣли (въ Лалитавистарѣ) приурочиваютъ это имя просто къ идеалу человѣческой красоты и привлекательности. Третьи, наконецъ, полагаютъ, что дѣйствительное историческое имя матери Будды, не сохраненное или забытое народною памятью, замѣнилось именемъ Майи ¹⁰⁴⁾ и что выборъ этого послѣдняго и связаннаго съ нимъ догматическаго представленія опредѣлился обще-

⁹⁷⁾ Windisch. *Buddha's Geburt*. 140.

⁹⁸⁾ Напр., Wilson въ *Journal of the Royal Asiatic Society*. XVI, 247. Weber, *Indische Literatur*, 248; Кервъ, Кеппенъ и др.

⁹⁹⁾ Kern, *Gesch. d. Buddh.* I, 314. ¹⁰⁰⁾ Тамъ же, I, 25.

¹⁰¹⁾ *Légende du Buddha*, 57, 273 ss.

¹⁰²⁾ Коерпен. I, 76. ¹⁰³⁾ Windisch, 140.

¹⁰⁴⁾ Такъ Lassen, *Ind. Alterthumskunde*. III, 394. Windisch. I. с.; противъ этого взгляда — Сенаръ, р. 268.

признаннымъ влияніемъ на буддизмъ философской системы Самкьи ¹⁰⁵). Мы не беремся утверждать съ увѣренностью, которое изъ приведенныхъ воззрѣній правильно; однако наиболѣе вѣроятнымъ считаемъ послѣднее съ одною, впрочемъ, поправкою относительно роли въ данномъ случаѣ ученія Самкьи. Нельзя отрицать ни его влияния на буддизмъ ¹⁰⁶), ни того существеннаго значенія, которое въ системѣ Самкьи имѣетъ ученіе о космической иллюзіи эмпирической реальности. Тѣмъ не менѣе, было бы совершенно ошибочнымъ думать, что убѣжденіе въ призрачности видимаго міра было взято буддизмомъ именно изъ Самкьи ¹⁰⁷). Дѣло въ томъ, что ученіе это, правда, составляетъ одну изъ наиболѣе существенныхъ темъ обсужденія въ названной системѣ, но самою ею однако не только не приѣмлется, но, наоборотъ, оспаривается и отвергается ¹⁰⁸). Древнѣйшее изъ дошедшихъ до насъ изло-

¹⁰⁵) Weber. Ind. Literatur, 248.

¹⁰⁶) Объ этомъ влияніи подробно—ниже. Нельзя не обратить вниманія на одно интересное совпаденіе: изложеніе системы Самкьи приписывается мудрецу Капилѣ, точно такъ же, какъ мудрецу, носящему то же самое имя, приписывается выборъ мѣста для основанія города, въ которомъ родился Будда, Капилавасту. О томъ, что философія Самкьи старѣе буддизма и что она вообще, будто бы, древнѣйшая изъ правильно разработанныхъ философскихъ системъ Индіи, см. Garbe. Die Sāṅkhya—Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Leipzig, 1894, 5. Наоборотъ, для Макса Мюллера (Шесть системъ индѣйской философіи. Москва, 1901, 105, 190—200), вопросъ о хронологическомъ первенствѣ Самкьи далеко не рѣшенный.—Макдонелль, A History of Sanskrit Literature. London, 1909, 396, высказывается за то, что Самкья нашла себѣ ранѣе другихъ системъ определенное выраженіе въ формѣ учебника, однако не въ чистомъ видѣ, а въ соединеніи съ Югой, такъ какъ Югасутры, редакціонныя вѣроятво во II в. до Р. X., носятъ также названіе Sāṅkhya-śraivaśāstra, тождественное съ послѣдними частями Самкья-сутръ.—мнѣніе, не выдерживающее критики послѣ доказаннаго поздняго времени редакціи послѣднихъ и существеннаго отличія Юги отъ Самкьи. Своеобразный и не въ пользу древности самостоятельныхъ идей Самкьи клонящійся взглядъ на ея происхожденіе высказываетъ Gough. The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics. 3 ed. London. 1903, 200.

¹⁰⁷) М. Мюллеръ, Шесть системъ, 208, вообще высказывается противъ вѣроятности заимствованія Буддою идей изъ Самкьи.

¹⁰⁸) Такъ понимаютъ отношеніе Самкьи къ вопросу сами индусскіе истолкователи философскихъ системъ, напр., Мадхава-Ачарія: The Sarva-Darsana-Samgraha or Review of the different Systems of Hindu Philosophy by Mādharma Achārya, transl. by Cowell and Gough. London, 1908, 226—229. 3 edit. в Madhusūdana-Sarasvatī. Prasthāna-bheda („Разнообразіе ме-

женій Самкьи, Самкьякарика, приписываемая самому Капилѣ ¹⁰⁹), даже и не ставитъ для рѣшенія вопроса о реальности міра явленій, считая его, очевидно, не нуждающимся въ доказательствахъ. Лишь значительно позднѣе, въ началѣ IX вѣка по Р. Хр., когда, подъ влияніемъ системы Веданта и ученій мыслителя Шанкары, доктрина призрочности виѣшняго міра получила рѣшительное преобладаніе надъ реалистическимъ міровоззрѣніемъ,—только тогда сторонники послѣдняго, приверженцы Самкьи, выступили съ систематической защитой его ¹¹⁰), на основаніи ученія о первичной, безначальной матеріи, понимаемой какъ «основная форма и основное начало» сущаго, какъ «коренная причина», а еще позднѣе—даже какъ «абсолютное» (Браманъ въ смыслѣ Веданты), и «производящее», и «непреходящее» ¹¹¹). Надо думать, слѣдовательно, что въ Самкьи ранній буддизмъ могъ встрѣтиться лишь съ разборомъ, съ критикою ученія о призрочности матерьяльнаго міра, но не въ этой системѣ, конечно, могъ онъ почерпнуть вѣру въ истину доктрины о космической иллюзій ¹¹²). Согласоваться съ этой доктриной, и притомъ лишь при помощи противорѣчивыхъ натяжекъ и компромиссовъ, могли, въ крайнемъ случаѣ, сторонники только одного изъ позднѣйшихъ варіантовъ системы, такъ называемой пуранической Самкьи, гдѣ характерныя черты ученія уже заслоняются заимствованиями изъ Веданты ¹¹³).

тодовъ“), переводъ которой включенъ въ I часть I-го тома Дейссеновой Исторіи философіи (2 Aufl., S. 61; 63—о дуалистическомъ міровоззрѣніи Самкьи) и въ Мюллерову книгу Шестъ системъ инд. философіи, 72 и слл.

¹⁰⁹) Она приписывается Ишвара-Кришнѣ, жившему не позже V вѣка по Р. Х., такъ какъ его произведеніе уже между 557 и 583 г.г. было переведено на китайскій языкъ. Гарбе, S. 59, думаетъ однако, что Капиру слѣдуетъ отодвинуть на одно или два столѣтія отъ указанной даты.

¹¹⁰) Garbe, 203—204. Главные тексты въ защиту этого ученія въ сутрахъ Самкьи: I, 79; VI, 52; ср. I, 42; V, 26—27. Эти сутры, носящія имя Капилы, считались прежде за древнѣйшее изложеніе системы, вывѣ же относятся къ очень позднему времени, а именно отъ 1380 до 1450 г. по Р. Х. Garbe, 69—71; о сильномъ влияніи на нихъ ученія Веданты и отчасти Юги,—тамъ же, 71—74.

¹¹¹) Тамъ же, 204—205.

¹¹²) Gough. The Philosophy of the Upanishads, p. 198, полагаетъ даже, что вся философія Самкьи создавалась „съ цѣлью дать прочный отпоръ буддизму“.

¹¹³) О смѣшеніи въ Пуранахъ вліяній Самкьи и Веданты и о восполдовавшемъ отъ этого искаженіи ученія первой о твореніи см. замѣ-

Вѣроятнѣе, да и рашше, чѣмъ въ этихъ искаженіяхъ подлинной Самкья, могъ заимствовать буддизмъ представленіе о Майѣ изъ общей склонности индусской философской мысли видѣть въ мірѣ матерьяльномъ, чувственно познаваемомъ только заблужденіе субъективнаго, человѣческаго духа или грѣзу духа всемірнаго. Уже въ стремленіи ведическихъ гимновъ постигнуть и опредѣлить Абсолютное Начало, какъ реально-сущее и единое ¹¹⁴), подразумѣвается противопоставленіе ему всего двоящагося, множащагося, и, слѣдовательно,—мѣняющагося и преходящаго, то-есть, не абсолютно - реальнаго ¹¹⁵); иными словами: здѣсь уже дано, въ зачаточномъ состояніи, понятіе о космической иллюзіи Майѣ. «Единое есть Духъ (Пуруша),—весь этотъ міръ, и то, что было, и то, что будетъ впредь» ¹¹⁶). Но люди не постигаютъ Единаго, не замѣчаютъ его; за реальное они считаютъ «не стволъ его, а то, что—не Оно само, а только скрывающія его «развѣтвленія», ибо «чары Майи скрываютъ отъ людей истину» ¹¹⁷). Въ Браманахъ и Упанишадахъ эти зачатки идеалистическаго монизма развиваются въ ученіе о духовномъ началѣ, Атманѣ, какъ абсолютномъ, не въ субъективномъ только смыслѣ (духа человѣческаго), но и въ космическомъ, въ смыслѣ духа міроваго, «великаго, вездѣсущаго Атмана» ¹¹⁸), «большаго, чѣмъ небо, пространство и земля» и, вмѣстѣ съ тѣмъ, «малаго, какъ рисовое зерно» ¹¹⁹), въ лицѣ души человѣческой, ведущей къ познанію и души міровой ¹²⁰), и потому «болѣе цѣнной, чѣмъ все иное, ибо въ ней познается весь міръ, ибо она питимпѣ («внутреннѣе») всего остальнаго, ибо она—душа» ¹²¹). Въ ней познаемъ мы «Единаго, изъ коего, какъ искры отъ огня, происходятъ всѣ жизненные духи, всѣ міры, всѣ боги, всѣ

чанія Wilson'a въ Vishnu-Purâna translated, ed. by Hall. I, p. XCIV и Colebrooke. Miscellaneous Essays. 2 ed. I, 236 sqq., 254. Garbe. Samkhya-Phil., 53—55. Macdonell. Sanskrit Literature, 394—375. Sénart. Légende, 268—269.

¹¹⁴) „Единое, въ коего нѣтъ ничего“ Rig-Veda, 10, 129, 2. „Единое, въ которомъ коренятся всѣ сущности“. 10, 82, 6.

¹¹⁵) „Множествомъ называютъ то, что есть только Единое“. Rig-Veda, 1, 164, 46.

¹¹⁶) Тамъ же, 10, 90, 2. ¹¹⁷) Atharva-Veda, 10, 7, 21; 10, 8, 34.

¹¹⁸) Taittirîya - Brâhmana, 3, 12, 9, 7.

¹¹⁹) Çatapatha-Brâhmana, 10, 6, 3.

¹²⁰) Taittirîya-Brâhm. I. c. ¹²¹) Brihadâranyaka- Upanishad. 1, 4, 7.

существа» ¹²²),—познаёмъ «Безсмертнаго, Который есть дѣйствительность (реальность) дѣйствительности», окутанная (скрываемая) чувственною (эмпирическою) реальностью, призрачною, «а не-сущюю (только кажущеюся) множественностью» ¹²³). Познать Атмана въ его мировомъ смыслѣ, «узрѣть Самосущее, услышать его, понять и познать его—значить познать весь этотъ міръ» ¹²⁴): это и есть знаніе (vidyâ), тогда какъ считать данное въ представленіяхъ чувствъ за реальное есть невѣжество, не-знаніе (avidyâ) ¹²⁵).

Эти убѣжденія, вложенныя въ древнѣйшія изъ текстовъ Упанишадъ ¹²⁶), показываютъ, что склонность къ признанію призрачности матеріальнаго, эмпирически познаваемаго міра была, можно сказать, изначальною въ индусской философской мысли и осталась въ ней преобладающею, пока не достигла, въ періодъ уже послѣ-буддійскій, систематической разработки въ системѣ Веданта, наиболѣе любимой, наиболѣе вліятельной у индусовъ и прозванной ими «завершающимъ алмазомъ всѣхъ системъ» ¹²⁷). По ученію Веданта ничего само-

¹²²) Тамъ же, 2, 1, 20. Подробная характеристика Атмана подъ именемъ „Вѣчнаго (aksharam), но исключительно отрицательными чертами, дана въ Брихадараньяка-Упанишадѣ, 3, 8, 8, 11. Вотъ это, по выраженію Макдонелля (Sanskrit Literature, 220), „первое въ исторіи человѣческой мысли опредѣленіе и провозглашеніе „Абсолютнаго“: „Онъ ни великъ и ни малъ; ни коротокъ, ни длиненъ; безъ крови, безъ жира, безъ тѣни, безъ тьмы, безъ вѣтра, безъ эира; не касающійся, неосязаемый; безъ запаха и вкуса; безъ очей, ушей, голоса или ума; безъ тепла, безъ дыханія, безъ устъ; безъ личнаго или родового имени; невозрастный, неумирающій; безстрашный; безсмертный; безъ праха; не сокрытый и не нескрытый; безъ чего-либо иного, что было бы прежде него, или послѣ него, или внутри его. Онъ никого не поглощаетъ и никѣмъ не поглощенъ. Онъ—невидимый владыка, неслышимый слушатель, немислимый мыслитель, непознаваемый вѣдущій. Нѣтъ иного владыки, иного внемлющаго, иного мыслящаго, иного познающаго. Это—Вѣчный“.

¹²³) Тамъ же, 4, 4, 19. Также въ Châdogya-Upanishad, VI, 2, 1, 2: „Сущимъ было въ началѣ, о дорогой, только Одно, безъ Второго“. Ср. VI, 8, 4.

¹²⁴) Brihâdaranyaka-Upanishad, 2, 4 и 3, 1—4, 5.

¹²⁵) Çvetâçvara-Upanishad, IV, 10 и Brihad. Up. I, 1, 6.

¹²⁶) Deussen. Die Philosophie der Upanishad's. 2 Aufl. Leipzig, 1907 205—6; 209.

¹²⁷) Sarva-Darsana-Samgraha, transl. by Cowell and Gough. 3 ed., p. 273. Прастхана-бхеда Мадхусуданы-Сарасвати такъ отаивается о Шарпракъ-миманзѣ Бадараяны: „Этотъ учебникъ изъ всѣхъ—главнѣйшій; всѣ другія руководства пригодны быть только его дополненіями. Вотъ

стоятельнаго, отличнаго отъ Единаго (Абсолютнаго), отъ все-объемлющаго Брамана—нѣтъ, какъ и нѣтъ дѣйствительнаго множества самобытныхъ вещей и существъ. Міръ, облекающийся въ раздѣльность и множественность именъ и формъ, самъ по себѣ лишень сущности, несубстанціаленъ (avastu); онъ—только призракъ (mâyâ), греза, которую Браманъ «подобно чародѣю (mâyâvin), вызываетъ изъ самого себя, также же точно, какъ возникаютъ сновидѣнія у спящаго ¹²⁸⁾. Упроче-ніе этого монистическаго идеализма и есть главная задача Веданта. Въ его лучшемъ выраженіи, въ Сутрахъ Бада-райяны ¹²⁹⁾, общемоу цѣлью ученія ставится: показать, что «единый, высшій, вѣчный Богъ, сущность коего есть вѣдѣніе, проявляетъ себя часто, какъ чародѣй, во множествѣ (явленіи), черезъ посредство призрака невѣдѣнія (mâyâ)», въ которомъ находятся души духовно «спящихъ», то есть, еще не опознавшихъ тождества своего индивидуальнаго, субъективнаго сознанія и бытія съ Браманомъ ¹³⁰⁾. Міръ видимый, чувственный это—сонная греза Брамана, временами «забавляющая его, но ничуть его не трогающая» и не измѣняющая ¹³¹⁾. Сонъ Брамана это—его творчество, его кажущаяся дифференціація,—

почему и должны высоко цѣнить его всѣ жаждущіе избавленія“—въ Дейссеновомъ переводѣ Прастхана-бхеда (вышеуказ. 3 изд.) S. 58. О философіи Веданта: Colebrooke. On the Philosophy of the Hindus. Part 4 въ его Miscellaneous Essays. 3 ed. II, 350—401. Regnaud. Le Système Vedânta въ Revue philosophique. 1877, 588—599; 1878, 158—178; 534—550. 1879, 413—434 и его же Materiaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde. Paris. 1876—78. Bruining. Bijdrage tot de kennis van den Vedânta. Leiden, 1871. Deussen. Das System des Vedânta. Leipzig, 1906. 2 Aufl. (лучшая работа о Ведантѣ). Его же. The Philosophy of the Vedânta in its relations to Occidental Metaphysics. Bombay, 1893. М. Мюллеръ. Шесть системъ инд. философіи. М. 1901, 103 слл. Мюллеръ отдаетъ Ведантѣ, по древности, первенство передъ Самкьей; она, будто бы, „очевидно туземная индѣйская философія“, „первый ростокъ философскихъ идей на почвѣ Индіи“ 105.

¹²⁸⁾ Deussen. System des Vedânta, 107.

¹²⁹⁾ Нѣмецкій переводъ ихъ изданія Дейссеномъ: Die Sûtras des Vedânta, oder die Çarîraka-Mîmânsa des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Commentare des Çankara. Leipzig, 1887. Англійскій переводъ Thibaut. The Vedânta Sûtras with the Commentary by Shankara-âcârya. 2 vls. Oxford. 1890; и его же The Vedânta Sûtras edit. with the Commentary of Râmanuja. Oxford, 1904.

¹³⁰⁾ Deussen. System des Vedânta, 297; 299, 246.

¹³¹⁾ Тамъ же, 204—205.

неисчислимо, призрачно многообразіе вещей, существъ и явленій; блѣнне Брамана это—его возвратъ къ космическому синтезу, къ единству, къ абсолютности Абсолютнаго, къ единственной истинной реальности, достигаемой индивидуальнымъ духомъ (человѣческимъ) лишь въ томъ, завершающемъ духовное развитіе, созерцаніи, лишь въ томъ «глубочайшемъ снѣ духа», въ которомъ онъ, отрѣшившись отъ своей кажущейся индивидуальности, самобытности и самостоятельности, вполне безстрастный, чуждый не только желаній, но даже и грезъ, въ невыразимомъ, высшемъ блаженствѣ, вполне сливается съ Браманомъ ¹³²).

Если такова была для индусскаго ума, на пространствѣ долгихъ вѣковъ, притягательная сила ученія о призрачности внѣшняго, матеріальнаго міра, то и буддизму, съ психологическимъ пастроеніемъ коего она такъ гармонируетъ, было вполне естественно включить его въ свою доктрину ¹³³), хотя и безъ той теистической окраски, какую оно получило въ ведантской фазѣ развитія понятія объ Атманѣ и Браманѣ. Въ поученіяхъ Готамы мы на каждомъ шагѣ встрѣчаемся съ предостереженіями противъ обмана кажущейся реальности чувственнаго міра и призрачныхъ благъ его. Съ точки зрѣнія буддійской догматики, устами Учителя въ подобныхъ случаяхъ говорила сама истина, незатуманенная грезами призрачнаго бытія. И однако эта истина, для внимавшихъ ей, для поучавшихся ею, исходила изъ существа, представавшаго передъ ними, все же, какъ видимое, внѣшнее явленіе. Какъ было объяснить это противорѣчіе или, вѣрнѣе, непонятное

¹³²) Тамъ же, 205—6.

¹³³) Lassen. II, 72, говоритъ про Майю: „это слово—философское и означаетъ творческую способность въ Божествѣ; мать же Будды носила первоначально иное имя“. По Сеиару, Légende, 279, „Майя существовала въ религіозной рѣчи задолго до сформированія опредѣленныхъ философскихъ системъ, и именно своему происхожденію она и обязана тѣмъ, что сохранилась черезъ всю эволюцію теорій и идей... Ея присутствіе въ буддійской легендѣ не связано непременно съ какою-либо одною опредѣленною школою; имя это принадлежитъ къ самымъ глубокимъ слоямъ религіозныхъ доктринъ Индіи“. Оно—спутникъ и выраженіе „какъ мнѣологическаго, такъ и умозрительнаго развитія... способный и войти въ потокъ народныхъ понятій, и быть въ соотвѣтствіи съ понятіями общими и отвлеченными“. О значеніи Майи въ индусской философіи ср. еще А. И. Введенскій. Религіозное сознаніе, язычества. Т. I, 452 и слл Москва, 1902.

раздвоеніе? какъ согласовать наличность абсолютной истины и совершенства, каковую позднѣйшая догматика желала признать въ лицѣ Будды, съ ея воплощеніемъ во времени и пространствѣ, всегда условныхъ, всегда несовершенныхъ? Радикальнымъ исходомъ было именно подведеніе воплощенія и самого Будды подъ космическіи законъ противоположности Майи (внѣшняго міра, какъ иллюзіи) къ Пурушѣ, къ Атману, къ Браману, къ духовному началу, къ Абсолюту. Если Будда есть «Совершенный», «Вполнѣ Просвѣщенный», по тому, что въ немъ есть существеннаго, то есть, по своему ученію, то, поскольку совершенство это проявляется во внѣшнемъ и временномъ, въ Буддѣ, какъ Готамѣ, сынѣ Суддходаны изъ Капилавасту, оно ниспадаетъ въ область космической иллюзіи, Майи, чѣмъ и объясняется раньше указанная мною несоизмѣримость цѣнности ученія и Учителя въ понятіяхъ буддистовъ. И вотъ это-то сопричастіе абсолютной истины міру условнаго, не-реальнаго, въ индусскомъ смыслѣ послѣдняго понятія, и символизируются въ буддійской догматикѣ представленіемъ о Майѣ, какъ земной матери Будды. Подобно тому, какъ Космическій Духъ, Великій Браманъ, неразлученъ съ Майей въ прерывистые періоды процесса своего мірового творчества, такъ и земное откровеніе абсолютной истины, Будда, связано по внѣшнимъ свойствамъ своего проявленія съ Майей, которая и возводится буддійскою догматикою, въ этомъ смыслѣ, въ мать Будды земного, во внѣшнемъ мірѣ выявляющагося. Въ этомъ грандіозномъ символическомъ образѣ буддійская догматика нашла свое органическое объединеніе съ основною склонностью всей индусской философской мысли. Но, съ другой стороны, буддійская доктрина сумѣла при этомъ сохранить и свою самобытную оригинальность, когда отказалась признать роковую неразрушимость чаръ Майи. и указала, какъ на побѣдоносное средство освобожденія отъ нихъ, на самостоятельное, не отъ космической силы и не отъ Божества зависящее, духовное усиліе самовоспитывающейся человѣческой личности.

Опредѣливши и пробѣривши наличность всѣхъ требуемыхъ «правилами» качествъ своихъ будущихъ родителей, бодхисатва Прадханапа (таково небесное имя Будды), восходитъ на ослѣпительно великолѣпный тронъ, вокругъ коего, по его зову, собираются безчисленныя, разнородныя божества. Онъ преподастъ благословеніе міра всѣмъ имъ и всѣмъ стихіямъ

четырехъ материковъ, послѣ чего очамъ боговъ немедленно становятся видимы въ безпредѣльности времени и пространства, дотогѣ незримые, «свыше всякаго количества многочисленные, неисчислимыя» будущіе будды. бодхисатвы, свершающіе въ смиреніи свое постепенное приближеніе къ небу Тушиты. Указавши на нихъ, какъ на живое подтвержденіе надежды и возможности достигнуть совершенства ¹³⁴), достигшій уже его объявляетъ скорбящимъ о разлукѣ съ нимъ небожителямъ, что «онъ рѣшилъ сойти на землю, родиться между людьми, исключительно для того, чтобы даровать миръ и покой всякой плоти и чтобы устранить всякую печаль и скорбь изъ мірозданія. Его не огорчаетъ мысль о новой, предстоящей жизни: «долгими вѣками онъ подготовлялъ себя къ тому, что это послѣднее существованіе было для него краткимъ; искони подготовлялъ онъ сердце свое къ овладѣнію высшею мудростью; теперь онъ готовъ вкусить плоды непрестанныхъ молитвъ и выполненныхъ обѣтовъ. На прощаньи, онъ внушаетъ своимъ друзьямъ по небу не забывать основную истину мудрости: «всѣ вещи, все, что существуетъ, осуждено на гибель, и причина этому—рожденіе и смерть». Эту-то «несравненную истину онъ и нисходитъ проповѣдывать міру» ¹³⁵).

Но знать ее необходимо и обитателямъ Тушиты, и потому, прежде, чѣмъ покинуть ихъ, Будда, «какъ это непременно требуется», изъясняетъ имъ «сто восемь очевидныхъ дверей спасенія» ¹³⁶). Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что это расширенное изложеніе способовъ спасенія, въ томъ видѣ, какъ оно передано въ санскритской, тибетской и китайской редакціяхъ, есть произведеніе позднѣйшаго времени ¹³⁷), какъ

¹³⁴) Lalitavistara, Ch. IV, p. 30—31. Rgya-Tch'er-Rol-Pa. Ch. IV, p. 37—39.

¹³⁵) Abhinishkramana-sûtra. Ch. VI, p. 33—34.

¹³⁶) Они перечислены въ Lalitavistara, Ch. 4, p. 32—37; Rgya-Tch'er Rôl-Pa, Ch. 4, p. 39—47. Списки однако заканчиваются 109—10 „дверью“, относящаяся, очевидно, лично къ Буддѣ, но которая, какъ бы подводя итогъ всему предыдущему, является обѣтованіемъ награды и для всѣхъ исполнившихъ 108 способовъ спасенія. Китайскій списокъ ихъ (въ Abhinishkr. sûtra) почти тождественъ съ санскритскимъ.

¹³⁷) На это указываетъ упоминаніе (пунктъ 103) о способности владѣть магическими формулами, какъ средствомъ помнить всѣ слова Будды (черта уже тантрическаго періода). Позднѣйшукъ пору отличаютъ

известно, очень усердно занимавшегося разработкою методовъ достиженія сана бодхисатвы. Очевидны здѣсь, съ другой стороны, и компромиссы съ народными повѣрьями и общепринятыми нравственными правилами ¹³⁸), вслѣдствіе чего, болѣе, чѣмъ въ неподдѣльномъ, выдержанномъ буддійскомъ ученіи. обращается здѣсь вниманія на отдѣльныя нравственныя качества и на значеніе добрыхъ дѣлъ. Но тутъ же встрѣчаемся съ цѣлымъ рядомъ положеній въ духѣ типичнаго, подлиннаго ученія Готамы. Вотъ нѣкоторыя выдержки изъ этой, къ обитателямъ неба обращенной, «горней проповѣди» Будды.

«1. Вѣра, о, друзья, есть свѣтозарная дверь Закона: она ведетъ къ нераздѣльному (цѣлостному) рѣшенію. 2. Ясность ведетъ смущенный духъ къ состоянію покоя. 4. Довольство ведетъ къ очищенію ума. 5. Сдерживаніе тѣла ведетъ къ очищенію отъ трехъ грѣховъ тѣлесныхъ. 6. Сдерживаніе рѣчи—къ полному отказу отъ четырехъ грѣховъ словесныхъ 7. Сдерживаніе мысли—къ полному отреченію отъ лести, злобы и ложныхъ взглядовъ. 8. Памятованіе о Буддѣ ведетъ къ очищенію воззрѣній на Будду. 9. Памятованіе о Законѣ—къ очищенію наставленій къ Закону. 10. Памятованіе о собраніи вѣрующихъ (общинѣ, Самгѣ)—къ тому, чтобы не уклоняться отъ правилъ. 11. Памятованіе объ отреченіи—къ полному отказу ото всего составнаго, измѣнчиваго. 17. Равнодушіе приводитъ къ презрѣнію желаній. 18. Созерцаніе неустойчиваго—къ преодолѣнію страсти къ предметамъ желаній. 19. Разсмотрѣніе страданія приводитъ къ полнѣйшему прекращенію молитвы (типичная черта изначальнаго буддизма!). 25. Реальность (т. е. постиженіе истинной реальности) ведетъ къ тому, чтобы не обманывать себя подобіями реальности. 40. Отсутствіе смущенія духа ведетъ къ уничтоженію всякаго невѣдѣнія. 45. Совершенное познаніе именъ и формъ ведетъ къ побѣдѣ надъ всѣми страстями. 46. Овладѣніе пониманіемъ причины ведетъ къ полному освобожденію посредствомъ знанія. 52. Памятованіе о томъ, что свойственно тѣлу, есть дверь къ отчужденію отъ тѣла. 53. Памятованіе о свойствахъ чувственныхъ представленій есть дверь къ перерыву

также многократные призывы къ точному выполненію всѣхъ заповѣдей Будды, тогда какъ самъ онъ не дѣлалъ обязательнымъ выполненіе „мелкихъ правилъ“.

¹³⁸) Таковы пункты 13 (памятованіе о божествахъ, какъ о средствѣ возвеличенія мыслей) и 24 („не обманывать боговъ“).

всякихъ представлений. 54. Памятованіе о томъ, что есть духъ, есть дверь къ различенію того, что, въ области духа, является нагроможденіемъ призраковъ. 61. Вкушеніе созерцанія есть дверь къ освобожденію духа. 74. Терпѣніе, которое есть часть совершеннаго вѣдѣнія, ведетъ къ презрѣнію всякаго рожденія. 80. Правильное усиліе ведетъ къ причалу на другой берегъ. 91. Совершенство размышленія есть дверь къ рожденію полноты знанія и высшей науки, равно какъ и къ полнотѣ зрѣлости существъ. 95. Полнота зрѣлости существъ ведетъ къ тому, чтобы не ограничиваться только своимъ личнымъ благополучіемъ, и къ состоянію безпечальности. 96. Постигненіе истиннаго закона есть дверь къ отказу отъ всѣхъ бѣдствій живыхъ существъ. 99. Накопленіе покоя есть дверь къ полученію дара созерцанія, свойственнаго Та-тагатѣ. 100. Умноженіе сверхъестественнаго видѣнія есть дверь къ приобрѣтенію мудрости. 101. Вступленіе въ ясную и всестороннюю науку ведетъ къ приобрѣтенію ока Закона. 102. Вступленіе въ уединеніе (уходъ отъ міра) есть дверь къ полному очищенію ока Будды. 107. Страна, откуда нѣтъ возврата, есть дверь къ совершенному выполненію всѣхъ законовъ Будды. 108. Знаніе перехода изъ одной земли въ другую есть дверь къ способности облечься въ вѣдѣніе Того, кто знаетъ все. И, наконецъ, 109. Земля облеченія (воплощенія), есть дверь, ведущая къ происхожденію въ лоно матери, къ послѣдному рожденію, ко вступленію въ міръ. къ подвижничеству, къ пути къ Бодхимагдѣ. къ побѣдѣ надъ демономъ, къ повороту Колеса Закона и къ возможности узрѣть паринирвану, полное освобожденіе ¹³⁹). Эти правила заканчиваются характернымъ обобщеніемъ въ формѣ стихотворныхъ изреченій, гатъ:

„Отбросьте-жь, боги, всякое безумье!
 Законъ, вамъ возвѣщенный, исполняйте,
 И прочное вы счастье обрѣтете.
 И неустойчивы, и пусты всѣ желанья,
 Всѣ—кратковременны, всѣ—сну подобны,
 Подобны чарамъ марева въ пустынь,
 Какъ молнія, какъ пѣна, мимолетны.
 Нѣтъ насыщенья въ исполненіи желаній:
 Его извѣдать можетъ только мудрый
 Въ безстрастїи и въ области сверхмірной.

¹³⁹) Lalita-Vistara, Ch. 4, p. 32 - 37; почти тоже въ тибетской и китайской версияхъ.

Сосредоточьтесь на пути къ Нирванѣ;
Путь совершенства тщательно разыскайте;
Гоните прочь невѣдѣнія тѣни
И свѣтомъ мудрости ихъ замѣняйте!“¹⁴⁰⁾

Такова «горная проповѣдь» Будды, предшествующая его вступленію въ дольний міръ. Для насъ эта сцена буддійской эпопеи поучительна не только какъ образецъ пышной индусской фантазіи, но и какъ сжатое, тенденціозное выраженіе взглядовъ на задачу земного подвига Будды. Небесный прологъ индусскаго благовѣстія сразу уясняетъ намъ смыслъ и цѣль его. Будда грядетъ спасать не однихъ людей, но и всякую плоть, все живущее. Спасеніе это онъ опредѣляетъ какъ избавленіе отъ всякой скорби, отъ всякаго страданія. Въ послѣднемъ цѣль его сходна съ задачею всѣхъ великихъ религій. Онъ вѣрно опредѣлилъ причину страданій—связь жизни со смертью и противорѣчіе, отсюда возникающее для существа, сознательно живущаго: все неустойчиво и преходяще, все раждающееся дряхлѣетъ и умираетъ, и въ этомъ—трагизмъ существованія. Но въ средствѣ спасенія Будда всецѣло противоположенъ Христу: благая вѣсть Христова есть проповѣдь воскресенія, побѣды надъ смертью и жизни вѣчной; благая вѣсть Будды для всего живущаго, та, что и самого его заставляетъ радоваться наступленію *послѣдней* поры его существованія, есть надежда на то, что бытіе—не вѣчно. что бремя жизни можетъ быть свергнуто и прекращено мудростью навсегда. Это вѣсть не о жизни вѣчной; это вѣсть о смерти вѣчной, о конечной побѣдѣ не-бытія надъ жизнью. Вотъ существенная противоположность между единственною «дверью» ко спасенію, раскрываемою благодатію Христовою, и стаю семью дверями спасенія, указываемыми Буддою.

4.

Прежде, чѣмъ излагать дальнѣйшій ходъ легенды о Буддѣ. остановимся на тѣхъ немногихъ, болѣе или менѣе достовѣрныхъ или, по крайней мѣрѣ, вѣроятныхъ, данныхъ, которыя долговременными разслѣдованіями европейскихъ ученыхъ удалось добыть относительно происхожденія и рожденія Будды историческаго, существованіе коего теперь уже не подвер-

¹⁴⁰⁾ Lalitavistara, Ch. 4, p. 38—39.

гается сомнѣнію ¹⁾ даже тѣми критиками, которые раньше были склонны разлагать почти всѣ сказанія о немъ въ астральный мнѣ ²⁾. Установить однако хронологическую дату его рожденія и смерти, хотя бы съ приближительною точностью, и до сихъ поръ чрезвычайно трудно. Поразительно, до какой степени расходятся относительно столь важнаго пункта буддѣйскія преданія и вѣрованія. Въ самой Индіи историческая память объ этихъ выдающихся событіяхъ утратилась въ буддѣйской средѣ съ давнихъ еще поръ, такъ какъ китайскій паломникъ Гиэи-тсангъ, странствовавшій по буддѣйскимъ священическимъ мѣстамъ около 630 г. по Р. Хр., нигдѣ не могъ дознать вѣрнаго года кончины Учителя: одни думали, что съ тѣхъ поръ прошло 1200, 1300, даже 1500 лѣтъ, а другіе, что не болѣе 1000 или же 900 ³⁾. Данныя, почерпаемыя изъ браманской словесности, носятъ совершенно фантастическій характеръ: Бхагавата-Пурана относитъ рожденіе Будды къ 1101 году до Р. Хр., основываясь на той, поздно установившейся системѣ хронологіи, которая 3101-мъ годомъ до Р. Хр. заканчиваютъ эру индусскихъ священныхъ сказаній, а съ нею и третій міровой періодъ (Калиджугу) ⁴⁾. Автору «Дабистана» называли 3113 годъ до Р. Хр., а арабскій писатель Абуль-фазль слышалъ отъ брамановъ, что Будда родился за 2962 года до сорокового лѣта царствованія Акбара. то есть за 1366 лѣтъ

¹⁾ Сомнѣніе въ томъ, существовалъ ли вообще Будда, было высказано Wilson'омъ въ статьѣ Buddha and Buddhism въ Journal of the Royal Asiatic Society. Vol. XVI, p. 24—28; 247—248. Другимъ скептикомъ является Керъ, который, въ крайнемъ случаѣ, готовъ повѣрить только, что „уже до 300 года до Христа выступилъ *никто*, провозвѣдшій своею мудростью и преданностью духовнымъ интересамъ своихъ собратьевъ-людей такое впечатлѣніе, что нѣкоторые изъ его современниковъ сравнили его съ уже раньше признаннымъ идеаломъ мудрости и добродѣтели, а послѣдующія поколѣвія и вполне отождествили его съ этимъ идеаломъ“. Kern. Der Buddhismus (und seine Geschichte in Indien. Leipzig, 1882. I B. 1 Abth., 326.

²⁾ Такъ Сенаръ, столько потрудившійся въ этомъ направленіи, въ своихъ Origines bouddhiques, Paris, 1907, 6—7, рѣшительно признаетъ, что „Будда, Гаутама или Шакьямуни есть несомнѣнно личность историческая и реальная“.

³⁾ Hiouen-Tsang. II, 335. Числа эти, по опредѣленію St. Julien, соотвѣтствуютъ 552, 652, 852, 352 и 252 гг. до Р. Хр.

⁴⁾ Lassen. II, 61 и I, 602 и Westergaard. Ueber den ältesten Zeitraum der Indischen Geschichte. — Ueber Buddha's Todesjahr. Zwei Abhandlungen. Breslau, 1862, 95.

до Христа ⁵⁾. Не меньшія разногласія и въ тибетской литературѣ, гдѣ указывается не менѣе 14 различныхъ годовъ смерти Будды, причемъ колебанія между ними колоссальны: отъ 2422 до 546 года, хотя преобладающею датой считается 835 годъ, тогда какъ монголы отдаютъ предпочтеніе 1027 или 1022 году, допуская однако и 2133, и 961 года ⁶⁾,—противорѣчія, объясняемые отсутствіемъ у названныхъ до сихъ поръ народовъ исторіи въ строгомъ смыслѣ этого слова. Удивительнѣе то, что въ Китаѣ, гдѣ издревле велись лѣтописныя записи, встречаемъ также широкія разногласія относительно времени рожденія и смерти Будды. Первое событіе относится то къ 457 году (Чунг-шенг-тзи-кингу), то къ 687 (Тсо-чвенъ), то къ 718, то къ 753 (Сянп-ченг-кингу), то къ 1197 (Фа-Гіанъ), то, наконецъ, къ 1800 г., хотя наиболѣе принятымъ годомъ считается (по Фо-тсу-тунг-кингу) 1027-й ⁷⁾. Последняя дата стоптъ, несомнѣнно, въ связи съ сочиненнымъ въ позднюю пору пророчествомъ Будды о томъ, что его ученіе водворится въ Срединной Имперіи черезъ 1000 лѣтъ послѣ его кончины, а такъ какъ въ Китай буддизмъ проникъ въ I вѣкѣ по Р. Хр. ⁸⁾, то на соответствующее пророчеству количество лѣтъ пришлось отодвинуть и «парширвану» Учителя. Несмотря на всю неубѣдительность этого вычисленія, равно какъ и хронологическихъ заключеній изъ китайскихъ списковъ буддійскихъ патріарховъ ⁹⁾, японскіе буддисты, въ силу связи своего священнаго канона съ китайскимъ, и понингъ упорно держатся за дату 1027 года ¹⁰⁾.

⁵⁾ Lassen. II, 61.

⁶⁾ Lassen. II, 54—55.

⁷⁾ Эти числа, по разнымъ китайскимъ источникамъ, преимущественно по Фо-тсу-тунг-кингу, приведены Эдкинсомъ: *Edkins. Chinese Buddhism. 2 ed. London, 1893, 15—16.* Также Lassen. II, 56 ff. Фа-Гіанъ (ch. VII, p. 27. ed. Legge) относитъ „нирвану“ Будды къ царствованію имп. Пинга изъ династіи Чоу.

⁸⁾ Сонъ императора Минг-ти, предвозвѣщавшій это событіе, китайскія лѣтописи относятъ къ 61 г. по Р. Х.; послѣдствіемъ его была посылка въ Индію 18 развѣдчиковъ, возвратившихся со священными книгами, мощами и двумя буддійскими монахами въ 67 г. въ Лойянъ, послѣ чего ученіе было признано императоромъ и воздвигнутъ первый буддійскій храмъ. *Beal. Buddhism in China. London, 1884, 51—53.* Билъ считаетъ обращеніе Китая въ буддизмъ въ 71 году за вполне достовѣрный историческій фактъ. *Ср. Edkins, 87—88.*

⁹⁾ См. выше, стр. 59—60 и Lassen. II, 94 ff. Westergaard, 96.

¹⁰⁾ Kuroda. *Mahāyāna. Leipzig, 1904, 1.*

Наибольшее значеніе для буддійской хронологіи имѣютъ южныя преданія. Сіамскія и бирманскія сказанія предполагаютъ, что смерть Будды послѣдовала вскорѣ послѣ половины VI вѣка до Р. Хр.; указываются однако и болѣе отдаленныя числа: 624, 638 и даже 744 года ¹¹⁾; основное же, авторитетное для юга преданіе, цейлонское, останавливается на 543 году ¹²⁾, и притомъ — съ давнихъ поръ, ибо это число признавалось за правильное уже во времена Будагоши (въ I в. по Р. Хр.) ¹³⁾. Однако и оно отвергнуто большинствомъ новѣйшихъ изслѣдователей ¹⁴⁾, несмотря на ихъ рѣшительное предпочтеніе южныхъ источниковъ передъ сѣверными въ данномъ случаѣ. Дѣло въ томъ, что для всѣхъ буддистовъ, въ томъ числѣ и южныхъ, за однимъ, да и то временнымъ исключеніемъ, годъ рожденія или смерти ихъ учителя не сдѣлался основой для общепринятаго лѣтосчисленія. Приписываемое бирманскою легендою царю Аджаташатрѣ введеніе буддійской эры (съ момента кончины Будды) въ годъ перваго собора и «въ силу его рѣшенія» ¹⁵⁾, не подтверждается разслѣдователями этого вопроса ¹⁶⁾; и даже позднѣйшая такая попытка царя Ашоки ¹⁷⁾ не имѣла въ Индіи успѣха, за исключеніемъ одного Цейлона, не только среди иновѣрцевъ, но и между самими буддистами; по крайней мѣрѣ слѣдовъ ея признанія мы не встрѣчаемъ на памятникахъ изобразительнаго искусства послѣдующей поры, и во времена Гіуэнъ-Тсанга въ буддійскомъ мірѣ не было рѣчи о лѣтосчисленіи по году нирваны Учителя, иначе были бы невозможно разнорѣчивыя, вышеприведенныя указанія о времени ея, которыя получалъ китайскій паломникъ въ раз-

¹¹⁾ Bigandet, 305, éd. franç. Ekins, 12, по Turnour. Examination of the Pali Buddhist Annals. Ср. его же Introduction to Mahāvaṃso, p. XXIX. Новѣйшій, туземный обозрѣватель бирманской религіи, рангунскій монахъ Ananda Metteyya (Die Religion von Burma; übersetzt von Müller-Uhlitz. Breslau, 1911, 20) полагаетъ, что Будда родился въ первой половинѣ VI в. до Р. Х.

¹²⁾ За эту дату держались прежніе ученые: Эдкинсъ, Chinese Buddhism, 15. Lassen, II, 62—63 и др.

¹³⁾ Westergaard, 99.

¹⁴⁾ Monier Williams. Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism and in its contrast with Christianity. London, 1889, 21. „Дата 543 г. должна быть во всякомъ случаѣ покинута“, замѣчаетъ Hardy, Buddhismus, 1890, 48.

¹⁵⁾ Bigandet. Ch. XV, p. 343—4.

¹⁶⁾ Rhys Davids въ Numismata Orientalia. VI, 1877, p. 38.

¹⁷⁾ Въ послѣднихъ его эдиктахъ.

ныхъ мѣстахъ Индіи ¹⁸⁾). Какъ сѣверные, такъ и южные буддисты держались обычая давать хронологическое обозначеніе событіямъ не по разстоянію ихъ отъ какой-либо общепризнанной, неподвижной эры, а по разстоянію отдѣльныхъ происшествій одно отъ другого, при послѣдовательномъ описаніи таковыхъ, или же, еще чаще, по разстоянію отъ какого-либо особо важнаго въ мѣстномъ смыслѣ, историческаго факта, либо по совпаденію съ нимъ во времени,—факта, разумѣется, различнаго для разныхъ странъ и націй. Таковымъ было, напри- мѣръ, для цейлонцевъ, введеніе «правой вѣры» на ихъ «священномъ островѣ Ланкѣ»; для индусскихъ буддистовъ—вступленіе на престолъ Ашоки, въ связи съ предполагаемымъ пророчествомъ Будды о томъ, что Ашока воцарится черезъ 100 лѣтъ послѣ смерти Татагаты ¹⁹⁾; для китайцевъ—сонъ императора Минг-ти, рѣшившій обращеніе Срединнаго Царства. Отъ вѣрности этихъ точекъ отправления зависитъ, слѣдовательно, и хронологическая цѣнность или ничтожность выводимаго, на основаніи ихъ, года кончины Будды; а такъ какъ исходныя точки слишкомъ ненадежны или очевидно ошибочны, то и заключенія изъ нихъ произвольны, невѣрны или, въ лучшемъ случаѣ, неточны. Не подтверждается и цейлонская традиціонная дата. Къ сожалѣнію, при попыткахъ замѣны ея болѣе точною мнѣнія знатоковъ опять расходятся: Вестергаардъ относитъ смерть Будды къ 368—370 году ²⁰⁾, Кернъ—къ 370 или 388 г. ²¹⁾; Бартъ ²²⁾ и Мидлуэ—къ 378 ²³⁾; Рись-Дэвидсъ стоитъ за 412 годъ ²⁴⁾, Валлезеръ за 470 ²⁵⁾; а Дальке

¹⁸⁾ Kern. Gesch. I, 1, 322—3.

¹⁹⁾ Дараната. Исторія буддизма въ Индіи, стр. 28, прим. 5-е и Kern. I, 1, 275.

²⁰⁾ Westergaard, 128.

²¹⁾ Kern. Jaartelling der Zuidelijike Buddhisten. 1873, я въ Indian Antiquary, p. 79.

²²⁾ Barth. Religions de l'Inde въ Encyclopédie des sciences religieuses.

²³⁾ De Milloué. Le bouddhisme dans le monde. Origines, dogmes, histoire. Paris, 1900, 21.

²⁴⁾ Rhys-Davids. Buddhism. 1890, 213. Однако въ своихъ American Lectures. Buddhism, its History and Literature. 3 ed. New-York, 1909, 90, онъ, оговорившись относительно спорности вопроса, опредѣляетъ время рожденія Будды приблизительно 600 годомъ до Р. Хр., что, при 80-лѣтней жизни его, даетъ для смерти Готамы 520-й годъ, если только цифра 600—не опечатка вмѣсто 500? Подробное обсужденіе вопроса онъ далъ въ Ancient Coins and Measures of Ceylon и въ Numismata Orientalia. VI, 1877.

²⁵⁾ Walleser. Die philosophische Grundlage des Buddhismus. Heidelberg, 1904, 10.

склоняется къ 480 ²⁶), точно также, какъ и Ольденбергъ ²⁷), Дютуа — къ 480—493 г. ²⁸), тогда какъ Моньеръ Вильямсъ думаетъ, что едва ли ошибемся, если предположимъ рожденіе Будды приблизительно около 500 года ²⁹), а смерть, слѣдовательно, около 420. Максъ Мюллеръ, рядомъ убѣдительныхъ соображеній, приходитъ къ заключенію, что годомъ кончины Будды былъ 477-й ³⁰). Это мнѣніе соединило вокругъ себя наибольшее число современныхъ знатоковъ буддизма: Куннингама ³¹), Бюлера ³²), Гарди ³³), Писшеля ³⁴), Кёпльстона ³⁵) Грюнведеля ³⁶) и другихъ. А такъ какъ годъ этотъ близко сходится съ датой, принятой и такимъ знатокомъ буддизма, какъ Ольденбергъ, то пока его позволительно считать наиболѣе вѣроятнымъ, впредь до весьма возможныхъ новыхъ археологическихъ открытій, которыя помогутъ выяснитъ этотъ вопросъ, по мнѣнію Ризъ-Дэвидса, столь запутанный и не прочно установленный, что о немъ нѣтъ возможности говорить въ краткихъ и общедоступныхъ словахъ ³⁷), тогда какъ Кернъ полагаетъ, что и «вообще ни годъ Вивасы (рожденія Будды), ни годъ его Нирваны нельзя считать за моментъ историческій ³⁸).

Пользуемся этими признаніями лучшихъ знатоковъ буддизма, и притомъ симпатизирующихъ ему, для того, чтобы подчеркнуть фактъ огромной разницы между неточностью хронологическихъ гаданій о времени жизни Будды и опредѣлен-

²⁶) Dahlke. Aufsätze zum Verständniss des Buddhismus. Berlin. 1903. I, 1.

²⁷) Oldenburg. Buddha. 5 Aufl. Berlin, 1906, 115 ограничивается относительно времени рожденія Будды болѣе осторожнымъ оборотомъ рѣчи: „около половины VI вѣка до Р. X.“

²⁸) Dutoit. Das Leben des Buddha. Leipzig, 1906, IX.

²⁹) Monier Williams. Buddhism. 21.

³⁰) Сначала въ History of Sanskrit Literature, 1859; поздне—въ Introduction to the Dhammapada въ S. B. E. Vol. X. P. 1. 2 ed., p. XLIII sqq.

³¹) Въ разныхъ археологическихъ работахъ, преимущественно же по поводу эдиктовъ Ашоки въ Сагасратъ, Рупнатъ и Бейратъ.

³²) Bühler. Three new Edicts of Asoka и Second Notice о томъ же въ Indian Antiquary. Bombay, 1877. 1878.

³³) Edm. Hardy. Der Buddhismus. Münster i. W. 1890, 47.

³⁴) Pischel. Leben und Lehre des Buddha. 2 Aufl. Leipzig, 1910, 45; стр. 64 русс. перевода, Москва, 1911.

³⁵) Copleston. Buddhism, Primitive and Present im Magadha and in Ceylon. 2 ed. London, 1908, 10.

³⁶) Grünwedel. Buddhistische Kunst in Indien. Berlin, 1900, 14.

³⁷) Buddhism, 1890, 212.

³⁸) Kern. Geschichte d. Buddh. I, 1, 324.

ною достовѣрностью исторической эпохи жизни Христа. Если даже станемъ па сторону придирчивой западно-европейской библейской критики, воздвигавшей по поводу года Квириніевой переписи сомнѣнія относительно правильности опредѣленія года Рождества Христова ^{36а}), то и тогда хронологическія колебанія касательно этого событія окажутся ничтожными, ибо, даже соглашаясь со всѣми возраженіями противъ общепринятой эры, пришлось бы признать, что Христосъ родился никакъ не раньше шести лѣтъ до этой эры и отнюдь не позже того же числа лѣтъ послѣ нея; а такъ какъ всѣ согласны съ тѣмъ, что Спаситель жилъ не менѣе 32 и не болѣе 34 лѣтъ, то и колебанія относительно времени Его смерти не превосходятъ разности между 26-мъ и 34-мъ годомъ нашего лѣтосчисленія ³⁹). Сравните эту ничтожную разницу съ хронологическимъ хаосомъ относительно времени появленія и дѣятельности Будды; сопоставьте вытекающую изъ этого факта другую разницу: — краткое разстояніе редакцій новозавѣтныхъ писаній отъ кончины Христа и многовѣковой промежутокъ редакцій Трипитаки отъ смерти Будды, — и, безъ надобности въ дальнѣйшемъ разъясненіи, станетъ ясно, какія существенно-важныя слѣдствія вытекаютъ отсюда для параллельной разцѣпки достовѣрности евангельскихъ повѣствованій о Христѣ и буддійскихъ легендъ о Готамѣ.

Не забудемъ и другого контраста, вытекающаго изъ различія историческихъ моментовъ! «Жизнь І. Христа», основательно замѣчаетъ Келлогъ ⁴⁰), «падаетъ не на какой-либо темны періодъ исторіи, и протекла она не въ какомъ-либо маловзвѣстномъ уголкѣ міра; нѣтъ! І. Христосъ жилъ и училъ въ вѣкѣ Августа, въ Римской имперіи, въ одной изъ пзвѣстнѣйшихъ провинцій ея. Временемъ Его жизни былъ вѣкъ Вергилія, Тацита, Светонія», вѣкъ сознательнаго и критическаго отношенія къ исторіи, интереса къ ней, вѣкъ шпро-

^{36а}) Обзоръ сомнѣній, высказанныхъ по этому поводу, и апологетическихъ возраженій противъ нихъ—у Schürer'a, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. 3 und 4 Aufl. I B. 534 ff. Наибольше радикальная защита правильности евангельскаго хронологическаго указанія дана, путемъ отрицанія точности свидѣтельства Іосифа Флавія, Цаномъ: *Die Syrische Statthalterschaft und die Schätzung des Quirinius* въ *Neue Kirchl. Zeitschrift*. 1893, 633—654 и Einl. in d. N. Test. II, 395 f., 415 f.

³⁹) Келлогъ. Буддизмъ и Христіанство. Изд. 2. Кіевъ, 1894, 15—16.

⁴⁰) Тамъ-же, 18—19.

каго культурнаго развитія, оживленнихъ международныхъ сношеній, словомъ — вѣкъ такихъ условій общественной жизни, при которыхъ возможность фантастическихъ вымысловъ и суевѣрныхъ преданій относительно выдающейся личности хотя и не была совсѣмъ исключена, однако, находила для себя почву неизмѣримо менѣе благопріятную, чѣмъ въ отдаленной отъ центровъ античной цивилизаціи, замкнутой въ своемъ самобытномъ развитіи, неинтересовавшейся остальнымъ міромъ, не знавшей ни его, ни своей исторіи, даже не понимавшей ея значенія, богатой игрою воображенія, погруженной въ сложныя мифологическія и сказочныя грезы Индіи VI вѣка до Р. Х.

Но если мы принуждены довольствоваться предположеніями относительно года рожденія великаго реформатора индускаго религіознаго сознанія, то, наоборотъ, родина его должна считаться фактически установленною. Въ всякаго сомнѣнія, онъ родился въ небольшой, всего въ какихъ-нибудь 30 англійскихъ миль шириною, области между Непальскими предгорьями Гималаевъ и среднимъ теченіемъ рѣкъ Рапти и Рогини, въ сѣверо-восточной части нынѣшней Аудской территоріи около 100 миль къ С. В. отъ Бенареса ⁴¹⁾. Эта, обильно орашаемая горными потоками, плодородная, роскошною, подтропическою растительностью одаренная мѣстность, изображаемая чуть не земнымъ раемъ въ древнихъ сказаніяхъ ⁴²⁾, находилась въ

⁴¹⁾ О территоріи шакьевъ—Oldenberg. Buddha, 5 Aufl., 115—6. Rh. Davids. Buddhism, ed. cit., 25 — 26; подробности у Cunningham. Ancient Geography of India. Рѣка Рапти часто встрѣчается въ буддійской литературѣ подъ именемъ Асиравати. а рѣка Рогини повинѣ сохранять названіе Когани.

⁴²⁾ Это—„долина на южныхъ склонахъ горъ, широкая и ровная, безъ пропастей и крутыхъ холмовъ; почва плодородная, безъ терній и зарослей, свободная отъ камней и гравія; чудные лѣса изъ породы деревьевъ салы, талы, ніагродхи, удамбары, калилы и иныхъ, перевившихся вѣтвями и дающихъ пріятную тѣнь; великое обиліе цвѣтовъ (перечисленіе многихъ видовъ ихъ) и всякихъ плодовъ (опять перечень); обиліе дикихъ животныхъ: кабановъ, водяныхъ буйволовъ, бѣлыхъ слоновъ, львовъ и т. д.; разнообразнѣйшія птицы: попугаи, павлины, калабиньѣкхи, горные и бѣлые фазаны и другія; множество прекрасныхъ озеръ съ плавающимъ цвѣтамъ, а на берегахъ ихъ—другіе цвѣты, нависшіе надъ прозрачною и чистою водою, вокругъ которыхъ ютятся всякія земноводныя животныя и водяныя птицы“.

Abhinishkrāmana-sūtra. Ch. IV' p. 21—22. О флорѣ и фаунѣ Индіи по даннымъ ведическаго, браманскаго и буддійскаго періодовъ см. Lassen. I, 2, 289 ff., 344 ff.; Zimmer Altindisches Leben, 57 ff. Schwanbeck. Megasthenis Indica. 101 ff.; 170 ff.

VI вѣкѣ до Р. Х. во владѣніи древняго и почтеннаго рода или клана шакьевъ, имѣвшаго своимъ средоточіемъ сначала поселокъ, а потомъ городъ Капилавасту. Шакьи были арійцы по происхожденію. Гипотеза о ихъ принадлежности къ скинской расѣ и о томъ, что они могли быть выходцами изъ мидійскихъ и бактрійскихъ странъ ⁴³⁾, теперь отвергнута, какъ построенная на слишкомъ шаткихъ основаніяхъ. Есть достаточно убѣдительные поводы считать шакьевъ однимъ изъ клановъ того арійскаго, довольно разнообразнаго по родовому составу, племени ⁴⁴⁾, которое, вступивши въ предѣлы Индіи съ сѣверо-запада, постепенно подвигалось отъ Пенджаба на востокъ, причемъ именно шакьи заняли одну изъ наиболѣе передовыхъ позицій въ этомъ направленіи, вмѣстѣ съ ихъ, еще болѣе восточными сосѣдями, входившими въ составъ виджійской федераціи, и царствомъ Магадхи, какъ разъ въ VI вѣкѣ начинавшемъ усиливаться и столица коего, Раджагриха, играла столь важную роль въ жизни Будды, благодаря покровительству ему могущественнаго царя Бимбисары. На западъ и, отчасти, на югъ отъ области шакьевъ простирались владѣнія воинственнаго царства Косалы (нынѣшняя территорія Аудхи (Oudh), столица коего, Шравасты, считалась въ ту пору однимъ изъ главныхъ городовъ Индіи. Съ сѣвера сосѣдями шакьевъ были полудикіе горцы монгольской расы, гнѣздившіеся въ непальскихъ предгорьяхъ Гималаи; а съ юга, за рѣкою Рсгини (нынѣшнею Кохиною) жило родственное шакьямъ племя колійцевъ; другое, въ этой же сторонѣ лежавшее. когда то славное, древнее царство казисовъ (вокругъ Бенареса) находилось во времена Будды въ упадкѣ и было поглщено Косалою; наоборотъ, пограничные съ шакьями съ востока и сѣверо-востока восемь союзныхъ клановъ ваджійскихъ, съ личчавійцами и видеханами во главѣ, а также маллы кусинарскіе и павійскіе, были воинственными независимыми родами, удачно отстаивавшими, подобно шакьямъ, свою самостоятельность ⁴⁵⁾. Соперничество изъ-за преоблада-

⁴³⁾ Это предположеніе сдѣлано было С. Билемъ: *Buddhism in China*, 59 стр. поддержано до нѣкоторой степени Керномъ. *Gesch. d. Buddh.* I, 1, 315—316.

⁴⁴⁾ Перечисленіе подраздѣленій арійцевъ, переселившихся въ Индію. по даннымъ Ведъ у Zimmer. *Altindisches Leben*; 119 ff. и Vivien de St. Martin. *Etudes. Les tribus ariennes nommées dans le Vêda*, 114 ss.

⁴⁵⁾ Личчавійцы и маллы часто упоминаются въ буддійской словесности, напр., въ „Книгѣ великой кончины“. О Вадехъ—джатаки III, 365,

нія между царями Косалы и Магадхи, составлявшее во времена Готамы главную политическую драму этимъ страпъ, обезпечивало, до поры до времени, независимость этимъ болѣе мелкимъ областямъ. «Независимымъ, высокимъ домомъ властителей» называютъ памятники родъ Готамы ⁴⁶⁾. Правда, цари Косалы предъявляли къ нимъ какія то сюзеренныя права; но эти послѣднія ограничивались, какъ кажется, только выраженіямъ почета и не вели ни къ какимъ проявленіямъ фактискаго подчиненія; по крайней мѣрѣ косальскій раджа Пасенеди (Прасенаджитъ), современникъ Готамы, былъ его великимъ почитателемъ ⁴⁷⁾, а столица его, Шравастн, стала любимымъ мѣстопребываніемъ мудреца, съ тѣхъ поръ, какъ усердіемъ Судатты-Анатипидики, для него и его учениковъ создана была удобная обитель въ купленномъ у царя роскошномъ саду Джетаванѣ ⁴⁸⁾. Но уже сынъ Пасенеди, Видудабха (Вирудхака); коварнымъ и кровопролитнымъ изобіеніемъ шакьевъ положилъ конецъ ихъ политической самостоятельности вскорѣ послѣ смерти Готамы, а, можетъ быть, еще и при жизни его ⁴⁹⁾.

Такимъ образомъ, какъ объемы владѣній шакьевъ, такъ и положеніе среди сосѣдей, и, наконецъ, печальный исходъ ихъ судьбы доказываютъ, сколь сильно преувеличены выше приведенные рассказы буддійскихъ легендъ о ихъ могуществахъ. Въ

IV, 316, говорятъ какъ о бывшемъ королевствѣ, которое однако во времена Будды было республикою.

⁴⁶⁾ Digha-Nikâyo. I Thl. 4 Rede. I B., S. 142. Neumann. Khys Davids въ Dialogues of the Buddha. I, 148 переводитъ: „Gotama went forth from a distinguished family, primeval among the Kshatriya clans“. Ch. Majjhima-Nikâyo. III Thl. 5 Rede. II, 583. Neumann.

⁴⁷⁾ Тамъ-же.

⁴⁸⁾ Фа-Гіенъ, видѣвшій Шравастн уже въ состояніи упадка, все-таки восхищается „миловиднымъ пейзажемъ Джетаваны, густо заросшей пышными деревьями и обильными цвѣтами разныхъ колеровъ“. Fa-Hien. Ch. 20, p. 55—56. Legge; позднѣе Гіуэн-Тсангъ, VI, T. I, p. 293 — 295 éd. St. Julien, засталъ и Шравастн, и Джетавану уже въ развалинахъ и въ полномъ запустѣніи.

⁴⁹⁾ Подробный рассказъ о „концѣ шакьевъ“ по Dulva, X, fol. 133 — 161 у Rockhill. Life of Buddha, 116—122 и, въ отрывкахъ, у Féer. Fragments extraits du Kandjour въ Annales du Musée Guimet. V, 64 ss. Cp. Schiefner. Eine tibet. Lebensbeschreibung, 287 — 9. Гіуэн-тсангъ, VI. T. I. 305—8, указываетъ святилища, воздвигнутыя на мѣстѣ катастрофы, по стпгшей шакьевъ, и на мѣстѣ гибели ея виновника, царя Вирудхаки. поглощеннаго разверзшимся пстъ его ногами адомъ, по пророчеству Будды.

дѣйствительности, среди многочисленныхъ, мелкихъ самостоятельныхъ областей, которыми была испещрена древняя Индія, еще не знавшая въ ту пору крупныхъ государствъ, область шакьевъ была не первоклассною по политическому значенію, а на лучшій конецъ, одною изъ посредственныхъ. Сродичи Готамы были доблестные по мужеству и трудолюбію порубежники сѣверной индусской культурной полосы, стоявшіе на ея стражѣ у подножія «наря горъ, Гимавана», способные, подобно углубившимся еще дальше въ непальскую цѣпь холмовъ сетисамъ (cētis, cedi) ⁵⁰⁾, давать въ былые годы отпоръ набѣгамъ горныхъ инородцевъ или шайкамъ мѣстныхъ разбойниковъ ⁵¹⁾, а позднѣе, подобно личчавіицамъ, сыгравшимъ рѣшающую роль въ борьбѣ Косалы съ Магадхою ⁵²⁾, они умѣли лавировать удачно въ распряхъ между болѣе сильными сосѣдями, пользуясь своимъ промежуточнымъ положеніемъ между ними; въ тяжелыя же минуты умѣли они, повидимому, и умерать съ сознаниемъ своего благороднаго происхожденія.

О силѣ этого сознанія много разъ говорятъ древніе тексты. Самыя прозвища шакьевъ въ старыхъ преданіяхъ являются отголоскомъ этого сознанія: какъ мы уже раньше указывали, шакьи это — «смышленные», «способные править», «могучіе», «львы», «сердца, крѣпкія, какъ дубъ» ⁵³⁾. Гордость шакьевъ вошла въ общезвѣстную поговорку ⁵⁴⁾, и это установившееся о нихъ мнѣніе они и сами охотно подтверждали: на замѣчаніе одного изъ учениковъ Готамы, брадобрѣя Упали, что онъ опасается идти къ шакьямъ, «потому что они — народъ надменный», молодежь отвѣчала: «ты правъ, Упали: шакьи горды и могли бы убить тебя (человѣка низкаго званія)», и, обращаясь къ Учителю, добавили: «мы, шакьи, надменны, о Готама, и потому, чтобы смирить нашу шакьевскую гордыню, повели принять въ Общину этого человѣка прежде, нежели насъ, дабы мы могли преклониться передъ нимъ уже какъ передъ нашимъ старѣйшиною ⁵⁵⁾. Причиною такого самоуни-

⁵⁰⁾ Jātaka. V, 514; 518.

⁵¹⁾ О нихъ часто упоминаютъ джатаки.

⁵²⁾ Передавшись на сторону Магадхи, они сообщили ей перевѣсъ надъ Косалою.

⁵³⁾ Ambattha-sutta въ Digha-Nikāya. Dialogues of the Buddha. II, 115. «Шакья-синха» — левъ изъ рода Шакьевъ — одно изъ прозвищъ Будды; о другихъ истолкованіяхъ имени шакьевъ см. выше, стр.

⁵⁴⁾ Jātaka. I, 88, 89. IV, 145.

⁵⁵⁾ Cullavagga. VII, 1, 4 въ S. B. E. XL, 229—230.

ня шакьевъ была ихъ увѣренность въ своемъ высококомъ происхожденіи: «шакьи возводятъ свою родословную до царя Оккаки (миѳическаго «перваго» царя Икшваку)», говоритъ въ оправданіе ихъ гордости Готама ⁵⁶); а когда повелитель Магадхи, магараджа Бимбисара спрашиваетъ его самого о происхожденіи, онъ даетъ такой отвѣтъ: «какъ разъ рядомъ съ Гимавантою, о царь, живетъ племя, одаренное мощью и богатствомъ, адиччи по семьѣ, шакьи по рожденію; изъ этой-то семьи удалился я, не стремясь болѣе къ чувственнымъ наслажденіямъ» ⁵⁷). Въ свою очередь, сродичи Готамы, желая превознести его послѣ смерти, говорятъ: «онъ былъ гордостью нашего племени» ⁵⁸); да и постороннія, вышестоящія лица признавали, что «онъ съ обѣихъ сторонъ, съ отцевскою и материнскою, хорошо рожденъ, чисто зачатъ, до седьмого предка незапятнанъ, непороченъ по рожденію» ⁵⁹).

Итакъ, шакьи были кланомъ, приписывавшимъ себѣ царственное и воинское происхожденіе: они были кшатрии. Въ эту пору еще не закрѣпившихся неподвижно кастовыхъ организацій, когда социальныя подраздѣленія этого рода еще только слагались ⁶⁰), кшатрии не были исключительно военнымъ сословіемъ, какъ и войско состояло не изъ однихъ ихъ; но все же они были воннами по преимуществу, сравнительно съ другими, такъ какъ происходили отъ древнихъ воинскихъ родовъ, спутниковъ и дружинниковъ царей или предводителей народныхъ ⁶¹). Какъ бы то ни было, въ эпоху Будды они значеніемъ уже превосходили браминовъ, какъ это явствуетъ изъ выше приведеннаго разсказа о выборѣ Буддою рода для своего воплощенія ⁶²). Въ палийскихъ источникахъ мы встрѣчаемъ нѣсколько подтвержденій тому, что авторитетъ свой шакьи основывали именно на происхожденіи отъ воинскихъ родовъ. Въ одной изъ суттъ «Пространнаго Собранія» находимъ ии-

⁵⁶) *Ambattha-sutta* (*Digha-Nikāyo*) *Dialogues of the Buddha*. II, 114.

⁵⁷) *Sutta-Nipāta*, v. 421 — 422. S. B. E. X. P. 2, p. 67 — 68; ср. v. 540 „ты истинный сродичъ адиччиевъ“.

⁵⁸) *Mahāparinibbana-sutta*. VI, 53.

⁵⁹) *Digha-Nikāyo*. I ч. 4 сутта. B. I, S. 141. Neumann.

⁶⁰) Rh. Davids во введеніи *Ambattha Sutta*. *Dial. of t. Buddha*. I, 96—101. Ср. Sénart. *Les castes dans l'Inde*.

⁶¹) Fick. *Die sociale Gliederung im nördöstlichen Indien zu Buddha's Zeit*, 51—56.

⁶²) Fick. I. c.

тересную картину, сюда относящуюся: молодой брамицъ Амбатта жалуется Готамъ на его сродичей: «грубая и рѣзкая въ обращеніи ваша шакьевская порода! задорна и дерзка она! И всѣ-то они — рабочая челядь, и только всего, а не чтуть, не цѣнятъ, не уважаютъ браминовъ! не даютъ имъ даровъ, не воздаютъ и почестей! Это, Готамо, неприлично, это невѣжливо». И жалобу свою обиженный браминъ подтверждаетъ примѣромъ: какъ онъ самъ являлся въ залу собранья рода шакьевъ, гдѣ они, старъ и младъ, развалившись на широкихъ сидѣньяхъ, весело болтали, а его, брамина, даже и присѣсть не пригласили, а, тыча въ него пальцемъ, насмѣхались надъ нимъ. Здѣсь же указано и очень характерное отношеніе самого Готамы къ затронутому вопросу о родовыхъ и сословныхъ преимуществахъ. Напомнивши поговорку: «въ чужой монастырь со своимъ уставомъ не ходятъ», Готама дивится тому, что мудрый браминъ обижается на такіе пустяки. Но если ужъ ему угодно ссылаться на родовитость своего сословія, то пусть онъ знаетъ, что шакьи ведутъ свое происхожденіе отъ самого царя Оккаки, что происхожденіе ихъ безусловно чисто въ прошломъ и строже, чѣмъ у браминовъ, ограждается и понынѣ; «теперешнее же положеніе кшатріевъ выше браминскаго: даже если бы какойнибудь кшатрія и дошелъ до глубочайшаго паденія, все же остается въ силѣ правило: кшатрии выше, а брамины ниже; не даромъ *однимъ изъ боговъ неба Брами Санамъ (санать) Кумарою изречено было: «изъ всѣхъ, надбющихся на родословіе, кшатрія—лучшій; но совершенный въ мудрости и добродѣтели есть наилучшій между богами и людьми». Это не плохо сказано», заключаетъ Готама; «это хорошо сказано; это не лишено смысла; это полно смысла; я и самъ одобряю это и также говорю: кшатрія лучшій изъ всѣхъ, надбющихся на родословіе; по тотъ, кто достигнетъ совершенства въ мудрости и праведности,—вотъ кто истинно лучшій между богами и людьми»⁶³).

Быть шакьевъ, потомковъ старыхъ арійскихъ переселен-

⁶³) Ambattha-sutta въ Digha-Nikayo. Часть I, сутта III, 12—13, 14, 16, 24—28. Dial. of the Buddha. I, p. 112—114; 119—122; или въ переводѣ Неймавна: Reden Gotamo Buddhos aus der Längeren Sammlung. I. B. S. 107—120. Присутствіе въ Магабхаратъ (III, 188, Bombay edit.) изреченія Санать-Кумары, сходнаго съ приведеннымъ и вложеннаго притомъ въ уста браминамъ, заставляетъ Бюлера и Ризъ-Дэвидса думать, что сами брамины допускали иногда превосходство кшатріевъ надъ собою.

цевъ, осѣвшихъ въ плодородныхъ долинахъ сѣверной Индіи, мы должны себѣ представлять въ эпоху появленія Будды какъ жизнь порубежниковъ по сосѣдству съ почти уже замиренными горскими племенами, жизнь, хотя и не исключавшую необходимости хвататься порою за мечъ, но, въ общемъ, уже довольно спокойную, посвященную преимущественно сельскохозяйственному труду. Борьба приходилось не столько съ людьми, сколько съ природою, богатою и живоносными, и губительными, стихійными силами. Прежде всего — борьба съ буйнымъ ростомъ подтропической флоры, съ напоромъ на поля и пастбища дѣбрей лѣса и болотной джунгли. — забота и повинѣ главная у индусскаго земледѣльца. Первобытныи «Великій Лѣсъ», «Магавапа», стелившійся во времена Будды уже сплошною полосою на сѣверъ отъ границъ луччавійскихъ поселковъ до Гималаевъ, южнѣе былъ расчищенъ долгими усиліями пахарей: но въ мѣстностяхъ столь богатыхъ влагою, онъ ежегодно, въ дождливую, «невылазную и непроѣзжую пору» ⁶⁴⁾ возобновлялъ съ возраждающею силою, свой натискъ на поля и требовалъ поваго протпвоборства огнемъ ⁶⁵⁾ и топоромъ. Другою заботою была непрестанная борьба съ избыткомъ водъ, періодически, бурными потоками низвергавшихся съ Гималаевъ, несая съ собою и плодородные туки для упрятченныхъ полей, и создавая заразные топи и непроходимыя болотныя заросли тамъ, гдѣ населеніе оказывалось немѣлымъ или лѣнивымъ въ дѣлѣ распредѣленія влаги. Какимъ трудомъ давалась побѣда надъ джунглою видно изъ жалобъ ведическихъ пѣвцовъ на колючія дѣбри и изъ молитвенныхъ пожеланій о «путяхъ шпрыхъ и гладкихъ» ⁶⁶⁾. Спустя два

⁶⁴⁾ Сила и длительность дождей, причинявшихъ полное бездорожье, создали въ буддизмѣ необходимость періодическаго безвыходнаго пребыванія въ пріютахъ для брами и тѣмъ положили начало монашескому быту и уставу. О буддійскомъ дѣленіи года на метеорологическіе періоды и о длинѣ 5 временъ года (дождливая пора считалась отъ 16 числа 5 мѣсяца до 15-го дня 6-го мѣсяца) — I-tsing, Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay-Archipelago. Transl. by T. Takakusu. Oxford. 1896, p. 101—2. Ch. 19.

⁶⁵⁾ О лѣсныхъ пожарахъ, такъ величаво воспѣтыхъ Ригведою, Rig-Veda 1, 94, 10, 11; 5, 7, 4; 1, 58, 4, 5.

⁶⁶⁾ Землю призываютъ „быть пріятною для ходьбы и лежанья, безъ терній (anrkshara) Rig-Veda. 1, 22, 15. „Легко проходимымъ, свободнымъ отъ терній да будетъ путь твой, о Адитья, путь праведнаго!“ 1, 41, 4. „зашъ путь, о Митра и Ариаманъ, удобопроходимъ: нѣтъ терній на немъ“.

вѣка послѣ истребленія трудолюбивыхъ шакъсѣвъ, вся мѣстность, прежде ими занимаемая, была уже покрыта дикими зарослями, и чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе, приходила въ упадокъ. Содѣйствовать этому, впрочемъ, могло и распространеніе самого буддизма, запрещавшаго лицамъ, принявшимъ во всей полнотѣ его ученіе, заниматься земледѣліемъ ^{66а)}, такъ какъ, по выраженію китайскаго паломника И-тсунга, обозрѣвавшего Индію въ 671—695 г.г. по Р. Хр., «ничто такъ ни губительно для насѣкомыхъ, какъ земледѣліе; причиняя смерть животнымъ, оно можетъ вести къ грѣховному, дурному образу жизни. Такъ какъ Великій Мудрецъ воспретилъ монахамъ самимъ заниматься земледѣліемъ, то они дозволяютъ другимъ безпрепятственно обрабатывать свои, обложенныя податями, земли и получаютъ лишь нѣкоторую часть ея продуктовъ. Такимъ образомъ, они ведутъ образъ жизни праведный, избѣгая мірскихъ дѣлъ и оставаясь чистыми отъ вины уничтоженія живыхъ существъ пахотою и орошеніемъ полей» ^{66б)}. Тотъ же наблюдатель добавляетъ: «за безгрѣшное занятіе считается торговля, такъ какъ она не вредитъ жизни: въ настоящее время въ Индіи обычно смотрятъ на торговцевъ, какъ на людей болѣе почтенныхъ, нежели земледѣльцы, потому что земледѣліе вредно для жизни многихъ насѣкомыхъ... Не занимающихся земледѣліемъ зовутъ «безгрѣшными». Но есть множество людей, лишенныхъ благодати и пресвоящихъ жизни безцѣльно, не вѣдая трехъ убѣжищъ (Будды, Дхармы и Самги) и не соблюдающихъ никакихъ правилъ. Какъ могутъ такіе люди понять, что ширвана есть состояніе полнѣйшаго покоя, тогда какъ ихъ будущія рожденія пмѣютъ вращаться съизнова, подобно колесу? Объятые этимъ заблужденіемъ, они творятъ грѣхъ за грѣхомъ. Такіе люди составляютъ низшій классъ» ^{66в)}.

Подъ вліяніемъ такого жизневоззрѣнія, сельско-хозяйственная культура страны должна была не повышаться, а понижаться, что и случилось на самомъ дѣлѣ, по крайней мѣрѣ на родинѣ буддизма. Про Канилавасту Фа-Гіэцъ пишетъ: «теперь здѣсь всюду—только мусоръ, да запустѣніе» ⁶⁷⁾, а Піуэн-

2, 27, 6. „Не колючи, прямы да будутъ пути друзей нашихъ, стремящихся на просторъ“! X, 85, 23.

^{66а)} Pātimokka. Sacr. Books of the East. Vol. III, p. 33.

^{66б)} I-tsing. p. 62, ch. 10.

^{66в)} Тамъ же, Ch. 35, p. 189.

⁶⁷⁾ Fa-luen. ch. 22, p. 64.

тсангъ подтверждаютъ, что, несмотря на тучную, плодородную почву и ровный, благопріятный климатъ, всё большіе десять городовъ области представляютъ совершенно дикій и пустынный видъ ⁶⁸).

Не таковъ былъ этотъ край во времена шаклевъ: они очевидно, были хорошими хозяевами, помнившими завѣтъ прагдовскаго священнаго писанія, приписываемый самой Матери-Землѣ: «никто изъ смертныхъ не долженъ бросать, покидать меня» ⁶⁹). Интересный, подробный перечень сельско-хозяйственныхъ работъ, сохранившій намъ Чуллаваггою въ разговорѣ между двумя зажиточными, «деликатно-воспитанными» шакьями, заканчивается внушительными словами: «когда все это мы продѣлаемъ, намъ надо тоже самое дѣлать и на слѣдующій годъ и такъ далѣе, впредь. Дѣло это никогда не кончается, и конца не видно нашимъ трудамъ. Когда же мы увидимъ конецъ имъ? Когда же, сохраняя потребность пяти чувствъ въ удовольствіи, наконецъ, отдохнемъ мы? Вѣдь отцы и предки наши, скончавши дни свои, все таки оставили свое (хозяйственное) дѣло неоконченнымъ» ^{69a}). Единственный способъ освобожденія отъ этого тягла земли,—исходъ въ подвижническое уединеніе; остающіеся же домохозяевами обязаны добросовѣстно нести ярмо труда. Такъ, повидимому, и было. Крѣпко держась за отбитую, въ потѣ лица, у лѣса ниву, раздѣленную по-ровну, по числу семей поселенія, безъ права отчужденія за предѣлы общины, и оставляя всё пашбища и лѣсныя уголья въ общинномъ же владѣніи, шакьи умѣли хорошо организовать систему орошенія полей и правильно ею пользоваться. Обводнительныя работы, такъ же, какъ проложеніе и исправленіе дорогъ и сооруженіе общественныхъ построекъ производилось всемъ «міромъ», не исключая даже женщинъ ⁷⁰); оросительныя каналы, обычно составлявшія границы отдѣльныхъ полей, и пользованіе изъ нихъ водою было регулировано опредѣленными правилами и производилось подъ надзоромъ сельскаго старѣйшины; огораживаніе пивъ было также общинное; а полевая работа должны были совершаться одновременно ⁷¹). Благодаря правильной системѣ орошенія,

⁶⁸) Hiouen-tsang. L. VI. Vol. I, p. 309.

⁶⁹) Śatapatha Brāhmaṇa. XIII, 7. 15.

^{69a}) Cullavagga. VII, 1—2, T. V. S. XX, 224—6.

⁷⁰) Jātaka. I, 199.

⁷¹) Vinaya Texts. I, 287; II, 195. Jātaka. IV, 276

неурожай были, надо полагать, сравнительно съ другими мѣстностями, рѣдки, хотя, вѣроятно, не настолько, какъ, двумя вѣками позднѣе описываемой поры, увѣрялъ Мегасеенъ. объяснявшій правильность урожая именно вліяніемъ искусственнаго орошенія ⁷²⁾.

Во всякомъ случаѣ своему сельскохозяйственному умѣнью и трудолюбію обязаны были шаки тѣмъ изобиліемъ риса въ ихъ области, о которомъ часто упоминають древніе памятники ⁷³⁾ и которое, вмѣстѣ со стадами ⁷⁴⁾, этимъ ископнымъ богатствомъ арійцевъ, составляло главный источникъ благосостоянія страны. Не даромъ рисъ получилъ въ народномъ быту значеніе священное: рисовыя зерна были жертвою, желанною старымъ богамъ, а позднѣе они же стали обычнымъ молитвеннымъ приношеніемъ въ несложномъ буддійскомъ культѣ; «сладкимъ» рисомъ всюду угощали Готаму и его спутниковъ ихъ почитатели и почитательницы; рисъ, въ символическомъ значеніи благороднаго и благодѣтельнаго, поддерживающаго жизнь пачала, входилъ въ составъ именъ знатныхъ шакиевъ: такъ, имя отца Будды Суддходаны означало, въ разныхъ его вариантахъ, «царь чистаго риса», или «живущій чистымъ рисомъ»; четыре другихъ княжича, его братья, назывались «Яснымъ Рисомъ», «Сильнымъ Рисомъ», «Бѣлымъ Рисомъ» и «Непомѣрнымъ Рисомъ» ⁷⁵⁾.

Быть можетъ, богатству шакиевъ отчасти содѣйствовало выгодное въ торговомъ отношеніи географическое положеніе ихъ земли, какъ транзитнаго пути между важными западными и восточными областями, Косалою и Магадхою, и какъ пути

⁷²⁾ О неурожаяхъ, кромѣ джатакъ II, 149; 375; V, 193; VI, 487, не разъ упоминають Магавагга: VI, 17, 7; 18, 4; 19, 2; 20, 4 и Cullavagga. VI, 21, 1; тамъ же приведены особыя правила, составленныя Готамою для его общины на эти случаи, равно какъ и условія отмены правилъ этихъ въ урожайные годы: Mahāvagga. VI, 32.

⁷³⁾ Mahāvagga, VI, 32, говоритъ, что въ хорошее лѣто легко можно было прожить одними котосьями, брошенными на сжатой нивѣ. VI, 33 упоминаетъ объ обиліи масла и риса у поселянъ.

⁷⁴⁾ Въ перечисленіи богатствъ шакиевъ въ Абхпнишкрамана-сутрѣ видную роль играетъ обиліе быковъ, коровъ, овецъ, лошадей. О важномъ значеніи пастуха въ ту пору—Rh. Davids. Ancient India, 46.

⁷⁵⁾ Fa-hien, p. 64 -65. N. и I-tsing, p. 44. Note; то же Oldenberg. Buddha, 117. Объ обиліи риса въ Магадхѣ—I-tsing, l. c. и Hiouen-tsang. L. VII, въ началѣ.

иноземнаго торгоу сѣверныхъ, загорныхъ странъ съ Индіей ⁷⁶⁾. «Великихъ купцовъ» и банкировъ, о которыхъ часто говорится по поводу большихъ городскихъ центровъ ⁷⁷⁾, здѣсь не встрѣчалось; но частыя упоминанія джатакъ о караванной торговлѣ и о значеніи вожаковъ каравановъ (профессія, которую не разъ справлялъ и самъ Готама въ своихъ «предбытіяхъ») ⁷⁸⁾, паводить на мысль о прибыльности кочевого торгоу для родныи основателя буддизма. Во всякомъ случаѣ шакья были народъ зажиточный, а вожди ихъ, несомнѣнно, знали и богатство. Позднѣйшія описанія роскоши, будто бы окружавшей самого Готаму, разумѣется, страшно преувеличены; однако и древніе источники согласны въ томъ, что «онъ вышелъ изъ богатаго дома, деньгами и всякимъ добромъ щедро одареннаго дома»; что «онъ отказался отъ обилія золота и драгоценностей, какъ сокрытыхъ, такъ и выставляе-

⁷⁶⁾ О торговлѣ съ Китаемъ первое упоминаніе, сравнительно позднее, въ „Вопрошеніяхъ царя Милинды“. *Milinda*. p. 127, 327, 359 edit. *Trenckner*, 1880, откуда еще не слѣдуетъ, конечно, чтобы не существовало болѣе раннихъ сношеній. О старыхъ торговыхъ путяхъ буддійскаго періода—*Rh. Davids. Buddhist India*, 102—104; для позднѣйшаго времени о томъ же — *Lassen*. II, 527 ff. Интересный очеркъ торговаго дѣла въ буддійской Индіи по джатакамъ даетъ *Fick*, 172 ff.

⁷⁷⁾ О существованіи кредита, денежныхъ переводовъ, долговыхъ обязательствъ, ссудъ подъ залогъ и о процентахъ см. въ цѣнной статьѣ г-жи Рись Дэвидсъ въ *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1901, p. 879—881.

⁷⁸⁾ Сцены изъ караваннаго быта однѣ изъ наиболее колоритныхъ въ джатакахъ: видно что караванная торговля, въ ту пору значительно превосходившая морскую (*Fick*, 175), была оживленная и обширная: въ одной джатакѣ (I, 95) упоминается о вожакѣ каравана, вотившемъ постоянно по 500 нагрузокъ съ запада на востокъ и обратно. Многочисленны разказы о приключеніяхъ въ песчаной, безводной пустынѣ (на З. отъ Раджпутаны), перерѣзывавшей одинъ изъ главныхъ торговыхъ путей: здѣсь приходилось идти только по ночамъ, такъ какъ вожакъ, „подобно кормчему въ океанѣ“, ориентировался по звѣздамъ (*Jātaka*. I, 108). Главною опасностью были, впрочемъ, разбойники, сплоченные въ крупныя шайки, съ агаманомъ во главѣ (*Jātaka*. IV, 430. II, 385); противъ нихъ приходилось прибѣгать къ помощи особыхъ наемныхъ „лѣсныхъ охранниковъ“, составлявшихъ, кажется, особую корпорацію. *Jātaka*. II, 335. За право провоза товаровъ купцы платили нѣчто въ родѣ пошлины въ каждой территоріи; доходы этого сорта, надо думать, перепадали и шакьямъ. Расходы и рискъ торговли вознаграждались двойнымъ или четвернымъ барышемъ при продажѣ: *Jātaka*. I, 109; примѣръ ловкой кушеческой операціи—тамъ же, I, 121.

мыхъ на показъ» ⁷⁹⁾. Что же касается большинства жителей его страны, то при ихъ независимости, свободѣ самоуправленія, отсутствіи принудительныхъ налоговъ и податей ⁸⁰⁾, простотѣ и дешевизнѣ обиходнаго быта и, наконецъ, при уравнительныхъ мѣрахъ для пользованія землею и иными угодьями, получалась, повидимому, возможность довольно равномернаго достатка, безъ рѣзкихъ уклоненій въ сторону крупнаго богатства или явной бѣдности, такъ, что поселяне эги оказывались въ своей незатѣливой жизни, пожалуй, недалекими, въ общемъ, отъ той идиллической картины, которую рисуетъ намъ Кутаданта-сутта о странѣ, «гдѣ царилъ миръ и тишина, и гдѣ населеніе, пестуя своихъ ребятишекъ на рукахъ, жило при незаперившихся дверяхъ, безъ нужды и заботъ, счастливое и довольное другъ другомъ» ⁸¹⁾.

Кланъ шакьевъ былъ многочисленный сравнительно съ ихъ небольшою территоріей: Дикла-Никайя называетъ шакьевъ «великимъ кланомъ родственниковъ», а, на основаніи одного вычисленія Буддагоши, населенность всей ихъ области пробовали опредѣлить въ 800.000 жителей ⁸²⁾. Въ отличіе отъ кассальскихъ и магадскихъ своихъ сосѣдей, подчинившихся монархической власти, шакьи сумѣли сохранить аристократическую форму самоуправленія. Административныя и судебныя дѣла, не говоря уже о хозяйственныхъ болѣе важнаго свойства, они рѣшали въ собраніяхъ своего Совѣта (santhâgâra), періодически собиравшагося въ Капилавасту, гдѣ, какъ мы уже видѣли, засѣдали старые и молодые представители подраздѣленій клана. Этотъ способъ рѣшенія общественныхъ дѣлъ «міромъ», составлялъ, повидимому, обычай и другихъ тогдашнихъ независимыхъ родовъ: мы встрѣчаемъ его, напримеръ, и у малловъ кусинарскихъ ⁸³⁾. Помѣстные совѣты упо-

⁷⁹⁾ Majjhimanikâyo. X Thl., 5 Rede. II B., 583 и 582; то же — Dighanikâyo. I Thl. 4 Rede. I B., 142 (Neumann).

⁸⁰⁾ Добровольныя приношенія раджъ и браманамъ были въ обычай.

⁸¹⁾ Kûtadanta-sutta въ Dighanikâyo. Part, 5 sutta въ Dialogues of the Buddha. I, 176 и I, 166 вѣм. перевода.

⁸²⁾ Sonadanda-sutta. Dighanik. I, 6, Dialogues of t. B. I, 147. Совершенно фантастическое представленіе о многочисленности шакьевъ даетъ картина ихъ избіенія у Гіуэн-теавга, L. VI, Vol. I, p. 317.

⁸³⁾ Такъ Анавда о смерти Будды послѣдшилъ возвѣстить „малтамъ кусинирскимъ, которые въ это время засѣдали въ залѣ совѣта“. Mahâ-parinibbâna-sutta. VI, 23.

мняются и по поводу других поселеній шакьевъ, кромѣ Капилавасту ⁸⁴⁾, а относительно этого послѣдняго города сохранилось извѣстiе о томъ, что, когда была построена въ немъ новая палата для засѣданiй Совѣта, на открытiе ея былъ приглашенъ Готама, причемъ онъ и ученики его Ананда и Моггалапъ произнесли по этому поводу поученiя, полностью дошедшiя до насъ ⁸⁵⁾. Сохранился и образчикъ того независимаго и самоувѣреннаго духа, который царилъ въ этомъ миниатюрномъ, патриархальномъ парламентѣ: когда могущественный сосѣднiй косальскiй царь Пасенади просилъ для себя руки дочери одного изъ вождей шакьевъ, собранiе клана сочло такой бракъ несоотвѣтствующимъ достоинству рода, и послало парю не чистокровную дѣвицу, а рожденную отъ сожительства одного изъ своихъ вождей съ рабынею, сокрывши однако тайну ея происхожденiя, что, впоследствии, когда обманъ раскрылся, и послужило будто бы поводомъ къ гибели шакьевъ ⁸⁶⁾.

Предсѣдателемъ собранiй Совѣта, а слѣдовательно и руководителемъ главныхъ дѣлъ клана, былъ одинъ изъ наиболѣе почтенныхъ и заслуженныхъ вождей. Какъ и на какой срокъ онъ избирался, мы не знаемъ. Ему присвоенъ былъ титулъ раджи: ему воздавались верховныя почести, приносились и дары: авторитетъ его стоялъ высоко; но все же, по своему значенiю, онъ былъ ближе къ положенiю греческаго архонта или римскаго консула, нежели къ сану монарха. Вотъ такимъ-то княземъ или царькомъ, въ условномъ, огражденномъ смыслѣ термина, и былъ отецъ Готамы. Суддходана, котораго позднѣе тенденціозная фантазiя буддистовъ возвела въ великаго, могущественнаго монарха. Древнiе же памятники хотя и называютъ его раджею, но иногда говорятъ о немъ и какъ объ «одномъ изъ шакьевъ»; а такъ, какъ, кромѣ него, упоминается еще иѣкiй Бхаддiя, двоюродный братъ Готамы, бывшiй раджею (вѣроятно временнымъ) ⁸⁷⁾, то надо думать, что и Суддходана не былъ правителемъ несмѣняемымъ. Во вся-

⁸⁴⁾ Rh. Davids. *Buddhist India*, 20.

⁸⁵⁾ *Majjhimanikāyo* 6 Th. 3 Rede. B. II, S. 25 ff. Neumann и *Samyuttakanikāyo*. IV, 182 sqq.

⁸⁶⁾ Легенда разсказана, между прочимъ, Гюэн-тсангомъ, I. VI. Vol. I, p. 317 ss. Ср. *Jātaka*, IV, 145.

⁸⁷⁾ *Cullavagga*. VII, 1, 3: „въ эту пору Бхаддiя, раджа шакьевъ, правилъ шакьями.

комъ случаѣ въ описаніяхъ, касающихся раджи изъ рода шакевъ, мы не встрѣчаемъ ничего похожаго на неограниченную монархическую власть и на тотъ произволъ, которымъ отличались другіе царьки, нерѣдко очень неблаговидно фигурирующие въ списаннхъ съ натуры повѣстяхъ джатакъ ⁸⁸). Разумѣется, тамъ, гдѣ сапъ раджи изъ выборнаго становился наслѣдственнымъ, опасность узурпаціи правъ раджею, «первымъ среди равныхъ», была всегда близка и не разъ приводила къ гибели аристократическаго самоуправленія, тогда какъ, наоборотъ, случай возврата отъ монархіи къ народоправству мы знаемъ въ этой части Индіи и въ эти времена только единственный, а именно: Видеха. бывшая незадолго до появленія буддизма царствомъ ⁸⁹). Во времена Готамы, въ качествѣ республики, входила въ составъ ваджііской федераціи восемь независимыхъ клановъ (личчавійцевъ, малловъ и др.). Возмущенія, вызывавшіяся деспотическимъ поведеніемъ раджей, были, правда, не рѣдки, судя по рассказамъ джатакъ, но оканчивались они не упраздненіемъ монархіи, а только смѣною притѣснителя новымъ властителемъ, избраннымъ по указанію министровъ и брамановъ ⁹⁰).

На основаніи всего вышеизложеннаго, мы должны представлять себѣ отца Будды Суддходану не великимъ, повластнымъ и могущественнымъ царемъ, какимъ рисуютъ его легенды, а временнымъ раджею, «первымъ среди равныхъ», пользовавшимся, конечно, преимущественнымъ почетомъ и, вѣроятно, нѣкоторымъ, лишнимъ противъ другихъ домовладыкъ доходомъ. Впрочемъ, не столько отъ доброхотно приносимыхъ ему даровъ ⁹¹), сколько отъ ранѣе накопленныхъ семейныхъ

⁸⁸) Примѣры: ненавистнаго тирана—Jātaka, II, 240. пьянаго и жестокаго—III, 39 sqq. III, 178 sqq., несправедливаго—III, 454 sqq., подкупнаго—II, 169 sqq., грабителя—III, 501 sqq. Характеристику раджей этой поры даютъ Рись-Давидсъ въ *Buddhist India*, I sqq., и Fick, 63 ff. Ср. Foy. *Die königliche Gewalt nach den altindischen Rechtsbüchern*. Leipzig, 1895.

⁸⁹) Jātata. III, 365, IV, 316. VI. 30 sqq. Śatapatha-Brāhmana, XI, 6, 2, 1

⁹⁰) Напримѣръ: Jātaka, III, 501 sqq. I, 326. Избраніе царя министрами—тамъ же, V, 125. Въ противоположность ведическому періоду, гдѣ избраніе царя народомъ существовало (Rig-Veda. 10, 124, 8) рядомъ съ наслѣдственною монархіей, всегда, впрочемъ, ограниченою (Zimmer. *Altindisches Leben*. 162, 172), джатаки о выборѣ царя народомъ не упоминаютъ. Fick. 82.

⁹¹) Они были единственнымъ доходомъ раджи въ ведическую пору, по мнѣнію Циммера. *Altind. Leben*. 166. О такихъ же дарахъ упоми-

богатствъ. Родственныя отношенія къ правителямъ колійской области усиливали положеніе Суддходаны: обѣ его жены, Маия и Праджapati, были дочерьми колійскаго единоплеменинаго, очень богатаго князька Супрабудды ⁹²⁾. Суддходана говоритъ Абхинпшкрамапа-сутра, «жить по правиламъ царей, правящихъ надъ четырьмя сторонами свѣта», то есть, чакравартиновъ ⁹³⁾; но вѣрнѣе было бы сказать: по обычаямъ современнычъ ему сѣверно-индускихъ раджей, ограниченныхъ въ своей власти родовой аристократіею, какъ это мы видимъ изъ повѣтствованія Телпатта-джатаки, гдѣ одппъ изъ такихъ царьковъ своей надменной женѣ, мечтавшей о неограниченной власти, объясняетъ, что «ему отнюдь не принадлежатъ всѣ жители государства; что онъ безусловный владыка не надъ всѣми ими, а лишь надъ возстающими на него, да надъ творящими неправду; неограниченной же власти надъ всѣмъ царствомъ у него нѣтъ» ⁹⁴⁾. Что именно среди шакьевъ было сильно чувство уваженія къ старинному правовому родовому строю, видно изъ одобренія его самимъ Готамою: когда царь Магадхи Аджаташатра задумалъ сломить независимость конфедерации ваджійскихъ клановъ и возводилъ уже крѣпость противъ нихъ ⁹⁵⁾, Готама говоритъ его «премьеръ-министру», какъ раньше и самимъ ваджійцамъ: «пока они будутъ держать частыя и многочисленныя засѣданія своего родового Совѣта; пока они будутъ собираться въ согласіи и приводить рѣшенія въ исполненіе въ согласіи; пока не будутъ вводить ничего неустановленнаго, ни отминять чего-либо установленнаго; пока они будутъ дѣйствовать сообразно съ древними учрежденіями по стародавнему обычаю и будутъ чтить и поддерживать старѣйшинъ и считать за долгъ слушаться словъ ихъ,... до тѣхъ поръ ваджійцы будутъ клониться не къ упадку, а къ процвѣтанію» ⁹⁶⁾.

нается и въ древнемъ эпосѣ: Hopkins. The Religions of India. Boston. 1895, 90 sq. и въ джатакахъ (Jātaka, III, 407, и II, 166. Новорожденному сыну Суддходаны вайшалійскіе личавійцы принесли въ даръ „слона исключительной красоты, покрытаго драгоцѣнностями“. Dulva, III, fol. 470. Rockhill. 19; о дарахъ шакьевъ по тому же поводу: Abhinishkr. sūtra. ch. 11, § 2, p. 65. Beal; нѣсколько иначе—въ Lalitavistara, ch. 9 p. 110.

⁹²⁾ Abhinishkr. sūtra, ch. 4, p. 23, называетъ Супрабудду „богатымъ домохозяиномъ, благороднымъ (noble man по переводу Биля).

⁴³⁾ Тамъ-же. ⁹⁴⁾ Jātaka, I, 398.

⁹⁵⁾ Mahāparinib. sutta. I, 1 и 26.

⁹⁶⁾ Тамъ-же: I, 4; 5.

При томъ широкомъ самоуправленіи, которымъ пользовались независимые роды, деревенская жизнь, съ ея простѣйшимъ бытомъ и патриархально-общиннымъ строемъ, почти совершенно ускользала изъ подъ непосредственнаго руководства такого раджи, каковымъ былъ вождь шакьевъ. Сильнѣе могло оно проявляться въ городахъ, особенно въ резиденціи раджи, и болѣе всего чувствовалось, конечно, въ военную пору, когда надо было усмирять горныя племена или же, волею-неволею, противостоять, либо содѣйствовать сосѣдней Косалѣ или Магадхѣ. Изъ памятниковъ однако не видно, чтобы раджа лично благоусмотрѣнію, могъ заставлять народъ идти на войну; наоборотъ, сохранились свидѣтельства объ уговариваніи его министрами, дружиною или народомъ защитить страну отъ повстанцевъ или отъ набѣговъ сосѣдей или, наконецъ, отъ разбойничьихъ шаекъ ⁹⁷⁾.

Другая сторона дѣятельности раджи, мирная, включавшая въ себя главнымъ образомъ функціи судебныя, не была, по всему вѣроятію, чужда и вождю шакьевъ. Въ его лицѣ сосредоточена была послѣдняя инстанція рѣшающей власти въ гражданскомъ процессѣ, который въ древнѣйшихъ джатакахъ хотя и представляется еще упрощеннымъ въ миниатюрныхъ индусскихъ монархіяхъ, но среди независимыхъ клановъ, напримѣръ, ваджійскихъ, оказывается, наоборотъ, очень сложнымъ по многочисленности инстанцій (цѣлыхъ шесть у личчавійцевъ), которымъ послѣдовательно передавался обвиняемый прежде, нежели раджа произносилъ надъ уличеннымъ всѣми имъ преступникомъ приговоръ по сборнику законовъ обычнаго права по «Книгѣ Обычаевъ» (*raheṇipotthaka*) ⁹⁸⁾. Такое обиліе инстанцій для разсмотрѣнія дѣла, съ правомъ оправданія каждою изъ нихъ, не исключая и низшей. показываетъ, что и въ юридической области, какъ и въ политической, начало самоуправления было очень развито у этихъ независимыхъ клановъ, что подтверждается еще и встрѣчающимися въ джатакахъ примѣрами судоговоренія безъ участія раджи ⁹⁹⁾.

⁹⁷⁾ *Jātaka*, I, 437; II, 74; и джатака о „царѣ миротворцѣ“ № 282. Въ Дульвѣ, III, fol. 449, народъ проситъ Суддходану усмирить горцевъ изъ племени Пандавы. *Rockhil*, 15.

⁹⁸⁾ Lassen, II, 86—87 по интересному документу, опубликованному Тернеромъ въ *Journ. of t. Asiat. Soc. of Bengal*. VII, 2 part, 992—3.

⁹⁹⁾ *Jātaka*, II, 182. V, 229.

По аналогіи мы пмѣемъ право заключать, что и у слодныхъ по организаціи и обычаямъ шакьевъ преобладала та же склонность къ ограниченію и этой (судебной) стороны княжеской власти. Печальной прерогативой послѣдней оставалось, повидимому, произнесеніе тяжелыхъ приговоровъ за уголовныя преступленія, ибо наказанія за кражу, увѣчые, убійство и прелюбодѣянiе (такимъ наказаніемъ бывала смертная казнь или отсѣченіе рукъ, либо ногъ) описываются въ джатакахъ совершающимися не иначе, какъ по приговору раджи, на что намекаетъ и самое названіе этихъ наказаній—«раджана»¹⁰⁰). Но едва ли приходилось особенно часто прибѣгать къ этимъ крайнимъ мѣрамъ; до острой борьбы за существованіе не доходило: страна была обширна и плодородна: населеніе, сравнительно, не густо; мѣста общежитій, города и деревни, отдѣлялись почти всюду широкими рѣками и дремучими лѣсами, обособляя очами экономическаго развитія, отдѣляя ихъ въ достаточной степени для долговременнаго, самостоятельнаго роста и уберегая отъ частыхъ столкновеній другъ съ другомъ¹⁰¹). а въ предѣлахъ одного и того же общежитія установленію и поддержкѣ миролюбивыхъ отношеній способствовали простота правовъ, сила родовыхъ связей и, наконецъ, то подчиненіе установившимся различіямъ въ общественномъ положеніи, которое вырабатывалось начинавшимъ уже слагаться въ эту пору кастовымъ строемъ.

Такова была правовая и соціальная обстановка той среды, въ которой родился не мнѣшескій Будда, а историческій Готама, сынъ раджи Суддходаны изъ Капилавасту. Что касается обстановки экономической, то, въ силу вышензложенныхъ соображеній, приходится, разумѣется, признать очень преувеличенными повѣствованія объ огромномъ богатствѣ и ослѣпительной роскоши, окружавшихъ будто-бы Готаму во дворцѣ его отца. Описанія этихъ «несмѣтныхъ» сокровищъ, этихъ пятисотъ парадныхъ драгоценныхъ одеждъ, заказанныхъ для новорожденнаго, этихъ тысячъ слоновъ, ему принадлежавшихъ и тысячъ прислужницъ, за нимъ ухаживавшихъ, носятъ слишкомъ явно характеръ позднѣйшихъ шаблонныхъ картинъ царскаго величія для того, чтобы имъ можно было приписывать историческое значеніе. Тѣмъ не менѣе, въ значительно уменьшенной степени, доля правды въ нихъ все-же есть: мы уже

¹⁰⁰) Jātaka, II, 182; V, 229.

¹⁰¹) Rh. Davids. Buddhist India, 45.

видѣли, что даже древнѣйшіе памятники не отвергаютъ выдающагося богатства семьи Готамы; кромѣ того, надо принять во вниманіе, что, сообразно съ общему склонности индусовъ древнихъ временъ видѣть во внѣшнемъ великолѣпнн признакъ государственнаго и общественнаго величія, извѣстная роскошь должна была встрѣчаться не только у раджей, но и у просто зажиточныхъ граждапъ; можно слѣдовательно, допустить ея наличность и въ домѣ Суддходаны. По письменнымъ и монументальнымъ памятникамъ можно составить себѣ нѣкоторое представленіе о томъ, чемъ была резиденція вождя шакьевъ. Города въ эту пору описываются какъ обнесенные высокими стѣнами и валами; въ стѣнахъ—широкія ворота; на стѣнахъ—бойницы и дозорныя башни; все укрѣпленіе опаясано рвомъ или даже двумя рвами: однимъ —наполненнымъ грязью, другой—водою. На одномъ изъ рельефовъ въ Санчи царь и царица съ высоты такихъ крѣпостныхъ стѣпъ любятоя на движущуюся подъ ними процессію ¹⁰²). Другой, старательно выполненный рельефъ изъ Бхархутской ступы сохранилъ намъ видъ «Палаты Совѣщаній боговъ» (Судхаммы); этотъ «небесный дворецъ» скомнанованъ по образцу земныхъ дворцовъ того времени, и даже, надо думать, по образцу именно такихъ зданій, какія создались въ областяхъ невисимыхъ княповъ ¹⁰³), такихъ. слѣдовательно, какія могли быть и въ столицѣ области шакьевъ. Судя по этому изображенію, можно предположить, что въ III вѣкѣ до Р. Хр. такія зданія строились уже изъ камня; вообще же археологи полагаютъ, что монументальныя каменные постройки въ Индіи появились не ранѣе эпохи царя Ашоки ¹⁰⁴); раньше же не только въ ведическомъ періодѣ, но и въ томъ, быть коего воспроизводятъ джатаки, то есть, предшествующій буддизму, а отчасти и современный ему, всѣ зданія (за немногими исключеніями) ¹⁰⁵), въ томъ числѣ и

¹⁰²) Рисунокъ у Rh. Davids. *Buddhist India* 64.

¹⁰³) Рисъ Дэвидсъ (op. cit., p. 66—67, гдѣ воспроизведенъ и рельефъ) говорить по этому поводу: „изображенія этихъ боговъ должны были быть сдѣланы людьми, принадлежавшими къ родамъ, жившимъ въ свободныхъ республикахъ, иначе они не помѣстили бы ихъ (боговъ) въ Палату Совѣщаній“.

¹⁰⁴) Grünwedel. *Buddhistische Kunst in Indien*. 2 Aufl. Berlin, 1900, 16.

¹⁰⁵) Описаніе ведійскаго дома („лижины“) по Атарваведѣ у Zimmer. 150—155; единственнымъ каменными сооруженіями въ древнѣйшую пору были стѣны укрѣпленій, да грубые надмогильные памятники царямъ.

дворцы. были еще деревянные (или, въ крайнемъ случаѣ, обложенныя кирпичами) ¹⁰⁶⁾ благодаря чему и развился въ Индіи опредѣленный рѣзной, декоративный стиль, передавшійся впоследствии и каменному зодчеству.

Не слѣдуетъ однако думать, чтобы эти деревянные палаты были лишены обширности, архитектурной затѣйливости и великолѣпія во внѣшнемъ убранствѣ: современные деревянные индокитайскія зданія показываютъ, какъ многого можно достигнуть ресурсами этого своеобразнаго стиля. Относительно же древнѣйшаго времени археологи пришли къ заключенію, что страсть къ богатой и художественной орнаментикѣ, преимущественно изъ золота, должна считаться характерною эстетическою чертою индусской культуры ¹⁰⁷⁾. «Орнаментъ», говоритъ знатокъ индусскаго искусства Грюнведель, «здѣсь удивительно богатъ и распределенъ съ большимъ вкусомъ: въ любвеобильно-типательномъ исполненіи, его отличающемъ, онъ даже сильно повредилъ развитію человѣческой формы въ индусскомъ искусствѣ, такъ какъ онъ навсегда остался дающимъ тонъ самимъ формамъ. Здѣсь не обошлось дѣло безъ вліянія внѣшней тропической природы Индіи: роскошная флора, облекающая землю въ пышный нарядъ, отразилась на художественномъ орнаментѣ, въ видѣ подавляющихъ своимъ обиліемъ цвѣтовъ и лианъ, какъ отразилась она и на костюмѣ, столь простомъ по существу и столь богатомъ обиліемъ и прихотью украшеній» ¹⁰⁸⁾. Роспись стѣнъ ¹⁰⁹⁾. безчисленные, пестрые ковры, отъняющія веранды, балконы и лѣстницы и свѣшивающіеся съ нихъ ¹¹⁰⁾, развѣвающіеся яркіе флаги и зонтики, вьющіеся растенія съ причудливыми цвѣтами, роскошные тропическіе сады

Grünwedel. 7. Для позднѣйшаго періода важно указаніе 121-й джатаки, гдѣ говорится о царѣ, жившемъ въ деревянномъ дворцѣ.

¹⁰⁶⁾ Облицовка кирпичемъ упоминается (въ буддійскую уже пору) въ Cullavagga. V, 14, 2. Vinaya-Texts. III, 104; но тутъ же—облицовка камнемъ и деревомъ; также—каменные лѣстницы, кирпичныя и деревянные.

¹⁰⁷⁾ Grünwedel, 7.

¹⁰⁸⁾ Тамъ-же, 31—33; 37. Въ числѣ мотивовъ, дозволенныхъ Буддою для фресковой живописи въ вихарахъ (храмахъ), значатся вѣнки и вьющіеся растенія; изображенія мужчинъ и женщинъ были, наоборотъ, воспрещены: Cullavagga. VI, 3, 2, p. 172—3.

¹⁰⁹⁾ Детальныя свѣдѣнія о technikъ фресковой живописи—Cullavagga. I. c. p. 170—174.

¹¹⁰⁾ Быть можетъ, лучшее описаніе въ этомъ родѣ—Fo-sho-hing-tsan-king. I, 3. S. B. E. XIX, 29 sqq.

и очаровательные проточные пруды и каналы, обсаженные декоративными растениями, съ граціозными лотосами на ясной поверхности, бани и купальни, мѣстами еще уплѣлвшія доселѣ, наконецъ, особыя, при дворцѣ. помѣщенія для общественныхъ игръ ¹¹¹). — всѣ эти, столько разъ встрѣчающіяся въ старыхъ текстахъ, характерныя черты бытовой обстановки буддійскаго періода. должны были, въ общемъ. создавать дѣйствительно роскошную среду даже и въ сравнительно небольшихъ центрахъ жизни. Прибавьте къ этому прославленное писателями классической древности богатство Индіи драгоценными камнями и золотомъ. подверждаемое и Ведами, гдѣ Спидъ (Индъ) называется «богатымъ золотомъ, златоноснымъ. златодоннымъ», а земля Индіи — «скрывающею въ себѣ повсюду сокровища и золото» ¹¹²). Это обиліе легко добываемыхъ богатствъ породило еще въ тотъ же періодъ «настоящую ненасытную жажду золота и золотыхъ вещей: мольбы о нихъ — обычный поводъ для обращенія ведическихъ пѣвцовъ къ богамъ: золото для украшеній. золото для утвари. золото какъ единица цѣнности, «мана (мина)» — уже въ ту пору. когда еще не существовало здѣсь золотыхъ монетъ; наконецъ, золото — какъ общее обозначеніе всего драгоценнѣйшаго, высшаго по достоинству, грандіозности красотъ въ явленіяхъ природы, или во всякомъ иномъ величій, и словомъ — «во всемъ что вообще можетъ назваться золотымъ» (higanya), по выраженію Атарваеды ¹¹³). Уже въ эту пору про царей повѣствуютъ. что они носятъ золотую мантию. что они такъ увѣщаны блестящими украшеніями, что кажутся «злагоподобными». И уже въ эти же далекія времена сравнительной простоты быта они окружены многочисленною свитою родственниковъ, слугъ и юношей изъ благороднѣйшихъ семействъ ¹¹⁴). Неудивительно, что и въ слѣдующемъ періодѣ, несмотря на небольшіе размѣры многихъ княжествъ или царствъ, придворная жизнь припала пышный и роскошный обликъ ¹¹⁵): празднества и торжественныя процессіи, столь любимыя индусами. давали частый поводъ къ выставленію на-показъ всякаго виѣшняго блеска; буддійскія книги сохранили памъ яркія

¹¹¹) Buddhist India. 70—76.

¹¹²) Тексты греческіе и индусскіе. сюда относящіеся, приведены у Zimmer, 49—50.

¹¹³) Тамъ-же, 50—51.

¹¹⁴) Тамъ-же, 167.

¹¹⁵) Grünwedel, 9.

описанія подобныхъ торжествъ ¹¹⁶⁾, конечно, съ неизбежными преувеличеніями, но списанныя все же съ дѣйствительности, какъ это подтверждается и рельефами, изображающими этого рода церемоніи.

Въ общемъ, слѣдовательно, даже и въ сравнительно съ другими дворами болѣ скромной обстановкѣ быта раджи Суддходаны могло быть достаточно благопріятныхъ условій для жизни беззаботной, полной не только хозяйственнаго достатка, но и пышныхъ прихотей и мишурнаго блеска роскоши; мы въ правѣ думать, что историческій Будда родился и росъ если не въ царской, то въ счастливой, прівольной барской волѣ и холѣ. Опираясь на факты, собранные въ заканчиваемомъ очеркѣ среды, его окружавшей при рожденіи, мы можемъ поэтому въ дальнѣйшемъ изложеніи легендарныхъ повѣствованій объ этой ближайшей средѣ видѣть картины, довольно приближающіяся къ дѣйствительности и погрѣшающія не столько относительно сущности содержанія, сколько относительно размѣровъ описываемаго.

Въ заключеніе, напомнимъ, что и мѣсто, гдѣ развертываются эти картины, то есть, родина Будды Капилавасту, еще недавно такъ же, какъ и самъ онъ, считавшаяся нѣкоторыми учеными за мѣсто, нынѣ установлена съ непрерываемою историческою достовѣрностью, благодаря открытію Вадделемъ и Фюреромъ не только развалинъ города, но и колонны съ надписью царя Ашоки, удостовѣряющею мѣсто рожденія Будды ¹¹⁷⁾, и притомъ въ точномъ согласіи съ указаніями древнихъ китайскихъ паломниковъ, видѣвшихъ и описывавшихъ эти достопримѣчательности.

5.

Возвращаясь къ изложенію легенды о рожденіи Будды, мы снова погружаемся въ область чудесъ и сказочныхъ грезъ, создававшихся однако не случайною прихотью фантазіи повѣствователей, а продуманнымъ въ опредѣленномъ направленіи

¹¹⁶⁾ См., напримѣръ, описаніе выѣзда царя Аджаташатру въ Дикханнайтъ.

¹¹⁷⁾ Въ добавленіе къ приведенной выше, на стр. 183—184, библиографіи этого вопроса укажемъ еще на статьи въ *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1897, p. 644 и въ *Anzeiger der philos.-hist. Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaft.* 1897 (статья Бюлера).

развитіємъ буддійской догматической мысли,—позднѣйшей, если будемъ принимать во вниманіе совокупность этого рода сказаній, по очень древней, если снизойдемъ до ихъ зачаточныхъ основъ.

Прежде всего обратимъ вниманіе на длинный списокъ всевозможныхъ предзнаменованій великаго предстоящаго событія. Обиліе ихъ обличаетъ въ буддійской догматикѣ широкую потребность подкрѣпить свои вѣрованія началомъ предвѣщательнымъ и пророческимъ. Утвержденіе авторитета ученія религіознаго пророчествомъ столь естественно во всякой религіозной психологій, что влеченіе въ эту сторону должно было проявиться и въ буддизмѣ, какъ скоро изъ первоначальнаго, только этического и философскаго ученія онъ сталъ перерождаться въ религіозное. Но пророчество сильно и вліятельно лишь тогда, когда оно исходитъ изъ авторитета не только признающаго, но и стоящаго во внутренней связи съ тѣмъ учителемъ и тѣмъ ученіемъ, которыхъ оно предвѣщаетъ и санкціонируетъ. Такова именно связь ветхозавѣтныхъ пророчествъ съ событіями и съ ученіемъ Новаго Завѣта, связь естественная, тѣснѣйшая, органическая съ точки зрѣнія древнехристіанскаго и вселенско-церковнаго пониманія ¹⁾. Таковою же силится быть, хотя съ существенно иными приѣмами доказательствъ и иными результатами, связь большинства индуcскихъ системъ (Браманъ, Упанішады, позднѣе—Веданта и иныхъ) съ первоначальнымъ авторитетомъ индуcской религіозной мысли съ Ведами. Но для буддизма такой органической и гармонической связи съ этимъ первоисточникомъ индуcскаго религіознаго творчества не существовало: буддизмъ относился по меньшей мѣрѣ холодно и равнодушно къ Ведамъ и къ ихъ истолкователю, браманизму, а въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ даже противодѣйственно, чтобы не сказать—враждебно. И потому буддизмъ не могъ искать себѣ пророческихъ подтвержденій въ этомъ, съ народной точки зрѣнія, наиболѣе достопочтенномъ источникѣ религіознаго авторитета. Онъ даже не дѣлалъ попытокъ (какъ это видимъ въ Ведаптѣ и въ по-

¹⁾ Само собою понятно, что совсѣмъ иная раздѣлка этой связи получается съ точки зрѣнія западно-европейской свободомыслящей библейской критики: во каковы бы ни были частныя научныя заслуги этой послѣдней, преобладающая въ ней тенденція несогласна ни съ древнехристіанскимъ, ни съ послѣдующимъ церковнымъ взглядомъ на значеніе пророчествъ.

зднѣйшихъ видоизмѣненіяхъ Самкы) искусственно связать себя съ ведизмомъ путемъ натяжекъ, двусмысленныхъ толкованій и подложныхъ приемовъ.

Авторитетному пророчеству въ строгомъ смыслѣ, почерпнутому въ общеиндусской древности, не было. слѣдовательно, мѣста въ буддизмѣ. Буддизмъ былъ принужденъ ограничиться пророчествами, извлекаемыми изъ области своихъ собственныхъ легендъ. и мы видѣли, какъ широко использованы были эти ресурсы въ джатакахъ, въ Ниданакатѣ. Буддавамзѣ и Аваданапатакѣ, словомъ—ездѣ, гдѣ рѣчь возникла о предбытіяхъ буддъ. И если дальше, въ лицѣ Ашиты, «Симеона буддизма», и другихъ пророчателей. буддизмъ пасмѣлился вложить пророчества о судьбѣ Готамы въ уста брамановъ, то и тутъ пророчества остались субъективнымъ проявленіемъ только личнаго вдохновенія; они не были почерпнуты изъ древнѣйшаго источника авторитета, изъ индусскаго священнаго писанія, — Ведъ; объективной санкціи, слѣдовательно, и эти пророчества, несмотря на свое исхожденіе отъ брамаповъ или отъ правобѣрныхъ подвижниковъ, не имѣли. И вотъ, какъ бы сознавая это. буддизмъ предпочитаетъ замѣнять настоящія пророчества претзнаменованіями, въ видѣ разнообразнѣйшихъ физическихъ и иныхъ явленій чудеснаго свойства, которыя всѣ истолковываются въ пророческомъ смыслѣ, примѣнительно къ Буддѣ.

Таковъ догматическій смыслъ и таково учительное назначеніе этихъ причудливыхъ повѣствованій, которыя мы поняли бы ошибочно, если бы не усматривали въ нихъ ничего, кромѣ произвольныхъ бредней воображенія досужихъ рассказчиковъ. Подъ этимъ пестрымъ, сказочнымъ убранствомъ скрывался отвѣтъ на серьезную догматическую потребность: за отсутствіемъ въ индусскомъ священномъ писаніи свидѣтельствъ, санкционирующихъ Готаму, буддизмъ заставляетъ непрерывно свидѣтельствовать о немъ природу и боговъ; а такъ какъ убѣдительность рассказовъ о такихъ свидѣтельствахъ ничтожна сравнительно съ пророчествами, исходящими изъ авторитетныхъ священныхъ книгъ, то буддизмъ, поневолѣ, старается возмѣстить качественнѣйшій изъянъ свидѣтельствъ ихъ количественнымъ обиліемъ. Вотъ почему въ легендахъ о Буддѣ. можно сказать, почти ни одинъ моментъ его жизни, ни одно событіе внѣшнее и ни одна важная внутренняя перемѣна не обходятся безъ предшествующихъ и послѣдующихъ чудесныхъ

манifestацій по этому поводу со стороны разныхъ божественныхъ, либо демоническихъ существъ и со стороны силъ природы. Надо думать, что пріемъ этотъ былъ не лишень цѣлесообразности, что онъ оказывалъ надлежащее дѣйствіе на воображеніе слушателей и читателей; но все-же злоупотребленіе имъ было слишкомъ явно и выродилось въ одну изъ тѣневыхъ сторонъ даже болѣе строгаго въ этомъ отношеніи ранняго буддизма.

Опуская въ дальнѣйшемъ изложеніи легенды слишкомъ докучливыя и монотонныя черты этого рода, мы, чтобы дать однако понятіе о нихъ, приводимъ здѣсь образецъ ихъ въ обработанной формѣ изъ той главы Лалитавистары, которая озаглавлена «Отправленіе въ путь», то есть, нисхожденіе Будды съ пеба Тушпты на землю для воплощенія въ Майѣ. Послѣ того, какъ боги, узнавшіе о его предстоящемъ отшествіи, рѣшили, «изъ благодарности къ нему, не оставляя его ни на минуту одинокимъ на землѣ и невидимо сопровождать его всюду, отъ момента вселенія въ материнское лоно до мнга парипирваны (кончины)²⁾, и какъ только бодхисатва сталъ отдаляться отъ горныхъ страпъ, тотчасъ начались многія и великія знаменія: тѣло его стало разливаться вокругъ столь сильнѣй, превышающій сіяніе боговъ, свѣтъ, что онъ озарилъ всѣ три тысячи великихъ тысячъ областей вселенной и проникъ въ мѣста, доселѣ никогда не видавшія свѣта; проникъ даже въ области, отведенныя грѣшникамъ, окутанныя мракомъ проступковъ и гдѣ безсилны лучи луны и солнца. И «при этомъ великомъ и величественномъ свѣтѣ люди, въ такой тьмѣ сидѣвшіе, что они не могли видѣть ничего, узрѣли и узнали другъ друга». И тогда же потряслись всѣ три тысячи великихъ тысячъ областей міра; «потряслись великимъ трусомъ со всѣхъ сторонъ, взволновались, зазвучали, поднялись и опустились, то тамъ, то тутъ. И тотчасъ же раздались крики радости, наслажденія, счастья и благодаренія, крики несравненные, мелодичные, всякій страхъ прочь отгоняющіе. И въ тотъ мигъ никто не ощущалъ уже ни боли, ни страха, ни испуга. И въ тотъ мигъ блескъ солнца и луны, блескъ Шакры, Брамы и Стражей міра сталъ невидимъ. И всѣ существа адскія, или рожденныя изъ нѣдръ животныхъ, или въ мірѣ Ямы, были въ тотъ мигъ избавлены отъ страданій и исполнились ощущеніемъ

²⁾ Lalitavistara, ch. V, p. 45.

благополучія. Ни единое существо уже не терзалось страстью, ненавистью, смущеніемъ, завистью или ревностью, гордостью или лицемѣріемъ, или гнѣвомъ, или злобою, или печалью: всѣ существа въ этотъ мигъ ощутили въ себѣ мысли любвеобильныя, взаимно сочувственныя, вспомосуществующія, чувства какъ бы родительскія. Сто миліоновъ музыкальныхъ инструментовъ, божественныхъ и человѣческихъ, никѣмъ не тронутые, издали, сами собою, восхитительныя созвучія. Сто тысячъ духовъ (ансаръ), сплетаясь въ музыкальные хоры, воспѣли гимны въ честь бодхисатвы, несомато па колесницѣ сотнею миліоновъ боговъ ³⁾.

Въ виду того, что приведенный сейчасъ текстъ въ своихъ существенныхъ чертахъ повторяется во многихъ важныхъ или прямо каноническихъ книгаль ⁴⁾, надо полагать, что въ немъ мы имѣемъ дѣло не съ простымъ риторическимъ украшеніемъ легенды, а съ текстомъ догматическаго свойства, устанавливающимъ существенно важное положеніе, а именно, что послѣднее земное воплощеніе Будды имѣетъ всемірно-спасающее значеніе. Это—космическое благовѣстіе о пришествіи избавителя отъ скорби, заботъ и страданій бытія; это — всемірно предвозвѣщеніе открывающагося пути всеобщаго спасенія, вѣсть всемірной радости.

Любители сблизеній буддійскихъ текстовъ съ христіанскими, со свойственно имъ невзыскательностью относительно точности сходства, готовы усматривать пѣкоторую аналогію между знаменіями, сопровождавшими сошествіе Христа во адъ (1 Петр., 3, 19; 4, 6. Матѣ., 27, 52 и сл.) и знаменіями, имѣвшими будто бы мѣсто при сошествіи Готамы на землю: указываютъ на происшедшія землетрясенія, на просвѣтленіе сѣни грѣшниковъ ⁵⁾ и «угасаніе огня во всѣхъ адахъ» ⁶⁾, на

³⁾ Тамъ же, р. 51—52.

⁴⁾ Majjhimanikâyo; рѣчь 123-я (Аччарія—ббхута—дхамма—сутта). В. III, S. 252—3 Neum.—Nidānakathā, transl. Rh. Davids, р. 64—65.—Mahāvastu, II, 10, 9 и 1, 205, 21; 206, 15 (примѣнительно къ буддѣ Дипавкаръ.—Divyāvadāna, р. 204 sqq., ed. Cowell and Neil. Cambridge, 1886.—Lalitavistara, ch. 22, р. 294—5. Abhinishkramana—sūtra. Ch. VII.

⁵⁾ Неймантъ (Majj. Nik. III, 253. N., усматриваетъ одинаковую фразеологию въ разсказѣ объ осіяніи всего міра въ 123-й рѣчи Средняго Собранія и „въ гимнѣ сирійскаго пророка Ефрема на рожденіе Божественнаго Отрока“.

⁶⁾ Nidānakathā, р. 64.

появленіе «многихъ сотенъ тысячъ святыхъ минувшихъ вромешъ изъ безчисленныхъ пещеръ и тайниковъ горныхъ на призывъ Бхагавата вступитъ въ плоческую жизнь» ⁷⁾... Но, замѣчаетъ Видпишъ, если эти подробности и даютъ нѣкоторый поводъ къ сравненію, все же различія сравниваемого столь велики, что повѣрить здѣсь въ зависимость одной стороны отъ другой нѣтъ возможности ⁸⁾).

Что сознаніе этихъ крупныхъ различій не въ состояніи однако отрезвить нѣкоторыхъ фанатическихъ европейскихъ поклонниковъ буддизма, тому примѣромъ могутъ служить разсужденія итальянскаго переводчика Маджхимапикайи, Дж. де Лоренцо по поводу евангельскихъ и буддійскихъ разсказовъ о землетрясеніяхъ. Эти послѣднія, говоритъ онъ, «при рожденіи, просвѣтленіи и смерти Будды должны быть понимаемы какъ трепеть чисто-духовный, коимъ содрогается міръ въ бурномъ порывѣ колоссальнаго чувства... Евангелистъ же Матеей говоритъ о настоящемъ, заурядномъ, вещественномъ землетрясеніи... И здѣсь опять—та же старая исторія: христіанскій мнѳъ грубъ, чувственъ; это—импровизація, драматичная, и потому цѣлесообразная и превосходная на своемъ мѣстѣ. Наоборотъ, буддійскій мнѳъ—характера безконечно высшаго: онъ утонченнѣе, интимнѣе; онъ полонъ глубокаго смысла, и въ немъ испугъ и ужасъ—ни при чемъ, ибо отъ этого сотрясенія міріады міровъ возстасть «свѣтъ неизмѣримый, могучій, превосходящій божественное великолѣніе самихъ боговъ». Здѣсь какъ разъ нашло себѣ выраженіе одно изъ изумительныхъ, необыкновенныхъ свойствъ величавой 123-й рѣчи Маджхимапикайи, одно изъ тѣхъ качествъ, которыхъ мы напрасно стали бы искать гдѣ-либо помимо и которыхъ никогда, даже въ отдаленной степени, не найти въ христіанскихъ евангеліяхъ» ⁹⁾. Лучшій отвѣтъ на эту фанатическую тираду—пригласить читателя самому ознакомиться съ будто бы «величавою» 123-сю рѣчью Маджхимапикайи; тогда станетъ ясно, что мистификація «высокою» и «глубиною» и «утонченностью» буддизма имѣеть нѣкоторый успѣхъ въ наши дни главнымъ образомъ въ силу незнакомства съ подлинною буддійскою литературою.

⁷⁾ Divyāvadana, I. c.

⁸⁾ Windisch. Mara und Buddha. Leipzig, 1895, 63.

⁹⁾ G. de Lorenzo. India e Buddismo antico. 2 ediz. Bari. 1911. p. 92—93.

Поучительнѣе, вмѣсто новыхъ пропагандистовъ буддизма, послушать истолкованіе вышеупомянутаго текста древними комментаторами. Въ позднѣйшихъ вставкахъ къ нему въ Абхинишкрамана-сутрѣ читаемъ: «Свѣтъ во тьмѣ свѣтиль, дабы показать, что бодхисатва въ послѣдствіи достигнетъ полнаго просвѣтленія и проповѣдью четырехъ истинъ просвѣтитъ мракъ невѣдѣнія человѣческихъ умовъ. Горы тряслись и моря шумѣли, дабы показать, что Будда, когда достигнетъ совершенной мудрости, поколеблетъ силы зла, удручающаго міръ и привлечетъ людей къ истинной Ширванѣ. Рѣки потекли всять, дабы показать, что въ послѣдствіи Будда перевернетъ естественное теченіе событій и постоянный приливъ и отливъ жизни и смерти и найдетъ для людей путь освобожденія» ¹⁰⁾.

Наиболѣе старательно разработана легендою рассказъ о снѣ матери Будды Майи, совпадающемъ съ моментомъ ея воплощенія. Обиліе вариантовъ, богатство подробностей, наконецъ, древность существенныхъ частей повѣствованія, — все говоритъ за то, что здѣсь передъ нами одинъ изъ главныхъ пунктовъ буддійской догматики, — вопросъ о непорочномъ зачатіи и чудесномъ рожденіи Будды. Достоинъ замѣчанія, что уже въ древнѣйшей редакціи повѣсти, тамъ, гдѣ она еще наименѣе изукрашена элементомъ чуда, зачатіе Будды совершается безъ участія отца, ибо, какъ выражается позднѣе Магавасту, «въ дѣйствительности будды создаются не родителями ихъ, а своими собственными добродѣтелями, и рожденіе ихъ чудесно» ¹¹⁾. Не отвергая, по соображеніямъ выше изложеннымъ, воплощенія Будды при помощи материнскаго, тѣлеснаго начала, буддійская догматика старается, насколько можно, ограничить чувственный, матерьяльный характеръ этого начала. Хотя она и изображаетъ Майю педѣвственницею, хотя и признаетъ ее за благонравную и вѣрную жену Суддходаны, однако утверждаетъ, что она пребыла бездѣтною до 10-лѣтняго возраста ¹²⁾; это все — во исполненіе «правилъ», требующихся отъ матери какого бы то ни было будды ¹³⁾. Далѣе замѣчается стараніе изобразить Майю воздержною, строгою исполнительницею пяти аскетическихъ заповѣдей: не убивать живыхъ су-

¹⁰⁾ Abhinishkramana -sūtra, ch. VII, p. 37. Beal. Romant. Legend.

¹¹⁾ Mahāvastu. I, 145, 4.

¹²⁾ „Она еще не рождала; у нея нѣтъ ни сына, ни дочери“, говоритъ Лалитавистара. Ch. 3, p. 27.

¹³⁾ Lalitavistara, ch. 3, p. 26.

щество; не брать чужого: не предаваться половымъ влечени-
ямъ; не лгать и воздерживаться отъ хмѣльныхъ напитковъ и
дурманищихъ веществъ, и притомъ согласно данному въ этомъ
смыслѣ объѣту. Возрастаніе значенія, придававшагося аскети-
ческому поведенію, выразилось въ буддійской доминикѣ въ дан-
номъ случаѣ въ томъ, что рѣшеніе соблюдать 5, а по дру-
гимъ вариантамъ 8 или 11 «великихъ заповѣдей» ¹⁴⁾ древ-
нѣйшіе источники приписываютъ Майѣ уже послѣ зачатія ея
Будды, тогда какъ позднѣйшіе устанавливаютъ этотъ объѣтъ
еще до него, а Магавасту принимаетъ даже оба объѣта, одинъ
за другимъ ¹⁵⁾. Изъ аскетическихъ рѣшеній особенно подчер-
кивается отказъ Майи отъ половой чувственности, такъ какъ
«мать Пробужденнаго не должна болѣе ощущать порывовъ
любви и не можетъ отдаваться страстнымъ мужскимъ объяті-
ямъ» ¹⁶⁾. Она проситъ мужа «не дѣлать пзъ нея впредь пред-
мета желаній, ибо отнынѣ ей любо выполнять обязанности
строгаго поведенія и поста» ¹⁷⁾. Да иначе (поясняютъ сказа-
нія) и быть не можетъ, ибо допустимо ли, чтобы предавалась
чувственности посящая во чрегѣ своемъ того, кто позналъ и
огринулъ заблужденіе всего чувственнаго ¹⁸⁾? Къ своей глав-

¹⁴⁾ По Ниданакагъ, р. 62, Rh. Davids transl., этихъ заповѣдей 8. Бурдуфъ въ 11-мъ прибавленіи къ Lotus de la bonne foi даетъ слѣдую-
щій перечень одиннадцати, очень различно определяемыхъ, правилъ:
1) цѣломудріе; 2) милосердіе; 3) отказъ отъ присвоенія чужого; 4) отъ
крѣпкихъ напитковъ; 5) ото лжи; 6) отъ злобныхъ или злонамѣрен-
ныхъ рѣчей; 7) отъ клеветы; 8) отъ грубыхъ рѣчей; 9) отъ зависти;
10) отъ всякаго вреда живымъ существамъ; 11) отъ лжеученій. Абхи-
нишкрамана-сутра, ch. VII, говоритъ о „восьми особыхъ правилахъ
самоупорядоченія“, но начисляетъ ихъ больше. Въ этомъ списокѣ осо-
бенно подчеркнуто стараніе избѣгать заблужденій противъ вѣры: „не
имѣть иррелигіозныхъ разговоровъ; не придерживатся глупыхъ сомнѣ-
ній; избѣгать всѣхъ еретическихъ ученій“. Это вѣроятно вставки позд-
нѣйшей поры, временіи борьбы между различными школами буд-
дизма.

¹⁵⁾ Ср. другъ съ другомъ тексты Ниданакагъ, р. 62 (transl. cit.),
Маджжимаиккхъ, рѣчъ 123. III, 254 Neumann, Лалитавистары, ch. 5, р.
43—44. Foucaux., и Магавасту, II, 6 и 15; I, 202 и 211. Наоборотъ, Будда-
чарита, не вдаваясь въ подробности, упоминаетъ только о томъ, что
„царица очистила себя своимъ объѣтомъ“. The Buddha-Charita of Aśva-
ghoṣha transl. by Cowell, I, 25. (Buddhist Mahāyāna Texts, Part I, p. 5. S
B. E. Vol. XLIX. Oxford, 1894).

¹⁶⁾ Majjhimanikāyo, I. c.

¹⁷⁾ Lalitavistara. I. c., p. 44.

¹⁸⁾ Mahāvastu, II, 199—200.

нои просьбѣ передъ царственнымъ супругомъ Майя присоединяетъ цѣлый рядъ другихъ: чтобы самъ царь соблюдалъ цѣломудріе и не совершалъ бы никакихъ недостойныхъ поступковъ; чтобы даже вся окружающая среда была очищена отъ порочныхъ или соблазнительныхъ мужчинъ и женщинъ; чтобы возвращена была свобода узникамъ, заключеннымъ: чтобы немущимъ даровано было все необходимое; не было бы ни споровъ, ни ссоръ, ни обидныхъ рѣчей, ни наказаній, ни притѣсненій, ни угрозъ, какъ высшимъ, такъ и низшимъ; чтобы у всѣхъ людей было настроеніе любвеобильное, мысли и чувства благонамѣренныя, сострадательныя и кроткія, и чтобы для царя всѣ созданія стали бы «словно сыномъ единымъ», на счастье и радость всего міра ¹⁹⁾).

Это моленіе о непорочности и мирѣ всего міра «лучшій изъ царей» обѣщаетъ исполнить и исполняетъ: все время десяти тысячной или съ семью днями 10-мѣсячной беременности Майи онъ проводитъ въ уединеніи отъ дѣлъ государственныхъ, въ лѣсу, отдаваясь посту и подвигамъ благочестія ²⁰⁾). Исполняетъ обѣтъ свой и сама Майя: «твердо, непоколебимо, какъ подвижникъ, пребыла она въ согласіи съ Закономъ»; а по рожденіи сына, завершила подвигъ непорочности краткими днями такой же жизни, ибо, по правиламъ буддійской догматики, матери всѣхъ буддъ обречены на смерть черезъ семь дней послѣ ихъ рожденія ²¹⁾).

Основаіемъ для этого является соображеніе, приведенное въ Ниданакатѣ: «послѣ того, какъ въ матери Будды обиталъ онъ и доно ея уподобилось внутренности храма, наслаждаться ею и въ ней обитать уже никто не можетъ: она умираетъ и возрождается въ Градѣ Блаженства, въ небѣ Тушпты» ²²⁾). Магавасту влагаегъ въ уста самого Будды тотъ же приговоръ, и на томъ же основаніи: «можетъ ли впредь предаваться любви та, которая послала Высшаго, осудившаго чувственныя наслажденія?» ²³⁾ Наконецъ, Лалитавистара заботится объ устраненіи и повода къ упреку, будто такимъ образомъ бодхисатва оказывается виновникомъ смерти своей матери: «не черезъ него скончалась она, а потому, что таковъ былъ конечный предѣлъ

¹⁹⁾ Lalitavistara, I. c. ²⁰⁾ Тамъ же, ch. 6, p. 72.

²¹⁾ Majjhimanikāyo, рѣчь 123. III, 256.

²²⁾ Въ Фаусбеллевымъ изданіи джатакъ, I, 52, 2.

²³⁾ Mahāvastu, II, 3. I, 199—200.

ея жизни: такъ же точно умрала матери и предшествующихъ буддъ. Но почему же такъ? Да потому, что, когда онъ бодхисатва возросъ бы, ... сердце материнское должно было бы разорваться отъ горя въ тотъ мигъ, когда онъ покинулъ бы родной домъ» ²⁴).

Не трудно разсмотрѣть, что послѣднее объясненіе носить характеръ второстепеннаго добавленія. Въ дѣйствительности обреченіе Майи на скорую смерть послѣ рожденія Будды есть только завершеніе догматической идеализаціи матери «совершеннаго» существа. Не прибѣгая къ неубѣдительному на нашъ взглядъ мифологическому истолкованію факта ²⁵), припомнимъ сказанное выше о философскомъ значеніи Майи, какъ иллюзіи всего вещественнаго: если эта греза и нужна индусской метафизикѣ, то лишь въ качествѣ временнаго сна Мирового Духа, въ которомъ онъ облекается въ видимый для чувствъ призракъ, тогда какъ истинное откровеніе его, духовно-созерцательное, не нуждается ни въ какомъ внѣшнемъ подобіи, напротивъ чуждается его, какъ помѣхи обнаруженію его по существу. Такъ же точно, съ точки зрѣнія буддійской догматики, тѣлесная мать нужна Буддѣ лишь для его внѣшняго выявленія и для внѣшняго же воспріятія его другими существами. воспріятія, однако, всегда несовершеннаго, пока оно ограничено чѣмъ бы то ни было внѣшнимъ. И если для существеннаго воспріятія истины внѣшняя, временная оболочка ея не нужна, то не нужна и Майя, какъ скоро, въ лицѣ ея сына, открылся непосредственный источникъ истины. Исполнивши свою кратковременную функцію, Майя должна умереть, и она умираетъ, но какъ *Mater gloriosa*, не испытавши страданій, не доживши до утраты сына, не извѣдавши, что такое *Mater dolorosa*. И если смерть ея приурочивается не къ самому моменту рожденія Будды, то это для того, дабы не подумали, будто обнаруженіе истины сопряжено со зломъ (съ умерщвленіемъ матери, по наивному толкованію Лалитавистары): туманная Майя, миражъ иллюзіи всего матерьяльнаго, кончается тамъ, гдѣ всходитъ солнце истины. Но, въ силу индусскаго, выше изложеннаго

²⁴) *Lalitavistara*, ch. 7, p. 88—89.

²⁵) Кроме Сенара, *Légende du Buddha*, p. 260.—La Vallée Poussain. *Le Bouddhisme et les Évangiles canoniques*, p. 23: „нѣтъ сомнѣнія, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ древнею мифологическою концепціей: рожденіе солнца является роковымъ для его матери—Зари, оплодотворяемой солнцемъ, такъ же, какъ Майя Буддою и какъ Агни Вишню“.

взгляда на повторяемость космической иллюзии (въ смыслѣ видимаго міра и его явленій), Майя, умершая послѣ освобожденія Будды изъ ея лопа, возродится вновь на небѣ Туситы для того, чтобы, въ безконечномъ круговоротѣ мірового прогресса и регресса, своевременно вернутся опять въ прозрачный вещественный міръ и дать ему, нуждающемуся въ обновленіи, новое откровеніе все той же истины, но въ новомъ ея возроденіи.

Чтобы не оскорбить величія истины, буддизмъ старается и вышней ея оболочкѣ, Майѣ, придать свойства высокой женственной чистоты,—женственной и женской, ибо Майя—не дѣвственница до зачатія Будды и не приснодѣва по его рожденіи: она, говорятъ сказанія, «надѣлена всѣми свойствами материнства», она—жена въ фізіологическомъ смыслѣ слова. И вотъ почему, помимо огромнаго различія въ духовномъ и нравственномъ величіи, представляется столь нелѣпымъ, невозможнымъ сравненіе ея съ Пречистою Дѣвою, Приснодѣвою, хотя и передъ такимъ сравненіемъ не отступали любители тенденціозныхъ аналогій изъ области сравнительнаго вѣровѣдѣнія. Съ какою бы рѣшительностью ни заявляли они, что христіанское ученіе о зачатіи и рожденіи Спасителя отъ дѣвы «выросло, несомнѣнно, на почвѣ языческихъ представленій»²⁶⁾, они должны признать, что въ данномъ случаѣ имѣетъ мѣсто не сходство, а существенное различіе: пречистая Матерь-Дѣва, Невѣста неневѣстная и неискусобрачная Приснодѣва настолько же несхожа съ пребывавшею многіе годы въ супружеской жизни женою Судходаны, насколько индусская метафизическая Майя несхожа съ Софіею—Премудростью Божіею.^{26а)}

Не приписывая матери Будды абсолютнаго цѣломудрія, буддійская догматика считаетъ ее тѣмъ не менѣе «женщиною, равной которой нѣтъ ни въ мірѣ боговъ, ни въ мірѣ гандхаръ (зачатковъ дупъ), ни въ мірѣ людей». Вотъ почему «ни богъ, ни асуръ (демонъ), ни человѣкъ не можетъ взирать на нее съ вождѣлніемъ: всѣ, ходящіе стезями достопочтенными и одаренные качествами лицъ достопочтенныхъ, видятъ въ ней

²⁶⁾ Такъ выражается (одинъ изъ столькихъ въ этомъ родѣ!) даже почтенный по своей учености Узенеръ: *Uzener. Vorträge und Aufsätze. Leipzig und Berlin, 1907*, въ статьѣ *Geburt und Kindheit Christi*. S 183; sp. 186.

^{26а)} Превосходное изслѣдованіе о значеніи Софіи включено П. А. Флоренскимъ въ его замѣчательную по глубинѣ и оригинальности мысли Книгу „Столпъ и утвержденіе истины“.

но жену, а мать или дочь, сосудъ, соответствующій достоинству царственно сіяющаго въ немъ высшаго существа»²⁷⁾.

Само рожденіе Будды, въ сущности, не есть утробное зачатіе и развитіе (какъ можетъ «совершенный» возникнуть изъ несовершеннаго? какъ можетъ «Вполнѣ Просвѣщенный» получить развитіе отъ иллюзіи — Майи?..). Это не зачатіе, не воплощеніе въ физиологическомъ смыслѣ, а только механическое перемѣщеніе. Не зародышемъ возникаетъ Готама въ лонѣ Майи: уже пѣлую «долгую жизнь и до этого момента пребывалъ «Пробужденный» въ блаженной формѣ, и «ясно сознательно устремляется онъ изъ блаженныхъ краевъ и списходитъ въ тѣло матери», — такъ вѣщаетъ самъ Будда въ древнѣйшемъ сказаніи о его появленіи на землѣ²⁸⁾. И это положеніе буддѣйская догматика старается довести до наглядности, когда утверждаетъ, что «бодхисатва, сошедшій съ Тупиты тѣлесно въ свое послѣднее жилище, не является слабымъ и неподвижнымъ зародышемъ; онъ, наоборотъ, обладаетъ уже всѣми частями и членами тѣла»; «подобно большому огню на вершинѣ горы, видимому темною ночью на разстояніи цѣлой іоджаны или даже пяти іоджанъ, тѣло его въ материнской утробѣ имѣло видъ вполнѣ сложившагося человѣка: свѣтящійся, прекрасный, изящный, пріятный на видъ, онъ сидѣлъ тамъ, скрестивши ноги, блестя, словно чистое золото, вкрапленное въ эмаль; и мать бодхисатвы видѣла его въ лонѣ своемъ, ибо онъ осіялъ все тѣло ея, и все жилище, и всѣ страны свѣта»²⁹⁾.

Положеніе о независимости развитія Будды отъ его матери представляется буддѣйской догматикѣ настолько важнымъ, что мы находимъ его опредѣленно выраженнымъ, и притомъ будто бы самимъ Готамой, уже въ древнѣйшей версіи легенды о рожденіи, въ Атчарійя-бхута-дхамма-суттѣ Средняго Собрація³⁰⁾, гдѣ это обстоятельство отмѣчается какъ «изумительное, необыкновенное свойство Возвышеннаго». Ребенокъ

²⁷⁾ Lalitavistara, ch. III, 29. ²⁸⁾ Majjhimañikāyo, рѣчь 123, III, 252.

²⁹⁾ Lalitavistara, ch. VI, p. 64; 65. По Магавасту, II, 16, 19, «онъ сидитъ, скрестя ноги, въ правомъ боку, недосягаемый ни для какой нечислоты», и мать видитъ его, точно изваяннаго изъ золота и озаряющаго утробу ея. Ср. I, 213, 15 Бирманская легенда довольствуется въ данномъ пунктѣ краткимъ поэтическимъ сравненіемъ: „Фралаопъ въ лонѣ матери былъ точно бѣлая нить, пронизывающая жемчужины ожерелья, а само лоно походило на изящное святилище“. Bigandet, ch. I, p. 38.

³⁰⁾ Majj. Nik. Рѣчь 123, III, 255-6.

изображается здѣсь «очевиднымъ для чувствъ, сформированнымъ во всѣхъ своихъ членахъ» и находящимся въ лежащемъ положеніи. Позднѣйшія сказанія вносятъ поправку: они настаиваютъ на сидячей позѣ, соблюдаемой неизмѣнно и неутомимо. Мало того! для устраненія недоумѣнія о томъ, какъ можетъ чистѣйшее существо пребывать въ претящей нечистотѣ, свойственной человѣческому тѣлу, сказанія усердствуютъ въ кропотливомъ описаніи пышнаго великолѣпія Ратнабихи, фантастическаго, двухэтажнаго, миниатюрнаго дворца, чудеснымъ образомъ помѣщающагося въ утробѣ его матери, и въ которомъ, окруженный «всѣмъ, что только есть превосходнѣйшаго изъ превосходнаго въ области формъ, звуковъ, запаховъ и ощущеній», возсѣдаетъ на приготовленномъ для него табуретѣ ребенокъ, питаніемъ коему служить собравшаяся въ выросшемъ мгновенно отъ земли до неба лотосѣ капля меда, сосредоточившая въ себѣ «основную субстанцію силъ. эссенцій и квинтэссенцій, разлитыхъ въ трехъ тысячахъ тысячъ міровъ» ³¹).

Но тамъ, гдѣ считали нужнымъ вдаваться въ такія мелочныя описанія чудеснаго явленія, тамъ должна была ощущаться потребность дать ему и какое-нибудь объясненіе; попытка такого, дѣйствительно, была сдѣлана буддійскою догматикою при помощи ученія о такъ называемыхъ самозарождающихся существахъ (*satta oparātika*) ³²). Источниковъ этого ученія надо искать въ нѣкоторыхъ идеяхъ индусской философіи, предшествовавшихъ появленію буддизма. Уже въ древней атомистической системѣ Вайшешика ³³) тѣла раздѣляются на «зачатія въ материнскомъ лонѣ и на незачатія въ немъ»; а затѣмъ указывается, что, будто бы по ученію самихъ Ведъ, вторья могутъ возникать либо изъ сочетанія такихъ атомовъ, которые не ограничены опредѣленнымъ мѣстомъ и опредѣленною

³¹) Lalitavistara, ch. IV, p. 59 -64.

³²) О нихъ см. въ Словарѣ Чайльдерса подъ словомъ *oparātika* и въ СПб-мъ словарѣ подъ словомъ *oparādika*. Критическое разслѣдованіе смысла выраженій у Windisch. *Geburt des Buddha*, Kap. XI.

³³) О ней—*Madhasūdana - Sarasvati*, переведенная въ 1-й части 1-го тома Дейсеновой Исторіи философіи, S. 55 и 63; *Mādhava Achārya Sarva Darsana Samgraha*, transl. by Cowell and Gough. 3 ed. London. 1898, ch. 10, p. 145 sqq. М. Мюллеръ. Шесть системъ индѣйской философіи, 313 и слл. Сутры, предполагаемаго основагеля системы, „атомопожирателя“ Канады относятся, какъ полагають, къ V или VI в. до Р. X. Мюллеръ, 314.

страною неба, либо—въ силу особенныхъ заслугъ ³⁴⁾. Позднѣйшее же изложенеіе системы Вайшешики Лаухакши-Бхаскарою ³⁵⁾ поясняетъ, что тѣла, возникающія не въ материнскомъ лонѣ, создаются, безъ соединенія сѣмени и крови, изъ утонченнѣхъ элементовъ *при содѣйствіи особенныхъ (исключительныхъ) нравственныхъ заслугъ*, какъ, на примѣръ, у божественнаго риши Нарады и другихъ. Комментарій къ сутрамъ Вайшешики приводитъ изъ Ведъ и примѣры такого возникновенія тѣлъ святыхъ мудрецовъ (риши) и боговъ. Магабхарата ³⁶⁾ также говоритъ объ «огненныхъ тѣлахъ, обязанныхъ происхожденіемъ своей собственной кармѣ, а не отцу съ матерью». Вотъ эту-то, издревле индусской религіозно-философской мысли свойственную, вѣру въ возможность воплощенія безъ полового акта, въ силу высокихъ заслугъ предшествоващаго существованія, вѣру, раздѣлявшуюся во времена Готамы и джайнпстами ³⁷⁾, и настолько упрочившуюся, что отрицаніе возможности «непосредственно возникающихъ существъ» считалось въ эту пору за «дурное воззрѣніе», за лжеученіе ³⁸⁾,—эту-то, повторяемъ, вѣру крѣпко усвоила себѣ буддійская догматическая мысль и примѣнила ее къ выдающимъ существамъ, тѣмъ охотнѣе, что, въ отличіе отъ джайнъ, допускавшихъ самозарожденіе только для боговъ, да для «адскихъ существъ» ³⁹⁾, буддисты допускали такое независимо отъ правственнаго поведенія, и для людей, и даже для животныхъ, въ исключительномъ, однако, случаѣ: «въ началѣ новаго космическаго періода», то есть, послѣ періодическихъ міровыхъ катастрофъ, когда сметается безъ остатка все живущее и для возрожденія живыхъ существъ обычнымъ физиологическимъ путемъ не остается возможности, на мѣсто чего

³⁴⁾ Vaiśeṣikādarsana, IV, 2. Sutra 5—11 у Windisch, 185—6.

³⁵⁾ Оно переведено Hultzsch'омъ въ Zeitschrift der Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft. LXI, 763 ff.

³⁶⁾ Mahābhārata. III Adhy., 261. 13 sqq. ³⁷⁾ Windisch, 189.

³⁸⁾ Во времена Готамы это ученіе защищаль нѣкій философъ Аджито: Digha-Nikāyo. I, 55. Sāmañña-phala-sutta, § 23. Dialogues of the Buddha. I, 73, и Кшатрия Паяси: D. N. II, 316 sqq. Pāyasi-suttanta. Ibid. II, 349.

³⁹⁾ Такъ въ Tattvārthadhigama-sūtra, II, 36, въ обработкѣ Якоби въ Zeitsch. d. Deutsch. Morgenländ. Gesell. LX, 287 ff, 512 ff.; указанный текстъ.—S. 306. Въ томъ же примѣненіи терминъ prarāda встрѣчается въ Ācārāṅga-sutta въ Gaṇa-sūtras, transl. by H. Jacobi. P. I. Oxford. 1884. I, 202. и въ Kalpa-sūtra. Ibid. I, 264.

и является *generatio spontanea* ⁴⁰⁾. Эту экстраординарную, но все же физическую, возможность буддизм, согласно со своим учением о кармѣ и зависимости возрожденій отъ предшествующаго поведенія, преобразилъ въ этическую, въ нравственную потенцію. Въ этомъ смыслѣ онъ могъ, и долженъ былъ, съ полною послѣдовательностью и съ преимущественнымъ основаніемъ, присоединить и бодхисатвы къ числу существъ самозарождающихся, то есть, такихъ, у которыхъ единственнымъ факторомъ возникновенія является духовное начало, привносимое ими изъ предыдущихъ жизней. Въ этомъ смыслѣ и надо понимать отпосыщаеся сюда выраженіе Магавасту: «бодхисатвы образуются не отцомъ и матерью, а возникаютъ и слагаются непосредственно, своими собственными добродѣтелями» ⁴¹⁾.

Вполнѣ послѣдовательнымъ выраженіемъ этого убѣжденія было бы признаніе воплощенія Будды безъ всякаго участія не только отца, но и матери, сообразно съ аналогіями, неоднократно встрѣчающимися въ индусскихъ легендахъ ⁴²⁾. Но такому повороту фабулы мѣшало съ одной стороны, съ общедоступной точки зрѣнія, сохранившееся еще преданіе о рожденіи Готамы отъ матери въ опредѣленномъ мѣстѣ, при опредѣленныхъ, подробно установленныхъ обстоятельствахъ; съ другой же стороны, для людей болѣе вдумчивыхъ, пріятствіемъ являлись выше приведенныя соображенія философскаго свойства, дѣлавшія Майю существеннымъ звеномъ въ ходѣ развитія буддійской догматической мысли. Чтобы преодолѣть эти трудности, тенденціозно-догматизирующая легенда пожертвовала историческою матерью Будды, но сохранила ее въ философскомъ смыслѣ и, наоборотъ, сохранивши память объ историческомъ отцѣ Готамы, она совершенно упразднила его въ догматическомъ смыслѣ, какъ физиологическаго виновника появленія на свѣтъ Будды. Въ общемъ получилось для невзыскательнаго индускаго научнаго пониманія достаточно

⁴⁰⁾ Такъ въ Vibhanga, ed. by Mrs Rhys Davids, p. 412; у Windisch, 192.

⁴¹⁾ Mahāvastu. I, 145, 3—4.

⁴²⁾ Такъ въ Дивіаванѣ Мандхатаръ рождается безъ матери изъ нароста на головѣ его отца, царя Упошадхи; Дхарштадіумна и Кришна появляются вполнѣ сложившимися изъ жертвеннаго пламени, возжсннаго благочестивыми браминами, молившими о дарованіи имъ сына (Mahābhārata. 1 Adhy., 167). Сита рождается за сохою Джанаки изъ земли, имъ вспаханной (Rāmāyana. I, 66, 13 sqq.

обоснованное и соответствующее тенденціямъ философской мысли объясненіе «изумительнаго и чрезвычайнаго», но, съ туземной точки зрѣнія, отнюдь не бессмысленнаго, не невозможнаго появленія совершеннаго существа въ человѣческой формѣ.

Что касается способа осуществленія этого событія. то древнѣйшій рассказъ о немъ. приписываемый Маджжхима-никаею самому Готамѣ, оставляетъ его неразъясненнымъ: «ясно сознательно устремляется Пробужденный изъ блаженной области и снисходитъ въ тѣло матери» ⁴³⁾—и только! Точно такъ же и въ нѣсколькихъ другихъ памятникахъ позднѣйшимъ, изукрашеннымъ чудесными подробностями редакціямъ сказанія предшествуютъ, очевидно, болѣе древнія, сжатые и сдержанныя изложенія событія. Такъ, напримѣръ, въ Абхишикрана-сутрѣ читаемъ: «тогда Прадлапала-бодхисатва, съ твердо принятымъ намѣреніемъ и полнымъ самообладаніемъ, снисшелъ съ Тушиты для земного пребыванія и вошелъ въ правый бокъ парицы Майи, жены раджи Суддходаны и пребылъ тамъ въ полномъ покоѣ» ⁴⁴⁾. «Онъ покинулъ жилище патовъ», говоритъ бирманская легенда, «сошелъ въ среду людей и воплотился въ утробѣ славной Майи, немедленно почувствовавшей, что она зачала сына, который достигнетъ сана Будды» ⁴⁵⁾. Ниданаката выражается еще короче. еще проще: «онъ удалился съ неба Тушиты и получилъ зачатіе въ лонѣ госпожи Мага-Майи» ⁴⁶⁾. Однако, «ради лучшаго истолкованія» этого процесса, какъ замѣчаетъ тотъ же источникъ, не замедлили появиться «повѣствованія съ болѣе полными подробностями»; они-то и составляютъ содержащіе столь популярнаго въ словесности и въ изобразительномъ искусствѣ буддистовъ «Сна Майи». Приводимъ этотъ рассказъ въ томъ изложеніи, которое можно, съ нѣкоторою вѣроятностью, считать за наиболѣе древнее ⁴⁷⁾.

«Въ это время въ городѣ Капилавасту наступилъ праздникъ Средины Лѣта и народъ пребывалъ въ веселіи. Въ те-

⁴³⁾ Majjhimanikāya. Рѣчь 123. III, 252. Neum.

⁴⁴⁾ Abhinisikramana-sūtra, ch. VII, p. 36. Beal.

⁴⁵⁾ Bigandet. Ch. I, p. 33—34 франц. перев.

⁴⁶⁾ Nidānakathā, p. 62. Rh. Davids transl.

⁴⁷⁾ Nidānakathā, I, 49, 25 sqq. Fausböll'ева изданія Джатакъ; и въ переводѣ Ризъ-Дэвидса, p. 62—63.

ченіе семи дней до полнолунія ⁴⁸⁾ госпожа Мага-Майя принимала участіе въ празднествахъ, блиставшихъ обиліемъ вѣнковъ и ароматовъ, но чуждыхъ опьяненія. На седьмой день она встала рано утромъ, искупалась въ надушенной водѣ и щедро раздала (нуждающимся) 400,000 монеть. Облачившись въ самыя дорогія одежды, она вкусила чистѣйшей пищи и, давши обѣтъ соблюдать восемь заповѣдей, вошла въ свой великолѣпный покой и, возлегши на свое царственное ложе, заснула и увидѣла слѣдующій сонъ: четыре Духа-Хранителя, Стражи Міра, подняли ложе, понесли его къ горамъ Гималайскимъ и, опустивши ложе съ покоившеюся на немъ Майей подъ великимъ, въ семь іоджахъ высотой, саловымъ деревомъ на Пушовой равнинѣ, простправшейся на 60 іоджахъ, почтительно отошли въ сторону. Тогда приблизилсь къ Майѣ ихъ богини (жены, «королевы») и отнесли ее къ озеру Анотаттѣ, омыли ее, дабы очистить ото всѣхъ человѣческихъ нечистотъ, одѣли въ небесныя одежды и покрыли небесными цвѣтами. Неподалеку оттуда находится Серебряный Холмъ, а на немъ Золотая Палата; въ ней-то устроили огъ небесное ложе, изголовьемъ къ востоку, и положили на ложе Майю. И тогда-то будущій Будда, ставшій превосходнымъ бѣлымъ елопомъ и бродившій по близости, по Золотому Холму, спустился съ него и, взошедши на Серебряный Холмъ, приблизился къ ней съ сѣверной стороны. Держа въ своемъ сербристомъ хоботѣ цвѣтокъ бѣлаго лотуса и испустивши далеко раздавшійся крикъ, онъ вошелъ въ Золотую Палату и, трижды поклонившись ложу матери, нѣжно постучалъ въ ея правый бокъ и *какъ будто* вошелъ въ ея утробу. Такъ произошло его зачатіе въ исходѣ праздника Средины Лѣта. А на слѣдующій день, проснувшись, она рассказала свой сонъ раджѣ». Почти

⁴⁸⁾ Буддисты южныя и сѣверныя старались опредѣлить съ точностью моментъ зачатія Будды: большинство сходится во мнѣніи, что это счастливое событіе совершилось „въ мѣсяцъ Вайшакъ (апрѣль—май), когда возвращается созвѣздіе Вишакхи, въ соединеніе созвѣздія Пушп, въ лучшее изъ временъ года, весной“. Lalitavistara. ch. VI, p. 54—55; по Абхивинск. сутрѣ (ch. VII, p. 35 Béal), „во время соединенія созвѣздія Квен съ солнцемъ, въ 1-й весенній мѣсяцъ“. Въ бирмапской легендѣ указавъ „праздникъ созвѣздія Утаратана“, приходящійся на іюль-августъ, Bigandet, ch. I, p. 34, а такъ какъ и въ Лалитавистарѣ праздникъ, во время коего произошло зачатіе Будды, также названъ „праздникомъ Средины Лѣта“, то сейчасъ приведенное показаніе того же источника о 1-мъ весеннемъ мѣсяцѣ оказывается противорѣчіемъ.

во всемъ до мельчайшихъ подробностей сходное съ этимъ разсказомъ изложениѣ, включенное въ бирманскую легенду⁴⁹⁾, отмѣчаетъ только, что Майя въ предшествующіе событію дни «вмѣсто того, чтобы участвовать въ развлеченияхъ, усердно выполняла все предписанные обряды». Рѣчь и здѣсь ведется только о снѣ, главный моментъ коего изложенъ столь же осторожно, какъ и въ Нидашакатъ: «онъ открылъ правый бокъ царицы и *какъ будто* въ немъ спрятался»⁵⁰⁾.

Такимъ образомъ древнѣйшія редакціи легенды описываютъ подробности чудеснаго зачатія Будды какъ сонъ его матери, а не какъ дѣйствительное событіе. Это подтверждается еще и тѣмъ, что во всѣхъ этихъ сказаніяхъ, послѣ разсказа сна Манею, Суддходана призываетъ брамановъ для истолкованія сна, который оказывается предсказаніемъ о рожденіи сына, предназначеннаго стать или всемірнымъ владыкою, чакравартиномъ, или же Буддою⁵¹⁾. Постепенно однако и, вѣроятно, очень рано, то, что понималось первоначально лишь какъ сонъ, стало приниматься за дѣйствительный, чудесный фактъ. Три варианта относящагося сюда разсказа, сохранившіеся въ Магавасту⁵²⁾, наглядно показываютъ намъ, какъ, сами того не замѣчая, повѣствователи сбивались въ пониманіи своей темы, трактуя ее то какъ грезу, а то какъ дѣйствительность, причѣмъ и разсказъ ведется то отъ лица самой Майи, то со стороны, сообразно съ чѣмъ мѣняется и смыслъ его: сновидѣніе превращается въ реальный будто бы, хотя и чудесный фактъ⁵³⁾.

Если здѣсь чудо является въ сбивчивомъ видѣ, то *сномъ*, то *фактомъ*, то въ тибетской легендѣ оно удваивается: перелазается *и какъ фактъ, и какъ сонъ*. Сначала мы узнаемъ, что «въ полуночную стражу бодхисатва вошелъ въ утробу матери

49) Ср. еще сингапезское сказаніе у Spence Hardy, Manual of Buddhism, 144.

50) Bigandet, ed. cit., p. 34—35.

51) Abhinishkr. sūtra, ch. VII, p. 38—39. Lalitavistara. ch. VI, p. 57. Bigandet, ch. I, p. 35—36. Rockhill, p. 15 etc. По Магавасту, II, 12—14, сама Майя объясняетъ свой сонъ, какъ предвѣстіе рожденія чакравартины, тогда какъ Магабрама возвѣщаетъ, что родится Будда.

52) Mahavastu. II, 8 iqq. I, 205 iqq. и I, 98—100.

53) Въ одномъ текстѣ (II, 8, 14—18) Майя говоритъ: «я видѣла во снѣ какъ слонъ (описаніе его) вошелъ въ мое тѣло», тогда какъ въ другомъ текстѣ (I, 205, 3) сказано уже: «вошелъ въ ея тѣло»; а въ третьемъ (II, 9, 6—20) еще опредѣленнѣе: «бодхисатва въ полной памяти и сознаніи... сошелъ въ тѣло матери».

подъ видомъ слона», а далѣе читаемъ: «тогда увидѣла царица четыре сна: во-1) 6-клыковаго слона, бѣлаго, входящаго въ ея доно: во-2) увидѣла, какъ она перемѣщалась въ горнее пространство; въ-3) какъ она восходила на великую скалистую гору и въ-4) какъ огромное множество существъ преклонилось передъ нею»⁵⁴⁾. Въ позднѣйшемъ своемъ видѣ и другія повѣсти (Абхинникрамана и бирманская Малла-линкара-вутту) сочли нужнымъ также присоединить сонъ Майи къ указанному нами раньше, упрощенному констатированію воплощенія Будды. Наконецъ, въ Лалитавистарѣ мы находимъ удвоенный разсказъ со свойственнымъ этому источнику нагроможденіемъ мелкихъ подробностей: «бодхисатва, сошедши съ превосходнаго жилища Тушиты и сохраняя память и знаніе, вошелъ въ лоно своей матери, предававшейся посту; вошелъ же онъ черезъ правый бокъ. въ видѣ маленькаго бѣлаго слона о шести бивняхъ, съ головою алаго цвѣта, съ зубами какъ бы золотыми, безупречный во всѣхъ членахъ и органахъ своихъ и частяхъ ихъ. II, вошедши, оперся на правую сторону, ни разу не уклоняясь влѣво. А Майя-Дэви, сладко спавшая на своемъ ложѣ, увидала во снѣ слѣдующее: «слонъ, бѣлый какъ снѣгъ, бѣлый какъ серебро, о шести бивняхъ, съ прекрасными ногами, превосходнымъ хоботомъ, съ красною головою, вошелъ въ мою утробу;—самый красивый изъ слоновъ, съ изящною походкою, со связками тѣла прочными, какъ алмазъ. II иногда я не ощущала, не видала и не слыхала большаго счастья, такъ, что, исполненная довольства тѣлеснаго и благополучія душевнаго, я была вполне поглощена созерцаніемъ»⁵⁵⁾. Разсказъ этотъ въ Лалитавистарѣ дополненъ предсказаніемъ о томъ, что изъ всѣхъ формъ, предлагаемыхъ бодхисатвѣ для достойнаго появленія на землѣ, онъ долженъ предпочесть именно форму слона съ перечисленными сейчасъ примѣтами⁵⁶⁾.

Но что же такое этотъ «божественный слонъ», съ которымъ такъ хлопотливо возится буддійская фантазія?⁵⁷⁾ Сценаръ усмотрѣлъ въ немъ лишній поводъ къ проведенію своей излю-

⁵⁴⁾ Dulva. III, fol. 452 sqq. у Rockhill. Life of Buddha. 15.

⁵⁵⁾ Lalitavistara, ch. VI, p. 55—56: тотъ же разсказъ дважды повт-ренъ въ видѣ гаттъ, p. 57.

⁵⁶⁾ Тамъ же. ch. V, p. 41.

⁵⁷⁾ О значеніи слона—Speyer. Ueber den Bodhisattva als Elefant въ Zeitsch. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft. LVII, 1903, 108 ff. Windisch. Buddha's Geburt, 174 ff. и Senart. Légende, 253 s.

блещущей мысли—разложить реальную историческую личность Готамы въ солярный мифъ. Слоны здѣсь-де—миеологическое троинное выраженіе силы и блеска солнца, огня и животворящей сомы; эго образъ облака, скрывающаго въ себѣ оплодотворяющую энергію солнца, дождя и молніи⁵⁸⁾. Нѣтъ спора, символы и уподобленія эти—въ духѣ древне-индусской миеологии и космологіи; однако и не превращая, ради этого, реальную личность въ миеическій призракъ, выборъ образа слона для олицетворенія чуда зачатія Будды вполне объясняется значеніемъ даннаго образа не только въ миеологии и символикѣ индусовъ, но и въ быту ихъ. «Міровой слонъ» занимаетъ почетное мѣсто въ браманской космологіи: слонъ Айравата—спутникъ бога Индры; а на землѣ слонъ—спутникъ раджеи, парадное выѣздное животное ихъ на бояхъ и въ празднествахъ, какъ это видимъ въ описаніяхъ процессій и на рельефахъ. Слонъ же, причисляясь къ «семи царственнымъ сокровищамъ», составлявшимъ привилегію міровладыки-чакравартина⁵⁹⁾; онъ и до сихъ поръ эмблема высшей власти у правителей Бирмаціи и Сіама. Естественно было, слѣдовательно, воспользоваться этимъ эффектнымъ, излюбленнымъ символомъ для олицетворенія высшаго царственнаго существа, а ввести его въ сонъ Майи казалось, съ туземной точки зрѣнія, тѣмъ проще, что въ области пародныхъ повѣрій увидать слона во снѣ считалось особо хорошимъ признакомъ⁶⁰⁾, тогда какъ въ руководствахъ для прорицателей, отрывки изъ косяго, повидимому, сохранились въ Магавасту⁶¹⁾, опредѣленно указывается, что женщина, видѣвшая во снѣ бѣлаго слона, входящаго въ ея

⁵⁸⁾ Senart. p. 255.

⁵⁹⁾ Семь сокровищъ перечисляются уже въ такихъ древнихъ буддийскихъ памятникахъ, какъ Sela-sutta Суттанишаты, p. 99, въ Фаусбеллевомъ переводѣ Oxford, 1898, 2 ed. S. B. E. X. и въ Saṃuyttanikāyo. V. p. 99. Изображенія ихъ встрѣчаются впервые на рельефахъ въ Амиравати; они воспроизведены у Ferguson. Tree and Serpent Worship, 2 ed. 1873. Pl. XL. 3, XLV. 3; также въ Journ. of t. R. Asiat. Soc. 1894, 54. Pl. I. Объ этихъ семи сокровищахъ, какъ предметахъ культа у ламаитовъ,—Позднѣвъ въ Запискахъ Геогр. Общ. XVI. 87 сл.; ср. Waddel. The Buddhism of Tibet, Lond. 1895. 383 о частомъ изображеніи ихъ на подножии трона Будды; воспроизведеніе ихъ—тамъ же, pp. 390. 391. Особенно часто встрѣчаются на алтаряхъ статуэтки слова въ качествѣ подставки для цвѣтвъ или просто украшенія, *ibid.*

⁶⁰⁾ Windisch. 175.

⁶¹⁾ Mahava-stu, II, 13. 4- 21.

тѣло. родить сына, который будетъ обладать лучшимъ свойствомъ слона,—сына, который станетъ Буддою». Неудивительно поэтому, что, несмотря на всю свою кажущуюся несообразность, именно этотъ эпизодъ легенды о рожденіи Готамы особенно прочно привился не только въ буддѣйской словесности, но и въ буддѣйскомъ изобразительномъ искусствѣ въ многочисленныхъ, дошедшихъ до насъ изображеніяхъ сна Майи ⁶²).

Не довольствуясь описаніемъ чудеснаго зачатія Будды, позднѣйшія легенды сообщаютъ кучу фантастическихъ подробностей объ утробномъ періодѣ его жизни ⁶³). Тогда какъ четыре міровыхъ стража, слетѣвши съ концовъ вселенной, становятся съ обнаженными мечами у входовъ во дворецъ, чтобы оберегать мать Будды и его самого отъ малѣйшихъ опасностей со стороны лютей, чудовищъ и демоническихъ существъ ⁶⁴),—всевозможныя божества, отъ рядовыхъ воинственныхъ якшей и скромныхъ, полуживотныхъ наговъ до «господина боговъ» Шакры и до великаго Брами включительно, стекаются, равно какъ и будущіе будды, бодхисатвы, славить воплотившагося учителя міра, прислуживать ему и поучаться у него Закону. Аудіенціи слѣдуютъ непрерывно одна за другой въ чудесномъ утробномъ обиталищѣ младенца (Ратнавіухѣ). Никого не отпускаетъ онъ неутѣшеннымъ, необласканнымъ; идетъ оживленная бесѣда; съ обѣихъ сторонъ задаются вопросы и разрѣшаются на основаніи ученія системы Великой Переправы (Магайяны) ⁶⁵), упоминаніе о коей представляется здѣсь анахронизмомъ, конечно, очень грубымъ, однако вполне цѣлесообразнымъ для убѣжденія вѣрующихъ въ

⁶²) Таковы, напримѣръ, рельефъ на правой колоннѣ восточныхъ вратъ Санчской ступы, Fergusson. Pl. XXXIII, другой на восточныхъ дверяхъ Бхархутской ступы съ надписью „Bhagavato okkamti“ (Состыііе Пресвятого); воспроизведено у Cunningham. The Stupa of Bharhut. Pl. XXVIII. Два рисунка той же сцены въ разныхъ вариантахъ помѣщены въ переводѣ Лалитавистары (санскритскомъ) Фуко, р. 54, 55. Интересный китайскій рисунокъ на ту же тему въ Леджевомъ изданіи путешествій Фа-Гіэна, къ главѣ XXII-й, р. 64—65; сходящій съ неба въ лоно матери Будда изображенъ здѣсь не слономъ, а вѣдущимъ на слонѣ. Амараватскіе и Гандхарскіе рельефы у Foucher. L'art greco-bouddhique. 1905. I, fig. 148, 149.

⁶³) Главные источники: 6-я глава Лалитавистары и 2-й отдѣлъ тибетскаго жизнеописанія, Schiefner, 235.

⁶⁴) Majjhima Nik. 123 п'ачъ, III, 253—4. Nidanakathā, р. 65. Bigandet. ch. I, р. 37.

⁶⁵) Lalitavistara, ch. VI, р. 65—68, и тамъ же гатты 31—34, р. 70—71.

томъ, что эта доктрина, столь поздно раскрывшаяся людямъ въ предѣлахъ исторіи, была преподана богамъ еще до рожденія Учителя.

Пока сынъ занятъ пріемами и назиданіями, мать отдается подвигамъ благочестія и милосердія ⁶⁶⁾. Избавленная сама за все время беременности отъ недуговъ и болей ⁶⁷⁾, она творитъ обильныя, чудесныя исцѣленія надъ всевозможными болѣзнями однимъ взглядомъ на нихъ, прикосновеніемъ руки или травы, ею сорванной, либо листка или цвѣтка, которыхъ она коснулась ⁶⁸⁾. Кромѣ того, «благословеніемъ бодхисатвы», за всѣ десять мѣсяцевъ его пребыванія во чревѣ Майи естественныя и чудесныя дары обильно изливаются на землю шакьевъ, а приближеніе момента рожденія Будды ознаменовывается тридцатью двумя столь изумительными событіями ⁶⁹⁾, что ихъ лучше обойти молчаніемъ, чтобы не вводить въ соблазнъ скептическихъ европейскихъ читателей.

Почувствовавши приближеніе родовъ, «святая матер. Майя» ⁷⁰⁾ проситъ мужа отпустить ее въ Лумбинійскій паркъ лежащій на перепутьи между ея роднымъ городомъ Дэвадихою и резиденціей шакьевъ Капилавасту. Это мѣсто, ставшее священнымъ для буддійскаго міра и находящееся на рубежѣ непальской области, въ нынѣшнемъ урочищѣ Руминдеи, близъ Благванпура ⁷¹⁾, принадлежало либо раджѣ шакьевъ, либо властителю Дэвадахи, отцу Майи, Супрабуддѣ ⁷²⁾; вѣрнѣе же—составляло нейтральную, общую полосу двухъ родственныхъ клановъ. Желаніе Майи погостить у отца было исполнено: паркъ былъ роскошно убранъ, дорога исправлена, и, окруженная многочисленною воинскою охраною, еще болѣе большимъ количествомъ прислуги и блестяще наряженною женскою свитою, въ пышной процессіи, составленной изъ бѣлыхъ коней и слоновъ, покрытыхъ золотыми сѣтками и сверкающими кам-

⁶⁶⁾ Ашвагоша, *Buddha-Carita*. I, 22, p. 5 англ. перевода (S. B. F. Cowell), говоритъ только объ „избавленіи ею окружающихъ отъ страданій бѣдности обильными потоками даровъ“.

⁶⁷⁾ *Majj. Nik.*, I. c., p. 255. Bigandet, p. 37—38.

⁶⁸⁾ *Abhinishkramana-sūtra*, ch. VII, p. 41. *Lalitavistara*, VI, p. 69.

⁶⁹⁾ *Lalitavistara*, ch. VII, p. 73—74. ⁷⁰⁾ *Abhinishkr. sutra*, I. c.

⁷¹⁾ Мѣстность точно удостовѣрена Падерійскимъ эдиктомъ Ашоки, уже не разъ нами приведеннымъ.

⁷²⁾ Такъ—по *Abhinishkramana-sūtra*, ch. VII, p. 41—42, гдѣ посылка мотивирована просьбою отца Майи.

ниями самоцвѣтными. подъ звонъ колоколовъ и колокольчиковъ, подъ звуки лютней, арфы и флейтъ, подъ рокоть барабановъ, при радостныхъ кликахъ толпы, осыпаемая дѣтми, подъ сѣнью знаменъ златотканыхъ. Майя вступаетъ въ Лумбинійскій паркъ, обозрѣваетъ его и восхищается его роскошною растительностью. И вотъ, когда она остановилась подъ однимъ безпримѣрнымъ по красотѣ деревомъ ⁷³⁾ и залюбовалась имъ, лѣсной великанъ склонилъ благоговѣнно передъ нею свою стройную крону; а Майя схватила одну изъ нагнувшихся вѣтвей и вверила взоръ въ небесную даль, мгновенно расцвѣтившуюся переливами яркой радуги. И въ это-то мгновеніе «бодхисатва сознательно поднялся со своего сидѣнія и родился изъ праваго бока матери въ полнѣйшей чистотѣ вѣщней, въ полной памяти и совершенномъ знаніи».

Такъ повѣствуютъ Абхинишкрамана-сутра и Лалитавистара ⁷⁴⁾, подчеркивая такимъ образомъ чудесный способъ появленія Будды на свѣтъ, въ соотвѣтствіи съ описаннымъ выше, чудеснымъ же зачатіемъ его. Потребность установить сверхъестественность и непорочность воплощенія Будды была настолько велика, что сцена въ Лумбиніискомъ паркѣ стала очень рано общепризнаннымъ достояніемъ вѣры народной и получила широкое распространеніе въ изобразительномъ искусствѣ буддійскихъ странъ ⁷⁵⁾. Изъ письменныхъ же памят-

⁷³⁾ Источники расходятся въ его опредѣленіи: по однимъ это—сладкое дерево, *Shorea robusta* (такъ въ Индапакатѣ, р. 66, и въ китайской біографіи въ *Catena of Buddhist Scriptures*, р. 131); по другимъ—палашиное дерево (*Palaça. Butea frondosa*). Ср. Zimmer. *Altindisches Leben*, 59; описаніе его въ Абхиношкр. сутрѣ, ч. VII, р. 43; по Лалитавистарѣ это—*Plakha*: ч. VI, р. 77, гдѣ дано и подробное описаніе его; по бирманской версіи (*Bigandet*, ч. II, р. 40) это *Eugeni*, соответствующее *Shorea robusta*: *Dulva*, III, f. 457 b, у *Rockhill*, р. 16, называетъ его „деревомъ Ашоки“.

⁷⁴⁾ *Abhinishkram. sūtra*, ch. VII, р. 43. *Lalitavistara*, ch. VII, р. 77, и гатта 25-я, р. 85.

⁷⁵⁾ Мы встрѣчаемъ ее и на Сарнагскихъ развалинахъ, и въ изваяніяхъ Амаравати (у *Fergusson*. *Tree and Serpent Worship*. Pl. LXV и XCI), и въ Гандхарскихъ рельефахъ (у *Foucher* *L'art gr.-boud.* Fig. 152, и *Grünwedel*. *Buddh. Kunst*, 125 по *Vincent Smith*, *Graeco-Roman Influence on the Civilisation of Ancient India* въ *Journ. of the Asiat. Bengal Society*, 58. I, 1889. Pl. IX. Ср. *Cole*. *Graeco-buddhist Sculptures from Yusufrai*, 1885. Pl. XI). Даже въ очень позднихъ рельефахъ Боробудурскаго храма на Явъ (о немъ—*Pleyte*. *Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Tempels von Borô-Budur*. Amsterdam, 1901, fig. 28) еще повторяется эта сцена.—

никовъ видно, какъ рано, вмѣстѣ съ тѣмъ, зародилась потребность преобразить рожденіе Будды въ чудесный актъ. Уже Уччарійябхута-дхамма-сутта, редактированная, какъ нѣкоторые знатоки полагаютъ, не болѣе сотни лѣтъ послѣ Готамы, считаетъ нужнымъ внушать, что, «хотя другія женщины родятъ сидя или лежа, но мать Пробужденнаго рождаетъ его стоя» ⁷⁶⁾, и то же самое тенденціозно повторяетъ Ниданаката ⁷⁷⁾. Однако этимъ замѣчаніемъ и ограничиваются оба эти древнѣйшихъ памятника; о рожденіи изъ праваго бока здѣсь, какъ и въ бирманскомъ сказаніи ⁷⁸⁾, еще нѣтъ и слова. Въ Ниданакатѣ изложеніе событія, наоборотъ, носитъ еще естественный, реалистическій характеръ: «Майя протянула руку, ухватилась за вѣтку и въ это время боли рожденія застгли ее ⁷⁹⁾. Присутствовавшіе, устроивши вокругъ нея занавѣсь, удалились; она же разрѣшилась, стоя, держась за вѣтвь салаваго дерева» ⁸⁰⁾. Упоминаніе о «мукахъ дѣторожденія» сохранилось не только въ бирманской легендѣ ⁸¹⁾, но и въ болѣе поздней, тибетской ⁸²⁾. Наоборотъ, Магавасту уже возводитъ въ правило рожденіе всѣхъ буддъ изъ праваго бока «безъ поврежденія его» и безъ причиненія боли матери. что объясняется мгновенностью появленія новорожденнаго и его «духовнымъ тѣломъ» (mahāyupa rūpeṇa) ⁸³⁾. Согласно съ этимъ, и Ашвагоша въ своей, столь популярной и вліятельной

Тибетскія иллюстраціи ея у Grünwedel. *Mythologie des Buddhismus*, 16. Abbild. 7, и его же *Buddh. Kunst*, 105. Abbild. 50. Неоднократныя воспроизведенія этой сцены найдены недавно и въ китайскомъ Туркестанѣ прусскою Турфанскою экспедиціею: Grünwedel. *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan*. Berlin, 1912, 90, 118, 130 и 166—168, гдѣ Лумбинійская сцена составляетъ часть живописнаго изображенія главныхъ мѣщтовъ легенды Будды, сопоставленныхъ на платкѣ, который вѣстникъ кончины Будды показываетъ царю Аджатапатрѣ.

⁷⁶⁾ Majj. Nik., I. c. III, 257.

⁷⁷⁾ Nidānakathā, p. 61.

⁷⁸⁾ Bigandet, ch. II, p. 40.

⁷⁹⁾ Сходно—тибетская Дульва, I. c.: „боли дѣторожденія пастали и она ухватилась за широко-раскинувшееся ашоковое дерево“. Здѣсь же добавлено, что внезапный ливень и буря, посланныя Индрою, заставили присутствовавшую толпу удалиться.

⁸⁰⁾ Nidānakathā, p. 66. Нейманъ, Majj. Nik. III, 257. N. указываетъ на сходство этой черты легенды съ гомерическимъ разсказомъ о томъ, что мать Аполлона родила его стоя, обнявши стволъ пальмоваго дерева.

⁸¹⁾ Bigandet, I. c. ⁸²⁾ Dulva, I. c.

⁸³⁾ Mahāvastu I, 148—150; 218. II, 20.

поэмѣ, воспѣвающей Будду, устраняетъ свойственныя древнѣйшимъ сказаніямъ остатки реалистическаго описанія событія. говоря: «сынъ Майи родился на благо міра безъ болѣй и болѣзней». При этомъ величайшій поэтъ буддискаго міра считаетъ нужнымъ подкрѣпить предполагаемый фактъ чудеснаго рожденія Будды ссылкой на цѣлый рядъ сверхъестественныхъ же, аналогичныхъ случаевъ: «подобно тому, какъ Лурва родился изъ бедра (Mahabharata. I, 26 10), а Притху изъ руки (Vishnu-Purana, I, 13), а Мандхатри Индреподобный изъ чела своего отца (Vishnu-Purana, IV. 2, по Магабхаратѣ же III, 1. 10450) изъ его лѣваго бока), а Какшиватѣ изъ острія меча,—такъ и рожденіе Будды было чудесно... Онъ родился способомъ неестественнымъ»⁸⁴).

Еще раньше позаботились почти всѣ сказанія о безусловной чистотѣ физической: уже Аччаріѣя-сутта настойчиво подчеркиваетъ это «взумительное, чрезвычайное свойство» новорожденнаго, и то же самое дѣлаетъ Нидапаката, противопоставляя жалкому, нечистому виду другихъ младенцевъ появленіе Будды «сіяющимъ въ полной чистотѣ и красотѣ, подобно драгоценному камню на тонкой бенаресской ткани или подобно проповѣднику, сходящему съ кафедры, или же военному вождю съ пьедестала»⁸⁵). «Подобно солнцу, выходящему по-утру изъ-за облака» говоритъ Ашвагоша, «онъ, выходя изъ утробы матери, словно сошелъ съ неба и озарилъ міръ золотыми лучами своими, разгоняющими мракъ»⁸⁶). Если, тѣмъ не менѣе, въ этотъ моментъ передъ Майей изъ земли появился источникъ, а по другимъ вариантамъ—прудъ, изъ котораго она омылась⁸⁷), а съ неба хлынули два, перемѣшанныхъ съ цвѣтами, потока ароматной воды. одинъ—

⁸⁴) Buddha-Carita. I, 25. Cowell's transl. S. B. E. XLIX, 5. Cp. Fo-sho-hing-tsan-king. I, 1, 9. Beal's transl. S. B. E. XIX, 2.

⁸⁵) Majj. Nik. III. 259. Neum. Въ комментаріи къ бирманскому переводу Малла-линкара-вутту (Bigandet, p. 41—42) также говорится: „Фралаовтъ, по исключенію, родился безъ малѣйшей нечистоты; онъ вошелъ въ этотъ міръ чистымъ и сіяющимъ, какъ яркій рубинъ... изъ материнскаго лона онъ вышелъ, скрестивши руки и ноги, съ достоинствомъ позы пундита, сходящаго съ кафедры послѣ изложенія Закона“.

⁸⁶) Buddha-Carita, I, 26 и 30; подробности въ Fo-sho-hing-tsan-king. I, 1, 11—15.

⁸⁷) Dulva, III, fol. 458 b. Фа-Гіевъ, ch. 22 p. 67 (Legge) пишетъ, что источникъ и прудъ, гдѣ омылась Майя, существуютъ и понынѣ и что изъ него пьютъ воду мѣстные монахи.

людины, другой — теплый, въ которыхъ присутствовавшія божества искупали поворожденнаго ⁸⁸⁾), — то Ниданаката спѣшитъ предупредить, что все это понадобилось не для очищенія матери и сына, а только «для освященія ихъ и воздаянія имъ почести» со стороны боговъ ⁸⁹⁾), тогда какъ Абхмниш-крамана-сутра даетъ тому же факту назидательно-догматическое истолкованіе, поясняя, что два потока въ данномъ случаѣ символизируютъ способность Ученія удалять всѣ скорби и желанія, а внезапное появленіе очищающей воды олицетворяетъ всегда присущую Ученію силу оказывать цѣлесообразное дѣйствіе на тѣхъ, кто пріобрѣлъ въ немъ прочный навыкъ ⁹⁰⁾. Включеніе этого эпизода въ легенду оправдывалось притомъ древне-индусскимъ символическимъ обрядомъ омовенія поворожденнаго, упоминаемымъ уже въ ритуалѣ домашнихъ обрядовъ Грхисутръ и идущимъ изъ временъ глубочайшей древности. Допуская это вышнее, видимое согласованіе съ прадрѣдовскими обычаями и позволяя «богамъ омыть величайшаго изъ людей», легенда отъѣняетъ, что это «существо, имѣющее бытіе само по себѣ», то есть, независимо отъ боговъ ⁹¹⁾, не нуждается въ ихъ услугахъ.

Впрочемъ, и этотъ взглядъ прививался лишь постепенно. Въ древнѣйшихъ сказаніяхъ помощь боговъ еще не отвергается; такъ, въ Маджжима-никайѣ читаемъ: «когда бодхисатва вышелъ изъ тѣла матери, его приняли сначала боги, а уже потомъ — люди»; и тамъ же, въ другомъ вариантѣ: «онъ не коснулся земли: четыре сына боговъ приняли его и представили матери, восклицая: «будь счастлива, царица! всемогущаго сына получила ты!» ⁹²⁾. А Малла-линкара-вутту ⁹³⁾ и Нида-

⁸⁸⁾ Dulva, l. c. в Lalitavistara, VII, 78, и гатты 28, 35—37, pp. 85—86. Majjh. Nik., l. c., Buddha-Carita, I, 27; 35. Fo-sho-hing-tsan-king. l. 1, 19. Изображенія: Foucher, fig. 156; 209; 157.

⁸⁹⁾ Nidāna-kathā. p. 67. Rh. Davids; то же, очень опредѣленно, въ бирманскомъ комментаріи у Bigandet, ch. II, p. 42. Note.

⁹⁰⁾ Abhīn. kram. sūtra, ch. VIII, p. 45. (Beal. Romant. Legend). Сцена омовенія часто встрѣчается въ буддйской иконографіи, напримѣръ: замѣчательный индобрхійскій рельефъ у Grünwedel-Burgess. Buddhist Art in India. London, 1901, № 92. Очень эффектный китайскій рисунокъ приложенъ къ Леджеву изданію Фа-Гіэна, p. 67. Pl. II. Тотъ же сюжетъ найденъ и турфанской нѣмецкой экспедиціей: S. 114 ея изданія.

⁹¹⁾ Lalitavistara, ch. VII, гатта 37. p. 85—86.

⁹²⁾ Majjh. Nikāyo. l. c. III, p. 258.

⁹³⁾ Bigandet, ch. III, p. 41.

паката ⁹⁴⁾ добавляють, что новорожденный был воспринять сначала чистыми духами, магабрамами. на золотую сѣтку, потомъ четырьмя стражами міра обернуть былъ въ шкуру антилопы и, наконецъ, переданъ въ руки людей, покрывшихъ его тонкими тканями. Отголоски этого первоначального, очень точно повторяемаго разсказа удержались еще въ Магавасту ⁹⁵⁾, въ Лалитавистарѣ ⁹⁶⁾ и Абхинишкрамана-сутрѣ ⁹⁷⁾. Наоборотъ. позднѣйшія сѣверныя легенды отклоняютъ всѣ эти услуги, какъ ненужныя для существа, являющагося сразу въ полнотѣ физическаго совершенства: когда Индра (Шатакету) (читаемъ мы въ тибетскомъ сказаніи) въ видѣ старой повивальной бабки пытался принять новорожденнаго при его появленіи на свѣтъ, бодхисатва удалилъ бога прочь, ставши сразу твердо на ноги, какъ взрослый ⁹⁸⁾. Согласно съ этими, сѣверная иконографія въ сценахъ, воспроизводящихъ этотъ моментъ, иногда изображаетъ Будду не въ обычномъ видѣ, не ребенкомъ, а почти равнымъ матери по размѣрамъ и сложенію ⁹⁹⁾.

Наконецъ. всѣ, какъ раннія, такъ и позднѣйшія легенды, согласны въ томъ, что Будда уже при самомъ появленіи своемъ на землю обладаетъ полною сознательностью и силою воли ¹⁰⁰⁾. Тенденціозно выражено это въ характерныхъ описаніяхъ его перваго выступленія и самосвѣдѣтельности. Твердо ставши на ноги и вперивши взоръ на востокъ, откуда сразу открылись ему всѣ безчисленные міры съ ихъ животными, человеческими, демоническими и божественными обитателями. не только въ ихъ виѣшнемъ видѣ. но и во всей совокупности ихъ мыслей, оцущеній, желаній. намѣреній и дѣйствій. —онъ, отнынѣ всевѣдущій, величественно отмѣрилъ по семи шаговъ по направленію каждой изъ четырехъ сторонъ свѣта и произнесъ слѣдующія «могучія слова» какъ выражается легенда:

⁹⁴⁾ Nidāna-kathā, p. 67. ⁹⁵⁾ Mahāvastu, II, 22, I, 220.

⁹⁶⁾ Lalitavistara. ch. VII, гатты 26 и 29, p. 85; p. 78.

⁹⁷⁾ Abhinishkrama. sūtra, ch. VII, 43 (Beal).

⁹⁸⁾ Dulva, III, fol. 458 (Rockhill)

⁹⁹⁾ Такъ, напримѣръ, въ фрескахъ „Павиньей пещеры въ Минг-онъ близъ Квизила: Altbuddhistische Kultstätte in Chinesisch-Turkistan (Grünwedel). Berlin, 1912, S. 88 und 90, Abbildung 199.

¹⁰⁰⁾ Majjih. Nikāyo, III, 261—2 Neumann.

«Я—высшій изъ всѣхъ, сущихъ въ мірѣ!
 Я—лучшій изъ всѣхъ, сущихъ въ мірѣ!
 Я—первый изъ всѣхъ, сущихъ въ мірѣ!
 Живу послѣднею я жизнью,
 И не родиться впредь мнѣ вновь!»¹⁰¹).

Воспроизведеніе этой, такъ называемой «Пѣсни Побѣды» почти всѣми сказаніями¹⁰²), точное сохраненіе относящихся сюда подробностей съ попытками объясненія ихъ смысла¹⁰³)— все это свидѣтельствуетъ о важномъ идейномъ значеніи, которое въ буддійскомъ мірѣ соединялось съ этимъ эпизодомъ. Очевидно, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ заключительнымъ пунктомъ всемірнаго оповѣщенія о пришествіи Будды, оповѣщенія, предшествующія, подготовительныя формы коего (Стражами міра и космическими знаменіями) мы уже отмѣтили раньше. Пророчества божественныхъ существъ и чудесныя предвѣстія въ явленіяхъ природы дополняются здѣсь самосвидѣтельствомъ новорожденного, раскрывающимъ въ то же время и преобладающій взглядъ на его значеніе и авторитетъ.

Этотъ взглядъ выясняется сравненіемъ описываемаго момента съ двумя прецедентами перваго выступленія Будды въ двухъ изъ его предшествующихъ воплощеній. Въ одномъ изъ

¹⁰¹) Тамъ же. S. 260.

¹⁰²) Такъ—въ Ниданакатѣ; p. 67 (Rh. Davids), съ добавленіемъ по комментарію Maduratta Vilāsini; въ Mahāvastu. II, 22; I. 219—220; Bhandet. Ch. II, p. 42; и Abhinish-kramana-sūtra, ch. VIII, p. 47, и особенно подробно въ Лалитавистарѣ, ch. VII, p. 78—79 (Foucaux) а также и въ тибетской Rgya tch'er rol pa, ch. VII, p. 89—90. Dulva. Mdo, fol. 458. Rock-hill, 16.

¹⁰³) Такъ, вездѣ упоминается, что Будда въ каждомъ направленіи сдѣлалъ именно по семи шаговъ, „не по 8 и не по 60“, какъ подчеркиваетъ Магавасту, гдѣ встрѣчаемъ и крайне наивное объясненіе выбора именно этого числа (Mahāvastu. II, 20—22), изълюбленнаго индусами и индѣйшаго у нихъ, какъ и у другихъ народовъ, священное значеніе. (Ср. Roscher. Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen. Leipzig, 1904, и его же Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren der Griechen und anderen Völker. Ein Beitrag zur vergleichender Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlenmystik. Leipzig, 1909). Вивдиппъ, Geburt d. Bnddha, 132, напоминаетъ о предписываемыхъ невѣстѣ въ древнемъ свадебномъ ритуалѣ въ Грхія-сутрахъ „семи шагахъ“ съ сопровождающимъ ихъ причитаніемъ жениха: „къ питью дѣлай одинъ шагъ; къ ситѣ—два шага; къ умноженію богатства—три; къ благосостоянію—четыре; къ потомству—пять; ко временамъ года—шесть; къ дружбѣ же—семь, и будь мнѣ предана!“ Изображенія сцены „семи шаговъ“—у Фушэ. L'art gréco-bouddhique, fig. 154, 155.

шихъ его первымъ дѣяніемъ по оставленіи материнскаго лона было полученіе изъ рукъ нѣкоего божества какого-то цѣлебнаго растенія, а первымъ словомъ его на вопросъ матери: «что приносишь ты съ собою, дорогой мой»? было:—«изцѣленіе, мать!» Въ другомъ же воплощеніи первымъ словомъ его была просьба къ матери дать ему что-нибудь цѣнное для раздачи нищимъ. Сообразно съ этимъ, въ первомъ случаѣ онъ получилъ прозвище Великаго Цѣлителя, а во второмъ Щедрого Подателя ¹⁰⁴). Многозначительна разница между этими двумя характеристиками и послѣднею, третьею, высокоумною и тщеславною: прежній жалостливый благотворитель превращается здѣсь во властнаго, самохвальнаго вождя судебъ человечества и цѣлаго міра: «я—высшій изъ всѣхъ, я—лучшій, я—первый изъ всѣхъ, сущихъ въ мірѣ!» Пусть этотъ мигъ торжества—заслуженное увѣнчаніе долгаго, настойчиваго, труднаго стремленія къ добродѣтели! Но каково первое примѣненіе «совершенной мудрости, которую ничто не оставливаетъ, отъ которой нѣтъ тайнъ во вселенной»? Вотъ оно: «есть ли какое-либо существо, положее на меня по добродѣтели или по содержанію и знанію, или по примѣненію корня добродѣтели?—Не вижу никого, мнѣ равнаго!» И вотъ тутъ-то, укрѣпленный, до радостнаго хохота (точь въ точь какъ «сверлчеловѣкъ» у Ницше!), этимъ сознаніемъ. Будда приступаетъ къ оповѣщенію о себѣ четыремъ сторонамъ свѣта: востоку онъ объявляетъ: «я тотъ, кто шествуетъ впереди всѣхъ законовъ, основанныхъ на добродѣтели»; югу:—«я буду достоинъ превозношенія со стороны боговъ и людей»; западу:—«въ мірѣ я—превосходнѣйшій; я—лучшій изъ всѣхъ! Нынѣ—мое послѣднее рожденіе. Я положу конецъ рожденію, страсти, болѣзни и смерти». Сѣверу онъ возвѣщаетъ: «меня не превзойдетъ никто и ничто изъ всего сущаго». Затѣмъ, обращаясь къ подземной области, онъ восклицаетъ: «я уничтожу духа зла и полчища его, и, ради существъ, въ аду пребывающихъ, дабы затушить пламень адскій, я низведу дождь изъ великаго облака закона, п томящихся преполню радости». И, наконецъ, воззрѣвши на горнія страны, онъ заключаетъ словами: «тамъ, въ вышинѣ, узрять меня всѣ существа» ¹⁰⁵).

¹⁰⁴) Nidāna-kathā, p. 67—68 и Bigandet. Ch. II, p. 43 въ примѣчаніи бирманскаго переводчика.

¹⁰⁵) Lalitavistara. Ch. VII, 78—79.

Какъ далеко отошла эта концепція Будды всемірнаго, облеченнаго сверхчеловѣческой и сверхбожескою силою, отъ первоначальнаго, скромнаго воззрѣнія на Будду—человѣка, мудреца—человѣколюбца! Въ постепенномъ подъемѣ своего идейнаго развитія буддійская догматика удержала, правда, основное положеніе, что Будда—не богъ, а человѣкъ¹⁰⁶⁾; но этого «величайшаго изъ людей» она щедро надѣлила способностями, силами, достоинствами и авторитетомъ бѣльшими, чѣмъ тѣ, которыми обладаютъ боги.

Метаморфоза въ своемъ развитомъ видѣ предстаетъ передъ нами, конечно, въ произведеніяхъ сравнительно поздняго періода; но зарожденіе главной черты этого процесса—возведенія человѣка-мудреца въ существо сверхъестественное, окруженное пѣльмъ моремъ чудесъ.—мы, какъ уже было указано, можемъ прослѣдить до древнѣйшихъ первоисточниковъ легенды, остатки коихъ сохранились въ Маджхима-никайѣ. Путемъ детальнаго, старательнаго, сравнительнаго изученія текстовъ Виндишъ установилъ, что такими первоисточниками были, по всему вѣроятію, пѣсни о жизни Будды, очень рано сложившіяся путемъ безыскусственнаго былиннаго творчества, процессъ возникновенія и развитія котораго, со сходными результатами, удалось прослѣдить и Гейгеру на цейлонскихъ стихотворныхъ хроникахъ¹⁰⁷⁾. Первоначальное, сжатое и сухое изложеніе этихъ пѣсней, подчиняясь обычно въ подобныхъ случаяхъ ходу развитія народно-поэтическихъ произведеній, должно было непрерывно осложняться все новыми подробностями, преобразавшими реалистическія основы повѣствованія сказочными придатками фантазіи. И процессъ этотъ долженъ былъ идти тѣмъ быстрѣе и успѣшнѣе, что онъ, какъ мы видѣли, совпадалъ и съ идейною тенденціей буддизма: пересоздать историческую, бытовую личность «мудреца изъ рода шакъевъ» въ сверхъестественную, въ божественную, вѣрнѣе же—въ сверхбожественную, въ вышеуказаномъ смыслѣ. Мы имѣемъ вполне достаточную возможность прослѣдить постепенный ростъ этой метаморфозы, если сравнимъ сжатую ткань относящагося сюда разсказа Маджхима-никайи съ ея расширеніями въ Ниданакатѣ и въ Малла-линкара-вутту; а въ Абхи-

¹⁰⁶⁾ Это вполне опредѣленно заявлено даже въ только что цитированномъ текстѣ Лалитавистары.

¹⁰⁷⁾ Geiger. *Dipawansa und Mahawansa.*

нишкраманъ и въ особенности въ Магавасту передъ нами уже и повторенія этого рода, происходящія отъ включенія въ текстъ легенды нѣсколькихъ первоначальныхъ стихотворныхъ или прозаическихъ сказаній на одну и ту же тему, приурочиваемую то къ самому Готамѣ, то къ кому-либо изъ его предшественниковъ, то къ нимъ всѣмъ, къ каждому буддѣ. Наконецъ, въ Лалитавистарѣ прорывается уже неудержимое стремленіе собрать возможно большее количество этихъ преданій, которыя въ этомъ объемномъ реперторіи разновременныхъ легендъ то механически сопоставлены, то очень невзыскательно слиты въ неуклюжее цѣлое.

По этимъ легендамъ цѣлыи рядъ изумительныхъ явленій сопровождалъ рожденіе Будды, точно такъ же, какъ мы уже видѣли это раньше по поводу его зачатія. Если Маджхима-никая скромно упоминаетъ только о землетрясеніи, да о «неизмѣримо сильномъ свѣтѣ», озарившемъ вселенную ¹⁰⁶), то уже Пиданаката перечисляетъ цѣлыхъ 32 чуда, сюда относящихся, изъ которыхъ достаточно упомянуть объ одновременномъ съ рожденіемъ Готамы появленіи на свѣтъ будущей жены его Яшодхары, его главнаго прислужника Чандаки. «министра» Калудайи, важнѣйшаго ученика Ананды ¹⁰⁹), царственного коня Кандхаки, дерева мудрости (бодхи), подъ которымъ будущій мудрецъ долженъ былъ прійти къ конечному «просвѣтленію» и, наконецъ, четырехъ, чудовищныхъ по объему, вѣстилицъ разныхъ драгоценностей ¹¹⁰). Магавасту умалчиваетъ объ этихъ семи, такъ называемыхъ «со-рожденныхъ»; зато Абхинишкрамана-сутра ¹¹¹) прибавляетъ къ нимъ 500 родившихся въ тотъ же день князей-шакьевъ и 500 принцессъ, соответствующее количество дѣтей рабовъ, столько же домашнихъ животныхъ и т. д., а по тибетскимъ легендамъ, сюда

¹⁰⁶) Majjīm. Nikāyo. III, 261. Тоже—Bigandet, p. 43.

¹⁰⁹) Алабастеръ (Wheel of the Law, p. 108), Спенсъ Гарди (Manual of Buddhism, p. 146) и Ризъ-Дэвидсъ (въ примѣчаніи къ переводу Ниданакаты, I. c.) полагаютъ, что, хотя и не упоминаемый въ Ниданакатѣ въ числѣ „семи со-рожденныхъ“, Ананда долженъ быть включенъ въ ихъ списокъ, который иначе не совпадетъ съ семернымъ числомъ. Мы видѣли раньше, что въ подробныхъ расписаніяхъ генеалогій буддъ всегда обозначался и главный ученикъ каждаго будды. Въ камбоджской географіи Ананда упоминаютъ: Livres sacrés du Cambodge. 1-^{re} partie. Paris, 1906 30.

¹¹⁰) Nidāna-katha. p. 68.

¹¹¹) Abhin. kram. sūtra, ch. IX, p. 53.

присоединяется еще цѣлый рядъ будущихъ славныхъ царей или властителей въ разныхъ областяхъ ¹¹²); наконецъ. Лалитавистара повторяетъ этотъ фантастическій перечень «сорожденій» цѣлыхъ четыре раза въ разныхъ вариантахъ и съ увеличеніемъ чудесъ до чудовищныхъ размѣровъ ¹¹³).

Какъ только родился Будда, посланъ былъ гонецъ въ Канилавасту для сообщенія радостной вѣсти раджѣ Суддходанѣ. Подробно разспрашивалъ счастливый отецъ о всѣхъ обстоятельствахъ событія, внимательно выслушивалъ истолкователей примѣтъ и чудесныхъ знаменій, которыя своими совпаденіями съ предшествующими случаями сверхъестественныхъ рожденій заставляли дѣлать заключенія о высококомъ призваніи и славной судьбѣ новорожденнаго ¹¹⁴). Тѣмъ временемъ жители Дэвадахи, соединившись съ обитателями Канилавасту и сопровождаемые невидимою процессіей всевозможныхъ божествъ, торжественно понесли ребенка къ его царственному родителю ¹¹⁵). Въ Лалитавистарѣ это шествіе разрастается въ пышную церемонію, растянувшуюся на цѣлыхъ четыре мѣсяца, вслѣдствіе многочисленныхъ попутныхъ остановокъ и пребываній въ усадьбахъ шакьевъ, непременно желавшихъ принять подъ свой кровъ царевича ¹¹⁶).

Среди этой радостной суеты проходитъ почти незамѣчною смерть матери Будды, Майи, застигшая ее еще въ Лумбинійскомъ саду, на седьмой день послѣ родовъ. Равнодушіе сказаній къ этому событію надо, вѣроятно, объяснять тѣмъ, что, согласно указаннымъ нами выше требованіямъ буддійской догматики, эта кончина предопредѣлена заранѣе и неизбежно въ срокъ, назначенный для матерей всѣхъ буддъ. Вотъ почему никто не скорбитъ о Майѣ, никто ее не оплакиваетъ; ни о ея похоронахъ, ни о мѣстѣ ея могилы нигдѣ—ни слова. Мы узнаемъ только, что она перелезла въ небо Тушиты; да какой-то комментаторъ сингалезско-бирманскаго жизнеописанія Будды сообщаетъ совершенно невѣроятное, послѣ столь-

¹¹² Dulva. III, fol. 458 b.—460 a. Rockhill, p. 16—17.

¹¹³ Lalitavistara, ch. VII, pp. 73 ss., 79, 80, 86 ss. Очень пространный списокъ 32 чудесъ есть и въ Wheel of the Law, p. 98—106.

¹¹⁴ Abhinish. kram. sūtra, ch. VIII. 47—50. Рельефныя изображенія—у Foucher. L'art gréco-bouddhique. Fig. 150, 151.

¹¹⁵ Въ Магавасту, II, 25—26, послѣлки съ младенцемъ и его матерью несутъ сами четыре мировыхъ стража.

¹¹⁶ Lalitavistara. ch. VII, p. 89—90. Изображенія поѣзда у Foucher: fig. 157—160.

нихъ гимновъ красотѣ Мани, изгѣстіе, будто она скончалась на 56-мъ году жизни ¹¹⁷). Вообще сказанія заботятся не об ея участи, а только объ устраненіи съ ея сына обвиненія в томъ, что его рожденіе явилось невольною причиною смерти матери ¹¹⁸). Здѣсь, въ концѣ повѣствованій о Маиѣ, какъ и въ началѣ ихъ, становится очевиднымъ, что догматическіи, тенденціозный элементъ въ нихъ рѣшительно преобладаетъ надъ историческимъ. Сопоставленіе того и другого въ наивномъ противорѣчій мы встрѣчаемъ въ Абхинишкраманѣ: сначала, очевидно, по болѣе древнимъ реалистическимъ сказаніямъ, говорится о томъ, что Маія не только вернулась съ своимъ ребенкомъ домой, къ мужу, но и присутствовала при сценѣ поклоненія младенцу пророка Ашиты ¹¹⁹); а потомъ, приспособляясь къ мнѣнію «древнихъ учителей», будто «в силу всемірнаго правила, матери всѣхъ буддъ умирають на седьмой день», признается, что та же участь постигла и Маію. причемъ причина смерти указывается все еще реалистическая: «невозможность оправиться отъ слабости». Изъ этого же источника мы узнаемъ, что она, вознесшись на небо, отъ времени до времени, снисходила на землю утѣшать мужа увѣреніями, что она испытываетъ теперь такое же блаженство, какъ раньше, въ періодъ беременности ¹²⁰).

Какъ только осиротѣло царственное дитя, жены знатныхъ шахьевъ просятъ ввѣрить имъ попеченія о немъ; но предложенія этихъ «юныхъ красавицъ, легкомысленныхъ, гордыхъ молодостью и прелестями своими», отвергаются мудрыми советниками раджи, и воспитательницею княжича онъ избираетъ сестру его матери, свою вторую жену, Магапраджapati-Гаутами ¹²¹). личность, несомнѣнно историческую, а не мнѣнческую, дѣйствительнаго имени которой однако не сохранилось ¹²²). Въ подмогу ей назначаются 32 кормилицы и няньки, тогда какъ по камбоджскому сказанію Магапраджapati сама вскормила своего пріемнаго сына, отказавшись даже, ради этого, отъ материнскихъ заботъ о собственномъ ребенкѣ ¹²³). Что

¹¹⁷) Bigandet, ch. III, p. 52. Note.

¹¹⁸) Тамъ же, p. 51, и Lalitavistara, I. c.

¹¹⁹) Abhin. kram. sūtra, ch. IX, p. 57—58.

¹²⁰) Тамъ же, ch. II, p. 63.

¹²¹) Тамъ же, ch. II, p. 63 sq. cp. Lalitavistara, ch. VII, 90—91.

¹²²) Магапраджapati не имя собственное, а только прозвище, указывающее на роль получившей его.

¹²³) Livres sacrés du Cambodge (Leclère) I, p. 32.

юный Будда во всякомъ случаѣ былъ обязанъ своей теткѣ старательнымъ уходомъ и что она до конца жизни сохранила горячую привязанность къ нему, равно какъ и онъ чувства почтения и благодарности къ ней, — что явствуетъ изъ многихъ текстовъ, убѣждающихъ въ томъ, это здѣсь мы имѣемъ дѣло съ несомнѣнными біографическими фактами.

Дальнѣйшее повѣствованіе переходитъ къ интересному эпизоду, отсутствующему въ древнѣйшихъ сказаніяхъ, но старательно разработанному въ позднѣйшихъ, а именно къ сценѣ принесенія младенца въ храмъ. Если вѣрить тибетскимъ легендамъ, у шакьевъ былъ обычай полагать поворожденнаго къ подножію статуи мѣстно-читимаго божества ^{123a)}, дабы освятить ребенка и поручить его высшему покровительству. Характерно отношеніе къ этому обряду позднѣйшаго представленія о Буддѣ. Когда передъ исполненіемъ этой церемоніи младенца рядили въ праздничное убранство, онъ спросилъ у своей воспитательницы: «куда ведешь меня ты, мать?» — «Въ храмъ боговъ», отвѣчала она; а онъ, улыбаясь, промолвилъ: «когда я рождался, поколебался сонмъ трехъ тысячъ міровъ и боги склонились къ ногамъ моимъ; къ какому же еще иному богу, высшему, чѣмъ я, ведешь ты меня нынѣ, мать моя? Я — богъ высшій боговъ, превышшій всѣхъ боговъ; нѣтъ бога подобнаго мнѣ! Можетъ ли быть Богъ, превосходящій меня? Приспособляясь къ мірскому обычаю, мать моя, я пойду (въ храмъ); но узрѣвши мои сверхъестественныя превращенія, толпа встрѣтитъ меня восторженными хвалами и величайшимъ почетомъ; и боги, и люди согласно скажутъ: онъ самъ по себѣ — богъ!» ¹²⁴⁾. »Вотъ причина и вотъ слѣдствіе», заключаетъ Лалитавистара ¹²⁵⁾, «въ силу которыхъ бодхисатва пребылъ равнодушенъ въ тотъ мигъ, когда его вели въ храмъ боговъ». Но не пребыли безучастными боги: подтверждая правильность его поведенія, они самп, предупреждая выполненіе стараго обряда, склонились къ ногамъ чудеснаго младенца, а богиня Абхайя пояснила

^{123a)} Объ этомъ обычаѣ упоминаютъ Дульва Мдо, III, fol. 460 у Rockhill, 17, и Магавасту, II, 26; первая называетъ бога Шакьявари, вторая и Абхинишкрамана (ch. VIII, p. 52) богиню — Абхайю; Лалитавистара говоритъ о храмѣ многихъ боговъ, а Гуэвль-Тсангъ, L. VI, p. 321, о храмѣ Ишвары.

¹²⁴⁾ Въ Abhin. kram. sūtra, ch. IX, p. 53, шакья именно такъ и приветствуютъ встрѣчаемаго ими ребенка: „о, богъ среди боговъ, молю тебя: вниди въ мою чистую обитель“.

¹²⁵⁾ Lalitavistara, ch. VIII, pp. 107; 109.

присутствующимъ, что «не этотъ князь смертныхъ призванъ поклоняться; онъ самъ заслуживаетъ всяческаго поклоненія; тотъ же, передъ кѣмъ преклонился бы онъ, былъ бы мгновенно уничтоженъ» ¹²⁶). А въ другомъ повѣствованіи читаемъ: «всѣ бездушные образы боговъ при вступленіи Будды въ храмъ встали со своихъ сидѣній и поверглись къ его ногамъ, продекламировавши слѣдующія гатты:

«Какъ океанъ не можетъ преклониться
Передъ водой въ слѣду коровьяго копыта,
Какъ солнце и луна, источникъ свѣта,
Предъ свѣтлячкомъ ночнымъ не преклонятся, —
Такъ полнота заслугъ и знающа мудрость
Предъ божествомъ не могутъ преклониться» ¹²⁷).

Невозможно яснѣе и рѣшительнѣе отмѣтить типичное уже для первоначальнаго буддизма равнодушіе къ традиціонному культу боговъ и отличительное для буддизма позднѣйшаго перемѣщеніе челоѣка-Будды въ существо высшее по званію и авторитету, чѣмъ боги. Легенда, наивно вложившая въ уста младенца Готамы это гордое самовозвеличеніе, въ сущности только повторила то, что думало и чему училъ уже и самъ взрослый мудрецъ, по съ тою однако многозначительною разницею, что, упраздняя принципиально смыслъ культа старыхъ боговъ, онъ не желалъ замѣнить его культомъ самого себя, тогда какъ буддизмъ позднѣйшій, народный, религионизировавшій первоначальное безрелигіозное ученіе, не поколебался произвести и признать эту замѣну, что и отмѣтила въ данномъ случаѣ легенда.

Сравнительно кратко и просто, и притомъ согласно другъ съ другомъ, повѣствуютъ сказанія о нареченіи имени младенцу. На пятый день по прибытіи его въ родительскій домъ, отецъ, созвавши вѣщихъ людей, посовѣтовавшись съ ними и справивши древній, еще ведическій обрядъ омовенія головы новорожденному, нарекъ ему имя Сарвартхасиддхи («Исполненіе желаемаго» или «Все-исполненіе»), въ ознаменованіе того, что съ момента его появленія на свѣтъ сбылись всѣ желанія царя ¹²⁸) или (по другому толкованію) потому, что во-

¹²⁶) Abhin. kram. sūtra, ch. VIII, p. 52; Mahāvastu, II, 26; по I, 223 „у него голова неминуемо распалась бы на семь частей“.

¹²⁷) Lalitavistara, ch. VIII, p. 108.

¹²⁸) Тамъ же, VII, p. 87, и Dulva, fol. 460 у Rockhill, 17.

обще особенное благополучіе снизошло на край шакьевъ ¹²⁹). Оригинальное, но мало распространенное объясненіе происхожденія имени даетъ приведенная мною раньше камбоджская легенда о томъ, что ребенокъ названъ былъ во исполненіе предсказанія, изреченнаго въ одномъ изъ перевоплощеній Будды, когда онъ былъ женщиною, Сятхою ¹³⁰). Какъ бы то ни было, это имя въ сокращенной формѣ Сиддхартхи или, по-палійски, Сиддхатхи, надо думать, было дѣйствительнымъ историческимъ племенемъ просвѣтителя Дальней Азіи; другіе варианты были либо мѣстными отклоненіями отъ общепринятаго ¹³¹), либо случайными прозвищами, вызванными какимъ-либо особымъ обстоятельствомъ ¹³²). Что касается другого, очень распространеннаго названія «аскетъ Готама», то оно было усвоено ему лишь послѣ вступленія на путь подвижничества и было, надѣ полагають, заимствовано у какого-нибудь древняго праведника ведическихъ временъ, считавшагося, согласно мѣстнымъ обычаямъ, какъ бы патрономъ клана шакьевъ. Еще позднѣе приурочено было къ Сиддхартхѣ прозваніе Шакьямуни, «мудрецъ изъ рода шакьевъ», лишь очень рѣдко встрѣчающееся въ древнѣйшихъ памятникахъ ¹³³). Наконецъ, затмившее всѣ эти имена названіе «Будда» («Пробужденный, Просвѣтленный, Познающій»), не имѣя индивидуальнаго, ни родового смысла, обозначаетъ общую для всѣхъ бодхисатвъ, высшую и конечную степень ихъ духовнаго развитія; поэтому названіе «будды» одинаково примѣнялось и къ другимъ мудрецамъ, которымъ это свойство приписывалось, такъ, напримѣръ, ближайшему предшественнику и современнику Готамы, основателю джайнизма, Наталуттѣ или Магавирѣ ¹³⁴), а можетъ быть, и нѣкоторымъ инымъ, сходнымъ по направленіямъ, мудрецамъ и подвижникамъ, оставшимся намъ неизвѣстными.

Одновременно съ нареченіемъ имени въ стародавнемъ обычаѣ у индусовъ было вопрошеніе о судьбѣ новорожденнаго у

¹²⁹) Такъ по Mahāvastu, II, 26 и Abhinishkramana sūtra, ch. IX, p. 54. Здѣсь имя толкуется въ смыслѣ „полнаго благополучія“.

¹³⁰) Gréas Pathama Samphothian въ Livres sacrés du Cambodge, p. 31.

¹³¹) Напримѣръ, сингалезское Theiddat у Bigandet, 51. Ch. II.

¹³²) Такъ, по тибетскому сказанію, сцена поклоненія богамъ ребенку вызвала прозвище Дэватидэва. Dulva, fol. 461. Rockhill, 17.

¹³³) Oldenberg. Buddha, 115. Однако тибетское сказаніе ведетъ это прозвище уже отъ первой встрѣчи ребенка народомъ: Rockhill, l. c.

¹³⁴) Kalpa-sūtra, 123 въ Jaina-sūtras translated by Jacobi. P. I, въ S. V. E. XXII, p. 264. Oxford, 1904.

вѣщихъ людей, славившихся праведностью и знаніемъ пріемѣтъ, преимущественно астрологическихъ. Индусы были не только суевѣрны, но и мелочно суевѣрны: жажда узнать будущее, общая всѣмъ народамъ древности, направлялась у нихъ практическими, узко-утилитарными цѣлями: принять соотвѣтствующія предсказанію мѣры противъ грозившихъ опасностей и обезпечить себѣ, путемъ магическихъ пріемовъ, обладаніе желательнымъ для личнаго счастія. До какой степени грубо-матеріалистично проектировался въ воображеніи индуса идеаль жизненнаго благополучія, мы можемъ съ наглядностью видѣть изъ текстовъ заклинательныхъ формулъ, сопровождавшихъ жертвенные обряды вообще ¹³⁵⁾ и въ особенности такъ называемыя «жертвы пожеланій» (*kâmyestis*) ¹³⁶⁾. Изъ 184 «пожеланій», сгруппированныхъ въ этомъ послѣднемъ ритуалѣ, мы почти совсѣмъ не находимъ такихъ, которыя относились бы къ области религіозной и нравственной. Правда, есть семнадцать формулъ для исправленія неправильностей или злоупотребленій при совершеніи жертвоприношеній; но эту искусственную реабилитацію магическихъ дѣйствій, вызванныхъ почти всегда грубо-эгоистическими побужденіями, мы не назовемъ «желаніемъ» нравственнымъ, ни религіознымъ, какъ и едва ли выше поставимъ желаніе достигнуть почетнаго и выгоднаго званія брамина или пурориты, жреца при семьѣ богатыхъ кшатріевъ. Всего только одинъ разъ встрѣчаемъ мы въ этомъ ритуалѣ ходатайство о возстановленіи мира между враждующими ¹³⁷⁾, да другое объ упроченіи согласія между «благородными» и народомъ ¹³⁸⁾ и, наконецъ, единственное, сиротливо стоящее желаніе «достигнуть себя» ¹³⁹⁾—одинокій, странно звучащій контрастъ къ многочисленнымъ мольбамъ

¹³⁵⁾ Caland. Altindisches Zauberritual. Probe einer Uebersetzung der wichtigsten Theile der Kausika-sûtra въ Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel. III, № 2. 1900. Ср. Winternitz. Witchcraft in India въ Indian Antiquary, March 1899.

¹³⁶⁾ Caland. Altindische Zauberei Darstellung der altindischen „Wunschopfer“. Amsterdam, 1908 (изъ вышеуказаннаго академическаго изданія. Deel X, № 1).

¹³⁷⁾ Заклинаніе 117-е у Caland. Altindische Zauberei. („Wunschopfer“), S. 81—83.

¹³⁸⁾ Тамъ же, S. 43—44. № 60.

¹³⁹⁾ Тамъ же, S. 118, № 171: кто желаетъ достигнуть міра небеснаго, тотъ долженъ принести жертву Ариаману (солнцу)

приземистаго свойства: объ умноженіи съѣстныхъ припасовъ и урожая, въ особенности же скота, о наживѣ вообще, о «прибыли безъ убыли» ¹⁴⁰⁾, о счастья, объ исполненіи «всѣхъ желаній ¹⁴¹⁾, о побѣдахъ въ битвахъ (21 разъ) и болѣе всего, чаще всего (свыше 40 разъ)—выраженія жажды одолѣть соперниковъ и противниковъ, нанести имъ вредъ ¹⁴²⁾, погубить ихъ злыми чарами ¹⁴³⁾, отнять чужое имущество ¹⁴⁴⁾, создать врага врагу ¹⁴⁵⁾, убить врага ¹⁴⁶⁾; а себѣ, болѣе всего,—пожеланіе достигнуть власти надъ соотечественниками и сродичами ¹⁴⁷⁾, «стать повелителемъ, верховнымъ повелителемъ», единственнымъ владыкою-самодержцемъ» ¹⁴⁸⁾.

Если, какъ мы указали раньше, подъ влияніемъ ученія о перевоплощеніяхъ, это матеріалистическое настроеніе, стоявшее въ прямой связи съ оптимистическимъ жизневоспріятіемъ древняго ведическаго періода, въ значительной степени потускнѣло въ послѣдующія времена, а въ современную буддизму эпоху стало часто уклоняться въ сторону аскетизма и пессимизма,—тѣмъ не менѣе и тогда для людей зауряднаго нравственнаго типа, конечно, оставались въ силѣ и въ ходу сейчасъ перечисленныя стремленія къ разнымъ видамъ матерьяльнаго благополучія. Погоня за счастьемъ была сильна не у однихъ современниковъ ведическихъ пѣвцовъ ¹⁴⁹⁾, но и у современниковъ Магавиры и Готамы, такъ настойчиво указывавшихъ на суету суетъ всего вещественнаго и на горе какого бы то ни было бытія. Что народъ думалъ иначе, видно изъ появленія въ народномъ культѣ въ послѣ-ведическую пору новой, неизвѣстной Ведамъ, но ставшей потомъ чрезвычайно популярной, богини счастья, удачи и матерьяльнаго благополучія, Шири или Ширима—дэваты, изображенія коей и понынѣ въ хорошемъ спросѣ на базарахъ Сѣверной Индіи ¹⁵⁰⁾ и о почитаніи

¹⁴⁰⁾ №№ 7, 8, 17, 75, 84, 88, 92, 127, 130, 131, 173; о ниспосланіи дождя: 18, 53, 180; просьбы о скотѣ повторяются 14 разъ.

¹⁴¹⁾ Тамъ же, №№ 9, 34, 81.

¹⁴²⁾ Закливаніе 73. Своеобразная мѣра этого рода—закливаніе для уничтоженія силы такого же закливанія или жертвопривошенія со стороны противника: №№ 50, 52, 70, 144.

¹⁴³⁾ №№ 42, 46, 47, 65, 69. ¹⁴⁴⁾ № 17, 145. ¹⁴⁵⁾ № 43.

¹⁴⁶⁾ №№ 96, 136. ¹⁴⁷⁾ №№ 31, 64, 134, 164; 54, 62, 103.

¹⁴⁸⁾ №№ 112, 146, 121.

¹⁴⁹⁾ О невысокомъ уровнѣ нравственности людей „средняго типа“ въ ведическомъ періодѣ—Zimmer. Altindisches Leben, 177.

¹⁵⁰⁾ Rhys Davids. Ancient India, pp. 216—219, гдѣ даны три изображенія ея.

которой во времена, предшествующія буддизму, есть свидѣтельства въ письменныхъ памятникахъ ¹⁵¹⁾.

Такое настроеніе естественно породило спросъ на разныя гаданія о будущемъ, и потому въ специалистахъ этого рода искусства не было недостатка. Готама, самъ «презиравшій такія вульгарныя знанія и ихъ не-должное содержаніе» ¹⁵²⁾, въ одной изъ своихъ обличительныхъ рѣчей сохранилъ намъ длинный списокъ истолкователей всевозможныхъ примѣтъ и предзнаменованій, объясненіемъ и заклинаніемъ которыхъ «занимаются многіе почтенные жрецы и подвижники, снискивающіе этимъ несправедливымъ способомъ доходъ отъ приношеній вѣрующимъ» ¹⁵³⁾. Въ этомъ спискѣ звѣздочеты, астрологи стоятъ на первомъ мѣстѣ ¹⁵⁴⁾. О предсказателяхъ судьбы упоминаютъ не разъ и джатаки ¹⁵⁵⁾, а изъ позднѣйшихъ памятниковъ «Вопрошенія царя Милинды ¹⁵⁶⁾.

Естественно было, слѣдовательно, обратиться къ прорицателямъ и раджі Суддходані, котораго памятники изображаютъ вообще типичнымъ ревнителемъ отеческихъ преданій. Наполнивши палаты свои благовоиємъ куреній и душистыми цвѣтами дальбергій, созвавши сто восемь браминовъ ¹⁵⁷⁾, «владевшихъ въ совершенствѣ тремя Ведами», угостивши ихъ вдоволь варенымъ на молокѣ рисомъ, онъ просилъ ихъ изъяснить примѣты, сопровождавшія рожденіе княжича. Семь наиболѣе опытныхъ старцевъ, «вполнѣ подчинившихъ волѣ всѣ свои

¹⁵¹⁾ Śatapatha-Brahmana. XI, 4. 3 и Taittiriyaka-Upanishad. I, 4. 1—2. The Upanishads transl. by M. Müller. S. B. E. Vol. I, P. II. p. 47. Oxford, 1900, молитва къ Шри: „Она приближаетъ къ себѣ и творитъ для себя безотлагательно одежды, коровъ, ѣду и питье во всякое время; а потому даруй это счастье (Шри) и мнѣ; пошли мнѣ ее, шерстистую (обильную шерстью), съ ея скотомъ“! Готама въ Digha-Nikāya, I Thl. I Rede, I B. S. 18 (Neumann) или Dialogues of Buddha I, 24 (Rh. Davids), говорить о жрецахъ и аскетахъ, восхваляющихъ эту Богиню Удачн.—„Вопрошенія царя Милинды“ также упоминаютъ о поклонникахъ богини фортуны. The Questions of Milinda, IV, 4, 6. S. B. E. XXXV, 266.

¹⁵²⁾ Digha-Nik. I Thl. I Rede. B. I, S. 15 и Dial. of Buddha, I, p. 15.

¹⁵³⁾ Digha-Nik. I. c. S. 14—19.

¹⁵⁴⁾ Астрономія входила въ кругъ научныхъ дисциплинъ, которыя, въ добавленіи къ Ведамъ, подобало изучать юношѣ изъ просвѣщеннаго рода. Kalpa-sūtra, 10 въ Jaina-sūtras. S. B. E. XXII, p. 221.

¹⁵⁵⁾ Jātaka. II, 410: IV, 124.

¹⁵⁶⁾ Questions of Milinda. P. II, 299. IV, 8, 33. S. B. E. XXXIV, p. 159.

¹⁵⁷⁾ Въ Магавасту, II, 27—30 они замѣнены 8000 боговъ, принявшихъ видъ звѣздочетовъ!

чувства», тѣ самые толкователи, что такъ удачно изъяснили раньше сопъ Майи, объявили раджѣ, на основаніи 32 главныхъ и 84 добавочныхъ признаковъ ¹⁵⁸), что, если сынъ его останется міряниномъ - «домовладыкою», ему предстоитъ стать всемірнымъ монархомъ, «чакравартиномъ» ¹⁵⁹); если же онъ предпочтетъ путь подвижничества и станетъ аскетомъ-пустынникомъ, ему суждено достигнуть сана будды. Восьмой же изъ «славныхъ», юный Конданія, не признавая этой альтернативы, утверждалъ, что примѣты безусловно указываютъ не на свѣтскаго міродержца, а на «освободителя міра отъ завѣсы грѣха и невѣдѣнія» ¹⁶⁰).

Рядомъ съ этими общими разсказами о прорицателяхъ судьбы Сиддхартхи сообщается подробно особое, ставшее однимъ изъ наиболѣе любимыхъ въ буддійскомъ мірѣ сказаній, повѣствованіе о пророкѣ Ашитѣ, прозванномъ буддійскимъ Симеономъ ¹⁶¹) любителями біографическихъ параллелей между учителемъ Дальняго Востока и Христомъ. Передаемъ это сказаніе въ древнѣйшей, какъ полагаютъ, изъ сохранившихся редакцій, включенной въ Сутта-Нипату ¹⁶²).

Великій подвижникъ Ашпта, спасавшійся гдѣ-то въ дѣбряхъ южной Индіи ¹⁶³) и достигшій высокихъ степеней ду-

¹⁵⁸) Ихъ перечисленіе въ *Abhiniskramana-sūtra*, ch. IX, p. 55 и *Lalitavistara*, ch. VII, pp. 93, 96—98; также *Mahāvastu*, II, 44—45.

¹⁵⁹) О чакравартинѣ см. выше, стр. 252 и сл.

¹⁶⁰) *Nidānakathā*, p. 71—72.

¹⁶¹) О немъ см. статью Muir'a *Asita and Buddha, or the Indian Simeon* въ *Indian Antiquary*, Septemb. 1878. Сравненія сказаній буддійскихъ съ христіанскими у Seydel. *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre*, 139 f. ero же *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu*, 18. Van den Bergh van Eysinga. *Indische Einflüsse auf die evangel. Erzählungen*, 21—26. Hubbe-Schleiden. *Jésus est-il bouddhiste?* Paris, 1894, 48 ss. Edmunds. *Buddhist and Christian Gospels*. 4-th edit. Philadelphia, 1908. I, 181—191.

¹⁶²) *Nālakasutta* въ *Sutta Nipāta*, 679 sqq. S. B. E. Vol. X, P. 2, p. 123 sqq. 2 edit. Oxford, 1898.

¹⁶³) По *Abhiniskram. sūtra*, ch. X, p. 61, онъ жилъ въ деревнѣ Аванти въ южной Индіи; по *Магавасту*, II, 31, въ Виндхайѣ, гдѣ онъ подвизался съ Нарадомъ и 500 учениками. Наоборотъ, *Лалитавистара*, ch. VII, 9, поселяетъ его на склонѣ Гималаевъ; а по сингалезской легендѣ (у Spence Hardy. *Manual of Buddhism*, 149 sq.) онъ былъ даже главнымъ совѣтникомъ цари Сяяхаваны, по *Ниданакатѣ* же и самого Суддходанъ (*Nidānakathā*, p. 69), тогда какъ по *Лалитавистарѣ*, p. 92, послѣдній «никогда его раньше (момента пророчества) не видалъ».

ховнаго устроєнія, однажды, въ часы полуденнаго зноя, вздумалъ отдохнуть на прохладѣ неба Таватинзы, но здѣсь былъ пораженъ необычайнымъ оживленіемъ, царившимъ среди его обитателей. «Чему это такъ радуется сонмъ боговъ?» спросилъ онъ себя: «почему разрядились они въ яркія одежды? почему машутъ они ими и оружіемъ? ради чего эти клики, и пѣніе, и музыка, неслышанныя даже послѣ побѣдъ надъ демоническими асурами? Разрѣшите мое недоумѣніе. достопочтенные обитатели вершины горы Меру?» И отвѣчали боги: «превосходная, несравненная жемчужина, бодхисатва родился въ Лумбинійской вѣси шакъевъ на благо и благословеніе міра людей:—вотъ причина нашей великой радости. Онъ, высшій человекъ, совершеннѣйшее изъ существъ, повернетъ колесо дхармы (мудрости)!» Узнавши это, Ашита немедленно направился ко дворцу Судходданы, прося показать ему младенца. Дитя лежало въ колыбели; незримо для людей, боги осѣняли его дорогимъ зонтикомъ и обмахивали яковыми хвостами, обмотанными золотыми шнурами. Прекрасно было дитя; оно сіяло, какъ золото, какъ огонь, какъ вождь звѣздъ, странствующихъ въ небесной дали, какъ осеннее солнце на безоблачной лазури. Взявши младенца на руки, старецъ воскликнулъ: «нѣтъ никого вышшаго надъ этимъ превосходнѣйшимъ изъ людей!»; а затѣмъ пролилъ обильныя слезы. Встревоженные такою неожиданностью. шаки вопрошали: не грозитъ ли княжичу печальная судьба? «Успокойтесь», молвилъ старецъ; «никакія бѣды, никакія препятствія не угрожаютъ ему; онъ достигнетъ вершины просвѣтленія; онъ повернетъ Колесо Дхаммы; онъ узритъ Чистѣйшую (ниббану), и на благо великаго множества людей его ученіе широко разольется по міру. Моя же жизнь скоро придетъ къ концу и мнѣ не слыхать дхаммы изъ устъ Несравненнаго: вотъ чѣмъ я злосчастный, опечаленъ; вотъ чѣмъ я терзаюсь!» И вернулся онъ въ пустыню. доживать вѣкъ свой въ подвигахъ мудрости. наказавши предварительнo любимому племяннику и ученику своему Налакъ (Нарадѣ, Нарадаттѣ) идти во слѣдъ бхагавата, какъ скоро раздастся его призывъ, чтó и было, разумѣется, своевременно исполнено ¹⁶⁴).

¹⁶⁴) Въ Сутта-Нипатѣ, I. с., въ Ниданакатѣ, р. 70, у Bigandet, ch. II, р. 46—Налака; въ сингалезскомъ сказаніи у Sp. Hardy, Manual, р. 151—Нарака; въ тибетскомъ (Шифнеръ)—Нарада или Налада (Rockhill, 18); въ санскритской Лалитавистарѣ, (ch. VII) и въ ея тибетской редакціи (Rgya t'cher rol pa, trad. par Foucaux, VII, р. 103)—Нарадатта.

Эта повѣсть многократно повторенная какъ въ южныхъ сказаніяхъ ¹⁶⁵), гдѣ Ашита переименованъ въ Каладевалу или Каладевилу, такъ и въ сѣверныхъ, гдѣ онъ названъ иногда Аклешею ¹⁶⁶), развертывается въ Абхинишкрамана - сутрѣ въ очень пространнѣйшій рассказъ, изукрашенный различными чудесными подробностями ¹⁶⁷), главнымъ образомъ къ тому направленными, чтобы подчеркнуть превосходство царственного младенца надъ славнымъ мудрецомъ и подвижникомъ. Майя, по этой легендѣ еще не успѣвшая умереть, пытается преклонить голову ребенка къ ногамъ старца; но Будда, вмѣсто того, попираетъ его главу ногами, къ немалому смущенію родителей, которыхъ Ашита успокаиваетъ своими разъясненіями ¹⁶⁸), послѣ чего отецъ, слѣдуя примѣру святого старца, и самъ поклонился сыну ¹⁶⁹). Еще подробнѣе, дважды, въ стихотворныхъ гаттахъ и въ прозаическомъ изложеніи, повѣствуетъ объ Ашитѣ и Лалитавистарѣ. Здѣсь догматическая тенденція позднѣйшаго буддизма особенно ярко выступаетъ впередъ въ подробномъ предначертаніи значенія будущаго подвига Будды. Это въ сжатыхъ чертахъ—уже цѣлая программа системы буддйскаго спасенія. Вотъ что открываетъ здѣсь «Симеонъ буддизма» радждѣ Суддходанѣ: «Сарватхасиддха навѣрное облечется высшимъ совершенствомъ, законченнымъ разумнѣемъ Будды, и затѣмъ повернетъ колесо никѣмъ не превосходимаго Закона, которое не удавалось повернуть ни шраманѣ, ни браминну, ни богу, ни демону, ни кому бы то ни было въ мірѣ. На благо и счастье міру людей и боговъ, онъ возвѣститъ Законъ, добро-

¹⁶⁵) Bigandet, ch. II, 44—48; Nidānakathā, 69 sqq.: Pali Buddhist Anals въ Journ. of the R. Asiat. Soc. of Bengal. 1838, p. 801; сингалезское сказаніе у Sp. Hardy. Manual, p. 149 sqq. Въ камбоджской биографіи Ашита названъ Tévīl-tabās: Livres sacrés du Cambodge, I. 32.

¹⁶⁶) Rockhill, 18. Въ тибетанской версіи Абхинишкрамана Ашита названъ Nyon-mongs-med, что соответствуетъ санскритскому Аклешѣ: Foucaux въ примѣчаніи къ Rgya t'cher rol pa, ch. VII, p. 103. Все сказаніе—тамъ же, 103—110; въ санскритской Лалитавистарѣ, ch. VII, 91—102 (Foucaux): въ Магаvasti, II, 31—43.

¹⁶⁷) Abhin. kram. sūtra, ch. IX, p. 56 sqq. (Beal). Ашита переносится съ юга на сѣверъ мгновенно по воздуху; срѣтеніе имъ младенца сопровождается чудеснымъ свѣтомъ и т. д.

¹⁶⁸) Тоже, приблизительно, безъ участія Майи,—въ Ниданакатѣ и въ Малла-ланкара-вутту (Bigandet).

¹⁶⁹) Bigandet, ch. II, p. 45. Сцена поклоненія Ашиты изображена на одной изъ фресокъ въ пещерахъ Аджунты; другое изображеніе у Foucher. L'art grécobouddhique du Gandhara. Paris, 1905. T. I, p. 323, fig. 165.

дѣтельный въ началѣ, добродѣтельны въ срединѣ, добродѣтельный въ концѣ, превосходный по смыслу. ясно выраженному, съ полнотою и чистотою безукоризненными, доведенными до крайняго предѣла,—законъ воздержанія. Внимая ученію изъ устъ его. существа доселѣ подчиненныя законамъ рожденія, вполнѣ освободятся отъ рожденія, отъ старости. болѣзни, печали, отъ жалобъ, боли, унынія, заботъ и несчастій. Существа, пылающія огнемъ страсти, несправедливости и смущенія, обрѣтутъ радость въ дождѣ его благого закона. Существа, окутанныя тьмою всевозможныхъ злыхъ помысловъ и заблужденій на дурныхъ путяхъ, выведены будутъ имъ на путь правый, на путь нирваны. Существамъ, плѣненнымъ тенетами и тюрьмою переселяющихся жизней, существамъ, связаннымъ узами природнаго тлѣнія, онъ даруетъ освобожденіе. Въ тѣхъ, чьи очи омрачены глубокою тьмою невѣдѣнія, онъ создастъ око мудрости. У мучимыхъ стрѣлою естественнаго тлѣнія, онъ извлечетъ прочь эту стрѣлу... Облекшись въ полное и совершенное достоинство Будды, этотъ юный князь переправитъ по ту сторону моря переселяющейся жизни сотни тысячъ существъ и упрочитъ ихъ въ безсмертіи (въ неизмѣнности нирваны)»¹⁷⁰). И какъ бы въ подтвержденіе непреложности этого предсказанія, Лалитавистара присоединяетъ къ нему другое; близко сходное, но возвыщаемое уже самимъ «царемъ боговъ» Магешварою и обращенное уже не къ людямъ, а къ сонму боговъ, которые затѣмъ, подобно Ашитѣ, снѣшатъ явиться на поклоненіе младенцу и, убѣдившись во-очію по 32 признакамъ въ подлинности «Избавителя трехъ міровъ отъ тройнаго огня: чувственныхъ вещей, страсти и желанія», привѣтствуютъ младенца восторженными кликами: «Это онъ! это Будда! это всепревосходящій Будда! разрушены будутъ пути зла. и пути боговъ отнынѣ отверсты Сокровищемъ существъ, Безусловно-Чистымъ»¹⁷¹)!»

Но какъ ни внушительны были увѣренія Конданаип и Ашиты, все же раджѣ Суддходанѣ они были менѣе по-душѣ, чѣмъ двойственные предсказанія остальныхъ прорицателей, оставлявшихъ открытымъ вопросъ, чѣмъ, въ концѣ концовъ, будетъ княжичъ: всемірнымъ ли монархомъ, или подвижникомъ дѣла всемірнаго спасенія? Призракъ міродержца-чакравартина повелителю миниатюрнаго царства шакьевъ казался все же за-

¹⁷⁰) Lalitavistara, ch. VII, p. 94.

¹⁷¹) Тамъ же, p. 102-105.

манчивѣ судьбы бездомнаго аскета, отдающагося трудной задачѣ призыва всѣхъ на путь безстрашiя и отреченiя отъ видимыхъ благъ жизни. И вотъ онъ еще разъ пытается звѣздочетовъ: подъ влиянiемъ какихъ впечатлѣнiй или событiй сынъ его будетъ приведенъ къ рѣшенiю отказаться отъ блестящей свѣтской карьеры?—«Четырьмя указанiями», поясняютъ гадалки, «можетъ онъ быть приведенъ къ тому: человѣкомъ состарѣвшимся, человѣкомъ больнымъ, трупомъ человѣка умершаго, да монахомъ - аскетомъ». И подумалъ раджа Суддходана: «отнынѣ да не приблизится все названное къ сыну моему! Чтѣ пользы ему стать буддою? Хочу видѣть его владыкою надъ четырьмя великими материками и надъ двумя тысячами острововъ, пхъ окружающихъ; хочу узрѣть его возвеличившимся до небесъ!» И поставилъ онъ по всѣмъ четыремъ направленiямъ, на двѣ мили въ окружности отъ дворца, стражей, дабы не смѣло приближаться къ ребенку все то, что могло бы навести его на мысли о старости, болѣзни и смерти и внушить ему отвращенiе къ свѣтскому быту или влеченiе къ жизни подвижнической¹⁷²). Насколько возможно, приказъ старались исполнять; всѣ были, къ тому же, настроены жизнерадостно; счастливый царственный отецъ даже повелѣлъ отворить темницы, выпустить на волю всѣхъ судимыхъ и осужденныхъ; щедро одарилъ браминовъ, прорицателей и приближенныхъ; а къ «виновнику этихъ великихъ милостей», къ царственному младенцу на поклонъ, длинною веревкою, потянулись знатные и простецы, свои, шакьи, и сосѣди, каждый съ посильными дарами и всѣ—съ горячими пожеланiями здоровья и счастья¹⁷³).

Такъ, въ причудливыхъ образахъ и пѣвчистыхъ выраженiяхъ, описываютъ легенды рожденiе и первые дни жизни Будды, преображая въ сказку реалистическiя основы первоначальныхъ преданiй, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, вплетая въ фантастическiе узоры повѣствованiй еще и тенденциозно-поучительныя мысли. Чудесный и догматическiй элементы отодвигаютъ далеко на заднiй планъ первоначальную, реалистическую канву разсказа; но для должной культурно-исторической раздѣлки

¹⁷²) Nidānakathā, p. 73—74. Bigandet, ch. III, p. 51—53. Livres sacrés du Cambodge. I, 31—32.

¹⁷³) Nidānakathā, p. 74. Bigandet. p. 53. Abhin. kram. sūtra, ch. XI, 64 sqq. Lalitavistara, ch. IX, p. 110 ss. (Foucaux) Rgya tch'er rol pa, ch. IX, p. 117 ss. (Foucaux).

значенія этих повѣствованій едва ли требуется шагъ за шагомъ очищать ихъ отъ наслоеній фантастическаго и тенденціозно-доктринальнаго. Такое очищеніе едва ли что прибавило бы къ тому немногому, исторически-достоверному или, по крайней мѣрѣ, вѣроятному, что намъ извѣстно о дѣйствительной средѣ и бытовой обстановкѣ, въ которой родился Готама, и что, по мѣрѣ возможности, было нами сгруппировано выше. Дополнительные къ этому реальныя черты въ рассказахъ о первыхъ дняхъ его жизни сами собою отдѣляются отъ преобладающихъ, фантастическихъ. Довольно ясно выдѣляются, сами себя обличая, и добавленія догматическаго, учительнаго свойства, клонящіяся преимущественно къ обоготворенію героя легенды. Мы старались отмѣчать постепенный ростъ этого процесса вездѣ, гдѣ на то имѣлись указанія въ памятникахъ. Выбрасывать же эти черты изъ хода повѣствованій мы считаемъ невозможнымъ потому, что это—не простыя украшенія рассказчиковъ, а осмысленныя, очень цѣнныя указанія для уразумѣнія буддизма, какъ историческаго явленія, для опредѣленія того направленія, въ какомъ совершалось воспріятіе и усвоеніе его не только духовными порывами народныхъ массъ, но и догматическою мыслью строителей философско-религіозной системы всего ученія. Народное творчество вносило въ реалистическій рассказъ наивныя требованія своего чувства и воображенія; догматическая же мысль стремилась дать этимъ запросамъ учительный смыслъ и значеніе, не считая нужнымъ противодѣйствовать чудеснымъ невѣроятностямъ и колоссальнымъ преувеличеніямъ, въ которыя облеклась внѣшняя сторона повѣствованія. Такимъ образомъ получалось сочетаніе очень пестрое, крайне причудливое, но вполне соответствовавшее духовнымъ запросамъ и степени общаго развитія среды, для которой цѣлое предназначалось.

Только въ этомъ смыслѣ, то-есть, именно какъ цѣлостное выраженіе воспріятія повѣсти о Буддѣ широкою народною средою, и притомъ не столько дѣйствительнаго, сколько, съ ея точки зрѣнія, идеальнаго Будды, не столько того, что съ нимъ было и какъ было, сколько того, что должноствовало быть,—только въ этомъ, повторяемъ, смыслѣ и поучительно сравнить въ краткихъ словахъ сказанія о рожденіи и младенчествѣ Готамы съ евангельскими рассказами о соответствующей порѣ жизни Христа.

Какъ разъ примѣнительно къ этому періоду восточныя и

западные любители параллелей между буддизмомъ и христіанствомъ настаиваютъ на обилии сходствъ и на вѣроятности заимствованій христіанскихъ повѣствованій изъ буддійскихъ. Но достигается такое заключеніе путемъ обращенія съ матеріалами какъ разъ обратнымъ тому, который только что былъ указанъ: рассказъ берется не въ его цѣльности и полнотѣ, а въ отдѣльныхъ, смотря по желанію выбираемыхъ, чертахъ; упраздняется такимъ образомъ сразу главное—общій характеръ, общій тонъ и колоритъ, основное направленіе, а съ тѣмъ вмѣстѣ—и внутренній смыслъ. Черты догматическія отбрасываются, какъ якобы тенденціозныя и позднѣйшія, забывая, что онѣ-то и придаютъ идейный смыслъ цѣлому, что въ нихъ-то именно и воплотилось *историческое* воспріятіе образа Будды. Черты же фантастическія не принимаются во вниманіе, какъ простой, бессмысленный вымыселъ, опять-таки забывая про ихъ типичность для пониманія мѣстнаго и временнаго, и ихъ значеніе въ оцѣнкѣ содержанія рассказа съ точки зрѣнія подлиннаго, восточнаго пониманія, а не искусственно подставляемаго, вмѣсто него, западнаго. Послѣ такого общаго, произвольнаго «очищенія» повѣствованій, въ обезцвѣченномъ и обезжизненномъ остаткѣ отбрасуются черты, будто бы аналогичныя или тождественныя съ чертами евангельскихъ текстовъ, и производится конечное уравненіе въ общеуказанномъ, тенденціозномъ смыслѣ. Но такъ какъ, даже и при всемъ этомъ, различія несравненно превышаютъ сходства, то и по отношенію къ отдѣльнымъ фактамъ критики оставляютъ за собою широкое право упразднить все то, что не въ пользу ихъ уравнительныхъ заключеній, и опять—подъ предлогомъ фантастичности деталей. При такой безцеремонной свободѣ «критическаго» анализа добиться предполагаемаго синтеза буддійскихъ легендъ съ евангельскимъ рассказомъ, разумѣется, не трудно; но для непредрасположеннаго къ такому уравненію ума ясна умышленная подложность или бессознательная призрачность выдвигаемыхъ аналогій, какъ и произвольность относящихся къ нимъ истолкованій. Не отвлекая вниманія на мелкія подробности, окинемъ сравнивающимъ взоромъ *совокупность* обоихъ рассказовъ, проникнемся на минуту ихъ *цѣльнымъ* впечатлѣніемъ,—и намъ непререкаемо ясными и убѣдительными представутъ не сходства ихъ и еще менѣе тождества, а ихъ различія и, мѣстами, противоположности.

Рожденіе Будды происходитъ при условіяхъ именно про-

тивоположныхъ умилительно-смрпенной обстановкѣ великаго виелеемскаго событія. Божественному «снисхожденію» Сына Единороднаго къ немощнымъ условіямъ человѣчности, смиренію Единосушнаго Отцу, насъ ради пріявшаго «рабій зракъ», въ буддійской повѣсти, какъ мы видѣли, противопоставленъ весь мишурный блескъ суетной земной роскоши и восточной тщеславной пышности. Безвѣстному для міра, на окраинѣ глухого іудейскаго городка сокрытому рожденію «Отрача млада, превѣчнаго Бога», рождеству оповѣщенному только простецамъ-пастырямъ, да тремъ мудрецамъ, видѣвшимъ звѣзду Его на востокѣ, тайно пришедшимъ и тайно же удалившимся,—рождеству Христову появленіе на свѣтъ Будды противопоставляетъ себя многократными оповѣщеніями будто бы всему міру: землетрясеніями, чудесными звуками, чудесными свѣтовыми явленіями, расцвѣтомъ всей природы, фантастическими переворотами въ поведеніи и настроеніи всѣхъ тварей и безконечными славословіями и поклоненіями всевозможныхъ существъ, человѣческихъ, демоническихъ и божественныхъ. Тамъ, въ Виелеемѣ,—цѣломудренное уединеніе убогой пещеры и таинственность ангельскихъ и пастырскихъ привѣтствій подъ кровомъ полуночи; здѣсь, въ думбинійскихъ пышныхъ садахъ и во дворцѣ Капилавасту,—трескучая, многословная, бьющая на рѣзкіе виѣшніе эффекты парадность, напыщенность, тенденціозная преувеличенность блеска и славы, слишкомъ наглядно показывающія, что тщеславіе настолько же характерная черта буддійскаго благовѣстія, насколько смиреніе и сокровенная вдумчивость—преобладающій признакъ Евангелія Христова.

Въ виду столь полнаго общаго контраста должны бы лишаться убѣдительности и мелкія, случайныя, сходныя черты въ повѣствованіяхъ, если бы таковыя и удалось обпаружить. Но для того, чтобы признать паличность даже и такихъ, малыхъ аналогій, защитникамъ ихъ приходится дѣлать невозволительныя натяжки. Ужели одно и то же, спросимъ мы серьезно, величавый евангельскій гимнъ «Слава въ вышнихъ Богу!» и всевозможныя буддійскія боговъ, божковъ и демоническихъ существъ славословія въ дольнихъ человѣку—Буддѣ? Ужели можно серьезно говорить, какъ это позволяетъ себѣ Зейдель¹⁷⁴⁾, о сходствѣ полуночнаго таинства въ вертецѣ виелеемскомъ съ

¹⁷⁴⁾ Seydel. Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha—Sage und Buddha—Lehre. Leipzig, 1882, 136.

дневною сценою разрѣшенія отъ бромени Майи въ саду лумбинійскомъ, среди 20.000 воиновъ и 60.000 прислужницъ?... Допустимо ли, подобно Нейману, безъ всякихъ колебаній утверждать, будто четыре «міровыхъ стража», оберегавшихъ новорожденнаго Будду, «превратились въ христіанствѣ въ трехъ царей, пришедшихъ съ востока», и опираться при этомъ, какъ на доказательство заимствованія, на единичный, ошибочно датированный случай изображенія четырехъ, а не трехъ волхвовъ въ древнехристіанской иконографіи? ¹⁷⁵⁾ Убѣдительно ли ставить знакъ равенства между дарамъ чужеземцевъ, издали къ колыбели Христа пришедшихъ, и приглашеніями шакьевъ, сродичей новорожденнаго царевича, пріютить его въ своихъ «дворцахъ» при шествіи изъ Лумбинн въ Капила-васту? ¹⁷⁶⁾ Или еще: какъ можно, съ Гюббе-Шлейденомъ ¹⁷⁷⁾, усматривать тождественный фактъ между Иродовымъ замы-

¹⁷⁵⁾ Majjhima—Nikāyo. В. III, S. 258. N. Четыре царя изображены, говорятъ Нейманъ, на будто бы древнѣйшемъ изъ воспроизведеній сцены поклоненія волхвовъ, на фрескѣ въ катакомбахъ Домициллы. Но, во-1-хъ, какъ можно убѣдиться по снимкамъ съ этой фрески (Wilpert. *Le pitture delle catacombe romane*. Roma, 1903. Tav. CXVI, 1, CXXI; De Rossi. *Images de la Vierge*, pl. II et III. Garrucci. *Storia dell'arte cristiano*, Tav. XXXVI, 1, Marucchi. *Le catacombe romane*. 2 ediz. Roma, 1905, p. 136), эти «четыре царя» не имѣютъ ничего схожаго съ буддійскими «четырьмя стражами міра»; а во-2-хъ, указанное изображеніе не есть древнѣйшее изъ всѣхъ имѣющихся: оно относится къ IV вѣку (Marucchi l. c. Leclercq. *Manuel d'archéologie chrétienne*. Paris, 1907. I, 534), тогда какъ дѣйствительно древнѣйшіе памятники этого сюжета восходятъ къ половинѣ II вѣка (Wilpert. *Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katakombe der Heil. Petrus und Marcellinus*. Freiburg i. B. 1891, 22), а фреска въ Саррелла грека въ катакомбахъ св. Присциллы—даже къ первымъ 10-лѣтіямъ II вѣка: Wilpert. *Fractio panis*. Freiburg i. B. 1895, 32; ср. Leclercq. I. 269 ss. Наконецъ, въ-3-хъ, изъ разсмотрѣнія всѣхъ 59 сохранившихся въ цѣлости древнѣйшихъ изображеній сюжета (перечень и обзоръ ихъ у Liell. *Die Darstellungen Mariae auf den Kunstdenkmalern der Katakomben*. S. 297) явствуетъ, что съ самаго начала въ подавляющемъ большинствѣ памятниковъ число «волхвовъ» или «царей» было три; отступленія (4 во фрескѣ Домицилловой катакомбы и 2 въ катакомбѣ св. Петра и Марцеллива. Wilpert. *Ein Cyclus*. Taf V, 1) объясняются исключительно требованіями даннаго мѣста и симметріи (Wilpert. *Cyclus*. 21—22). Ср. Sybel. *Christliche Antike*. Marburg, 1906. I, 250—1; II. 135—6. О значеніи симметріи въ древне-христіанскомъ искусствѣ — Meader. *Symmetry in early Christian relief Sculptures*. 1900.

¹⁷⁶⁾ Seydel, 139.

¹⁷⁷⁾ Hubbe-Schleiden. *Jésus est-il bouddhiste?* Paris, 1894, 47—48.

слово на жизнь младенца - Христа и тѣмъ, что повѣствуетъ Абхинишкранасутра объ «опасеніяхъ царя Бимбисары»? ¹⁷⁸). Чтобы дать доказательство развязной невзыскательности критиковъ при такихъ «сближеніяхъ» ¹⁷⁹), укажемъ на то, что въ индусской легендѣ опасенія Бимбисары относительно возможности оспариванія его власти какимъ-либо соперникомъ возникаютъ уже *черезъ десять лѣтъ* послѣ рожденія Будды, и что, по донесенію царю о послѣднемъ и о предсказаніяхъ касательно его славной судьбы, Бимбисара совѣтующимъ пойти войной на шакьевъ, чтобы погубить царственнаго отрока, отвѣчаетъ: «если этотъ юноша долженъ стать чакравартинномъ и будетъ носить скипетръ правды, мнѣ подобаеъ чтить его и повиноваться ему, въ силу его духовнаго могущества и достоинства, дабы пребывать въ мирѣ и радости подъ его властью; если же онъ станетъ Буддою, мы обязаны внимать его ученію и сдѣлаться его учениками; въ обоихъ случаяхъ, слѣдовательно, нѣтъ никакой надобности проникаться желаніемъ погубить такое существо». Повторяемъ: какъ можно приурочивать этотъ рассказъ къ повѣствованію о злодѣяніи Прода?...

Наибольшимъ успѣхомъ пользуется предположеніе о сходствѣ сказанія объ Ашитѣ съ сообщеніями Евангелія о праведномъ Симеонѣ; говорятъ даже о «зависимости» второго повѣствованія отъ перваго ¹⁸⁰). А между тѣмъ и здѣсь—какія бьющія въ глаза различія! Прежде всего въ буддійской легендѣ нѣтъ ничего подобнаго тому, что предшествуетъ событію и въ чемъ, несомнѣнно, центръ тяжести всего эпизода, весь глубокій смыслъ величаваго гимна Богопріимца: «нынѣ

¹⁷⁸) Abhinishkramana-sūtra, ch. 14, p. 103—4. Beal. Rom. Legend.

¹⁷⁹) Различія двухъ повѣствованій такъ велики, что даже Зейдель принужденъ признать, что „настоящихъ параллелей къ впаелемскому избіенію младенцевъ въ буддизмъ не встрѣчается, Seydel, 143, что не оставяиваетъ его, однако, отъ сопоставленія примѣровъ спасенія отъ злоумышленниковъ Кришны, Моисея, ассирійскаго царя Саргона I, Зевса, Кира, Зороастра и Магомета.

¹⁸⁰) Это допускаетъ даже сравнительно осторожный въ такого рода заключеніяхъ Van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, 26. Обратнаго мнѣнія держится Hardy. Buddhismus und Christenthum; worin sie sich gleichen und intersecheiden? въ Aula. 1895. № 1, S. 19. Ср. ранѣе указанную статью Мюнра въ Indian Antiquary, 1878. Вообще противъ предполагаемыхъ аналогій и заимствованій евангельскихъ рассказовъ изъ буддійскихъ ср. Келлогъ. Буддизмъ и христіанство. 2 изд. Кіевъ, 1864, гл. 4.

отпущаеши раба Твоего, Владыко!» Симеонъ—это божественно предуставленный, исключительно важный свидѣтель исполненія «чаянія языковъ», тогда какъ Ашита—обыкновенный индусскій подвижникъ, случайно узнавшій о событіи въ семьѣ раджи шакьевъ. Мѣсто описываемой сцены, подробности ея, рѣчи «буддійскаго Симеона», настроеніе его, все—иное, чѣмъ въ Евангеліи. Наконецъ, совершенно произвольно сліяніе съ исторіей Ашиты самостоятельной по источникамъ сцены поклоненія боговъ Буддѣ въ храмѣ ¹⁸¹⁾, сліяніе, предпринятое только для того, чтобы подтасовать желательное сходство тамъ, гдѣ его въ дѣйствительности нѣтъ. И какъ искусственна и неубѣдительна, по собственному признанію критиковъ, попытка подкрѣпить столь призрачное сходство сближеніемъ такихъ фактовъ, какъ попаніе ногами Будды главы Ашиты, съ лобзаніемъ Симеономъ подошвъ младенца Христа, о чемъ упоминаетъ одно апокрифическое евангеліе! ¹⁸²⁾.

6.

Свѣдѣнія о дѣтствѣ и юности Готамы скудны. Не только та часть относящагося сюда матеріала, которую можно назвать біографическою, очень бѣдна опредѣленными данными, но даже и легендарныя сказанія, столь многословныя относительно предбытія Будды, его сошествія на землю и рожденія, становятся сжатými примѣнительно къ рапнымъ годамъ его жизни. Причину этой неравномѣрности надо, я полагаю, искать въ условіяхъ той догматической, учительной стилизаціи, которой подвергались первоначальныя, вѣроятно, краткія повѣствованія о жизни Готамы. Расширенія основной канвы рассказовъ, добавленія къ нимъ требовались тамъ, гдѣ извѣстными моментами надо было воспользоваться для истолкованія значенія Будды, для обнаруженія его религіознаго, философскаго или нравственнаго смысла. Такими ступенями повѣсти были, по указаннымъ мною выше побужденіямъ, предшествующія существованія Будды, его пребываніе на небѣ

¹⁸¹⁾ Eysinga, 25. Seydel, 146 ff.; его же Die Buddha-Legende. 18.

¹⁸²⁾ Евангеліе Псевдо-Матвея, гл. 15 у Tischendorf. Evangelia apocrypha. Editio altera. Lipsiae. 1876, p. 81. Объ этомъ малоцѣнномъ сборникѣ легендъ см. Hennecke. Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen, 1904, 103—4, и Brunet. Les évangiles apocryphes. Paris, 1863, 173 ss.

Тупиты передъ сошествіемъ на землю, его чудесное зачатіе и рожденіе; и мы видѣли съ какою полнотою были использованы эти части жизнеописанія какъ въ догматическомъ, такъ и въ поэтическомъ смыслѣ. Далѣе, выдающимися моментами въ жизни Готамы будутъ: его душевный переломъ, отреченіе отъ свѣтской жизни, борьба за овладѣніе высшею мудростью, оканчивающаяся такъ называемымъ просвѣтленіемъ, и, наконецъ, выступленіе на путь проповѣди. И опять, вокругъ этихъ моментовъ, матеріалы всевозможнаго рода потекутъ передъ нами широкою рѣкою. Наоборотъ, мы увидимъ, что, какъ только въ жизни Готамы наступитъ періодъ долгой, но спокойной, просвѣтительной и организационной дѣятельности, біографическіе и легендарные матеріалы снова оскудѣютъ, пожалуй, даже почти совсѣмъ исчезнутъ, и, наоборотъ, опять станутъ довольно обильными при описаніи послѣднихъ дней и кончины Будды.

Эти колебанія и контрасты, объяснимые, какъ я замѣтилъ, преобладаніемъ догматическихъ потребностей надъ историческими при позднѣйшемъ выборѣ и обработкѣ сказаній, являются новымъ подтвержденіемъ того, что въ жизнеописаніяхъ Готамы мы имѣемъ дѣло не столько съ реальною, сколько съ идеальною личностію, не съ Сиддхартхою, каковъ онъ былъ «во дни оны», а съ тѣмъ, типично-выработаннымъ образцомъ праведнаго мудреца-учителя, которымъ, съ точки зрѣнія систематизировавшаго буддизма, долженъ быть каждый Будда.

Въ итогѣ, отъ такого состава и свойства источниковъ получаются результаты благопріятные для усвоенія учительной стороны буддизма, но очень незавидные для уясненія его историческаго генезиса. Существенный въ послѣднемъ отношеніи вопросъ о томъ, какъ, откуда, подъ какимъ вліяніемъ зародились и созрѣли въ основателѣ буддизма настроенія и убѣжденія, рѣшившія судьбу его самого и его ученія,—этотъ коренной вопросъ не только остается до сихъ поръ загадочнымъ, но и, повидимому, пребудетъ таковымъ навсегда. Мы можемъ рѣшать его лишь приблизительно, по наблюденіямъ надъ свойствами окружающей среды, по явленіямъ въ ней, аналогичнымъ съ происходившими въ жизни Готамы, да по сходству его убѣжденій съ идеями, заложенными въ предшествующихъ или современныхъ ему философскихъ и этическихъ ученіяхъ. Но все это можно дѣлать только гадательно.

ощупью, среди глубоких исторических потемокъ. Эта трудная работа для насъ впереди, въ той части, которая посвящена изложенію ученія Будды. Здѣсь же мы принуждены ограничиваться почти исключительно указаніями источниковъ, непосредственно относящихся къ жизнеописаніямъ Готамы.

Повторяемъ, примѣнительно къ дѣтскому и юношескому періоду, они скудны. Ниданаката, папримѣръ, ограничивается слѣдующею сжатою характеристикою: «такъ бодхисатва возрѣлъ среди великаго блеска и великолѣпія и окруженный неисчислимою (по обилію) обстановкою» ¹⁾. Почти дословно вторитъ этому бирманская легенда: «дитя росло среди многочисленной и блестящей свиты старательныхъ слугъ» ²⁾. Даже столь многорѣчивая въ другихъ случаяхъ Лалитавистара молчитъ о дѣтствѣ своего героя. Намъ описываютъ только подробно его совершенную красоту ³⁾, да упоминаютъ о его феноменальной тѣлесной силѣ ⁴⁾. Изъ Абхинишкрамана-сутры мы узнаемъ, что «до восьмого года царевичъ росъ во дворцѣ безъ всякаго вниманія къ ученію» ⁵⁾, но что съ этихъ поръ до 12 года онъ обучался у двухъ наставниковъ: Вишвамитры и Кшантадэвы. Въ разказахъ, къ этому періоду относящихся, несмотря на кучи фантастическихъ прикрасъ, сквозятъ многія реальныя черты, хотя и перенесенныя сюда изъ времени болѣе поздняго, чѣмъ описываемое. Вотъ сцены, сохранившіяся въ литературныхъ памятникахъ и воплотившіяся по ихъ указаніямъ и въ буддійской иконографіи.

Озабоченный вопросомъ о воспитаніи сына, раджа Суддхотана спрашивается о томъ, кто во всей Индіи владѣетъ въ совершенствѣ «всѣми видами учености и разными отраслями изящныхъ и практическихъ искусствъ?» Ему указываютъ на Вашвамитру ⁶⁾. Заручившись согласіемъ мудреца, раджа,

¹⁾ Nidāna-kathā, p. 74. Rh. Davids.

²⁾ Bigandet. ch. III, p. 53.

³⁾ Полный перечень „восьмидесяти красотъ“ и примѣтъ его — въ Лалитавистарѣ, ch. III, p. 96—99.

⁴⁾ Dulva. Mdo. III, f. 46s. Rockhill, p. 18—19.

⁵⁾ Abhinish. kram. sūtra, ch. XII, p. 72.

⁶⁾ Abhin. kram. sūtra. Ch. XI, p. 67; северная версія называетъ его также Каушикой или, по-тибетски, Сприн-бу-го-гча, „подобнымъ червю“, вѣроятно, въ томъ же смыслѣ, какой имѣетъ на Западѣ выраженіе „книжный червякъ“ (book-worm). Dulva. Mdo. III. 469 a, Rockhill. 19. Schiefner. Tibet. Lebensb. 236.

опредѣливши, путемъ гаданій, благопріятный для начала ученія день и совершивши со старцами полагавшіеся для такого дѣла обряды, отвозить сына, въ сопровожденіи многочисленныхъ сверстниковъ, въ «палату ученья», которую Лилитавистара называетъ «палатою письменности» (обученія письму)⁷⁾. Но именно это названіе и описываемая вслѣдъ затѣмъ сцена доказываютъ позднѣйшее, хотя, быть можетъ, и не очень позднее, происхожденіе всего эпизода. Какъ мы уже раньше указывали, въ описываемую пору умѣнье писать было еще мало распространено въ Индіи; оно служило во всякомъ случаѣ только для мелкихъ потребностей практической жизни, а не для цѣлей литературныхъ, ученыхъ и религіозныхъ⁸⁾. Можно,

⁷⁾ Lalitavistara. ch. X. p. 113.

⁸⁾ См. стр. 41—45 и Lassen Ind. Alterthumskunde. I, 1006 ff; Zimmer. Aftind. Leben, 348. Rh. Davids. Ancient India, ch. VII. Ваккернагель, Altindische Grammatik. Göttingen. 1896. I. Thl, S. LVI f., говоритъ, что по новѣйшимъ изслѣдованіямъ (главнымъ образомъ Бюлера, Bühler. Indian Studies. III. Sitzungsberichte der Wiener Akademie 132 и въ Indian Antiq. II. 268. VI Orient. Congress (Leyden) I, 120 f. Bühler. On the Origin of the Indian Brahma Alphabet = 2 revised edition of Indian Studies. III, Strassburg. 1898) первичная форма индусскаго алфавита была подражаніемъ арамейскому (ср. Weber. Zeitsch. d. Deut. Morgenl. Gesell. X, 389 ff, или Ind. Skizzen, 125 ff.). Другіе ученые считали алфавитъ заимствованнымъ отъ арабовъ, или египтявъ, или отъ китайцевъ, или отъ грековъ, или наконецъ, самостоятельно изобрѣтеннымъ (напр., Гольдштоккеръ, въ своей книгѣ о Панини, р. 15 sqq.), см. VI Orient. Congress (Leyden) I, 104 ff. II, 305 ff. Ризъ-Дэвидсъ, Anc. India, 2 ed. 116—7, въ качествѣ „рабочей гипотезы“, допускаетъ, что при сношеніяхъ южно-индійскихъ дравидійскихъ купцовъ съ Вавилономъ, они ознакомились съ письменами, изобрѣтенными аккадійцами и употреблявшимися ими, а затѣмъ нѣкоторыми семитическими племенами; алфавитъ этотъ, расширенный и приспособленный къ индійскимъ нарѣчіямъ, лишь приблизительно черезъ 1000 лѣтъ становится извѣстнымъ подъ именемъ „священнаго письма“ Брама-липи (какъ называли его до того времени—неизвѣстно); отъ него-то и произошли всѣ алфавиты, нынѣ употребляемые въ Индіи, Бирмаши, Сиамѣ и Цейлонѣ.—Время перваго знакомства съ этимъ алфавитомъ относятъ къ VII или VIII вѣку до Р. X. (Rh. Davids, 117. Wackernagel, LVII). Сенаръ и нѣкоторые другіе, наоборотъ, предполагаютъ пору близкую къ эпохѣ Ашоки, противъ чего возражаетъ Бюлеръ. Wien. Zeitschr. VI, 153. Epigraphia Indica. III, 325. О разныхъ другихъ алфавитахъ, отличныхъ отъ Брама-липи. см. Wackernagel, I.VIII. Почти всѣми признано, что письмо употреблялось долгое время только для практическихъ цѣлей, а не для записыванія священнхъ текстовъ и вообще не для книжнаго дѣла. Обученіе у брамновъ. не исключая и грамматическаго, велось въ старину несомнѣнно устно. Wackernagel, I.VIII. Macdonell. A History

слѣдовательно, считать несомнѣннымъ анахронизмомъ и заимствованіемъ изъ позднѣйшихъ временъ ⁹⁾ рассказы Абхинишкраманы и Лалитавистары ¹⁰⁾ о томъ, что въ школѣ, куда посланы были Готамо и его сверстники, преподавалось искусство письма, да притомъ еще будто бы на разныхъ нарѣчіяхъ.

Едва переступилъ Будда порогъ школы (такъ повѣствуютъ легенды) ^{10a)}, какъ нѣкій, слетѣвшій съ неба дѣва поспѣшилъ предупредить великаго педагога Вишвамитру, что ребенокъ, къ нему явившійся, вполне уже знакомъ «со всѣми искусствами, со всѣми сутрами и шастрами, и самъ можетъ обучать имъ другихъ». И дѣйствительно, онъ тотчасъ же спросилъ у своего будущаго наставника: «на какомъ изъ шестидесяти четырехъ, ему, ученику, уже извѣстныхъ нарѣчій предстоитъ обучаться письму?» ¹¹⁾ послѣ чего смущенный Вишва-

of Sanskrit Literature. London, 1909, 16. Древнѣйшая дошедшая до насъ грамматика Панини (вѣроятво IV вѣка до Р. Хр.; текстъ съ переводомъ издавъ Бѣтлингкомъ; послѣднее изданіе—Leipzig, 1887; другое изданіе (Text and english translation by Chandra Vasu) Allahabad, 1891—1898; о Панини—Goldstücker, Pāṇini, his place in Sanskrit Literature. London, 1861 и Liebig, Pāṇini. Leipzig, 1891)—удостоверяетъ только наличность письменной грамоты во времена самого Панини и даже раньше его, но не примѣненіе ея для цѣлей научныхъ; какъ сами сутры Панини, такъ и добавленія къ нимъ, предполагаютъ правила только устной передачи. Wackernagel, S, LVIII, LIX. Ср. обо всемъ вопросъ Mc. Donell, 14—20.

⁹⁾ Добавочнымъ доказательствомъ этого является упоминаніе Абхинишкраманы, р. 68, и Лалитавистары, р. 144, о томъ, что въ школѣ Будда писалъ на пластинкахъ сандаловаго дерева. Между тѣмъ древнѣйшимъ письменнымъ матеріаломъ индусовъ была березовая кора, а затѣмъ пальмовые листья; бумага вошла въ употребленіе только послѣ магометанскаго завоеванія, а пергаментъ и кожа никогда не допускались (какъ происходяшіе изъ нечистаго матеріала). См. выше, стр. 43—44: Macdonell, 18—19. Rh. Davids. Ancient India, 121 sqq. Что касается дощечекъ для письма, то ихъ изображенія встрѣчаются на нѣкоторыхъ рельефахъ, воспроизводящихъ сцену въ школѣ (Foucher. L'art gréco-bouddhique du Gandhara. I, fig. 166). Такія дощечки были въ изобиліи найдены Шейнотъ въ китайскомъ Туркестанѣ; нѣкоторыя изъ нихъ относятся, самое позднее, къ III вѣку христіанской эры. Stein. Sandburied Ruins of Khotan, p. 310, 359.

¹⁰⁾ Abhinishkr., ch. 11 p. 67—70. Lalitavistara, ch. X, p. 113—117.

^{10a)} Во времена Гіуэнь-Тсанга еще указывали мѣсто, гдѣ она стояла. Hiouen-Tsang L. VI. T. I, p. 320—1.

¹¹⁾ Перечень этотъ, въ который, впрочемъ, включено не мало языковъ существъ нечеловѣческихъ, не лишенъ интереса, по указаніямъ на

мистра отказывается учить того, «кто самъ достоинъ быть наставникомъ людей и боговъ». Тѣмъ не менѣе, юный царевичъ остается въ школѣ, гдѣ приводитъ всѣхъ въ изумленіе легкостью формулировки ученыхъ вопросовъ и отвѣтовъ, проникательностью ума и усвоеніемъ въ немногіе дни того, на что другимъ приходится тратить цѣлыя годы ¹²). Описаніе его уроковъ даетъ легендамъ поводъ включить въ разсказъ рядъ сжатыхъ, догматическихъ наставленій; обученіе дѣтей грамотѣ по способу, придуманному будто-бы Сиддхартхоу, превращается словно въ краткій катехизисъ буддійскихъ понятій и правилъ: когда отрокъ произносилъ букву, выходило цѣлое поучительное изреченіе, начинавшееся на означенную букву; такъ «а» превращалось въ «анитья-сарвасамскара», то есть: «все составное не прочно»: «и» становилось «обиліемъ бѣдствій»; «е» поучало, что «изъ желанія рождается грѣхъ»; буква «ра» вѣщала: «отсутствіе удовольствія въ удовольствіи и есть истинное удовольствіе», а «ха» поясняла, что «упраздненіе страсти разрушаетъ естественное тлѣніе» (хатакleshавпрага). «Такимъ образомъ, пока дѣти учили азбуку, передъ ними, благодаря могуществу бодхисатвы, отверзались безчисленныя главныя двери Закона. И вотъ ради чего, хотя самъ уже (всему) наученный, бодхисатва явился въ палату письменности» ¹³).

Отвлекаясь отъ этихъ назидательныхъ фантазій, скоро и охотно воспринятыхъ народнымъ сознаніемъ и закрѣпленныхъ въ немъ изобразительными искусствами ¹⁴), мы можемъ съ большою достовѣрностью думать, что, хотя и не въ «палатѣ письменности», а въ обученіи у какого-нибудь выдающагося знатока традиціонной мудрости, Сиддартха былъ и проходилъ здѣсь курсъ знаній внимательно и уснѣшно. Опредѣлить составъ и

древнія, областныя нарѣчія, для разъясненія запутаннаго вопроса о соотношеніяхъ мѣстныхъ говоровъ къ санскриту и пали. Ср. Lassen. II, 1159 ff. и въ особенности работы Бюлера.

¹²) «Въ немногіе дни онъ обучился разнымъ наукамъ, подобающимъ его роду, на что обыкновенно требовалось нѣсколько лѣтъ», замѣчаетъ Ашвагша въ Будда-чаритѣ: II, 20 и гатты въ Абхинишкраманѣ, р. 71.

¹³) Lalitavistara, ch. X. 115—117. Абхинишкрамана-сутра, ch. XI, р. 70 сокращаетъ нареченія, приводя изъ нихъ лишь первыя слова, но за то проводитъ этотъ условный ключъ черезъ всю азбуку.

¹⁴) Воспроизведенія сцены «школьной демонстраціи» съ разныхъ рельефовъ у Foucher. L'art greco-bouddhique. I, р. 325—327, fig. 163—167.

объемъ такого учебнаго курса, равно какъ и способы преподаванія, можно только приблизительно и предположительно. такъ какъ въ источникахъ нѣтъ точныхъ и достаточно полныхъ свѣдѣній о постановкѣ учебнаго дѣла во времена дѣтства Готамы и въ ближайшую затѣмъ пору. Но зато до насъ дошли достаточно подробныя свѣдѣнія объ этомъ изъ болѣе ранняго, ведическаго періода, цѣнными добавленіями къ коимъ являются отдѣльныя указанія изъ послѣдующаго времени въ джатакахъ. Совокупностью этихъ данныхъ уясняется до нѣкоторой степени интересный вопросъ о томъ, каково могло быть воспитаніе и образованіе будущаго Учителя Дальняго Востока.

Несомнѣнно, что въ эпоху Готамы, какъ и раньше, педагогическое дѣло сосредоточивалось всецѣло въ рукахъ браминовъ, упорно проводившихъ мысль, что исключительно имъ передали боги въ наслѣдственную привилегію право учить людей ¹⁵⁾ Ревниво охраняя это преимущество, они вовсе не заботились о широкомъ распространеніи знаній въ народѣ; напротивъ, они рѣшительно противодействовали этому. Для человѣка, принадлежавшаго къ низшей кастѣ, попытка проникнуть въ смыслъ священныхъ писаній приравнивалась почти къ преступленію: «уши судры, умышленно подслушивающаго чтеніе Ведъ, да будутъ наполнены расплавленнымъ свинцомъ! да будетъ отрѣзанъ языкъ его, если онъ вздумаетъ повторять Веду! да будетъ истерзано въ клочья тѣло его, если онъ станетъ хранить Веду въ своей памяти!» читаемъ мы въ книгѣ законовъ Дхарма-шастра Гаутамы ¹⁶⁾; и если до

¹⁵⁾ Мачи. I, 87—91: „для сохраненія всего творенія Существо Наиславнѣйшее опредѣлило разныя занятія тѣмъ, кого оно произвело изъ своихъ устъ, изъ своей руки, изъ бедра и изъ ноги: браманамъ оно дало въ удѣлъ изученіе Ведъ и обученіе имъ, совершеніе жертвоприношеній, надзоръ (управленіе) за жертвами, приносимыми другими, право давать и принимать. Кшатріямъ оно вмѣнило въ обязанность защищать народъ, быть милосерднымъ, приносить жертвы, читать священныя книги и не предаваться чувственнымъ удовольствіямъ. Уходя за скотомъ, подача милостыни, приношеніе жертвъ, заучиваніе священныхъ книгъ, торговля, ссуда за проценты, земледѣліе—таковы функціи, отмѣренныя вайшіямъ. Судрѣ же Верховный Повелитель указалъ только одну обязанность—служить предшествующимъ классамъ, не принимая ихъ достоинства“.

¹⁶⁾ Gautama. XII, 4—6. Пронзведеніе Гаутамы есть вѣроятно древнѣйшая изъ сохранившихся такъ называемыхъ дхарма-сутръ и отно-

буквальнаго исполненія этихъ безобразныхъ каръ дѣло, конечно, не доходило ^{16a)}, остается все же фактомъ, что подслушивание или подсматриваніе судрами порядка обученія у браминовъ, даже простое присутствіе чандалы причиняло перерывъ курса, считалось дѣлающимъ его ходъ негоднымъ ¹⁷⁾. На шпатріевъ, пересилившихъ въ эпоху Будды значеніе самихъ браминовъ, эти строгости, само собою понятно, не могли распространяться, и еще менѣе—на дѣтей царственныхъ родовъ. Изъ памятниковъ мы видимъ, наоборотъ, какъ жадно добивались брамины получить выгодное и вліятельное мѣсто домашняго жреца при какомъ-нибудь именитомъ родѣ ¹⁸⁾; а такой жрецъ во многихъ семьяхъ и справлялъ, вѣроятно, обязанности учителя и воспитателя молодежи. Царямъ, раджамъ знаніе трехъ Ведъ, да и философіи было даже предписано закономъ ¹⁹⁾. хотя правило это едва ли исполнялось; по крайней мѣрѣ изъ намековъ въ эпосѣ должно заключать, что обязательнымъ для раджей считалось знаніе только «Веды Лука» (Дханурведы), то есть, предписаній о правилахъ военныхъ и объ искусствѣ владѣть оружіемъ ²⁰⁾. Во всякомъ случаѣ уже въ древности ученость считалась «вышимъ изъ достоинствъ» ^(20a), а джатаки удостовѣряютъ, что и въ до-буддійскую пору сыновья раджей по нѣскольку лѣтъ

сится ко времени едва ли болѣе позднему, чѣмъ, приблизительно, 500-й годъ до Р. Хр. Macdonell. Sansk. Literature, 260. Изданіе—The Institutes of Gautama edited by Stenzler. London, 1876. Переводъ (Бюлера) во II т. S. V. E.

^{16a)} Однако изъ 498-й джатаки мы узнаемъ, что двое чандалъ, притворившихся сыновьями браминовъ и обманно прошедшихъ курсъ ученія, были, по обнаруженіи обмана, не только жестоко избиты, но и принуждены были замалывать свои грѣхи покаяніемъ въ лѣсной пустынь и лишь рядомъ перевоплощеній заслужили прощеніе, выразившееся въ повышеніи ихъ на такую общественную ступень, гдѣ ученые уже не возвращались.

¹⁷⁾ Hillebrandt. Alt-Indien. Breslau, 1899, 104. Grihya-Sūtras. Vol. I. p. 81. S. V. E. XXIX. Āpastamba. I, 3, 11.

¹⁸⁾ Caland. Altindische Zauberei, 27. Объ этой должности, какъ почетной и выгодной, часто упоминаютъ джатаки, напр. Jātaka 413.

¹⁹⁾ Gautama. XI, 3. Manu, VII, 43.

²⁰⁾ Hopkins. The Religions of India. Boston and London, 1895, 108 sqq. 374-я джатака говоритъ объ обученіи „искусству стрѣльбы изъ лука“ въ Таксчашилѣ.

^{20a)} „Ученость перевѣшиваетъ всякое другое достоинство“. Sāṅkhya-ana-Grihya-sūtra, I, 3, 4. 3. P. I, p. 16, ed. cit.

подъ-рядъ занимались изученіемъ религіозныхъ текстовъ и правилъ. Иногда самъ царь будто бы цѣлыхъ семь лѣтъ обучалъ сыновей тремъ Ведамъ и разнымъ мірскимъ обязанностямъ ²¹⁾; но несравненно чаще «наукамъ» обучали брамины ²²⁾. Про одного такого прославленнаго учителя читаемъ: «со всей Индіи княжескіе и браманскіе юноши обучались у него; сынъ царя Бенаресскаго изучалъ у него три Веды» ²³⁾. Самъ бодхисатва въ одномъ изъ своихъ перевоплощеній былъ такимъ «всемирно-извѣстнымъ» наставникомъ ²⁴⁾.

Если такимъ образомъ старательное обученіе знатной молодежи можно считать несомнѣннымъ фактомъ, мы, съ другой стороны, какъ я уже сказалъ, о составѣ учебнаго курса и способахъ его прохожденія можемъ судить только по аналогіи съ указаніями на это изъ болѣе ранняго періода. Они сохранились въ Грхія-сутрахъ, этомъ неопѣненномъ для исторіи культуры сборникѣ правилъ древне-индусскаго быта; предписанія, здѣсь изложенныя, относительно обученія можно, пожалуй, считать за древнѣйшій изъ памятникѣвъ педагогической литературы ²⁵⁾. Вотъ очеркъ этихъ правилъ. Возрастъ для начала ученія опредѣлялся въ зависимости отъ происхожденія ученика: съ восьмого года для сына брамана, съ 11-го или 12-го для потомка воиновъ или почтенныхъ гражданъ ²⁶⁾; допускались, впрочемъ, исключенія для 16, 22 и даже 24-хъ-лѣтнихъ юношей ^{26a)}. Эти дапныя не совсѣмъ совпадаютъ со свѣдѣніями, почерпаемыми для послѣдующаго періода изъ джатакъ: здѣсь религіозное обученіе знати начиналось въ большинствѣ

²¹⁾ Jātaka. II, 297. Fausböll.

²²⁾ Тамъ же, II, 2, II, 278 и множество другихъ.

²³⁾ Тамъ же, III, 158. Джатака 353, 289.

²⁴⁾ Тамъ же, I, 259 и другія.

²⁵⁾ Hillebrandt. Alt-Indien. 101; нижеслѣдующее воспроизвожу по интересному, на данныхъ Грхія-сутрѣ основанному, очерку этого автора въ названной книгѣ: Unterrichts und Erziehung im alten Indien. Главными источниками служили мнѣ Упанишады, Грхія-сутры и Апастамба.

²⁶⁾ Āpastamba-sūtras. I, 1, 19. Grihya-sūtra of Āpastamba. IV, 10, 2—3. S. V. E. XXX, p. 270. Апастамба—главная изъ двухъ младшихъ (позднѣйшихъ) школъ Яджурведы: Mc. Donell. Sansk. Literature, 176. Наданія: Āpastamba. Aphorisms on the sacred law of the Hindus, edited by Bühler. Bombay, 1868—71. 2 vols. 2 edit. Bombay, 1892—4. 2 vols.; его же переводъ во II т. S. V. E.

^{26a)} Śāṅkhāyana-Grihya-sūtra. II, 1, 1—9. Āpastamba. I, 1, 1, 27.

случаевъ позже, преимущественно съ 16-лѣтняго возраста ²⁷⁾, тогда какъ предварительное, начальное обученіе грамотѣ и разнымъ тѣлеснымъ упражненіямъ велось въ родительскомъ домѣ. Тѣмъ не менѣе мы въ правѣ предположить, что Сиддхартха началъ ученье съ восьми-лѣтняго возраста, такъ же, какъ и его славный современникъ, основатель джайнизма, Магавира ²⁸⁾.

У индусовъ, при ихъ любви къ строгой регламентации всего относящагося къ религіи, и учебное дѣло, какъ тѣсно связанное съ религіозною жизнью, было отъ начала до конца обставлено множествомъ дисциплинарныхъ правилъ и благовѣрныхъ обрядовъ. Послѣ постриженія и омовенія (дѣйствій, также имѣвшихъ священное значеніе), отрока, празднично одѣтаго, приводили къ учителю, въ пору новолунія, въ день счастливый по опредѣленію звѣздочетовъ,—точь въ точь, какъ мы видимъ и въ повѣстяхъ о юномъ Сиддхартхѣ. Изъ рукъ наставника получалъ ученикъ одежду (кожу черной антилопы или оленю, либо коровью или козью, смотря по своей кастѣ), поясъ (опять-таки различный по матеріалу) и посохъ. Вмѣстѣ съ учителемъ приближался онъ затѣмъ къ пылающему огню для произнесенія торжественной формулы вступленія въ область знанія: «я пришелъ для ученья», говорилъ воспитанникъ: «прими меня; я буду ученикомъ, вдохновляемымъ богомъ Савитромъ»; на что наставникъ, освѣдомившись объ имени вновь прибывшаго, отвѣчалъ, обращаясь къ названному богу: «да удастся мнѣ достигнуть цѣли съ ученикомъ такимъ-то!» послѣ чего, касаясь груди воспитанника, восклицалъ: «моей волѣ подчиняю сердце твое! твой духъ да слѣдуетъ моему духу! да веселится сердце твое, внимая рѣчамъ моимъ!» И съ новыми, сходными изреченіями, прикасался рукою къ ушамъ и устамъ ученика, освящая этимъ органы воспріятія и усвоенія мудрости ^{28a)}. Такъ заключался какъ бы договоръ между учителемъ и ученикомъ, союзъ, включившій обязанности безпрекословнаго подчиненія всѣхъ учениковъ учителю и обязан

²⁷⁾ Джатаки 50, 55, 151 и другія.

²⁸⁾ Life of Mahāvira. Kalpa-Sūtra, 10. Jaina Sūtras translated by Jacobi. P. I, p. 221. S. V. E. XXII. Oxford, 1854.

^{28a)} Śāṅkhāyana - Grihya sūtra. II, 1—4. S. V. E. XXIX, p. 60—66. Формула вопрошенія: „зачѣмъ пришелъ ты?“ и отвѣтъ—„для ученья“ встрѣчаются и въ джатакахъ, напр. въ джатакѣ 163-й: „учитесь тремъ Ведамъ и Слоновому Ученію“, выраженіе, неоднократно повторяющееся для обозначенія курса ученія. Ср. обо всемъ обрядѣ Grihya-sūtra of Āra-stamba. IV 10 и 11.

ности физическихъ услугъ со стороны тѣхъ изъ нихъ, которые не могли вносить за ученіе платы ²⁹⁾, повидимому, довольно высокой ³⁰⁾. Но рядомъ съ этимъ дѣловымъ договоромъ заключался, какъ видимъ изъ приведенной формулы, еще и священный союзъ между наставникомъ и воспитанникомъ, долженствовавшій объединять ихъ внутреннею, духовною связью, согласно изреченію одного Упанишада: «въ знаніи учитель— первое составное начало, ученикъ— второе; само же знаніе есть союзъ ихъ; этотъ союзъ образуется черезъ повтореніе Ведъ» ^{30a)}.

Учебный день начинался и оканчивался молитвою на открытомъ воздухѣ, въ предписанной позѣ, съ посохомъ въ рукахъ, съ лицомъ, обращеннымъ къ восходившему или заходившему солнцу. Цѣлый рядъ предписаній опредѣлялъ поведеніе ученика во время урока: къ нему нельзя было приступать, одѣвшись нарядно или слишкомъ плотно, ни вкусивши мяса, ни постѣ совершенія какого-либо проступка, или если ученикъ передъ этимъ случайно увидалъ существа нечистыя, трупъ, либо кровь. Сидѣть передъ учителемъ онъ долженъ былъ въ почтительной позѣ, не высываясь впередъ и не откидываясь назадъ ³¹⁾. Заучиваніе происходило также по строго выработанному и еще строже соблюдавшемуся методу. описаніе косяго сохранили намъ такъ называемыя Пратишакхьи-сутры, про-

²⁹⁾ „За этотъ Упанишадъ Тарукшія (ученикъ) долженъ стеречь коровъ (своего учителя) цѣлый годъ“, говорятъ Aitareya-Āraṇyaka. III, 1, 6. S. B. E. Vol. I. P. 1, p. 254 ed. 1900. (Дальнѣйшія ссылки на Упанишадъ относятся къ этому изданію). Въ 71-й джатакѣ ученики собираютъ для учителя дрова въ лѣсу и колютъ ихъ. 252-я джатака объясняетъ, что ученики были двухъ сортовъ: бесплатные, подневольные и „свободные“; первые обязаны были днемъ работать на учителя, (ср. Śāṅkh.-Grihya - sūtra. II, 6, 4—8), а ночью учились у него (ночныя занятія и бесѣды—обычное дѣло при тропическомъ климатѣ; объ этомъ—множество свидѣтельствъ въ буддійской литературѣ). „Свободные“ же ученики были избавлены отъ услугъ и, внося учебную плату, жили въ домѣ наставника „какъ бы его собственныя старшіе сыновья“, занимаясь только ученіемъ. Подробное перечисленіе обязанностей относительно учителя—Āpastamba. I, 1, 2. 18 sqq.

³⁰⁾ Джатаки (262-я, 445-я и др.) обыкновенно говорятъ о тысячѣ червошцевъ. Допускалось ипогда ученіе „въ долгъ“, съ уплатою по окончаніи курса изъ будущихъ доходовъ ученика: джатака 478-я. Подарки учителю. Grihya-sūtras S. B. E. XXIX, 92.

^{30a)} Taittirīyaka-Upan. I, 3, 2, 3. P. II, p. 46. Учитель—духовный отецъ: онъ важнѣе отца тѣлеснаго: Āpastamba. I, 1, 1, 16—18.

³¹⁾ Примѣчанія М. Мюллера къ Aitareya-Āraṇyaka. III, 2, 9. P. I. p. 266—7 и Śāṅkhāyana-Grihya-sūtra. IV, 1 sq. IX, 1 sq. V, 1 sqq. VII, 1 sqq.

странные указатели относительно произношенія, ударенія, правильного выполненія метра и другихъ, преимущественно фонетическихъ, условій безукоризненнаго чтенія Ведь ³²⁾). Изъ обширнаго метрическаго руководства этого рода къ пользованію Ригведою мы узнаемъ, что со словъ учителя ученикъ долженъ былъ повторять священные тексты, слогъ за слогомъ и слово за словомъ, до тѣхъ поръ, пока не запоминалъ ихъ наизусть, безъ малѣйшихъ ошибокъ не только въ сочетаніяхъ словъ, но и въ удареніи и скандировкѣ стиховъ ^{32a)}). Небрежность или ошибки влекли за собою лишеніе пищи и другія строгія наказанія ³³⁾.

Учебный годъ длился отъ 5^{1/2} до 6^{1/2} мѣсяцевъ, съ перерывами въ дни новолуній, полнолуній и нѣкоторыхъ иныхъ праздниковъ, да еще въ особые періоды года и даже въ нѣкоторые часы дня, а такъ же и въ случайные моменты, стоявшіе въ зависимости отъ нѣкоторыхъ метеорологическихъ условій ^{33a)}). Полный курсъ длился 12 лѣтъ ³⁴⁾, а иногда даже и болѣе, для учениковъ, предназначившихъ себя къ свѣтской дѣятельности; посвящавшіе же себя жизни духовной вольны были учиться хотя бы и 48 лѣтъ! ³⁵⁾. Такая продолжительность вызывалась не одними требованіями точности заучиванія, но и громадными размѣрами текстовъ. Полная про-

³²⁾ Mc-Donell. Sanskr. Liter. 34; 265—6. Сохранились такія пособія къ Ригведѣ, Атхарваведѣ, два къ Яджурведѣ; по времени составленія они, какъ полагаютъ (напр., Goldstücker. Pāṇini, p. 15 sqq.), предшествуютъ порѣ Панини.

^{32a)} Примѣръ такого знанія Ведь наизусть, „не запинаясь ни разу ни на одномъ стихѣ“,—джатака 185-я. Заучиваніе наизусть было безусловно обязательно: какъ объ исключеніи, вызванномъ чудесными свойствами ученика, джатака 163-я говоритъ о томъ, что бодхисатва обошелся безъ обычнаго заучиванія.

³³⁾ Наказанія бывали и тѣлесныя, напримѣръ, удары бамбуковою тростью по спинѣ, за проступки или дурныя наклонности: джатака 252-я, гдѣ дано принципиальное оправданіе педагогической строгости.

^{33a)} Запрещалось читать Веды: въ ту пору, „когда старая вода высыхала вокругъ стволовъ деревьевъ“ (въ январь—февраль); въ теченіе всего года въ часы, „когда встрѣчаются тѣни“ (въ сумерки); когда надвинулась туча или хлынулъ дождь въ необычное время (въ августѣ или сентябрѣ), что вызвало перерывъ чтеній на три дня. Āpastamba-sūtras translated by Bühler. I, 3, 9 и 10. I, 3, 11, pp. 33—44.

³⁴⁾ Одно изъ многихъ указаній на это—Chāndogya-Īpanishad. IV, 10, I, P. I, p. 64 и VI, 1, 2, p. 92.

³⁵⁾ Āpastamba. I, 1, 2, 11—16.

грамма круга индусскаго знанія, сохраненная намъ Упанишадами, прямо колоссальна: «когда Нарада приблизился къ Санаткумарѣ съ просьбою: «поучи меня, господинь!», а этотъ спросилъ: «потрудись сказать, что ты знаешь, я же потомъ скажу тебѣ, что остается узнать дальше»,—Нарада скромно отвѣтилъ: «я знаю Ригведу, господинь, Яджурведу, Самаведу, Атхарвапу, Итихасу - пурану; знаю Веду Ведъ (грамматику), Питрію (правила жертвъ за предковъ), Дайву (науку чиселъ), Нидхи (науку о времени), Ваковакію (логику), Экайяну (этику), Дэавидью (этимологию), Брамavidью (правила произношенія), Сикшу (правила обрядовъ), Кальпу (просодію); знаю Бхутavidью (демонологию), Кшатравидью (науку военную), Накшатравидью (астрономію), Сарпа—и Дэваджанavidью (науку о змѣяхъ или ядахъ), да науки о геніяхъ, не считая разныхъ искусствъ и игръ»³⁶). Достоинно замѣчанія, что эта чудовищная программа какъ будто подтверждается свѣдѣніями, сообщаемыми жизнеописаніемъ современника Будды, Магавиры. Юноша, читаемъ мы здѣсь, долженъ «вполнѣ знать, помнить и умѣть повторять» Ригведу, Яджурведу, Самаведу, и Атхарваведу съ прибавленіемъ Итихасы (Пураны) и Словаря (Нигтханту) къ текстамъ, да нѣкоторыхъ разъясненій къ нимъ. Сверхъ того, онъ долженъ быть «знакомъ съ философіей, основательно обученъ счисленію, фонетикѣ, грамматикѣ, этимологии, метриѣ, правиламъ обрядовъ, астрономіи и многимъ инымъ брамацскимъ наукамъ»³⁷). Программа эта—очевидно максимальная, для эрудитовъ - энциклопедистовъ, предназначавшихъ себя къ учено-религіозной и педагогической дѣятельности; на свѣтскихъ же людей она переносится въ источникахъ лишь какъ законченный типъ, какъ идеаль. и ради мірянъ, пополняетъ себя еще разными свѣтскими виртуозностями. Примѣнительно къ большинству, къ будущимъ «отцамъ семействъ», мы, слѣдовательно, не можемъ ее считать реальнымъ, осуществившимся требованіемъ.

³⁶) Chândogya-Upaniṣad. VII, 1, 2. P. I, p. 109—111; болѣе краткое изложеніе программы знаній въ Brihadâraṇyaka-Upan. II, 4, 10. P. I p. 111, въ Muṇḍaka - Upan. I, 5. P. II, p. 27—28; ср. для болѣе поздней поры измѣненный по составу списокъ частей ведическихъ знаній въ Maitrâyaṇa-brâhmaṇa-Upan. VI, 32. P. II, p. 330.

³⁷) Life of Mahāvira въ Kalpa Sūtra, 10 въ Jaina Sūtras. I. p. 221 ed. cit.

Съ другой стороны несомнѣнно, что даже и эта огромная программа не исчерпывала всей мудрости браминской или, вѣрнѣе, подвижнической. Последняя была, разумѣется, лишь для немногихъ, «для тѣхъ, кто подчинилъ свои страсти» и сталъ способенъ воспарить до «высшихъ тайнъ вѣдѣнія» ³⁸⁾. Для такихъ все выше описанное море знанія оказывалось лишь «низшимъ знаніемъ»; за предѣлами его раскрывалась таинственная область «знанія высшаго» ^{38a)}, ведущаго къ уразумѣнію «Неразрушимаго (Брамапа), Невидимаго, Неосязаемаго. Вѣчнаго, Вездѣсущаго, Того, въ комъ мудрецъ видитъ источникъ всего сущаго» ³⁹⁾. Здѣсь надо было вступать уже на иные, чѣмъ прежніе, пути оккультнаго знанія, мистическихъ воспріятій и духовнаго опыта, вырабатываемаго особою, аскетическою дисциплиною ⁴⁰⁾. Это была та эзотерическая «disciplina arcana», въ которую воспренцалось проникать недостаточно подготовленнымъ, скороспѣло-любопытнымъ; ей или учиться преимущественно у отшельниковъ, по окончаніи обычнаго курса ^{40a)}. И строго возбранялось обладавшимъ этою высшею мудростью разоблачать ее безъ соблюденія указанныхъ ограниченій. Въ Чаудоджія-Упанишадѣ сообщается исторія преемственности и правилъ передачи этого индусскаго откровенія, сокровеннаго ученія Ведъ. «Это ученіе Браманъ передалъ Праджапати, а Праджапати передалъ Ману, а Ману—своему отпрыску (Икшваку и т. д.); и отецъ сообщилъ это ученіе Брамапа Удалакѣ Аруни. Отецъ, слѣдовательно, можетъ сообщить доктрину Брамана своему старшему сыну или же достойному ученику. Но никто не долженъ рассказывать ее никому иному, даже если бы ему за это дали всю, моремъ опоясаную землю, полную сокровищъ, ибо ученіе это стоитъ

³⁸⁾ Svetâsvatara - Upan. VI, 22. P. II, p. 267.

³⁹⁾ Mundaka - Upan. I, 1, 4—6. P. II, p. 27—28.

⁴⁰⁾ „Оставайся здѣсь еще годъ и пребывай въ подвижничествѣ, въ воздержаніи и въ вѣрѣ; тогда можешь ставить вопросы по твоему желанію и, если мы что о нихъ знаемъ, мы тогда скажемъ тебѣ все“. говорить риши (мудрецъ—подвижникъ) ищущему „высшаго знанія“. Fraṣṇa-Upan. I, 2. P. II, p. 271.

^{40a)} Такъ, окончившій курсъ въ прославленномъ центрѣ браминской науки Таксчашилѣ, идетъ учиться высшей мудрости къ мѣстнымъ аскетамъ: джатака 337, —примѣръ, очень часто повторяемый, сообразно съ общимъ правиломъ: „лучшая наука—у аскетовъ-подвижниковъ“: джатака 487. Правила и условія перехода къ „тайной“ части Ведъ—Śāṅkhāyana-Grihya-sūtra. II, 12. S. V. E. XXXIX, 78 sqq.

болѣе того; во-истину. оно цѣннѣе того!»⁴¹⁾. Но и по поводу преемственной передачи отъ отца къ старшему сыну, повидимому, допускавшейся раньше, авторитетъ болѣе поздней поры, Анандаджири, замѣчаетъ: «таковъ былъ древній, а не теперешній обычай; нынѣ учить воспитанниковъ долженъ не отецъ, а учитель, ачарійя»⁴²⁾. Преступающему правила сокровенности высшаго ученія грозили великія бѣды: для разоблачающаго Веды вопреки правиламъ, «онѣ не дадутъ болѣе молока; не будетъ ему счастья въ выученномъ отъ гуру (наставника), ибо (поступающій такъ) не позналъ пути добродѣтели»⁴³⁾. Чѣмъ дальше. тѣмъ болѣе возрастала строгость: поразительный примѣръ ея изъ позднѣйшей поры встрѣчаемъ въ Магабхаратѣ: «презирающіе Веду, продавцы и переписчики ея, идутъ въ адъ!»⁴⁴⁾.

Послѣ всего этого нечего и говорить о томъ, что система «высшей мудрости» съ ея спутниками, оккультными, магическими знаніями и силами⁴⁵⁾, разумѣется, не могла входить въ предѣлы обычнаго учебнаго индусскаго курса. Но даже и отвлекаясь отъ нея, мы, конечно, не можемъ допустить въ послѣднемъ одолженіе учащимися средняго уровня всей, выше приведенной, широкой программы энциклопедическаго знанія. Обычнымъ восточнымъ преувеличеніемъ звучитъ упоминаемое въ одномъ джайнистскомъ памятникѣ знаніе раджею 72 наукъ⁴⁶⁾. Это, въ сравнительно раннемъ источникѣ,—такая же условная гипербола, какъ въ значительно позднѣйшихъ литературныхъ произведеніяхъ приписываніе ихъ высокооставленнымъ ге-

⁴¹⁾ Chândogya-Upanishad. III, 11, 4—5. P. I, p. 44, ed. cit.

⁴²⁾ Тамъ-же, въ примѣчаніяхъ.

⁴³⁾ Aitareya-âraṇyaka. III, 3, 14; 4, 1. P. I, p. 260; но здѣсь же „охотно“ дозволяется передача отцу или учителю, „ибо дѣлать это—значитъ, постигнѣ, дѣлать для самого себя“ (а не для посторонняго) § 6, p. 261. Ср. другое, не совсѣмъ ясное по смыслу, ограниченіе: III, 2, 6, 9. p. 266.

⁴⁴⁾ Mahâbharata. XIII, 123. v. 1643.

⁴⁵⁾ Въ Śvetasvatara-Upan. II, 4—16; P. II, p. 239—243, уже находимъ очень детальныя указанія на практику Юги, ея ощущенія и результаты; все это очень сходно съ данными главныхъ источниковъ Юги, напр., съ I, 32 sqq. Yoga-sūtra of Patañjali. Transl. by Manilal Nabhbhāi Dvivedi. Bombay. S. an. p. 19 sqq. и III, 32, p. 68—69. Объ изученіи формулъ магическихъ заклинаній въ Таксчашильскихъ школахъ—джатака 416-я: ср. 97.

⁴⁶⁾ Life of Rishabha въ Kalpa-Sūtra, 211. Jaina-Sūtras I, p. 252.

роямъ «совершеннаго знанія 64 наукъ и искусствъ»⁴⁷⁾. Въ всякаго сомнѣнія, въ дѣйствительности и въ раннюю, и въ позднюю пору все было несравненно скромнѣе. Однако скорѣе по размѣрамъ усвоенія отдѣльных родовъ знанія, нежели по количеству предметовъ, входившихъ въ учебный курсъ. Велики ли были фактическія требованія отъ большинства учащихся и каковы были реальные успѣхи ихъ—намъ не извѣстно; но тѣмъ не менѣе приходится признать, что само ученіе все же носило характеръ разносторонній, энциклопедическій. Такъ джатаки постоянно упоминаютъ о требованіи отъ правителей знанія трехъ Ведъ, а Мапу и другіе сборники законовъ предписываютъ имъ изучать «тройную доктрину Ведъ, законы, науку разсужденія (логику), науку духа (психологию) и обладать свѣдѣніями по земледѣлію, торговлѣ и скотоводству»⁴⁸⁾. Ариметика считалась особенно важнымъ предметомъ⁴⁹⁾. Старательно также поддерживались посильныя свѣдѣнія въ астрономіи, на которой уже въ ведическомъ періодѣ съ благоговѣніемъ и любовью сосредоточивалось вниманіе индусовъ⁵⁰⁾, благодаря тому значенію, которое небесныя явленія имѣли въ жизни религіозной и бытовой, хозяйственной. Въ точномъ наблюденіи движеній небесныхъ тѣлъ индусы далеко отставали отъ вавилонскихъ звѣздочетовъ и китайскихъ астрономовъ: однако и въ Индіи наблюденія производилсь^{50а)}, а во времена Будды «знаніе примѣтъ и предзнаменованій», среди коихъ астрономическія, то-есть, астрологическія, стояли на первомъ мѣстѣ⁵¹⁾, считалось какъ бы завершительной наукой^{51а)}. Въ позднѣйшую пору астрономическія свѣдѣнія могли встрѣчаться даже среди женщинъ, какъ напримѣръ, у гетеры Камаманджари въ романѣ Дандина, писателя IV вѣка по Р. Хр., «Даша-кумарочарита» («Приключенія десяти принцевъ»).

⁴⁷⁾ Напримѣръ, въ Повѣсти о Кадамбари VI в. по Р. Хр. или въ прологѣ драматической пьесы Мричхакатика, приблизительно, того же времени.

⁴⁸⁾ Мапу. VII, 43.

⁴⁹⁾ Life of Rishabha. Jaina-Sūtras. I, 282.

⁵⁰⁾ Zimmer. Altindisches Leben, 349 ff.

^{50а)} Джатака 299-я, по поводу луннаго затменія, говоритъ о ночныхъ наблюденіяхъ браминовъ надъ небесными явленіями, какъ о занятіи обычномъ.

⁵¹⁾ Учитель—знатокъ примѣтъ въ джатакѣ 373-й.

^{51а)} Life of Rishabha, l. c.: «... 72 науки, изъ коихъ письмо есть первая, ариметика—самая важная, а знаніе примѣтъ—последняя, заключительная».

Особенно прилежно занимались, однако, грамматикой: объ этомъ свидѣтельствуесть не только та высокая степень научной обработки, на которой мы застаемъ ее въ первомъ изъ дошедшихъ до насъ трактатовъ о ней, въ трудѣ Панини (около 4000 сѣтръ въ восьми отдѣлахъ), по и обиліе указываемыхъ этимъ ученымъ своихъ предшественниковъ въ этой области; другимъ доказательствомъ служатъ упомянутыя выше Пратишакъьы, разработанныя въ еще болѣе раннюю пору. Столь тщательное изученіе предполагаетъ жизненный спросъ на предметъ занятій. Не даромъ въ Панчатантрѣ царь жалуется на то, что изученіе грамматики требуетъ 12-лѣтнихъ усилій, тогда какъ другой собесѣдникъ находитъ эту область знанія прямо безбрежною для нашей, слишкомъ краткой жизни. Такое усердіе объясняется прежде всего не научнымъ интересомъ, а требованіями религиозными: необходимостью безукоризненнаго, точнѣйшаго и осмысленнаго заучиванія священныхъ текстовъ, не только совмѣщавшихъ въ себѣ высшую мудрость, но и направлявшихъ всю частную нравственность и общественную жизнь. Въ старину, говоритъ Панини, брамины, принявши посвященіе, прежде всего приступали къ изученію грамматики и, лишь овладѣвши ею, обращались къ Ведамъ; цынѣ порядки стали иныя; однако и теперь «изученіе грамматики необходимо, если мы не желаемъ превратиться въ варваровъ»⁵²⁾. Тѣсная связь этнчъ занятій съ религиознымъ развитіемъ раскрывается намъ очень ярко въ Упанишадахъ: онѣ полны детальными предписаніями о правильномъ употребленіи буквъ, о религиозномъ значеніи и философскомъ смыслѣ ихъ, даже указаніями на то, какова должна быть интонація при произношеніи разныхъ разрядовъ буквъ. Чандоджія-Упанишадъ⁵³⁾ требуетъ, чтобы гнѣіе гимновъ совершалось безъ ошибокъ въ произношеніи и указываетъ молитвы къ богамъ-покровителямъ гласныхъ и согласныхъ для полученія прощенія за оплошности относительно того или другого разряда буквъ; каждая интонація также имѣетъ своего божественнаго патрона: «глубокіе (гортанные) звуки принадлежатъ Агни: неопредѣленные—Праджапати, нѣжные, но сильные,—Иन्द्रѣ, звукъ, подобный рѣзкому крику цапли,—посвященъ Брихаспати, а глухой—Варунѣ: пусть человекъ развиваетъ всѣ эти инто-

⁵²⁾ Приведено у Hillebrandt, 113.

⁵³⁾ II, 22. 2—3. S. V. E. P. I. p. 33—34.

націи, кромѣ относящагося къ Варунѣ ⁵⁴). Поразительно уваженіе къ священному значенію отдѣльныхъ словъ и звуковъ. и въ особенности именъ и, наконецъ, къ рѣчи въ ея полномъ составѣ: «размышляйте надъ значеніемъ именъ», увѣщаваютъ Упаншады: «есть ли что-либо лучшее имени? Лучшее его—рѣчь: если бы не было рѣчи, не было бы ни праваго, ни виноватаго, ни истиннаго, ни ложнаго, ни хорошаго, ни дурного. ни пріятнаго, ни непріятнаго. Рѣчь даетъ намъ постиженіе всего этого. Размышляйте же надъ рѣчью, надъ этимъ величайшимъ сокровищемъ, надъ этою погою духа (Брамана)» ⁵⁵). Развивается цѣлая вдумчивая и величавая символика значенія разныхъ разрядовъ буквъ; устанавливается ихъ связь съ одной стороны со стихіями природы, съ откровеніемъ силъ космическихъ, а съ другой—съ откровеніемъ священнаго писанія, ведическимъ; само тѣло человѣческое, созданное богамъ, уподобляется божественной арфѣ, воспринимающей своими органами эти откровенія и воспроизводящей ихъ въ рѣчи и «въ сущности ея—въ стихѣ»; арійская же благородная рѣчь въ созвучіяхъ этой божественной арфы наполняетъ землю дыханіемъ славы тѣхъ, которые, укрѣпившись молитвою къ небесной покровительницѣ «молціеносной рѣчи». владѣютъ ею правильно ⁵⁶).

Великія награды—обиліе скота и сыновей и долголѣтіе—обѣщаны тому, «кто взоромъ, слухомъ, ритмомъ, мыслію и языкомъ достигнетъ единенія, близости, родства со слогами» священныхъ гимновъ ⁵⁷): и, наоборотъ, бѣды и наказанія ждутъ нарушителя правилъ ученія: «для покинувшаго друга, то есть, Веду, нѣтъ счастья»; «нарушившіе правила погибнутъ» ⁵⁸). Тяжесть отвѣтственности объяснялась величіемъ значенія, приписывавшагося священнымъ текстомъ: эти гимны—

⁵⁴) Тамъ же, §§ 1 и 5. Спеціальныя правила произношенія—въ Aitareya-Āraṇyaka Upan. III, 1, 5—6. P. I, p. 253—4.

⁵⁵) Śāṅdogya-Upan, VII, 1, 4 и 2. I. P. I, p. 110—111; V, 1, 1 и III, 18, 2, pp. 72 и 53. Трогательный обрядъ „зарожденія разумности“ черезъ призываніе „Богини Рѣчи“ отцомъ новорожденнаго ребенка въ Śāṅkhāyana-Gr̥ihya sūtra I, 24, 9—10.

⁵⁶) Въ Aitareya-Āraṇyaka, прозванной „по преимуществу Упаншадомъ всей рѣчи“, III, 2, 5, 1—4, P. I, p. 263—4; особо о буквахъ „п“ и „sh“: p. 265.

⁵⁷) Тамъ же, III, 2, 9, p. 258.

⁵⁸) Тамъ же, III, 4, 3 и II, 1, 1, 3. P. I, pp. 260 и 202.

откровение божества и, вмѣстѣ,—средство общенія съ нпмъ; «гимны—это, во-истину, само небо»⁵⁹⁾; Веды, правильно изученныя, сообщаютъ знаніе имени Великаго Существа, а «знающій Его имя и самъ становится Великимъ Духомъ. Браманомъ», внушаютъ Апастамба-сутры. На вопросъ: «что нужно?» Тайтирійяка-Упапишадъ⁶⁰⁾ даетъ цѣлый рядъ предписаній нравственнаго и религіознаго свойства; но единымъ, постояннымъ приѣвомъ къ каждому изъ шхъ остается: «взученіе и выполненіе Ведъ».

Становится послѣ всего этого понятнымъ пожеланіе родителей, высказывавшееся при самомъ появленіи на свѣтъ сыновей: «да достигнуть они знанія всѣхъ Ведъ!»⁶¹⁾. Мечтою благочестивыхъ матерей при кормленіи грудью младенцевъ было, чтобы они когда-нибудь удостоились высокихъ степеней браманскаго посвященія, свидѣтельствующихъ о полномъ обладаніи знаніемъ⁶²⁾, удостоились бы того, что Упанишадъ называютъ «вершиною счастья и хвалы—ведическою славой»⁶³⁾. Понятна равнымъ образомъ становится и указанная выше нечаянная старательность при заучиваніи текстовъ. Это былъ центръ всего образованія и воспитанія: то и другое получало черезъ него значеніе священное. До насъ дошли трогательныя молитвы учениковъ объ успѣхѣ ученья и не менѣе внушительныя убѣжденія, которыми наставники заключали учебный курсъ. Да сосредоточится, да почиетъ моя рѣчь въ умѣ (во вдохновеніяхъ разума), и разумъ да почиетъ въ рѣчи моей!» молилъ ученикъ. «Явись мнѣ, ты, Высшая Сущность! Рѣчь и разумъ, вы—двѣ спецы колесъ Ведъ! Да не покинетъ меня изученное мною! Днемъ и ночью пребуду я въ единеніи съ выученнымъ мною; буду говорить о томъ, что есть, буду вѣщать истину. Да защититъ это меня и учителя моего!»⁶⁴⁾. А вотъ и прощальное наставленіе при окончаніи ученья и вступленіи въ жизнь: «Говори правду! Исполниай долгъ! Не пренебрегай изученіемъ Ведъ!.. Не отклоняйся отъ истины! не уклоняйся отъ долга! не пренебрегай полезнымъ! не пренебрегай величавымъ! не пренебрегай изученіемъ и наученіемъ Ведъ! Не пренебрегай обязанностями къ богамъ и къ отцамъ!

⁵⁹⁾ Тамъ же. II, 1, 2, 3—4. P. I, p. 203. ⁶⁰⁾ I, 9 P. II, p. 51 ed. cit.

⁶¹⁾ Brihadâraṇyaka Upan. VI, 4, 18. P. II, p. 219. Обрядъ „вложенія Ведъ“ въ младенца Śaṅkh.-Gr̥ih. sūtra. I, 24, 6—8.

⁶²⁾ Hillebrand t, 108. ⁶³⁾ Brihad. Upan. VI, 4, 28. P. II, p. 224.

⁶⁴⁾ Aitareya-âraṇyaka Upan. II, 7. P. I, p. 246.

Да будетъ тебѣ матеръ твоя какъ богъ! да будетъ тебѣ отецъ твой какъ богъ! да будетъ тебѣ учитель твой какъ богъ! да будетъ тебѣ гость твой какъ богъ! Обь однихъ только дѣлахъ безупречныхъ, только о нихъ помышляй; одни добрыя дѣла, нами свершаемыя, долженъ запоминать ты, а не инья. Есть браманы лучшіе, чѣмъ мы: утѣшай ихъ! Дашь ли что, давай съ вѣрою, съ радостью, со страхомъ, съ добротою. Сомнѣніе ли какое проникнетъ въ умъ твой касательно священнаго дѣйствія или поведенія, — поступай подобно браманамъ, одареннымъ добрымъ сужденіемъ, преданнымъ долгу... Такъ веди себя. Таково правило: таково ученіе. Таково истинное назначеніе ведическихъ Упанишадъ. Такова заповѣдь. Вотъ что ты обязанъ исполнять. Вотъ что должно быть исполнено!» ⁶⁵).

Невозможно отрицать благороднаго замысла, проникавшаго всю систему наученія, ни благоговѣйнаго отношенія къ послѣднему воспитанниковъ: и то, что эта система держалась столѣтія столь прочно, такъ непоколебимо, доказывало ея глубокое соотвѣтствіе духу индусовъ. Послѣднее надо признать даже примѣнительно и къ той сторонѣ педагогической системы, которая такъ мало понятна и такъ несимпатична духу современнаго воспитанія, а именно: къ слишкомъ большой подчиненности всего развитія воспитанника влиянію традиціонныхъ началъ и ихъ воплощенію, проводнику и охранителю — учителю. Перевѣсъ авторитета надъ свободною индивидуальностью здѣсь прямо подавляющій, какъ и власть преданія надъ самостоятельнымъ творчествомъ. Но противъ этого долгіе, долгіе вѣка не зарождалось принципиальнаго протеста; казалось, иной строй былъ и немислимымъ. Единодушно принималось, что «только то знаніе истинно, которое получается отъ учителя» ⁶⁶); единодушно отвергалась новшествующая самостоятельность выводовъ и рѣшеній у учащихся: «мы этого не учили» и «надо обратиться къ учителю» — вотъ постоянно повторяющаяся, характерная формула отвѣтовъ на всевозможные, пытливые вопросы умовъ любознательныхъ. Ради рѣшенія этихъ трудностей, было обычнымъ дѣломъ предпринимать даже далекія странствія къ ученымъ или подвижническимъ знаменитостямъ. Сложился особый типъ странствующихъ учениковъ ⁶⁷) и ко-

⁶⁵) Taittiriya-Upan. I, 11. P. II, p. 52—53.

⁶⁶) Sandogya-Upan. IV, 9, 3. P. I, p. 64.

⁶⁷) „Мы странствуемъ изъ одного мѣста въ другое, въ качествѣ учениковъ“, говорятъ эти индусскіе бродячіе схоласты въ Брихадараньяка—

чующих учителей, которыхъ столь часто изображаетъ намъ буддйская словесность, въ родѣ, напримѣръ, того браминя Селы, «совершеннаго въ трехъ Ведахъ, въ словарѣ, въ этимологіи, метрикѣ, грамматицѣ и полемикѣ», который обучалъ гимназъ триста юношей и бродилъ съ ними изъ одной веси въ другую ⁶⁸). Стоило только молвъ разнести вѣсть о святости или глубокомыслии какого либо риши, и тотчасъ же жаждавшіе свѣта духовнаго стекались къ нему даже и въ дебри пустыни; и когда, въ изучаемую нами пору, основатель джайнизма Магавира и творецъ буддизма Готамо организовали свою передвижную учительскую дѣятельность, они явились продолжателями той формы воспитанія и образованія, которая издавна сложилась на родинѣ ихъ.

Постепенно образовались, однако, и постоянные, упроченные очаги педагогической дѣятельности. О главномъ изъ нихъ, Таксчашилѣ, въ сѣверно-западномъ, Гандхарскомъ краю Индіи, часто повѣствуютъ джатаки. Къ этому центру просвѣщенія, бывшему во времена Александра Великаго важнѣйшимъ городомъ всего того района, жаждавшіе знаній юноши стекались со всѣхъ концовъ Джамбудвипы, не исключая и далекаго юга. Сотни учениковъ, благоговѣнно столпившись у ногъ прославленныхъ учителей, терпѣливо старались здѣсь стяжать себѣ «ведическую славу» ⁶⁹). На смѣну Таксчашилѣ, повидимому, пришедшей въ упадокъ ко временамъ Фа-Гіана ⁷⁰), выдвину-

Упанисадѣ: III, 3, 1, 1. P. II, p. 127. Бродячіе студенты упоминаются и въ джатакахъ, напр., Jâtak. 445-я (даже по окончаніи полнаго курса въ Таксчашилѣ).

⁶⁸) Sela-Sutta въ Sutta Nipâta. S. B. E. Vol. X, P. 2, p. 97 sqq. 2 ed. 1898.—377-я джатака упоминаетъ о кочующемъ учителѣ „всѣхъ предписаній и искусствъ“.

⁶⁹) Прямо безчисленны указанія джатакъ на ученіе браманскихъ и царскихъ сыновей въ Таксчашилѣ, напр., джатаки: 50, 55, 61, 71, 80, 100, 151, 173, 175, 211, 231, 310, 328, 349, 403, 447, 456, 506 и множество другихъ. Учителя таксчашильскіе постоянно называются „широко и далеко извѣстными“, „всемірно—извѣстными“: джатаки 55, 61, 338, 353. Число учениковъ обычно—500 (джатаки 71, 447 и др.)—цифра, разумѣется, условная. Обычное обозначеніе содержанія ученья—„три Веды, всѣ искусства“ или „всѣ науки“, или же: „три Веды и 18 наукъ“ (джатаки 50, 80, 100, 336, 447 и др.).

⁷⁰) Фа-Гіанъ, ch. XI, p. 32. Legge, кратко говоря объ области Таксчашилѣ, ни однимъ словомъ не вспоминаетъ старой, прославленной школы ея; очевидно, она уже перестала существовать. Молчить о ней и Гіуэн-Тсангъ. L. III, T. I, p. 151 ss. St. Julien.

лись Вилабха (Вала) въ западной Индіи ⁷¹⁾ и въ особенности Наладскій монастырь въ Магадхѣ, затмившій свою славою всё остальные центры просвѣщенія. Въ этомъ буддійскомъ университетѣ, по описанію китайскаго паломника И-Тсинга (671—695 г.г.), было болѣе 3000 духовныхъ лицъ и студентовъ, помѣщавшихся въ 300 кельяхъ и слушавшихъ чтенія въ восьми огромныхъ залахъ; «выдающіеся, законченные въ знаніи люди постоянно собирались здѣсь группами, разсуждали и спорили о возможныхъ и невозможныхъ доктринахъ и, стяжавши отъ мудрецовъ удостовѣреніе о превосходствѣ ихъ мнѣній, получали широкую извѣстность за свою мудрость», которую они старались выставить на показъ при дворахъ раджей, награждавшихъ ихъ видными служебными мѣстами ⁷²⁾.

Возвращаясь отъ этихъ позднѣйшихъ временъ къ годамъ юности Готамы, мы, на основаніи вышеизложеннаго очерка постановки учебнаго дѣла въ древней Индіи, можемъ съ нѣкоторою вѣроятностью составить себѣ понятіе объ общемъ характерѣ того воспитанія и образованія, которыми и онъ долженъ былъ пользоваться въ школѣ мудреца-ли Вапвамитры или въ иной, ей подобной. Въ какой мѣрѣ довелось ему пройти сложный учебный курсъ, опредѣлить, разумѣется, невозможно: однако всюду въ его собственныхъ рѣчахъ сквозящая ученость и близкое знакомство съ мудростью и правами браминовъ, полное владѣніе ихъ диалектическими приемами и манерою аргументаціи,—все заставляетъ предположить въ немъ непосредственный и продолжительный опытъ, вынесенный изъ современной ему школьной, учебной и ученой среды. Опытъ этотъ былъ, какъ дальше увидимъ, богато дополненъ позднѣйшимъ общеніемъ съ разными славными мыслителями и подвижниками: но въ сношеніяхъ съ ними мы застаёмъ Готаму не только новичкомъ, а, напротивъ, опытнымъ, вполне зрѣлымъ собесѣдникомъ, какимъ онъ не могъ бы быть безъ ранней школьной подготовки; говоримъ—ранней потому, что начинать ученые послѣ 24-лѣтняго возраста считалось позорнымъ и невозможнымъ для юноши изъ «хорошаго круга» ^{72a)}.

⁷¹⁾ J—Tsing, ch. 34, p. 177. Transl. by Takakusu. Oxford, 1896.

⁷²⁾ J—Tsing, ch. 10, p. 65; ch. 32, p. 154 sqq; ch. 34, p. 177.

^{72a)} Śāṅkhāyana-Gṛhya-sūtra. II, 1, 10 13 воспрещаетъ посвящать такихъ недорослей, учить ихъ, приносить съ ними жертвы и даже вообще имѣть сношенія съ ними.

Мы въ правѣ, слѣдовательно, предположить въ будущемъ реформаторѣ браминской мудрости методично проведенное и основательное знакомство съ нею; и это разъясняетъ намъ въ нечистой степени темный вопросъ о генезисѣ ученія самого Готамы. Конечно, оно не могло зародиться и созрѣть съ такою полнотою, какую мы въ немъ видимъ, въ одни, сравнительно краткіе годы, протекшіе между его уходомъ изъ родительскаго дома и его первою, бенаресскою проповѣдью. Личная гениальность не исключала необходимости подготовки, и мы въ правѣ предположить ее въ учебные годы. Вотъ почему и получаютъ особое значеніе характеръ и духъ той среды, въ которой протекала эта подготовка. Многие въ позднѣйшихъ отношеніяхъ Готамы къ браминской учености и мудрости, многое и въ его собственномъ поведеніи и ученіи стоитъ въ связи съ выше очерченною системою браминскаго воспитанія и образованія и съ особенностями ихъ духа и направленія.

Несмотря на свѣтское происхожденіе и на предстоящую свѣтскую же дѣятельность, юнаго Сиддхартху влекло, повидимому, къ развитію силъ духовныхъ болѣе, нежели физическихъ. Военная наука, «кшатрія-дивья», какъ мы видѣли, входила въ программу тогдашняго учебнаго плана; мы знаемъ, что въ Таксчашильскихъ школахъ преподавалось и практически военное искусство (напримѣръ, стрѣльба изъ лука)⁷³⁾, а по окончаніи курса сыновьямъ раджей и воиновъ наставники имѣли обычай дарить почетное оружіе, въ качествѣ благословенія на жизненный путь⁷⁴⁾. Источники упоминаютъ и о томъ, что вторымъ учителемъ Сиддхартхи, именно по части военной и атлетической выправки, былъ Кшантадэва, будто бы скоро убѣдившійся въ превосходствѣ ученика во всѣхъ мужественныхъ доблестяхъ⁷⁵⁾. Но эти рассказы слишкомъ явно посягаютъ характеръ такихъ же преувеличеній, какъ и описанія чудесной силы и божественной красоты героя буддійскихъ сказаній. Иначе остается непонятнымъ, на чемъ было основано установившееся у шакьевъ и сосѣдей ихъ

⁷³⁾ Джатака 374-я.

⁷⁴⁾ Объ этомъ не разъ упоминаютъ джатаки.

⁷⁵⁾ Abhinish. kram. sūtra, ch. XI, p. 71. По Schiefner, Tibet. Lebensbesch., 236, 13-лѣтній Сиддхартха научился у своего дяди Сулабхи искусству ѣзды на слонѣ, а у Савхадэвы стрѣльбѣ изъ лука: тоже—Rockhill, p. 19. По биографическому очерку, приведенному Билемъ въ A Catena of Chinese Buddhist Scriptures, p. 131, онъ „возросъ во всей воинской ловкости“.

миѣніе, что наслѣдникъ Суддходаны воспитанъ изнѣженно и настолько несвѣдущъ въ атлетикѣ и военномъ дѣлѣ, что за него стыдно отдать замужъ хорошую невѣсту ⁷⁶⁾, — миѣніе, справедливость коего не рѣшался оспаривать и самъ отецъ царевича ⁷⁷⁾.

Сверхъ того, въ сказаніяхъ есть намеки на вдумчивую натуру мальчика и на его кроткій нравъ. «Будучи ребенкомъ», говоритъ Будда - Чарита, «онъ не напоминалъ ребенка по серьезности, чистотѣ, мудрости и достоинству поведенія» ⁷⁸⁾. Въ немъ уже сказывались склонности будущаго созерцателя и челоуѣколюбца. Увидавши какъ-то змѣю п лягушку, выброшенныхъ изъ своихъ норъ при перекопкѣ сада и надъ которыми потѣшались ребячпшки, онъ проникается жалостью къ мучимымъ животнымъ ⁷⁹⁾; дикому гусю, подстрѣленному во время прогулки княжичемъ Дэвадаттою, онъ перевязываетъ рану и отпускаетъ его на волю, принимая рѣшеніе не обижать никакихъ тварей ⁸⁰⁾. Видимо, онъ уже рано начиналъ задумываться надъ вѣщими вопросами жизни и смерти. Одинъ поэтичный рассказъ повѣствуетъ объ этомъ подробно. Какъ-то разъ раджа Суддходана собрался со своимъ малолѣтнимъ сынкомъ на торжество начала пахоты полей. Обставленное точными религіозными предписаніями ⁸¹⁾, оно носило въ старину характеръ благоговѣйный и радостный; вотъ какъ описываютъ Ниданаката и бирманская повѣсть ⁸²⁾ этотъ «веселый праздникъ сельскаго труда и царской славы»: бодрая, полная движенія сцена развертывается и въ городѣ, «похожемъ въ этотъ день на жилище боговъ», и на широкомъ просторѣ полей; воздухъ полонъ радостными кликами женщинъ и дѣтей, собравшихся смотрѣть на зрѣлище; а пахари, въ лучшихъ своихъ одеждахъ, направляются къ правителю края и ведутъ

⁷⁶⁾ Abhinish. kram. sūtra, ch. XII, p. 34, и Lalitav. ch. XII, p. 129.

⁷⁷⁾ Abhin. kr. sūtra, I. c.

⁷⁸⁾ Buddha-Carita. II, 23. S. B. E. XLIX p. 20.

⁷⁹⁾ Mahāvastu II, 45.

⁸⁰⁾ Abhinish. kram. sūtra. ch. XII, p. 72--73 и Dulva. Mdo, f. 474. Rockhill, 21.

⁸¹⁾ Они указаны въ Śāṅkhāyana-Gṛihya-sūtra. IV, 13 sq; Aśvalāyana Gr. S. II, 10, 3—4; Pāraskara—Gr. S. II, 13 и Gṛihya-sūtra Gobhila IV, 4, 27 sqq.

⁸²⁾ Nidānakathā, p. 74—75. Bigandet, ch. III, p. 53—54. Abhin. kram. sūtra, ch. XII, p. 73—78. Lalitavistara, ch. XI, p. 118—123. Mahāvastu. II, 45—47. Упрощенный рассказъ въ Livres sacrés du Cambodge, p. 33, гдѣ вся сцена отвесена ко днямъ еще младенчества Будды.

его на пиву. гдѣ уже приготовлены сотни плуговъ съ впряженными въ нихъ и цвѣтами убранными парами воловъ. Раджа первый берется за свой позолоченный плугъ и проводитъ начальную борозду по нивѣ; за нимъ устремляются знатные хозяева и простые поселяне: это—цѣлое состязаніе въ трудовой быстротѣ и ловкости. торжественное освященіе начала бытового, годового круга цѣлой страны: всѣ счастливы, веселы... Одинъ юный княжичъ задумчивъ: во время полуденнаго перерыва работъ онъ присматривается къ уставшимъ людямъ и животнымъ, которыхъ жалеть мухи и оводы, въ свою очередь проглатываемые тутъ же птицами: жалость наполняетъ юное сердце; закрадывается мысль: «къ чему столько труда? зачѣмъ эти усилія, заботы, страданія?... не о пахотѣ,— о чемъ-то вышемъ помышлять нужно!»... И, скрывшись ото всѣхъ въ сосѣдную рощу, юный мечтатель опускается на землю подъ тѣнью джамбуваго дерева и впадаетъ въ глубокое созерцаніе. Его хватились, его ищутъ, и, наконецъ, находятъ, застывшимъ въ позѣ, обычной у пустынниковъ, погруженнымъ въ думы и молитву, но страшной въ ребенкѣ, поразившемъ этимъ всѣхъ присутствовавшихъ, да, кстати, и пятерыхъ святыхъ старцевъ, пролетававшихъ мимо, «по своимъ дѣламъ», по воздуху, «при помощи присущихъ имъ духовныхъ силъ» ⁸³⁾.

Противодѣйствіе мечтательнымъ наклонностямъ, быть можетъ, умышленно подстроенное отцомъ, запуганнымъ предсказаніями о подвижнической судьбѣ сына ⁸⁴⁾, явилось въ лицѣ той обстановки, которую постарались создать вокругъ юноши по возвращеніи его изъ ученья. По стародавнему обычаю, вскорѣ послѣ этого момента, принято было женить молодыхъ людей ⁸⁵⁾ и справлять обрядъ основанія ими домашняго очага ⁸⁶⁾, обрядъ, знаменовавшій начало зрѣлаго возраста и самостоятельной хозяйственной и общественной жизни. Но по отно-

⁸³⁾ Abhin. kram. sūtra. Ch, XII, 73—78. Nidānakathā, I. c.; Bigandet, I. c. Изображенія этой сцены—Foucher, L'art gréco-bouddhique. I, 340—80.

⁸⁴⁾ Суддходана. котораго сказанія изображаютъ очень благочестивымъ и строго добродѣтельнымъ, старался, однако, говорить Ашвагоса, по вышеуказаннымъ соображеніямъ, „удерживать сына отъ религіозности и давалъ ему полный просторъ въ сторону всевозможныхъ наслажденій“. Buddha-Carita II, 33—55: ср. Fo-sho-hing-tsan-king. I, 2, 160—173.

⁸⁵⁾ Śāṅkhāyana-Gṛihya-sūtra I, 1, 2—3 sqq.; Jolly. Recht und Sitte (im alten Indien) Strassburg, 1896, 149 (= Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde von Bühler-Kielhorn, II B. 8 Heft).

⁸⁶⁾ Śāṅkhāyana-Gr.-S. II, 2 и 3.

шенію къ Сиддхартхѣ поступлено было, кажется, иначе; ему предоставили на нѣсколько лѣтъ до брака вести жизнь, отданную всецѣло чувственнымъ удовольствіямъ. Въ роскошныхъ зданіяхъ, изысканно приспособленныхъ къ измѣчивымъ климатическимъ условіямъ трехъ временъ индусскаго года, «окруженный богато наряженными танцовщицами и музыкантами, онъ жилъ, какъ богъ, среди сонма гурій; дни и ночи были для него непрерывною смѣною забавъ и наслажденій» ⁸⁷⁾. Есть основаніе думать, что чувственнымъ соблазнамъ удалось втянуть въ свои сѣти юношу; по крайней мѣрѣ такъ повѣствуютъ не только всѣ наиболѣе древнія сказанія, но и позднѣйшія обработки легенды; даже Будда-Чарита, несмотря на слишкомъ явное стараніе облагородить образъ своего героя, признаетъ, что, подобно всѣмъ бодхисатвамъ, долженствовавшимъ искутиться въ познаніи свѣтскихъ наслажденій прежде, нежели отрѣшиться отъ нихъ, «и онъ, несмотря на все совершенство, достигнутое въ предшествующихъ бытіяхъ, передъ тѣмъ, какъ стало назрѣвать окончательное побужденіе (къ овладѣнію мудростью), все-таки предавался свѣтскимъ удовольствіямъ» ⁸⁸⁾.

Эта пустая жизнь длилась цѣлыхъ шесть, а можетъ быть, и десять лѣтъ ⁸⁹⁾. Молва о ней разнеслась по краю; свои и сосѣди громко осуждали изнѣженный бытъ княжича: «что будемъ дѣлать съ такимъ сластолюбцемъ въ случаѣ войны?» роптали старики-шакхи, а удалая молодежь отказывалась навѣщать «лѣнтяя» и дружить съ нимъ ⁹⁰⁾. Когда же старый раджа задумалъ свататься для сына за Яшодхару, дочь богача-сосѣда и сродняча своего Маганамы, этотъ пренебрежи-

⁸⁷⁾ Nidānakathā, p. 775; Bigandet, ch. III, p. 55. Abhin. kram. sūtra, ch. XII, 78—79.

⁸⁸⁾ Buddha-Charita, II, 56.

⁸⁹⁾ Десять—по Catena of Buddhist Scriptures, p. 32. Бирманское сказаніе (Bigandet, ch. III, p. 54—55) относитъ построеніе трехъ увеселительныхъ дворцовъ для княжича къ 16-му году его жизни, а въ бракъ онъ вступилъ, если вѣрить тибетскимъ повѣстаньямъ, на 22-мъ году: Dulva. Mdo. III, fol. 474 b.); по Абхинишкрананъ, ch. XII, p. 78, постройка дворцовъ относится къ 19 году жизни Сиддхартхи; по камбоджской біографіи—къ 7-му, а бракъ къ 15-му (Livres sacrés du Cambodge, I, 34), а по Шифнерову жизнеописанію—къ 17-му. Schiefner, 237); большинство источниковъ, однако, даетъ поводъ думать, что „свѣтская жизнь“ предшествовала браку.

⁹⁰⁾ Nidānakathā, 74; Lalitavistara, ch. XII, p. 129.

тельно отвѣтить: «твой юноша выросъ въ придворной нѣгѣ; у насъ же въ роду законъ—отдавать дочь лишь мужу искусному въ правилахъ фехтованія, стрѣльбы, борьбы и кулачнаго боя; какъ отдамъ дочь свою за сына твоего, несвѣдущаго въ этихъ искусствахъ?»⁹¹⁾

Разсказъ о сватовствѣ Сиддхартхи за Яшодхару постепенно сложился въ нарядную романтическую повѣсть. Намъ рисуютъ въ пышныхъ краскахъ картину смотра невѣсть, лучшихъ дѣвицъ, собранныхъ со всей страны во дворецъ Капилавасту; молодой князь щедрыми подарками награждаетъ красавицъ; послѣднею подходитъ къ нему, «вполнѣ чинно и скромно», Яшодхара, «богиня, несущая съ собой счастье», «прекрасная, какъ бѣлое осеннее облачко»⁹²⁾. Для нея не остаюся достойнаго подарка; но очарованный царевичъ отдастъ ей свой перстень, а съ нимъ—и сердце⁹³⁾. Дѣвушка отвѣчаетъ ему столь же нѣжнымъ чувствомъ: не даромъ и въ прежнихъ существованіяхъ они уже не разъ тяготѣли другъ къ другу⁹⁴⁾! Но препятствіемъ къ браку является уже приведенный отзывъ отца Яшодхары объ изнѣженномъ воспитаніи жениха. Задѣтый за живое въ своемъ самолюбіи, юноша требуетъ публичнаго испытанія его мужественныхъ доблестей на состязаніи съ лучшими витязями страны, тогда какъ Маганама (онъ-же—Дандапани) обѣщаетъ отдать свою дочь въ награду побѣдителя. Турниръ, описанный съ обычными подробностями⁹⁵⁾ и часто изображавшійся въ буддійской иконографіи⁹⁶⁾, начался съ испытаній въ искусствѣ письма, подъ контролемъ ученаго Вишвамитры, и съ рѣшенія труднѣйшихъ задачъ подъ надзоромъ «великаго счетчика Арджуны, достигшаго вершинъ знанія чиселъ и предѣловъ вычисленій»^{96а)}.

⁹¹⁾ Lalitavistara. I. c.: Abhin. kram. sūtra, I. c.

⁹²⁾ Buddha-Carita, II, 26; Fo-sho-hing-tsan-kiung. I, 2, v. 157.

⁹³⁾ Abhin. kram. sūtra, p. 81.

⁹⁴⁾ Джатаки и аваданы на эту тему многочисленны: два—въ Абхинишкрамаѣ. ch. XII, p. 81 sqq.; цѣлый рядъ—въ Магавасту: II, 49 sqq; 64 sqq; 68 sqq; 70 sqq. 83 sqq. 87 sq. 90 sqq. 94 sqq.

⁹⁵⁾ Abhin. kram. sūtra. ch. XII и XIII, p. 84—92 Lalitavistara, ch. XII, p. 128—142. Bigandet, ch. III, p. 55 и Нилаваката, p. 76 (объ—очень кратко), Mahāvastu, II, 74—76.

⁹⁶⁾ Foucher. L'art gréco-bouddhique. I, 326 ss; 330—335. Grünwedel. Altbuddhist. Kulstätte, 118, 135. Fa-Hien. Legge, ch. 22 pp. 65—66.

^{96а)} Въ добавленіе къ сказанному выше о почетномъ мѣстѣ математики въ образовательной системѣ индусовъ, укажемъ на излагающую

Показавши свое несравненное превосходство въ этой области (требовалось, буквально, учесть объемъ мировъ и песчинки праха, ихъ составляющихъ), Сиддхарха перешелъ къ состязанію въ физической быстротѣ и ловкости: онъ выпелъ побѣдителемъ въ борьбѣ, въ мѣткости стрѣльбы изъ лука, въ умѣньи рубить и распиливать огромные стволы деревьевъ, а когда рѣчь зашла объ измѣреніи силы, и одинъ соперникъ (Дэвадатта) похвалялся тѣмъ, что ударомъ кулака положилъ на мѣстѣ слона, а другой тѣмъ, что сдвинулъ трупъ его съ дороги, царевичъ и здѣсь превзошелъ всѣхъ, когда схватилъ убитаго колосса за хвостъ и, какъ мячъ, перебросилъ его черезъ семерную ограду двора съ такою силою, что отъ обрушившейся массы въ землѣ образовался глубокой ровъ, къ которому, многіе вѣка спустя, стекались съ умиленіемъ на поклоненіе буддійскіе паломники ⁹⁷⁾. Само собою понятно, что при видѣ такихъ доблестей, Маганама съ восторгомъ отдалъ дочь побѣдителю, наградивши ее богатымъ приданымъ и толпою всевозможныхъ слугъ и прислужницъ ^{97a)}.

Забавляясь подробными описаніями обстоятельствъ, при которыхъ состоялся бракъ Сиддхартхи, источникъ не позаботились установить въ точности, была ли Яподхара его единственною женою, или же только первую среди нѣсколькихъ, «первою царицею», какъ выражаются Нидапаката и Абхинишкрамана. Разобраться въ путаницѣ сюда относящихся данныхъ очень трудно; различны имена тестя Сиддхартхи и обозначенія его положенія ⁹⁸⁾: различны имена и его дочери: ее

ихъ заслуги въ исторіи развитія математическихъ наукъ работу Thibaut. *Astronomie, Astrologie und Mathematik (in alten Indien). = Grundriss der indo-arisch. Philologie u. Alterthumskunde III. B. 9 Heft. Strassburg, 1899.* См. здѣсь интересныя замѣчанія о маломъ развитіи у индусовъ геометрии и, наоборотъ, о высокомъ развитіи у нихъ алгебры (далеко за предѣлы даннаго въ греческомъ мѣрѣ Діофантомъ) и ариеметики; о легкости оперированія съ громадными числами и о происхожденіи общепотребительной системы нумераціи изъ Индіи—S. 69—75. Въ отличіе отъ зависимости научной стороны индусской астрономіи отъ греческой, должно признать самостоятельность возникновенія и развитія индусской ариеметики, 76 (вопреки иному мнѣнію Кантора и Ганкеля 76, 77).

⁹⁷⁾ Abhin. kram. sūtra, ch. XIII, p. 92: „слоновымъ вромъ зовется это мѣсто и поныѣ“; то же—въ Lalitav., ch. 12, p. 130.

^{97a)} Сцены свадьбы—Foucher, op. cit. pp. 335—8. Grünwedel, op. cit. 118.

⁹⁸⁾ По бирманскимъ и сивгалезскимъ сказаніямъ это—дядя Сиддхартхи Супрабудда (Тхуппабудда): Bigandet, ch. III, p. 55. Spence Hardy,

зовуть то Яшодхара. то Гота⁹⁹⁾, то Готами¹⁰⁰⁾, то Манодара или Маногхара¹⁰¹⁾, приче́мъ не легко рѣшить, имена ли это одной и той же личности, или же — двухъ разныхъ; а въ сѣверныхъ источникахъ есть намеки даже и на третью жену Мрхагу (Мрихаджу)¹⁰²⁾ или Утпалаварну¹⁰³⁾, а можетъ быть. и на четвертую¹⁰⁴⁾. Принимая. однако, во вниманіе нѣкоторыя совпаденія въ филологическомъ значеніи приводимыхъ именъ и въ особенности то, что въ дальнѣйшемъ ходѣ повѣствованій рѣчь идетъ только объ одной Яшодхарѣ, можно съ достаточною вѣроятностью предположить, что Готама

Mauijal 146; 152; 206. По Абхвинишкраманѣ, ch. XII, 85,—это главный министр княжества шакьевъ, Маганама; то же имя носитъ онъ въ Магавасту, II. 48. По Лалитавистарѣ, ch. XII. это—шакья Дандапани; то же—въ „исторіи о Готами“ въ Abhin. ch. XIV, p. 96. Въ тибетскихъ повѣстяхъ его зовуть то Гантачабдой (Schiefner, 238), то Кинкинишварой или Дриль-бу-сгра (Rockhill, 21). Имя матери Яшодхары, Амитау, сообщаетъ, кажется, одна только версія, бирманская: Bigandet, ch. I, p. 34. ch. III. p. 55.

⁹⁹⁾ По камбоджской легендѣ. Livres sacrés du Cambodge, I, 34, ее звали Пимпадэви (Бимбадэви); еще нѣсколько китайскихъ именъ указаны Вилемъ, Romantic Legend, прим. на стр. 101—102.

¹⁰⁰⁾ Единственная повѣсть, въ которой встрѣчается Готами въ качествѣ жены Будды, включена въ Абхинишкрамана-сутру, ch. XIII, p. 96 sq. (здѣсь же, въ главѣ 14-й, помѣщена джатака, въ которой Готами является тигрицею, а Будда—„царемъ звѣрей“). Готами—дочь министра Дандапани; за нее сватается нѣсколько знатныхъ юношей, изъ которыхъ она отдаетъ предпочтеніе наиболѣе скромному по поведенію Сиддхартхѣ.

¹⁰¹⁾ Abhin. kram. sûtra, ch. XIV, p. 101, гдѣ „первой королевой“ названа Яшодхара, третьей Готами, а второю Манодара, однако съ оговоркою, что „ее никогда не видѣли, а знали только по имени“, изъ чего Rhys Davids, Buddhism, 1890. p. 51. заключаетъ, что это—личность мифическая.

¹⁰²⁾ Schiefner, Tibet. Lebensb., 238—239, упоминаетъ о дочери Гханташоды Гуптѣ и о дочери Калиги Мргахѣ, которыя (помимо Яшодхары) обѣ будто бы стали женами бодхисатвы.

¹⁰³⁾ Такъ, рядомъ съ Яшодхарою и Гопою, названа третья жена у C'soma, Notice on the life of Shakia въ Asiatic Researches. T. XX, p. 308: въ другомъ мѣстѣ однако онъ признаетъ тождество двухъ первыхъ, а въ Asiat. Res. T. XX, p. 290 называетъ третью Мригаджей.

¹⁰⁴⁾ Фуко въ примѣчаніи къ тибетанской версії Лаливистары, Recherches-gol-pa, ch. XII, p. 152 франц. перевода, кромѣ 1) Готы, признаетъ женами Готамы: 2) Яшодхару (или Яшовати, по тибет. Grags-hdsin-ma), дочь Дандини; 3) Мригаджу (тибет. Ri-dags-skyes), дочь Кинкинишвары и 4) Утпалаварну.

едва-ли быть многоженцем^{104а)}, а что разпогласія источни-ковъ по этому поводу произошли оттого, что въ первоначаль-ныхъ преданіяхъ сохранился, надо полагать, лишь смутныя воспоминапія о женѣ ихъ героя, вслѣдствіе чего она именно въ древнѣйшихъ памятникахъ называется просто Рахула-мата, то есть «мать Рахулы», сына Готамы¹⁰⁵⁾, тогда какъ ея соб-ственное имя, повидному, забытое, стали впослѣдствіи, при разработкѣ сказаній, возсоздавать искусственно и опредѣляли его различно въ южныхъ и сѣверныхъ источникахъ, сообразно съ стлчіями мѣстныхъ царѣчій; а еще позднѣе подъ этими разными именами стали разумѣть уже и разныя личности¹⁰⁶⁾, пока, наконецъ, въ еще болѣе позднюю пору, въ тибетскихъ и монгольскихъ изводахъ сказаній, въ системѣ Магайяны, Яшодхара не превратилась въ богиню Тару, небесную по-другу уже обожествленнаго Будды и въ его же спутницу при перевоплощеніи этого божества въ качествѣ «Царя Закона» (Сроп-бтсан-сгам—по)¹⁰⁷⁾.

Но сколько бы ни было жепъ у будущаго проповѣдника безбрачія, несомнѣнно, что вступленіе въ бракъ въ теченіе еще нѣсколькихъ лѣтъ не повліяло на его бытъ и нравы.

^{104а)} Многоженство, какъ и конкубинатъ, въ неограниченной степени дозволялись закопомъ и обычаемъ въ древней Индіи, и уже въ Ведахъ упоминается десяти-жѣнецъ. Именно у царственныхъ и знатныхъ родовъ преимущественно передъ другими встрѣчалась полигамія; нерѣдко было многоженство и у брамановъ. Однако всегда преобладающее значеніе, правовое, религіозное и бытовое, сохранялось за „главною, первенствующею“ женою (mahis; она же—dharma-ratni въ браманской семьѣ). Этою женою могла быть только равнословная мужу женщина; остальные считались второразрядными, какъ бы наложницами, а погоство ихъ обладало лишь уменьшенными наслѣдственными правами. Въ общемъ, во всѣ времена ясно выступаетъ и въ правѣ, и въ быту склонность къ единобрачію, которое количественно всегда рѣшительно преобладало надъ полигаміей; ту же тенденцію можно прослѣдить и въ отношеніи конкубината, при всей его распространенности. Jolly. Recht und Sitte (im alten Indien). Strassburg, 1896, 64—65. Zimmer. Altindisches Leben, 323—325.

¹⁰⁵⁾ Такъ въ Vinaya-Texts. I, p. 20. S. B. E. Vol. XIII. Nidānakathā, p. 74 и въ джатакахъ: 54, 6; 58, 18; 90, 24.

¹⁰⁶⁾ См. по этому поводу разъясненія Шифнера, Tibet. Lebensb.. 312—313.

¹⁰⁷⁾ Grünwedel. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Leipzig, 1900, 44—45, 142 ff. Lloyd. The Creed of Half-Japan. London, 1911, 13 Note.

Попрежнему продолжалась бездѣтельная, изнѣженная жизнь среди огромнаго гарема ¹⁰⁸), «среди женщинъ, чарующихъ мелодіями нѣжныхъ голосовъ, плясками, подобными хороводамъ небесныхъ нимфъ, красотою убранства, прривымъ опыяненіемъ, сладостнымъ смѣхомъ и страстными взорами, украдкою сперкавшими изъ подъ рѣсницъ». Въ объятіяхъ этихъ, «искусныхъ въ путяхъ любви» женщинъ, хитроумно замѣчаетъ поэтъ Ашвагоша, Сиддхартха «опускался съ вершины павильона (мудрости) книзу, но все же не падалъ до самой глубины» ¹⁰⁹) распушенности. Однако и къ духовному подъему не представлялось поводовъ: заботы жизни были невѣдомы юному счастливцу; въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ у него даже не было потомства, съ появленіемъ котораго на свѣтъ въ индуескомъ быту связано было столько трогательныхъ обычаевъ и обрядовъ и столько серьезныхъ нравственныхъ задачъ ¹¹⁰); посто-

¹⁰⁸) Въ этомъ согласны всѣ источники. Сцены гаремной жизни въ иконографіи—Foucher, op. cit I, 337—8; Gründwedel. op. cit., 118.

¹⁰⁹) Buddha-Carita, II, 29- 32.

¹¹⁰) Глубокое, благоговѣйное значеніе брачнаго союза ради пріобрѣтенія потомства, мужского въ особенности, необходимаго въ бытовомъ отношеніи для продолженія рода, а въ религиозномъ для непрерывающагося въ роду молитвословія и принесенія жертвъ, выражено въ ведическихъ брачныхъ обрядахъ. Приглашая невѣсту вступить на каменную плиту, женихъ говорилъ: „прочный камень крѣпко закладываю я на грудь божественной земли для тебя, ради потомства; вступи на него, награды достойною и прелестью сияющую; долготѣіе да ниспошлетъ тебѣ Савитаръ! Какъ Агни схватилъ землю за правую руку, такъ и я схвагываю твою руку, не уклоняйся же; будь при мнѣ въ потомствѣ и богатствѣ“. Atharvaveda. 14, 1, 47, 48. „Кто разлучитъ любящихъ другъ друга супруговъ!“ Rigveda. 10, 95, 12. „Крѣпко свяжи ее (новобрачную), Индра, да будетъ она богата сынами и счастьемъ!“ Rigveda. 10, 85, 24, 25. „Я—небо, ты—земля: соединитесь же нынѣ и породимъ потомство!“ Atharvaveda. 14, 2, 71. Намекъ на божественное происхождение брака можно видѣть въ стихѣ той же Веды (14, 2, 32): „въ началѣ боги впервые прилегли къ супругамъ своимъ и коснулись тѣлъ тѣлами“. Цѣль и идеаль семейной жизни—„единое сердце, единая мысль, отсутствіе раздора: одинъ да любить другого, какъ корова телѣдъ новорожденнаго; послушенъ да будетъ сынъ отцу: единомысленъ съ матерью; рѣчи жены мужу да будутъ рѣчами ласковыми, сладкими какъ мѣдъ; да не будетъ ненависти у брата къ брату, у сестры къ сестрѣ; всѣ будьте единомысленны и согласны; всѣ, примѣняясь другъ къ другу, счастливо бесѣдуйте другъ съ другомъ. Въ подобіе боговъ, не расходящихся и не враждующихъ, приносимъ мы вамъ (новобрачнымъ) эту молитву въ домъ вашъ, согласія и мира ради съ людьми“. Atharvaveda. 3, 30, 1—4. Эти трогательныя формулы въ значительной степени сохранились и въ брач-

ропняя же скорбь не достигала до его зрѣнія и слуха, благодаря замкнутому гаремному образу жизни болѣе, нежели вслѣдствіе приписываемыхъ сказаніями раджѣ Суддходанѣ искусственныхъ мѣръ къ прегражденію во дворецъ доступа всего, способнаго опечалить царевича или разочаровать его въ усладѣ бытія ¹¹¹).

номъ ритуалѣ Грихья-сутрь, гдѣ встрѣчаемъ изумительно вдумчивые обряды благословія брачнаго союза, акта супружескаго сожитія, беременной женщины и зародыша: Śāṅkhāyana-Gṛīhya-sūtra, I, 17—22. Pāraskara-Gr. S. I, 4, 12; 5, 11; 6, 3. I, 8—14. Khādīra Gr. S. I, 4, 9—10; 2, 17 sqq. Gṛīhya Sūtra Gobhila, II, 5, 7 sqq.: 6, 1—11; 7, 1—12. Приводимъ нѣкоторые образцы: „беру руку твою (говоритъ женихъ невѣстѣ) ради счастья... Вотъ—я! вотъ—ты! вотъ—ты, и вотъ—я! Я—небо; ты—земля! будь же предана мнѣ! Благо! вступимъ въ бракъ! соединимъ сѣмя наше, породимъ потомство! приобретемъ многихъ сыновъ, и да достигнутъ они старости! любящими, ясными мыслью, согласными духомъ. да узримъ мы сто осеней, да живемъ мы сто осеней, да слышимъ мы о ста осеняхъ.“ Pāraskara-Gr. S. I, 7, 3. („Коснувшись сердца невѣсты“:) „въ мою волю беру я твое сердце; твой духъ да слѣдуетъ моему духу; возвеселись слову моему всѣмъ сердцемъ твоимъ! да соединитъ теоя Праджапати со мною!“ I, 8, 19, 8. Послѣ обрядовъ, знаменующихъ вступленіе въ домъ. „послѣ заката солнца, пусть сядутъ новобрачные наединѣ, въ молчаніи, и ждутъ, пока явится полярная звезда. Тогда пусть укажетъ онъ ей звезду и скажетъ: „будь постоянна и переуспѣвай со мною“; она же отвѣчаетъ: „вижу полярную звезду; потомство да получу я!“ Три ночи пусть воздерживаются они отъ супружескаго сожитія и спать на земль, и вдятъ вмѣстѣ вареный рисъ съ творогомъ, и да возжигаютъ брачный огонь по вечерамъ и утрамъ съ молитвою... и (въ 4-й день, очистившись отъ злыхъ навѣтовъ заклинаніями, и приступая, въ предписанный срокъ, къ супружескому сожитію), „пусть коснется онъ ея и прошепчетъ: „въ дыханіе твое влагаю я сѣмя; какъ земля чревата богомъ Агни, какъ небо чреватю Индрою, какъ Вайю обитаетъ въ лоно подземныхъ областей, такъ и я полагаю зародышъ въ лоно твое; да увидеть мужской зародышъ въ лоно твое; да родится здѣсь человекъ, сынъ да родится здѣсь черезъ 10 мѣсяцевъ! Дай жизнь младенцу мужского пола и да родится за нимъ другой; да станешь ты матерью ихъ“, и т. д. Śāṅkhāyana Gr. S. I, 17—19. О брачныхъ обрядахъ см.: Haas und Weber. Die Heiratsgebräuche der alten Inder въ Indische Studien. V; Winternitz. Das altindische Hochzeitsrituell. Wien. 1892. Его же On a Comparative Study of Indo-European Customs with special reference to the Marriage Customs въ Transactions of the International Folk-Lore Congress of 1891. London, 1892, pp. 267 sqq. Schroeder. Die Hochzeitsgebräuche. Berlin, 1888. Zachariae. Zum altindisch. Hochzeitsrituell въ Wiener Ztsft. f. d. Kunde d. Morgenlandes XVII, 135 ff, 211 ff.

¹¹¹) Абхивнишкрамана, ch. 14, p. 104—5, говоритъ о возведеніи Суддходаню ствѣнъ вокругъ дворцовъ и о стражѣ у воротъ „для предупрежденія бѣгства сына въ горную пустыню“. Въ Лалитавистарѣ есть подробное описаніе этихъ мѣръ предосторожности.

Такое состояніе не могу однако въ натурѣ вдумчивой не вызвать. рано или поздно, противодѣйствія и перелома въ иную сторону. По мѣрѣ пресыщенія чувственностью, въ баловнѣ судьбы просыпались старья, забытыя думы о суетѣ бытія; до него начинали долетать и сквозь высокія стѣны, огаймлявшія цвѣтущіе сады его дворцовъ, отзвуки человѣческихъ страданій, и вопросъ, еще въ дѣтствѣ возникшій въ его чуткой душѣ, «къ чему все это, мѣняющееся и преходящее?» предсталъ снова и уже съ повелительною трагическою силою потребовалъ отвѣта.

7.

Позднѣйшія сказанія, тенденціозно-назидательныя и щедрыя на вмѣшательство сверхъестественныхъ силъ, приписываютъ переломъ въ жизни Сиддхартхи внушеніямъ небесныхъ существъ. Опасаясь, какъ бы похоти и забавы, среди которыхъ слишкомъ долго вращался будущій наставникъ человѣчества, не ввели въ обманъ его разумъ и чувства, иѣкій небожитель. Дэвапутра ¹⁾, а по другимъ повѣствованіямъ, цѣлый сонмъ божествъ ²⁾, рѣшаются почтительно напомнить бодхисатвѣ о принятѣ имъ въ прежнихъ его воплощеніяхъ рѣшеніи посвятить себя подвигу спасенія людей, для чего теперь настала пора, и совѣтуютъ ему, не теряя болѣе ни минуты, бросить мшурную суету свѣтской жизни и спѣшить удалиться въ уединеніе. Не довольствуясь непосредственными внушеніями, небесные совѣтники чудеснымъ образомъ превращаютъ сластолюбивыя пѣсни гаремныхъ красавицъ въ рядъ не лишенныхъ поэтической прелести, но, къ сожалѣнію, слишкомъ расплывчатыхъ ³⁾, обличеній ничтожества чувственныхъ желаній и наслажденій. Вотъ образецъ этихъ элегій, вѣроятно, значительно болѣе древнихъ, нежели фантастическій рассказъ, въ который онѣ вплетены. «Сочетаніе трехъ міровъ непрестанно сгараетъ въ скорбяхъ старости и болѣзней. Лишенный покровителя, міръ пожирается пламенемъ смерти. Не стремится тварь къ освобожденію: обезумѣвшая въ суетѣ своей, бѣется она напрасно, словно пчелка въ замкнутомъ сосудѣ.

¹⁾ Abhin. kram. sūtra, ch. XIV, p. 105—6.

²⁾ Lalitavistara, ch. XIII, p. 145 ss.

³⁾ Въ 13-й главѣ Лалитавистары онѣ занимаютъ 160 гаттѣ: вкратцѣ таже тема въ Abhin. kram. sūtra, p. 106—7.

Непостоянна связь трех мировъ, подобно облаку осеннему. Какъ потокъ, низвергающійся съ горъ, мигуетъ краткая и быстротечная жизнь тварей,—стремительно, какъ молнія въ даляхъ небесныхъ... Образами влекущими, прекрасными, звуками мелодичными, благовоніями и вкушеніями пріятными, прикосновеніями сладостными плѣняется непрерывно міръ сей въ сѣтяхъ времени. Полны всегда скорбями желанія въ корняхъ своихъ; неразлучна со страхомъ, съ битвами, съ болями и печалями жажда желаній, обвивающая насъ лана жажды бытія.—всегда, всегда!.. Пламенѣющими, ужасъ наводящими могилами, болотомъ широкимъ и тиннымъ, лезвіемъ бритвы, въ медь погруженной, главою змѣи, изъ нечистаго сосуда выглядывающей, признаются мудрецами желанія: ихъ свойства—луны отраженіе на водахъ подвижныхъ, отзвучіе эха, въ горахъ замирающее: мгновеніе—жизнь ихъ, иллюзія, маревознойпой пустыни... Молодость минетъ; рухнетъ тѣло, какъ дерево, молніей сраженное, или какъ домъ обветшавшій. Какъ вырваться изъ власти старости, превращающей красоту въ безобразіе, блескъ, силу, мощь и довольство—въ пренебреженіе и забвеніе? Какъ избѣжать старости, повѣдай, мудрецъ, намъ скорѣ!.. А смерть, переселеніе, смѣна бытія! разлука съ благами, съ существами любимыми!.. И нѣтъ возврата, нѣтъ воссоединенія съ ними, какъ листьямъ опавшимъ съ вѣтвями родными, какъ бѣгу рѣки быстротечной!»⁴⁾

Такъ облакаетъ позднѣйшій, догматизпрующій буддизмъ свои аскетическія пазидація въ форму внушеній и рѣчей божественныхъ существъ. Послушаемъ, для сравненія, какъ характеризуютъ тѣ же думы, но еще безъ всякаго воздѣйствія на нихъ чудесныхъ силъ, болѣе древніе памятники, говорящіе будто бы отъ лица самого Готама. Причина душевнаго перелома, рѣшившаго судьбу его самого и его ученія, представляеть здѣсь предъ нами еще безъ того драматическаго наряда, въ который облекла его столь прославленная легенда «о четырехъ всгрѣчалъ»; здѣсь рѣшающій судьбу историческаго развитія буддизма моментъ изображается еще наивно, безыскусственно, на фонѣ реальной психологической и бытовой обстановки.

Въ одной изъ сугъ Ангуттара-никаи Готама рассказываетъ слѣдующее своимъ ученикамъ: «и я былъ знатень, бра-

⁴⁾ Lalitavistara, ch. XIII, par. 60 и слѣд.

тія; я былъ очень знатенъ, чрезвычайно знатенъ: для меня во дворцѣ родителя моего были устроены пруды. гдѣ цвѣли въ изобиліи водяныя лиліи, водяныя розы и бѣлыя лотосы; благовонныя одежды изъ тонкой пряди носилъ я; изъ тонкой ткани были тюрбанъ мой и верхнее и исподнее платье; днемъ и ночью осыпали меня бѣлымъ зонтикомъ изъ опасенія, какъ бы прохлада или зной, или пылинка, или капли росы не коснулись меня. И было у меня три дворца: одинъ для зимняго житія, другой для лѣтняго и третій для дождливой поры года. И въ послѣднемъ пребывалъ я четыре дождливыхъ мѣсяца безвыходно. окруженный женщинами, пѣвицами и музыкантшами. И тогда какъ въ другихъ домахъ рабовъ и слугъ кормили грубымъ хлѣбомъ и кислымъ тѣстомъ, въ домѣ отца моего имъ подавали рисъ, мясо и похлебку. И вотъ, мнѣ, окруженному такимъ могуществомъ, такимъ непрерывнымъ великолѣпіемъ, пришла на умъ мысль: «если не знающій свойствъ міра человѣкъ, самъ подвластный дѣйствию старости и безсильный избавиться отъ тяжести преклоннаго возраста, увидитъ другого человѣка, уже состарѣшагося, онъ будетъ пораженъ его видомъ, почувствуетъ себя отторгнутымъ (отъ живущихъ) и ощутитъ отвращеніе (къ жизни) и, до известной степени, къ самому себѣ. Но вѣдь и я также подвластенъ возрасту и не избѣгну старости. Ужели же и я, подвластный возрасту и безсильный уйти отъ старости, узрѣвши другого старца, буду пораженъ этимъ зрѣлищемъ, почувствую себя отверженнымъ и ощуцую отвращеніе? Это было бы дурно съ моей стороны». И вотъ, пока я раздумывалъ надъ этимъ, псыкла въ конецъ во мнѣ радость юности, свойственная юности. И тогда подумалъ я: «а если міра не знающій человѣкъ, самъ подвластный недугамъ и безсильный избѣжать ихъ, увидитъ другого больного, не будетъ ли онъ пораженъ этимъ, не почувствуетъ ли себя отринутымъ (отъ жизни), не ощутитъ ли отвращенія до нѣкоторой степени и къ самому себѣ? Но вѣдь и я подверженъ болѣзнямъ; не уйти и мнѣ отъ недуговъ! И если я, будучи самъ таковымъ, узрѣвши другого больного, буду пораженъ этимъ, почувствую себя отверженнымъ и ощуцую отвращеніе.—не хорошо это будетъ съ моей стороны». И пока взвѣшивать я все это въ умѣ моемъ, исчезла вся моя радость о здоровьѣ моемъ, радость, свойственная челоуѣку здоровому. И дагѣе подумалъ я: «если не знающій міра человѣкъ, самъ смерти подвластный и отъ

нея уйти не могущий, увидеть другого, уже умершаго, онъ будетъ пораженъ этимъ зрѣлищемъ, отверженнымъ (отъ живыхъ) почувствуетъ онъ себя, отвращеніе ощутитъ онъ до известной степени и къ самому себѣ. Но вѣдь и я подверженъ смерти, и мнѣ не избѣжать ея! Ужели же и я, смерти подвластный, беспланный уйти отъ нея, узрѣвши другого, мертваго, пораженъ буду этимъ, отверженнымъ почувствую себя и отвращеніе ощущать буду? Не хорошо это было бы съ моей стороны». И пока разсуждалъ я объ этомъ, исчезла въ конецъ радость бытія во мнѣ, свойственная живущимъ»³⁾.

Еще проще излагаетъ тотъ же процессъ душевнаго перелома Маджхи-никайя въ двухъ разныхъ версіяхъ: «Еще до достиженія самбодхи (полнаго просвѣтленія), еще когда я былъ не вполне пробужденнымъ, еще только стремившимся къ пробужденію, пришла мнѣ мысль: «тиръма есть жизнь домашняя, пріютъ нечистотъ; неприютность же подвижническая подобна свободѣ небснаго пространства; не удобно остающемуся при домашнемъ очагѣ выполнять точъ въ точъ вполне чистое, вполне просвѣтленное подвижничество. Почему бы мнѣ, обривши голову и бороду, облекшись въ желтую одежду, не покинуть домъ мой, не вступить на путь крова не имущихъ? И вотъ, Адживессано⁴⁾, нѣкое время спустя, еще въ полномъ расцвѣтѣ (силѣ), темновласымъ (не успѣвшимъ посѣдѣть), еще наслаждавшійся счастливою юностью, еще въ первомъ возрастѣ мужественности, вопреки желанію моихъ плачущихъ и стонающихъ родителей, я, обривши голову и бороду, облекшись въ желтую одежду, покинулъ родной домъ ради неприютности, сталъ странникомъ, ищущимъ блага истиннаго, ни съ чѣмъ несравнимаго пути высшаго мира»⁵⁾.

Другой разсказъ въ томъ же сборникѣ передаетъ думы Готамы, приведшія его къ перемѣнѣ жизни, уже съ указаніемъ тѣхъ мотивовъ, которые мы видѣли выраженными въ текстѣ Ангутарра-никайи и изъ коихъ впоследствии выработался драматизированный эпизодъ о четырехъ встрѣчахъ. «И я нѣ-

³⁾ Anguttara-Nikâyo. Sutta III, 38.

⁴⁾ Адживессано или Саччако, юноша изъ аскетической секты нигантъ, некушавшій Готаму по вопросу о физическомъ подвижничествѣ: къ нему обращенъ разсказъ.

⁵⁾ Majjhima-nikâyo. 4 Thl. 6 Rede. Sutta 36. Band I, S. 379—380 Neumann.

когда, братія. еще до полнаго просвѣщенія.... самъ рожденію подвластный, искалъ того, что подвластно рожденію: самъ, возрасту подвластный, искалъ возрасту подвластнаго: самъ болѣзни подвластный, стремился къ тому, что также ей подвластно; самъ смерти подвластный, искалъ того, что также смерти повинно; самъ, скорби подвластный, искалъ подчиненнаго скорби: самъ нечистотѣ предаанный, искалъ того, что покорствуесть нечистотѣ. И вотъ, братія. пришла мнѣ мысль: къ чему иду я все это, зачѣмъ добиваюсь этого? А что, если бы я, самъ рожденію подвластный, замѣтивши несчастіе этого закона природы, сталъ бы искать несравненную, чуждую рожденію безопасность, угашеніе суеты? Что, если бы, самъ недугу подвластный, я, познавши скорбь этого закона природы, разыскалъ безболѣзненную, несравненную безопасность, угашеніе суеты? Что, если бы, самъ смерти подвластный, скорби подвластный, нечистотѣ подвластный, я, познавши горе этого закона природы, сталъ бы разыскивающимъ несравненной, безсмертной, безскорбной, не загрязненной безопасности, угашенія суеты?.. И вотъ, о братія, спустя нѣкое время, еще въ расцвѣтѣ силъ, еще блестяще-темновласымъ, еще среди наслажденій счастливой юности, еще въ первую пору мужественнаго возраста, вопреки желаніямъ моихъ плачущихъ и стенающихъ родителей, обривши голову и бороду, облекшись въ желтую одежду, покинулъ я родной домъ свой ради неприютности и сталъ странникомъ, разыскивающимъ блага истиннаго на несравненномъ пути высшаго мира»⁸⁾.

Таковы древнѣйшіе изъ дошедшихъ до насъ разсказовъ о происшествіи въ Сиддхартхѣ душевномъ переломѣ, изображаемомъ здѣсь какъ внутренній кризисъ, вызванный не случайными впечатлѣніями и не впушеніями божественныхъ существъ, а собственными размышленіями будущаго мудреца надъ непрочною счастія и измѣнчивостью земныхъ благъ, также, какъ и, вѣроятно, пресыщеніемъ чувственными наслажденіями, которымъ онъ предавался чуть ли не до самого момента бѣгства изъ родного дома⁹⁾. Эти думы, эту внут-

⁸⁾ Тамъ-же. 3 Thl. 7 Rede. Sutta 26. I. 262—263.

⁹⁾ По тибетской легендѣ всего за 7 дней до удаленія въ пустыню онъ взялъ себѣ новую жену Мригаджу: Rockhill. 24. По Нидавакатъ, р. 78, онъ „предавался наслажденіямъ“ даже послѣ „четырёхъ встрѣчь“, а по Абхинишкрамъ. ch. XIV. p. 128. Real. Romant. Leg. Note. чуть ли

ренною борьбу позднѣйшія сказанія преобразили въ драматическую сцену встрѣчи царевича съ живыми олицетвореніями смущавшихъ его сомнѣній относительно цѣнности земного бытія: со старикомъ, съ больнымъ и съ умирающимъ, тогда какъ въ четвертой встрѣчѣ, (съ аскетомъ) олицетворено и средство спасенія отъ неизбѣжныхъ скорбей жизни. Въ простѣйшемъ, и сухомъ изложеніи эта прославленная въ буддискомъ мѣрѣ сцена встрѣчается въ камбоджскомъ сказаніи и въ Ниданакатѣ ¹⁰⁾. Приводимъ первый разсказъ, какъ наиболѣе краткій и безыскусственный пзъ всѣхъ, намъ, за исключеніемъ одного, китайскаго ¹¹⁾, извѣстныхъ. «Однажды, когда раджа (почему-то—«царь, вмѣсто «царевичъ») вышелъ на прогулку въ садъ, нѣкій тевода (божественное существо) принялъ образъ старца. Царь увидаль его, глубоко задумался, и это зрѣлище внушило ему огвращеніе отъ міра и отъ жажды послѣдующихъ существованій. Обошедши старца, онъ встрѣтилъ больнаго человѣка: эта была вторая встрѣча. Онъ обошелъ и его, и встрѣтился съ трупомъ мертвеца: это была третья встрѣча. Тогда ужаснулся онъ въ сердцѣ своемъ и ощутилъ презрѣніе къ тѣлесной формѣ, къ міру и къ послѣдовательнымъ возрожденіямъ. Глубоко задумался онъ надъ этимъ и вышелъ въ садъ, чтобы отдохнуть. А когда, послѣ полудня, шелъ обратно, онъ встрѣтилъ на пути теводу, принявшаго образъ монаха, прекраснаго на видъ и снабженнаго восемью предметами (дозволенными монахамъ), съ тремя одеждами въ томъ числѣ. Это была четвертая встрѣча. И вотъ, начиная съ этого дня, онъ только о томъ и думалъ, какъ бы покинуть мѣръ и стать монахомъ» ¹²⁾.

Что касается Ниданакаты, то двукратная ссылка этого источника на Дикхаикайю заставляетъ думать, что въ этомъ

не въ самую ночь бѣгства изъ роднаго дома. Въ Набадья-суттѣ Сутты-Нипаты III, 1, 19, Готама объясняетъ свое вступленіе въ прючество тѣмъ, что онъ „не находилъ болѣе удовольствія въ похотяхъ“.

¹⁰⁾ Nidānakathā, p. 76 sqq.

¹¹⁾ Вотъ этотъ лаконическій варіантъ, приводимый Билемъ въ A Catalogue of Buddhist Scriptures from the Chinese, p. 132: „дѣлалъ десять гдѣлъ предавался онъ всевозможнымъ чувственнымъ наслажденіямъ, пока, при выѣздѣ на прогулку изъ „четырехъ воротъ“, не увидаль зрѣлищъ, глубоко пораазившихъ его, а именно: преклоннаго старца, прокаженнаго, трупъ и и шамана, радостнаго на видъ“.

¹²⁾ Livres sacres du Cambodge. I, p. 34—35.

последнемъ сборникѣ, а именно въ его четырнадцатой сuttā (Магападана-сuttā) мы имѣемъ еще болѣе ранній, а быть можетъ и наиболѣе древній текстъ повѣсти о четырехъ встрѣчахъ, хотя здѣсь она приурочена не къ Готамѣ, а къ одному изъ его предшественниковъ, къ буддѣ Випасси. Съ другой стороны фактъ помѣщенія этой сцены имѣю въ документѣ, впервые излагающемъ «правила», по концы будто бы неизмѣнно должны складываться условія происхожденія, рожденія и обращенія къ мудрости всѣхъ бодхисатвъ, удостоивающихся стать буддами,—ученія, несомнѣнно, значительно позднѣйшей поры развитія буддйской догматики. — Этотъ фактъ показываетъ, что и сама сопоставленная со сказанною юктриною сцена «четырехъ встрѣчъ» едва ли была раняго происхожденія, что она—произведеніе эпохи позднѣйшей.

Опираясь на эти соображенія и принимая во вниманіе несущественныя отклоненія повѣствованій другъ отъ друга ¹⁴⁾,

¹⁴⁾ Отмѣтимъ изъ нихъ пока слѣдующія, оставляя другія до соотвѣствующихъ моментовъ разсказа. Почти по всѣмъ источникамъ четыре встрѣчи или „четыре знаменія“ отдѣлены другъ отъ друга извѣстными промежутками времени, отъ нѣсколькихъ (четырехъ) дней, по однимъ, до нѣсколькихъ (четырехъ) мѣсяцевъ по другимъ (такъ по *Dīgha-nikāyo*, рѣчь 14-я: *Nīlānakathā* p. 76 -78; Bigandet, ch. III, p. 50 s. *Mahāvastu*, II, 150—157; *Abhinishkram. sūtra*, ch. XIV, p. 107; ch. XV, p. 115—119), причѣмъ, по *Abhinishkrama-sūtra*, въ промежуткахъ между 1-ю, 2-ю и 3-ю встрѣчами „царевичъ продолжалъ предаваться всѣмъ тѣлеснымъ наслажденіямъ, безъ всякихъ разсужденій, дивно и ношно погашаемый или“ (pp. 111, 115, 117); образумленіе и рѣшеніе измѣнить образъ жизни постѣдовало будто бы ишь черезъ семь дней послѣ встрѣчи съ мертвецомъ и черезъ день послѣ встрѣчи съ монахомъ (pp. 190, 120). По тибетскому сказанію (*Dulva. Mdo.* III, fol. 476 -7; fol. 6 a—7 b. Rockhill, 22) встрѣчи произошли „въ скоромъ времени одна за другою“; но, въ отлччіе отъ другихъ повѣствованій, этотъ источникъ устанавливаетъ между послѣднею встрѣчею и бѣгствомъ царевича изъ родного дома еще довольно долгій промежутокъ, во время котораго отецъ, „чтобы развлечь сына“, посылаетъ его въ деревню присмотрѣть за полевыми работами; наблюденія надъ тяжелымъ трудомъ пахарей и рабочаго скота возбуждаютъ жалость въ сердцѣ царевича: онъ отпущаетъ на волю и рабовъ, и воловъ, а самъ погружается въ созерцаніе подъ джамбувовымъ деревомъ, гдѣ и находитъ его отецъ (это—счвидный вариантъ разсказаннаго выше эпизода „праздника пахоты“ (*Lalitavistara*, ch. XI и *Abhinish. kram.*, Ch. 12, § 2). Вскорѣ послѣ этого въ сходныя аскетическія размышленія наводитъ царевича посѣщеніе кладбища въ Раджагрхѣ; а затѣмъ слѣдуетъ извѣстная встрѣча съ красавицею Мригаджєю и. опять въ отлччіе отъ остальныхъ источниковъ, даже

мы позволяемъ себѣ изложить эпизодъ четырехъ встрѣчъ и ихъ слѣдствій въ его позднѣйшей, литературно-обработанной формѣ, въ той, которую придалъ сказанію величайшій поэтъ буддійскаго міра Ашвагоша ¹⁴⁾ въ своей поэмѣ «Будда-Чарптъ». Уже раньше упомянутое нами широкое распространеніе и глубокое вліяніе ея на развитіе народныхъ вѣрованій, компетентность автора въ знаніи древнихъ преданій о жизни

бракъ съ нею, всего за семь дней до бѣгства изъ дома (ff. 9 a—11 a, Rockhill, 22—24). Лалитавистара (ch. XIV, 167 ss) также отдѣляетъ встрѣчи одну отъ другой; мѣры же предосторожности Суддходаны противъ бѣгства сына переносятся на время, слѣдующее за послѣднею встрѣчею. Затѣмъ, въ главу 15-ю, p. 175 эк., включена сцена ночного свиданія Сиддхартхи съ отцомъ: онъ проситъ разрѣшить ему удалиться въ пустыню; Суддходана, конечно, отказывается и, посоветовавшись съ шакьями, усиливаетъ стражу и охрану дворца; приемная мать царевича даетъ соответствующія распоряженія по гарему, тогда какъ боги, сочувствующіе бѣгству царевича, принимаютъ свои мѣры для того, чтобы чудеснымъ образомъ парализовать всѣ препятствія къ освобожденію его отъ оковъ суеты.—Наоборотъ, изъ Ниданакаты, p. 78, мы узнаемъ, что по преданіямъ «чтецовъ Дикха-Ннкайи» (одного изъ рядовъ буддійскихъ монаховъ, избравшихъ этотъ сборникъ въ качествѣ «пазюбленнаго текста для пазидагельнаго чтенія) всѣ четыре встрѣчи состоялись въ одинъ и тотъ же день: однодневными же изображаются онѣ и въ камбоджской повѣсти: *Livres sacrés du Cambodge*, I, p. 34—35. Сіамскій вариантъ легенды растягиваетъ ихъ на четыре дня (Alabaster, *The Wheel of the Law*, 1871 pp. 181—122). Наконецъ, тибетская версія, сообщаемая Шифнеромъ, *Tibet. Lebensb.* S. 239, вовсе не упоминаетъ объ эпизодѣ четырехъ встрѣчъ, а рѣшеніе измѣнить образъ жизни мотивируетъ вышеупомянутыми размышленіями надъ трудами пахарей и созерцаніемъ Клабница.—Въ разсказѣ Дикха-никайи встрѣчаемые царевичемъ старики, ботной, умершей и монахъ—еще обыкновенные люди: въ другихъ источникахъ это—пріявшіе человѣчскій образъ божественныя существа; по оирманской легендѣ это—одинъ и тотъ же «натъ», котораго Абхинишкранана-сутра называетъ Дэвапутрою (по китайски—Тсонингомъ). По Лалитавистарѣ, ch. XIV, d. 167—168, три первыхъ явленія были вызваны «силою самого бодхисатвы» то есть, были слѣдствіемъ его предшествующихъ подвиговъ и рѣшеній, четвертое же, приписываемое той же причинѣ, было однако осуществлено «сынами боговъ». p. 170. Тибетское сказаніе (Rockhill, 22) также изображаетъ трѣхъ встрѣчныхъ людьми, а четвертаго (монаха) преобразившимся «дэвою чистыхъ обителей».

¹⁴⁾ Объ Ашвагошѣ см. выше: стр. 166—8. Наше изложеніе мы будемъ брать какъ изъ санскритской Будда-Чарпты, такъ и изъ ея изящнаго и, въ общемъ, достаточно точнаго китайскаго переложенія Фо-шогинтсан-кинга. О времени происхожденія того и другого памятникъ см. выше, I, с.

Готамы и добросовѣстность въ пользованіи ими, подтверждаемая точностью передачи не только главныхъ событій, но и изреченій героя. наконецъ, высокая степень поэтического одушевленія, проникающая произведеніе,—все, вмѣстѣ взятое, заставляетъ предпочесть этотъ драматичный, яркими красками Востока сверкающій рассказъ несвязнымъ, сбивающимся въ порядкѣ изложенія сочетаніямъ старыхъ повѣстей въ Абхипшкрамана-сутрѣ и вялымъ, доктринѣрствующимъ, расплывчатымъ компиляціямъ разновременныхъ легендъ въ Лалита-вистарѣ.

Привѣтливо выглядятъ сады: иѣжно журчатъ фонтаны; манятъ прохладой прозрачные пруды, окаймленные цвѣтами. осыпанные тѣнью фруктовыхъ деревьевъ; птицы рѣзвятся въ зеленой чащѣ, а на поверхности воды колыхаются яркоцвѣтные, душистые лотосы; пѣсни юныхъ дѣвъ и созвучія струнъ зовутъ царевича къ наслаженію подъ тѣнь цвѣтущихъ садовъ. И вотъ, полный свѣтлыми грѣзами счастья, выходитъ онъ на прогулку... По приказу царственного отца все заранѣе уготовлено для торжественнаго выѣзда ¹⁵⁾: сглажена дорога и прочь удалено съ пути все способное печалить взоры... Вотъ уже подана драгоцѣнными камнями сверкающая колесница; четверка статныхъ коней, ретивыхъ и выѣзжанныхъ, чисто-бѣлыхъ, блестящими чапраками покрытыхъ; выпрямилъ во весь ростъ бравый возница ¹⁶⁾... Цвѣтами усеяны улицы: дорогія ткани

¹⁵⁾ Повѣсти описываютъ этотъ выѣздъ какъ особенно-торжественный и пышный, ставя его, повидимому, въ связь съ церемоніей предъявленія царю наследника княжеской или царской власти уходящимъ на покой отцомъ его,—какъ это было въ обычаѣ у индусскихъ правителей; обрядъ этотъ свершался лишь тогда, когда у наследника имѣлся уже сынъ. Извѣстно, что Сиддхарта былъ нѣсколько лѣтъ послѣ брака бездѣтею; сынъ его Рагула родился будто бы (по большинству сказаній) въ дни „четырёхъ встрѣчъ“: если принять это за фактъ, церемонія торжественнаго выѣзда получаетъ свое объясненіе только что указаннымъ обычаемъ, какъ это и изображается въ нѣкоторыхъ повѣстяхъ.

¹⁶⁾ Его звали Чандака или Чанна; легенды влагаютъ въ его уста тѣ разъясненія четырехъ встрѣчъ, которыя привели царевича къ окончательному рѣшенію, и хотя рѣчи Чандаки, человека простого и не книжнаго (Buddha-Sarita, III, 29) оказываются внушенными богами (Budd. Sar. III, 29: 56), это не помѣшало буддистамъ почитать особымъ вниманіемъ Чандаку, а именно: сказаніями о достиженіи имъ высшей награды за подвижническую жизнь послѣ бѣгства царевича (Bigandet. ch. IV, p. 68) и иконографическимъ изображеніемъ сценъ, къ нему относящихся: см., напримѣръ, интересную жанровую сцену рожденія Чандаки у Foucher.

растянуты по сторонамъ пути; съ балконовъ и оконъ свѣшиваются пышные ковры; нестрья знамена и шелковыя занавѣсы, колеблясь, шелестятъ по вѣтру. Запрудила толпа улицы, устѣяла вышки башенъ. вѣтви деревьевъ, окна и террасы зрителями; всѣ полпы нетерпѣнія, напряженнаго ожиданія. Столпившись у оконъ, на плоскихъ кровляхъ домовъ, звеня цѣпочками дорогихъ поясовъ и другими украшениями, разряженныя женщины. полногрудыя, раскраснѣвшіяся отъ волненія. тѣсня другъ друга, свѣшиваются внизъ; горятъ любопытствомъ ихъ очив, глядятъ и не налюбуются на красавца-царевича. Прекрасный, какъ раскрывающаяся лилія, появляется онъ у рѣшетки сада, всходитъ на колесницу и вступаетъ въ ряды народа; и полно восторженною радостью сердце его. неборожденнаго.

Но вдругъ, чудесною силою боговъ чистыхъ обителей посланный ¹⁷⁾, никѣмъ, кромѣ царевича и его возницы Чандаки незримый. передъ нимъ появляется хилый, годами согбенный старецъ. Видитъ его царевичъ, дивится и въ смущеніи вопрошаетъ спутника:

«Кто это тамъ, впереди. у дорогъ,
Тѣломъ изсохшій, на посохъ склоненный,
Дряхлый, сѣдой и со взоромъ угасшимъ?
Что съ нимъ, скажи мнѣ: ужели внезапно
Зной изсушилъ его жгучаго лѣта,
Или такимъ изначала рождень онъ?»
— «Быль онъ шнымъ», отвѣчаетъ возница.
«Быль онъ когда-то младенцемъ прекраснымъ,
Вскормленнымъ матерью любящей, нѣжной.
Юношей былъ онъ цвѣтущимъ и бодримъ:
Дни проводилъ онъ въ пяти наслажденьяхъ.
Все это было... Но мчались годы,
Минули молодость, сила, веселье...
Вотъ онъ,—взгляни! его жизнь на закагъ».
— «Онъ ли одинъ измѣнился съ годами.
Иль и всѣ мы, и самъ я, такими же станемъ?»

L'art greco-bouddhique. I. p. 318, fig. 163; другая сцена—fig. 176 и p. 348; на fig. 178 b., 180 a.—Чандака входитъ въ гаремъ возвѣстить царевичу, что все готово къ отъѣзду. Сцена прощанія съ царевичемъ—fig. 185.

¹⁷⁾ По Будда-Чаритѣ боги создали старца для того, чтобы встревожить сердце царевича III, 26: по китайской версіи одинъ изъ боговъ („Дэва—раджа“) самъ предсталъ въ образѣ старца.

— «Правъ ты, царевичъ: насъ всѣхъ ожидаетъ
 Старость; то общая участь живущихъ».
 Волосы дыбомъ поднялись у князя:
 Такъ же, какъ грома раскаты пугаютъ
 Горное стадо и въ бѣгъ обращаютъ,
 Такъ и царевича сердце мгновенно
 Дрогнуло въ страхѣ: вздохнувши глубоко,
 Долу поникъ онъ со взоромъ застывшимъ.
 Скорбь увяданія попялъ Сиддхартла,
 Старости горе, и шепчетъ уныло:
 «Прочь, наслажденія! радость возможна-ль,
 Тамъ, гдѣ такъ скоро, гдѣ всѣ, безъ изъятія.
 Гибнуть предъ рокомъ годовъ безошадныхъ?
 Мимо! домой! поверли колесницу!
 Что за веселье могу здѣсь пайти я,
 Если на насъ надвигается старость,
 Если короткіе дни моей жизни
 Мчатся, какъ въ вихрѣ опавшія листья?...» ¹⁸⁾).

Какъ съ похоронъ, вернулся опъ въ золоченыя палаты, и
 покой отлетѣлъ отъ юной души его. Отецъ и сверстники про-
 сятъ его снова выйти на праздникъ: и еще наряднѣе, еще
 болѣе пышно льется потокъ веселья. Но второе видѣніе пре-
 граждаетъ царевичу путь: больной, обезображенный, опухшій,
 со скорчепными руками и ногами, безпомощно стонущій у
 дороги... И снова, путемъ тѣхъ же вопросовъ и отвѣтовъ,
 позналъ счастливецъ второе горе жизни, горе недуга... И,
 точно тяжелою раною самъ пораженный, немощно склонившійся
 на жезлъ золотой свой, вернулся онъ во дворецъ и заточился
 въ немъ, уже полный отвращенія ко всѣмъ развлечениямъ ¹⁹⁾).

А вокругъ шли утроенныя приготовленія къ вящему
 соблазну: теперь уже самъ старшій раджа, напуганный пове-
 деніемъ сына и чуя близость исполненія давнихъ предсказаній,
 руководить лично устройствомъ торжества; самъ слѣдилъ за
 убранствомъ садовъ и улицъ; самъ выбиралъ красавицъ, спо-
 собныхъ очаровать царевича; самъ, наконецъ, разставилъ и
 стражу, чтобы отгонять съ пути всякую помѣху веселью. Но
 «дѣва чистыхъ обителей» уже снова здѣсь, теперь—въ видѣ

¹⁸⁾ По Fo—sho—hing—tsan—king. I, 3. v. v. 188—224. Cp. Buddha—Ca-
 rita. III, 1—38.

¹⁹⁾ Buddha—Carita. III, 40—48; Fo—sho—hing—tsan—king. I, 3, vv. 227—236.

чортвеца. видимаго опять одному лишь царевичу и его спутнику. Впервые пораженъ былъ баловень счастья встрѣчею со смертию и позналъ не замѣчавшійся имъ дотогѣ ея ужась.

— «Кто эти четверо съ ношей тяжелой,
Убранной пышно цвѣтами, вѣнками?
Кто остальные, идущіе съ ними,
Тѣ, что въ отчаяннѣ стонуть, рыдаютъ?»

— Это—умершій; мертвецъ предъ тобою:
Спа и жизнь отъ него отлетѣли:
Мыслей нѣтъ болѣе въ сердцѣ недвижномъ;
Разумъ разсѣялся; духомъ покнунуть,
Остовъ тѣлесный увялъ и распался.
Всѣ, кому дорогъ онъ былъ, облеклися
Трауромъ бѣлымъ ²⁰⁾, его провожая
Къ темной могилѣ; и скорбно, и тяжело
Взоромъ окинуть имъ образъ любимый.
Но неизбѣжно страданіе это:
Всѣ одинаково смерти подвластны:
Каждый пѣзъ тѣхъ, кого жизнь получила начало,
Долженъ познать и конецъ своей жизни».

Поникъ царевичъ на край колесницы и, задыхаясь отъ волненія, воскликнулъ:

«Вотъ онъ, конецъ всѣхъ созданій! а міромъ
Это не понято. это забыто!
Жестки-жъ сердца у людей, если могутъ
Люди спокойно идти по дорогѣ
Къ смерти ведущей! Назадъ колесницу!
Времени, мѣста здѣсь нѣтъ для веселья!
Можетъ ли мигъ пребывать беззаботнымъ
Тотъ, кому общая гибель понятною стала?»

Желая разсѣять тяжелыя думы своего повелителя, Чандака свернулъ въ сторону отъ толпы. Лѣсная глушь приняла ихъ въ свои объятія: вокругъ цвѣла и благоухала тропическая

²⁰⁾ Древне-индусскій траурный цвѣтъ былъ, какъ и повнѣ въ Китаѣ, Анамѣ, Сіамѣ и Японіи, бѣлый. Wasmannsdorff. Die Trauer um die Todten. Berlin. 1885, 30. Caland. Ueber Todtenverehrung bei einigen indogermanischen Völkern (Indier etc.) Amsterdam, 1888 и Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche. Amsterdam, 1896.

весна; въ деревьяхъ и кустахъ, осыпанныхъ цвѣтами, перекалились влюбленные кокилы; на ясный глади прудовъ, залитыхъ солнцемъ, пѣжились лотосы, и подь тѣнью вѣтвей хоры юныхъ красавицъ бродили, «подобныя нимфамъ небеснымъ». Очарованныя царевичемъ, онѣ окружаютъ его, пожираютъ его очами «въ пзнеможеніи страсти», и заранѣе подученныя «мудрымъ» сыномъ придворнаго жреца Удайномъ во что бы то ни стало увлечь царевича вновь въ сѣти наслажденій, окружаютъ его всѣми соблазнами чувственности, молодости и красоты. Но ко всему безучастный, со взоромъ, ушедшимъ вдалѣ 21), шепталъ онѣ одно и то же: «смерть неизбѣжна». Когда же и самъ хитроумный Удайинъ повелѣ съ нимъ рѣчь о дозволенности наслажденій и сталъ приводить ему примѣры величайшихъ подвѣжниковъ, побѣжденныхъ чарами любви. онѣ отвѣчалъ:

«Не презираю міра я;
 Но если міръ и все, что въ мірѣ,
 Минуетъ,—какъ имъ наслаждаться?
 О, если-бъ старость и болѣзни
 И смерть живущимъ не грозили,
 И я бѣ еще вернуться могъ
 Къ обманамъ чувствъ и красоты.

21) Нельзя не обратить вниманія на слишкомъ подробныя описанія женщинъ, ихъ прелестей и чувственныхъ уловокъ въ Будда—Чаритѣ, гдѣ эти характеристики занимаютъ, напримѣръ, въ сценѣ выѣзда II строфъ (III, 13—23), а въ сценѣ соблазненія въ лѣсу (съ рѣчами Удайна по этому поводу) даже 82 строфы (IV, 1—82). Китайскій переводъ разумно выбросилъ цѣликомъ первый блазнящій эпизодъ и сократилъ второй, смягчивши въ немъ реализмъ подробностей. Болѣе древніе источники въ подобныхъ случаяхъ оказываются гораздо сдержаннѣе: такъ Abhinish-kram. sūtra, ch. XIII; XIV и Lalita-vistara. ch. XV; Bigandet, ch. IV. Интересъ къ эротикѣ, разросшійся до значительныхъ размѣровъ въ позднѣйшей индусской литературѣ (обзоръ у Rich. Schmidt. Beiträge zur indischen Erotik. 2 Aufl. Berlin, 1911, 1 ff.), свойственъ ей былъ уже и въ ранне буддійскую пору. какъ видно изъ систематической разработки эротика и притомъ въ серьезномъ, хотѣлось бы сказать,—научномъ, и въ то же время типично-индусско-педагогичномъ топѣ, въ объемистой Камасутрѣ Ватсѣяяны (переводъ съ обширнымъ комментариемъ въ указанной книгѣ Шмидта), писавшаго этотъ трактатъ, по его увѣреніямъ, „въ высшемъ воздержанія и благоговѣннѣ не для суеты мірской и не для слѣпыхъ страстей“ (Vorwort. V). Время составленія Кама-сутры даже приблизительно неизвѣстно; Шмидтъ предполагаетъ, что она относится, самое позднее, ко II вѣку до Р. Хр. S. 9.

Но если старость красота,
 Какъ лютый хищникъ, пожираетъ,—
 Какъ наслаждаться красотой?
 Какъ мнѣ, рабу годовъ, страданій
 И смерти, ласкамъ предаваться
 Другихъ существъ, подвластныхъ тѣмъ же
 Вичамъ земного бытія?
 Безнечнымъ птицамъ иль звѣрямъ
 Неразсуждающимъ подобенъ
 Я быть бы, если бы предался
 И наслажденью, и желанью.
 Надъ мною—ужасъ думъ о смерти:
 Покоя. самообладанья
 Я не могу найти; а ты
 Меня зовешь къ забавамъ жалкимъ!» ²²⁾.

По-утру его потянуло въ уединеніе; онъ обрядилъ въ золотую сбрую своего вѣрнаго коня Кандхаку ²³⁾ и «какъ мѣсяцъ, осѣдлавшій комету», помчался къ окраинѣмъ лѣса. На опушкѣ шли полевые работы; плуги разбѣкали влажную землю ровно, какъ весла воду рѣчную; въ бороздахъ пашни увядала вырванная желѣзомъ молодая травка; разбросаны были яйца насѣкомыхъ: изрѣзаны молодые выводки разной мелкой твари; и при видѣ этого избіенія «его сродичей» наполнилось глубокой печалью сердце паревича. А рядомъ повую жалость впушали ему виновники этихъ бѣдъ, сами пахари, истомленные работою. загорѣлые, пылью и потомъ покрытые, тяжело дышавшіе, какъ

²²⁾ Buddha-Carita III. 63—65. IV, 1—99.

²³⁾ Даже это скромное дѣйствующее лицо буддѣйской эпопеи было съ любовью увѣковѣчено вабожною легендою и иконографіей: Абхинишкрамана, Нидаваката, Лалитавистара и Будда-Чарита удѣляютъ коню Кхандакѣ не мало вниманія; въ поэмѣ Ашвагоши. Сиддхарта, прощаясь съ плачущимъ другомъ, говорить: „не плачь; благородство твоей конской природы достаточно доказано; труды твои привнесутъ скорый плодъ“ (Buddha-Carita. VI, 55); по большинству сказаній вѣрный копь не вынесъ разлуки: онъ тутъ же, или вскорѣ, палъ и возродился на небѣ Тавативсы въ качествѣ ангела Кхантаки (Nidānakathā, p. 87). Изображенія коня этого не рѣдки: такова, напримѣръ, сцена его рожденія на одномъ изъ Гандхарскихъ рельефовъ: Foucher. L'art gréco-bouddhique. I, p. 318, fig. 163; три другихъ изображенія у Grünwedel. Buddh. Kunst, fig. 42—44. Сцена прощанія коня—Foucher. op. cit. fig. 185—встрѣчается и въ турфанскихъ фрескахъ: Grünwedel. Altbuddh. Kultstätte im Turkestan. 214

и воли ихъ. И снова, какъ нѣкогда въ дѣтствѣ, онъ сѣлъ подъ цвѣтущую яблоню и подъ шелестъ ея листьевъ. осыпавшій облетающими лепестками, задумался объ источникѣ жизни и гибели въ мірѣ; укрѣпился духомъ и, достигши первой, «разсудительной» степени созерцанія, почувствовалъ, что вся прожняя радость бытія, все сознаніе силы, бодрости и юности въ немъ сразу исчезли ^{23а}). Онъ уже не радовался, не чувствовалъ и раскаянія, ни колебанія, ни апатіи, ни желанія, ни ненависти. Чистое, безстрастное созерцаніе росло въ душѣ его; и не сразу замѣтилъ онъ, какъ приблизился къ нему. жалкій, лохмотьями едва прикрытый нищій. «Кто ты?» спросилъ царевичъ. — «Я человекъ, убоявшійся рожденія и смерти, и ставшій аскетомъ, ради избавленія отъ нихъ», былъ отвѣтъ; «желая избавиться отъ міра, подвластнаго разрушенію, я ищу блаженной, неразрушимой обители. въ уединеніи отъ людей. живя гдѣ попалю. у подножія дерева, въ брошенномъ жилищѣ. въ горахъ или въ лѣсу; безъ семьи, безъ надежды, я страпствую по свѣту. ко всему готовый, оторгнувъ всѣ грѣшныя страсти, презрѣвши всѣ вѣщныя вещи, ищу только высшаго блага, къ нему направляя всѣ мысли». Молвилъ... и исчезъ... Но въ сердцѣ Сиддхартхи уже сіяла радость: онъ постигъ смыслъ жизни. понялъ цѣль мудрости и воспрянулъ духомъ, чтобы скорѣе свершить подвигъ освобожденія ²⁴).

Но, словно въ отвѣтъ на только-что принятое рѣшеніе, являлось уже новое, сильнѣйшее искушеніе: когда онъ на-

^{23а}) Объ описаніяхъ и изображеніяхъ этой сцены, съ тремя интересными воспроизведеніями ея, Foucher. op. cit. I. 342—348. Тотъ же сюжетъ встрѣчается въ турфанскихъ фрескахъ: Grünwedel. Altbuddh. Kultstätten in Chinesisch-Turkistan. 118.

²⁴) Buddha-Carita. V. 1—21. Fo-sho-hing-tsan-king. I, 5, 323—359. Достоинно замѣчанія, что «четыре встрѣчи», въ отличіе отъ другихъ моментовъ легенды, падали себѣ лишь рѣдкое выраженіе въ индусско-буддінской иконографіи: ихъ вовсе нѣтъ въ серіи Гандхарскихъ рельефовъ, ни въ фрескахъ Амравати и Аджавты: едва-ли есть онѣ и въ Савчи, хотя Фергьюсовъ и думалъ иначе. Foucher. L'art gréco-bouddhique I, p. 34; только позднія изваянія Боро-Вудурскаго яванскаго храма включают ихъ въ циклъ біографическихъ изображеній: Pleyc. Skulpturen von Borô-Budur. Amsterdam, 1901. Fig. 56—59. Сюжеты эти попадались однако и значительно раньше: ихъ, напимѣръ, видать Гуэн-тангъ. Хорошее изображеніе «встрѣчи» сохранилось въ фрескахъ въ гротахъ Юнг-канга въ Сѣверномъ Китаѣ. Нѣсколько изображеній найдено въ китайскомъ Туркестанѣ: Grünwedel. Altbuddh. Kultstätte etc. 90. 115.

правлялся домой, ему сообщили радостную вѣсть о давно желанномъ рожденіи у него сына ²⁵). Теперь, казалось бы. чѣмъ, чѣмъ когда либо, онъ былъ въ правѣ покинуть семью, большую жену, новорожденного младенца; но онъ промолвилъ только: «препятствіе родилось на свѣтъ, узы (мѣшающія освобожденію)»,— слова, подавшія будто бы поводъ старику Суддходанъ наречь своему внуку имя Рагулы ²⁶).

На обратномъ пути Сиддхартхи во дворецъ молодая княжна-красавица ²⁷), залюбовавшись на него со своей террасы, при-

²⁵) Это событіе Ниданаката, р. 79, помѣщаетъ между встрѣчею съ аскетомъ и привѣтствіемъ Киза-Готами, въ день бѣгства царевича изъ родного дома; такъ же и въ бирманской версіи—Bigandet, III, р. 61 и въ камбоджской—Livres sacres du Cambodge, р. 35. Въ Абхинишкраманъ, ch. XIV, р. 126, упоминается о рожденіи Рагулы „ночь ночь“ бѣгства, во эти слова, по мнѣнію Билля (р. 126. Note), очевидная позднѣйшая вставка, сдѣланная для согласованія съ другими сказаніями, тогда какъ дальнѣйшій текстъ самой Абх. крам. сутры принимаетъ легенду, будто за проступокъ въ одномъ изъ прежнихъ воплощеній (онъ описанъ въ Mahāvastu, III, 172—175) Рагула былъ осужденъ пробыть въ утробѣ матери 6 лѣтъ. Въ Магавасту (II, 159), какъ и въ тибетскомъ жизнеописаніи (Schiefner, 240), зачатіе Рагулы относится къ ночи бѣгства Сиддхартхи и объясняется желаніемъ царевича пѣбжать осужденій народомъ за оставленіе царственной семьи безъ наследника; тутъ же принято было царевичемъ рѣшеніе полнѣйшаго цѣломудрія въ будущемъ. Ср. Abhin. Kraam. sūtra, р. 126. Одинъ изъ комментаріевъ къ джатакамъ, болѣе древній, чѣмъ Ниданаката, которая въ данномъ случаѣ ссылается на него (впрочемъ, какъ на расходящійся съ другими) р. 82, опредѣляетъ рожденіе Рагулы семью днями раньше бѣгства его отца. Будда-Чарита, II, 46, отказывается отъ опредѣленія момента рожденія, а Палитавистара обходитъ молчаніемъ это событіе, которое не воспроизводится также и тѣми гандхарскими рельефами, гдѣ изображена послѣдняя ночь и гдѣ иногда фигурируетъ и спящая Йшолхара. Foucher, L'art gréco-bouddhique, I, 354. Этотъ фактъ знаменателенъ при обиліи гандхарскаго биографическаго цикла столькими, даже маловажными подробностями описываемой поры жизни Сиддхартхи: онъ, какъ и перечисленные разногласія текстовъ, указываетъ на то, что первоначально сыномъ Будды столь же мало интересовались, какъ и его женами, и лишь впоследствии стали воссоздавать смутныя воспоминанія о немъ.

²⁶) Такъ въ Ниданакатѣ, р. 79. Будда-Чарита, II, 46, объясняетъ значеніе имени такъ: „съ лицомъ, подобнымъ врагу Рагу“, то есть, подобнымъ лику солнца или луны, затмеваемому демономъ Рагу (Cowell's Translation, р. 24. Not).

²⁷) Въ Ниданакатѣ, р. 79—80, это „благородная дѣвушка“ Киза-Готами; въ Малла-ливкара-вутту, Bigandet, III, 61, это—,принцесса Кейсса-Гаутами“; въ Магавасту, III, 157 это—мать Ананды, Мриджн; въ Дульвѣ (Mdo, III, fol. 11 a) она—дочь шакъп Калики, Мрахаджа, ставшая женою

вѣтствуетъ его словами, которыя западные критики неосновательно сближаютъ съ извѣстнымъ евангельскимъ восклицаніемъ (Лук. XI, 27): «счастливъ отецъ, блаженна мать такого сына, блаженна жена такого мужа!» Но въ этомъ наивномъ привѣтствіи Сиддхарта усматриваетъ лишь новый призывъ къ освобожденію отъ цѣпей свѣтской жизни, не исключая и семейныхъ связей. Въ благодарность за предполагаемое доброе впушеніе онъ бросилъ красавицѣ свое драгоцѣнное ожерелье и, видя это, народъ, да и она сама, подумали-было, что царевичъ плѣнился ею; а онъ даже и не взглянулъ на нее вторично: чары чувственной красоты, столь долго владѣвшія имъ, разбились объ ужасъ смерти...

Вернувшись во дворецъ, онъ спѣшитъ къ отцу, падаетъ передъ нимъ на колѣни и умоляетъ отпустить его въ пустыню. Старикъ, уже раньше (какъ и жена царевича) подготовленный къ бѣдѣ дурными предзнаменованіями въ сновидѣніяхъ²⁸⁾, со слезами упрасиваетъ сына не нарушать закона Ведъ, предписывающихъ сначала исполнить царственные обязанности и лишь потомъ отдаваться подвижничеству. Они разстались, не придя къ соглашенію: отецъ велѣлъ усилить стражу вокругъ дворца, а сынъ рѣшилъ не останавливаться ни передъ какими препятствіями²⁹⁾.

При входѣ въ гаремъ его опять окружаютъ баядерки; пѣніемъ и пляскою, нѣжными взорами и жгучими ласками манятъ онѣ его опять къ себѣ. Но сумрачнымъ, хмурымъ сидѣлъ онъ неподвижно и шепталъ: «безуміе, безуміе всѣ мечты

Сиддхарти за 7 дней до его бѣгства; то же имя и происхождение въ жизнеописаніи, опубликованномъ Шифнеромъ, 239, гдѣ однако весь эпизодъ и бракъ этотъ отнесены къ болѣе раннему времени. Истолкованіе, данное Сиддхартою привѣтствію, основано на совуچی словъ „nirvṛiti“ („блаженна“) и „nirvāna“: Mahāvastu, I. c.

²⁸⁾ Сны Суддходаны: Abhin. kram. sūtra, ch. XV. Lalitavistara, ch. XIV. p. 166. Сны Яшодхары излагаются очень подробно и относятся къ послѣдней ночи: Abhin. Kr. S., ch. XIV, p. 127 sqq; Lalitavistara, ch. XIV. p. 172 зс. Ср. Rockhill, p. 24. Нѣкоторыя сказанія приводятъ еще сны самого царевича. Spence Hardy. Manual, p. 167 и Abhin. kr., p. 128—129.

²⁹⁾ Abhin. kr. sūtra, ch. XIII, p. 121—2; Lalitav. ch. XV, p. 175 ss; здѣсь царевичъ соглашается остаться, если отецъ гарантируетъ ему обладаніе молодостью, красотой, безболѣзненностью и безсмертіемъ; если же это невозможно, онъ намѣренъ покинуть свѣтскую жизнь ради одного, единственнаго дара—прекращенія перевоплощеній. Сцена изображена на турфанскихъ фрескахъ: Grünwedel, 118, 159 и у Pleyte, Fig. 61.

о красотѣ и чувственности подѣ мечемъ, висящимъ надѣ головою, передѣ лицомъ трехъ чудовищъ: старости, болѣзни и смерти, отравы всѣхъ наслажденій!» Видя такую непреклонность, соблазнительницы оставили его, и постепенно глубокий сонъ одолѣлъ ихъ. Окинулъ безстрастнымъ взоромъ царевичъ эти группы тѣлъ, разметавшихся или застывшихъ въ безобразныхъ позахъ, лишенныхъ иллюзій граціи и кокетства, и трупоподобною грудю представились онѣ ему въ наготѣ безстыдства и распущенности ^{29a}). И прошепталъ прозрѣвшій отъ ослѣпленія похотью мудрецъ: «вотъ она—природа женщинъ, самаго нечистаго, самаго чудовищнаго изъ существъ! Какъ все это противно, какъ презрѣнно все это! ³⁰). Что за грязь здѣсь, что за отравы! Желать такихъ наслажденій—что за безуміе! Скорѣе, сегодня же, сейчасъ же, сейчасъ же—въ пустыню!»

Онъ идегъ къ вѣрному слугѣ Чандакѣ ³¹); будить его; велитъ сѣдлать любимаго коня; онъ чувствуетъ, что боги, потворствующие бѣгству, усыпятъ стражу, растрогнуть замки и цѣпи воротъ ³²)... Оставалось преодолѣть послѣднее, сильнѣйшее препятствіе: вѣдь у него только-что родился давно желанный, столь долго ожидаемый сынъ: ужели, уходя, онъ не броситъ

^{29a}) Сцена эта по гандхарскимъ рельефамъ у Foucher. *L'art gréco-bouddhique*, fig. 178 b., 179, 180 a; она найдена и въ турфанскихъ изображеніяхъ: Grünwedel *Alt buddh. Kultstätte*, 118. Ср. 48. Боро-Будурскіе рельефы у Pleyte, Fig. 63.

³⁰) *Nidānakathā*, p. 81; Bigandet. IV, 62—63; *Abhin. kram. sūtra*, XIV, 130 sqq; Rockhill, 24. Въ *Лалитавистарѣ*, ch. XV, pp. 181—184, эти краткія энергичныя слова расплываются въ длинное обвиненіе противъ женщинъ „по 32 пунктамъ“; интереснѣе этой діатрибы нѣсколько, здѣсь же помѣщенныхъ, древнихъ гаттъ, сравнивающихъ гаремъ съ кладбищемъ и старающихся возбудить отвращеніе къ женщинамъ, къ этому „аду живыхъ существъ“, посредствомъ грубо-реалистическаго и, пожалуй, даже клиническаго, описанія претящихъ сторонъ тѣла: гатты 26, 28—30.

³¹) *Лалитавистара*, ch. XV, pp. 185—191. помѣщаетъ здѣсь длинный діалогъ между Чандакой и царевичемъ (въ гаттахъ 31—60): первый склоняетъ его отерочить выходъ изъ міра; Сиддхартха доказываетъ ничтожество мірскихъ благъ.

³²) Описаніе чудесъ, сопровождавшихъ отъѣздъ, явленій боговъ и ихъ привѣтствій по случаю свершившагося великаго событія—очень пространно въ *Лалитавистарѣ*, ch. XV, pp. 191—196; короче рассказъ *Абхиняткраманы*, ch. XVII; *Ниданаката*, p. 82—83, и бирманское сказаніе ограничиваются немногими словами; сдержанно повѣствуетъ о томъ же и *Будда-Чарита*, V. 63—87, включающая сюда чувствительное увѣщаніе царевича къ своему коню по поводу послѣдней, ожидаемой отъ него услуги.

прощальнаго взира на него, на вѣрную жену свою?.. Но внутренній голосъ шепталъ ему: «это новая, сильнѣйшая цѣпь, приковывающая тебя къ жизни! разорви ее!».. Онъ вернулся въ свои покои, бросилъ послѣдній взглядъ на роскошное ложе и прошепталъ: «никогда, ни разу не поддамся я впредь чувственному наслажденію, ни даже мысли о немъ!» Онъ отдернулъ дорогую, кружевную занавѣсь, отдѣлявшую опочивальню отъ террасы: торжественная тишина царяла вокругъ; полуночное небо, глубокое, безпредѣльное, глядѣло на него міриадами звѣздъ... Молитвенно призвалъ онъ на помощь своихъ предшественниковъ, «всѣхъ буддъ, воплотившихъ въ себѣ Всемирный Духъ», и воскликнулъ: «минута настала: иду!» Сознывая себя сильнымъ побѣдить даже лучшее изъ чувствъ, любовь родительскую, онъ пріотворилъ дверь спальни Яшодхары и бросилъ взглядъ на жену: она покоилась въ тихомъ снѣ, прижавши къ себѣ малютку Рагулу... Сиддхартха не проронилъ ни слова ³³⁾, заботливо притворилъ дверь и какимъ-то чудомъ не замѣченный стражею, умчался съ вѣрнымъ Чапдакою изъ отчужаго дома ³⁴⁾.

Но и въ глухую полночь, по и во тьмѣ пустынныхъ полей и рошей его преслѣдовало искушеніе: не одни божественные небожители, ликуя, провожали Сиддхартху въ горныхъ высотахъ ³⁵⁾: Мара, духъ зла, царь похотей и соблазновъ

³³⁾ Некоторые источники предпосылаютъ моменту молчаливаго разставанія предварительную бесѣду съ Яшодхарой по поводу ея тревожныхъ сновъ; Яшодхара, между прочимъ, проситъ мужа, если онъ рѣшилъ удалиться въ нирвану, взять и ее туда-же! *Abhin. kram. sūtra*, ch. XIV, p. 127—8; *Lalitav.*, ch. XIV, p. 172—173. гатты 27—40; здѣсь же общія соображенія о значеніи сновъ и предзнаменованій вообще.

³⁴⁾ Предыдущее, съ соблюденіемъ и мелкихъ подробностей, передано по Нидаяакатъ, p. 82, бирманской легендѣ, *Bigandet*, ch. IV, g. 63 и Абхинишкрамъ, ch. XVI, pp. 131—132. Странно, что Будда-Чарита и ея китагская передѣлка не использовали этихъ благодарныхъ моментовъ; вторая, v. 413—414, отмѣчаетъ только тяжесть разлуки съ отцомъ. Зато тибетская легенда включаетъ здѣсь слѣдующую черту: „когда царевичъ направлялся къ воротамъ, онъ увидалъ своего спящаго отца и воскликнулъ: „отецъ мой, люблю, люблю тебя; но страхъ овладѣлъ мною, и не могу здѣсь болѣе оставаться; я долженъ освободиться отъ этого страха“. *Rockhill*, p. 25.—Очень многочисленны изображенія бѣгства Сиддхартхи, напр., у *Foucher*, op. cit. fig. 180—187. *Burgess. Amarāvati*, 81, etc.; нерѣдки они и въ турфанскихъ картинахъ: *Grünwedel. Altbuddh. Kultstätte im Chinesisch-Turkistan*, 214, 303, 315; яванскій рельефъ у *Pleyte*, Fig. 65.

³⁵⁾ Описаніе этой фантастической процессіи и „дожда цвѣтовъ“, сыпавшагося съ неба на царевича и путь его, въ *Nidāpakathā*, p. 84—85 и

чувственнаго міра, владыка призраковъ самсары и ихъ слѣдствія—смерти, Мара мчался за нимъ по поднебесью и коварно шепталъ: «остановись, господинъ мой! черезъ семь дней явится знаменіе міродержца-чакравартина, колесо его власти ³⁶⁾), и ты станешь повелителемъ четырехъ материковъ и двухъ тысячъ прилежащихъ къ нимъ острововъ; остановись же, владыко мой!»—«Кто ты?» спросилъ царевичъ.—«Я—Васавати» (я—власть имущій), былъ отвѣтъ.—«Знаю: ты—Мара; знаю и то, что колесо всемірнаго царства явилось бы мнѣ; по не царственной власти хочу я: хочу стать буддою; хочу, чтобы возсіяла радость въ десяти тысячахъ міровъ!» ³⁷⁾).

И подумалъ искуситель про себя: «отнынѣ и впредь, когда бы ни возникъ въ тебѣ хотя бы единый помысль о похоти, или гнѣвѣ, или хитрости, онъ будетъ мнѣ извѣстенъ». И сталъ онъ съ той поры слѣдовать за нимъ, неотступно и пристально, какъ тѣнь за предметомъ, наблюдая, не преткнется ли онъ въ чемъ либо ³⁸⁾).

Доѣхавши до рѣки Аномы, поросшей по берегамъ густымъ лѣсомъ, царевичъ переправился черезъ нее ³⁹⁾, остановился на песчаной отмели, «блѣвшей, словно полоса серебра», и сошелъ съ коня. Едва-едва свѣтало: въ лѣсу царила тишина; «еще дремали олени; еще молчали птицы»... Царевичъ погла-

Abhin. kram. sâtra, ch. XVII, pp. 137 sqq.; Bigandet, ch. IV, p. 65. Mahāvastu. II, 163 ss.

³⁶⁾ См. выше, о чакравартинѣ.

³⁷⁾ Изображенія Мары въ этой сценѣ—у Foucher, op. cit., fig. 180b, 181b, 182, 183, 187.

³⁸⁾ О Марѣ, о происхожденіи понятій о немъ и о значеніи его въ буддизмъ будетъ сказано ниже, по поводу искушеній имъ Готамы въ „ночь просвѣтленія“ подъ деревомъ Бодхи. Здѣсь мы имѣемъ описаніе первой встрѣчи мудреца со своимъ противникомъ; эпизодъ этотъ Виндишъ, Māra und Buddha, Leipzig, 1895, S. 205—6, считаетъ позднѣйшею вставкою, ошибочно приписывая его одной Ниданакатѣ, тогда какъ тотъ же рассказъ есть и въ бирманской легендѣ: Bigandet, ch. IV, p. 64. Абхинишкрамана, ch. XVII, p. 137 (Beal) замѣняетъ искушеніе властолюбіемъ простою попыткою запугать бѣглеца разными устрашающими явленіями природы. Болѣе древній вариантъ сцены соблазна властью Виндишъ видитъ (S. 107) въ Раджа-суттѣ Самійуттанікайи (Mārasamūyutta. II, 10 въ Saṃyutta Nikāya, ed. Feer. I, p. 116; переведено у Oldenberg. Buddha. 5 Aufl. 1905, 365—366), гдѣ этотъ эпизодъ отнесенъ къ гораздо болѣе позднему моменту.

³⁹⁾ По Ниданакатѣ, p. 85, конь „перепрыгнулъ черезъ рѣку“, несмотря на ея ширину.

диль коня и трогательно простился съ нимъ и съ вѣрнымъ слугою Чандакою, благодаря его за послѣднюю услугу. Преданный рабъ еще разъ, какъ и передъ отъѣздомъ, пытался отговорить своего повелителя отъ рокового рѣшенія; напомнилъ о семьѣ, о долгѣ къ роднымъ, о царскихъ обязанностяхъ, о предсказаніяхъ заманчиваго будущаго... «Я вступаю въ лѣтъ подвижничества не изъ желанія какихъ-либо благъ», отвѣтилъ Сиддхартха; «я не хочу ни чувства любви, ни чувства гнѣва; я не желаю и самого неба; хочу разрушить старость и смерть... Прощай! не плачь о нашей разлукѣ; всѣмъ привязанностямъ и связямъ есть конецъ. и если разлука неизбежна, къ чему печаль о разставаньи? Вернись къ роднымъ моимъ, къ отцу, и убѣди его даже не вспоминать обо мнѣ; внуши ему сознание нашего полного ничтожества: въ сознаніи этомъ стараетъ привязанность, а тамъ, гдѣ она истреблена, тамъ нѣтъ болѣе мѣста и для печали. Неотвратимъ законъ измѣнчивости бытія, и если бы я самъ не покинулъ своихъ близкихъ, смерть, — все равно, — разлучила бы насъ. Гдѣ мать моя, носившая меня подъ сердцемъ съ радостью и болью? что я для нея (давно умершей)? и гдѣ она для меня нынѣ? Какъ птицы, встрѣтившись на вѣткѣ, разлетаются въ разныя стороны, какъ облака, прильнувшія на мигъ другъ къ другу, расплываются снова вдаль, такovy всѣ встрѣчи и живыхъ существъ. Мы только призраки обмана другъ для друга; ничто, ничто — не наше; весь міръ, и все, что въ немъ, переходитъ; а потому прощай и не печалься!» ⁴⁰). Въ знакъ отреченія отъ міра, онъ отсѣкъ мечомъ свои длинныя кудри и бороду, никогда будто бы съ тѣхъ поръ не отраставшія ⁴¹); смѣнилъ пышную одежду на рубище ка-

⁴⁰) По Будда-Чаритъ, VI, 1—52; многія черты разсказа встрѣчаются уже въ Ниданакатъ и въ Абхинишкраманъ, а также и въ бирманскомъ сказаніи, пользовавшемся очень древними источниками; все это говоритъ за сравнительно раннее установленіе легенды. Въ Лалитавистаръ бесѣды съ Чандакою разрастаются въ неоднократныя, длинныя рѣчи на обыкновенныя темы буддѣйской догматики и морали, ch. XV, pp. 185 ss.

⁴¹) Постриженію у индусовъ издревле придавалось священное значеніе: впервые оно производилось надъ ребенкомъ (на 1-мъ—7-мъ году, смотря по сословию): Śāṅkhāyana-Grīhya-sūtra, I, 28. На 16—18-мъ году обрядъ бритья бороды, *ibid.* v. 18 sqq. Ср. о тѣхъ же обрядахъ и другія Грхья-сутры. Особый постригъ совершался передъ началомъ ученія; по окончаніи курса — также: Śāṅkh. Gr. S. III, 1, 2. Для браминовъ — особый рядъ предписаній. — О томъ, что у Готамы волосы и борода никогда не отрастали — Bigandet, ch. IV, p. 66. Nidānakathā, p. 86. По мнѣнію Виган-

кого-то мимо проходившаго охотника ⁴²⁾ и, приказавши Чандакѣ сообщить о происшедшемъ роднымъ ⁴³⁾, остался одинъ въ пустынѣ. Царевича Сиддхартху отнынѣ безповоротно смѣнили аскетъ—мудрецъ («мунни») Готама ⁴⁴⁾. Ему было въ эту пору 29 лѣтъ отъ роду.

8.

Семь дней провелъ Готама въ уединеніи ¹⁾, въ лѣсу Анулйскомъ, входившемъ въ составъ владѣній Малловъ, сосѣдей и, какъ кажется, дальнихъ сородичей шакьевъ; а затѣмъ, побуждаемый, вѣроятно, голодомъ, направился къ отстоявшей на 30 іуджанъ ²⁾ Раджагрихѣ (Раджагахѣ), мѣстопробыванію царя Бимбисары. Съ чашею нищаго въ рукахъ ходилъ онъ по улицамъ, испрашивая пропитаніе; но когда чаша наполнилась разнородною смѣсью грубой пищи, преодолѣть отвращеніе къ ней ему, избалованному изысканнымъ столомъ,

дета этимъ преданіемъ слѣдуетъ объяснять присутствіе на бирманскихъ статуяхъ Будды какихъ-то тычинокъ на бритой головѣ. Брошенные царевичемъ волосы были будто бы подобраны богами и чтятся ими какъ святыня; на мѣстахъ, гдѣ они были собраны, а также и тамъ, гдѣ произошло облученіе Сиддхартхи въ монашескую одежду, построены были дагобы или ступы: *Lalitavistara*, ch. XV, p. 197; Foucher, op. cit. 364—365 указываетъ и на изображенія культа этихъ первыхъ реликвій Будды. (Цена отсѣченія волосъ встрѣчается въ турфанскихъ изображеніяхъ: Grünwedel. *Alt budd. Kultstätte im Turkistan*, S. 214. Ср. Pleyte. Fig. 67.

⁴²⁾ Первоначальный естественный эпизодъ обмена платьемъ съ охотникомъ (изображеніе у Фуше, fig. 187 b.) превратился въ послѣдующихъ разказахъ опять въ чудесную услугу боговъ, принявшихъ образы нищаго, снабдившаго новаго подвижника полнымъ инвентаремъ буддійскаго монаха: тремя платьями, чашкою для сбора пищи, бритвою, иглою, поясомъ и сосудомъ для воды. *Nidānakathā*, p. 87. Изображеніе у Pleyte, Fig. 68.

⁴³⁾ Подробныя описанія прибытія Чандаки домой, его разказовъ о случившемся и сѣзованіи родныхъ: *Abhin. kram.* s. ch. XVIII, p. 146 sq; ch. XIX—XX и *Lalitavistara*, ch. XV, p. 198 ss.

⁴⁴⁾ „Клянусь, съ этого мига меня будутъ звать только подъ прозвищемъ „мунни“: *Abhin. kr. s.*, ch. XVIII, p. 145. Мы уже сказали, однако, раньше, что это прозвище придано было Готамѣ, вѣроятно, значительно позднѣе.

¹⁾ Такъ по *Nidānakathā*, p. 87, и *Bigandet*. IV, 68.

²⁾ Іуджана, по опредѣленію Рисъ-Дэвидса, *Ancient Coins and Measures of Ceylon*, p. 16, 17, равна 7—8 милямъ, по Чалльдерсу, *Dictionary*. sub voc.,—двѣнадцати.

оказалось не легко. Однако онъ сдѣлалъ усиліе и, разъ навсегда, побѣдилъ это первое искушеніе въ предѣлахъ открывшейся передъ нимъ новой жизни. Легче было ему одолѣть второе. Любознательный властитель Раджагрихи обратилъ вниманіе на красоту и благородный видъ молодого подвижника, выслѣдилъ его пріютъ на горѣ Пандавъ и проникъ въ его уединеніе для назидательной бесѣды, а когда обнаружилось происхожденіе Готама, Бимбисара предложилъ ему пользоваться удобствами и почетомъ, приличествующими царскому сыну. Но Готама ото всего отказался, «усматривая одну скорбь въ какихъ бы то ни было чувственныхъ наслажденіяхъ»³⁾.

Однако ограничиваться однимъ воздержаніемъ отъ нихъ— онъ сознавалъ— было мало: душа стремилась въ глубь, къ сампмъ первоисточникамъ мудрости. Быть можетъ, ея основы въ главныхъ очертаніяхъ уже смутно намѣчались въ его умѣ; но для подлиннаго, благовоспитаннаго индуса, какимъ былъ Готама, требовалось въ этой области нѣчто стройное и систематичное, а для овладѣнія этимъ нуженъ былъ учитель. Мы указали раньше на то громадное значеніе, которое, въ глазахъ индусовъ, искони имѣлъ авторитетъ наставника, въ особенности, если у него къ учености присоединялась слава благочестивыхъ подвиговъ. Вотъ какъ характеризуетъ достоин-

³⁾ Въ древнѣйшемъ изъ дошедшихъ до насъ вариантовъ этого эпизода, въ Паббаджасуттѣ Сутты-Нипаты, S. V. E. X, P. II, pp. 66—68, 2 edit., царь ничего не предлагаетъ Готамѣ; въ бирманскомъ сказаніи, Bigandet, IV, 70, онъ готовъ окружить пришельца комфортомъ и почетомъ; въ Ниданакатѣ, pp. 87—89, ссылающейся на Паббаджасутту и на комментарий къ ней, онъ предлагаетъ уже все свое царство; наконецъ, Абхиншикрамана, ch. 23—24, превращаетъ первоначальный, краткій и вполне правдоподобный эпизодъ въ пространный, тенденціозный рассказъ, изъ котораго мы узнаемъ, что Бимбисара еще раньше молилъ боговъ, во-1-хъ, о томъ, чтобы во время его правленія родился Будда, во-2-хъ, чтобы этому Буддѣ онъ, царь, могъ оказать услугу, въ-3-хъ, услышать его проповѣдь и, наконецъ, достигнуть и самому познанія „закона“. Далѣе излагается длинная бесѣда царя съ мудрецомъ, изъ изложенія коего не лишнимъ будетъ отмѣтить слѣдующее: „почитаніе боговъ и жертвы имъ не въ силахъ даровать людямъ конечнаго избавленія“. Ch. XXIV, p. 184. Сходный, но все же нѣсколько менѣе тенденціозный, рассказъ того же эпизода, которому адѣсь предшествуетъ почему то пребываніе Готама въ Вайшали, находимъ въ Далитивистарѣ, ch. XVI, pp. 206—209. Въ Абхиншикраманѣ свиданіе съ Бимбисаромъ поставлено послѣ пребыванія Готама въ обученіи у брамановъ Алары и Удраки; пребываніе же на горѣ Пандавъ разработано въ особый эпизодъ.

ство такого учителя одна из джайнистских (следовательно, ближайших к буддической средѣ) суттъ: «изучившіе истину самостоятельно или отъ другихъ способны спасти себя и другихъ. Надо всегда чтить мужа, подобнаго свѣтильнику и являющаго свѣтъ другимъ послѣ того, какъ онъ самъ хорошо разсмотрѣлъ его. Онъ знаетъ себя и міръ; знаетъ куда направляются твари и откуда онѣ не вернуться; онъ знаетъ, что вѣчно и что преходяще; знаетъ рожденіе и смерть и будущія жизни людей; онъ знаетъ мученія существъ въ преисподней; знаетъ вліяніе грѣха и средства прекращенія его; знаетъ скорбь, страданіе и ихъ уничтоженіе; онъ правоспособенъ плагать мудрость: онъ вождь людей, самъ независимый отъ вождей» ⁴⁾. Раздѣляя общепринятое воззрѣніе на необходимость наставниковъ, Готама на первыхъ же порахъ своей новой жизни озаботился пріискапіемъ себѣ таковыхъ. Выборъ его палъ сначала на Алару (Араду) Каламу; потомъ—на Удаку (Удраку, Рудраку) Рамапутту (сына Рамы), потому ли, что они слыли за лучшихъ, или же, просто, за неимѣніемъ иныхъ въ данной мѣстности ⁵⁾.

Опредѣлить, какой именно системы или школы философіи держались эти мудрецы, невозможно: для этого слишкомъ недостаточны свѣдѣнія какъ о ихъ собственныхъ убѣжденіяхъ, такъ и вообще о распредѣленіи философскихъ школъ въ эту пору. Характерное для индусскаго ума равнодушіе ко всему историческому ⁶⁾ оставило намъ и въ области его философствованія неразрѣшимую путаницу относительно происхожденія и преемственности системъ и школъ. У насъ нѣтъ недостатка въ разновременныхъ трудахъ по классификаціи ихъ: одни изъ такихъ трудовъ—позднихъ редакцій; таковы: Сарва-

⁴⁾ Sūtrakṛitāṅga. I, 12, 19—21 и 15. Jaina-Sūtras. P. II. S. B. E. XLV, 319, 318.

⁵⁾ Nidānakathā, p. 89.

⁶⁾ Увлекающуюся защиту этой особенности индусовъ находимъ у Дейссена, *Gesch. d. ind. Philosophie*. I, 1, 40: „индусы стояли слишкомъ высоко, чтобы, по примѣру египтянъ и другихъ народовъ, забавляться составленіемъ списковъ царей, то есть, выражаясь словами Платона, перечисленіемъ тѣней; индусскій гевій пренебрегалъ слишкомъ серьезно относиться къ временнымъ вещамъ и ихъ порядку, потому что всю свою энергію отдавалъ поискамъ вѣчнаго и выразилъ эти исканія въ чрезвычайно богатой, поэтической и религіозно-философской литературѣ“.

Даршана-Самграха Мадхавы Ачарийи ⁷⁾ и его же Сарва-Мула ⁸⁾; затѣмъ—Мадха-Судана-Сарасвати ⁹⁾ или еще краткій джайнистскій трактатъ Схад-даршана-самуччья Харибхаты ¹⁰⁾; другіе труды—несравненно болѣе древніе по сущности, если не по формѣ, и быть можетъ, современные даже эпохѣ Будды. Таковы, напримѣръ, тѣ тексты джайнистскихъ суттъ, гдѣ характеризованы четыре главныхъ «философскихъ вѣры» ¹¹⁾,

⁷⁾ Изданія: Calcutta, 1858 и 1871, англ. переводъ Cowell and Gough. London, 1898. Это—обзоръ 16 философскихъ системъ, признававшихся въ Южной Индіи въ XIV вѣкѣ.

⁸⁾ Обзоръ 50 школъ. Изданіе: Bombay, 1892.

⁹⁾ Составлена послѣ 1300-го и. быть можетъ, даже не задолго до 1653-го года: нѣмецкій переводъ у Deussen. Philosophie der Inder. I B. 1 Abth., 44 ff.

¹⁰⁾ Издана Pullé. Firenze 1887, въ Giornale della Società Asiatica Italiana. I, 47 sqq.

¹¹⁾ Эти 4 школы: крїяявадиновъ, акрїяявадиновъ, винаяявадиновъ и аджняявадиновъ. Sūtrakṛitāṅga. I, 12. Jaina-Sūtras. P. II. S. V. E. XLV, pp. 315—319; ср. I, 6 27, p. 291. Первые признавали существованіе души: вторые отрицали ее; третьи ставили спасеніе въ зависимость отъ дѣлъ: четвертые, агностики, утверждали, что знаніе не нужно для спасенія (примѣчаніе Якоби въ Jaina-Sūtras. P. II, p. 83) и что различія между истинною и не-истинною, между добромъ и зломъ не существуетъ: Sūtrakṛitāṅga, I. c. § 3, p. 316.—Акрїяявада отождествлялась съ Ксхавикавадою, ученіемъ объ эфемерности бытія чего бы то ни было и о повторяемости его,—ученіемъ, приписывавшимся буддизму (Jacobi. I. c. Note.). Что касается самихъ джайнъ, то ихъ считали за крїяявадиновъ (тамъ же и p. 319 Note.). Это опредѣленно явствуетъ изъ разговора на соответствующую тему Сихи, старѣйшины клана личчавійцевъ, ученика Натапутты, т. е., Магавиры, основателя джайнизма, съ Готамою въ Mahāvagga, VI, 31. Vinaya Texts. II, S. V. E. XVII, 108—117: здѣсь послѣдователи Магавиры изображаются «вѣрующими въ послѣдствія поступковъ» (сообразно съ ихъ нравственными достоинствами), а Готама—отрицающимъ это и придерживающимся «доктрины не-дѣланія» и уничтоженія (по этому тексту, впрочемъ, лишь въ смыслѣ уничтоженія только дурного «въ дѣлѣ. словѣ и помыслѣ»,—толкованіе въ условномъ, популярно-моральномъ смыслѣ и находящееся въ противорѣчїи съ дѣйствительнымъ метафизическимъ и этическимъ нигилизмомъ буддизма). На основанїи Sūtrakṛitāṅga, I, 10, 17, p. 309, можно думать, что «четыре философскихъ вѣры» джайнистской классификаціи сводились иногда на двѣ, болѣе ѣмкихъ: крїяяваду и акрїяяваду, т. е., на признаніе и на отрицаніе свободы воли и нравственной отвѣтственности, а также и перевоплощенія. Такъ думаетъ, между прочимъ, Schrader. Ueber den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvira's und Buddha's. Strassburg, 1902. 4, полагающій, что подъ акрїяявадинами или настикками слѣдуетъ разумѣть считавшихъ философское знаніе безцѣльнымъ, недѣйственнымъ

распадавшихся въ дальнѣйшихъ подраздѣленіяхъ будто бы на 363 школы ¹²⁾). Другую, и также, вѣроятно, очень древнюю, классификацію философскихъ системъ встрѣчаемъ мы въ прославленной Брамджала-суттѣ Дикханикайи, то есть въ той «браминской сѣти», въ которой Готама считалъ возможнымъ «уловить» всѣ метафизическія ошибочныя умозрѣнія, числомъ до 62-хъ ¹³⁾).

и даже вреднымъ, отрицавшимъ субстанціальность души, свободу и нравственную отвѣтственность, отчасти или вполне, тогда какъ крайніе держались противоположнаго образа мыслей. Дѣленіе это вошло въ употребленіе у джайнистовъ и буддистовъ и было вызвано, можетъ быть, тою безстрашною послѣдовательностью, съ которою радикальнѣйшій изъ индусскихъ фаталистовъ, Маккхали Госала, распространилъ на всѣ явленія физическаго и психическаго міра принципъ безусловной, ничѣмъ и никѣмъ ненарушимой законмѣрности, устранивъ свободу воли, а слѣдовательно, и нравственную отвѣтственность, и выразилъ это въ знаменитомъ афоризмѣ: „нѣтъ власти къ дѣйствію, нѣтъ силы къ дѣйствію; нѣтъ у человѣка силы; нѣтъ у человѣка власти; все существа, все дышащее, сущее, живущее безвластно, безсилно; рокомъ. (необходимостью), свойствами своими, природою приводится все къ своей цѣли“. Oldenberg. Buddha. 5 Aufl. 84, или, короче: „нѣтъ дѣйствія, нѣтъ подвига, нѣтъ воли“, чему Магавира, противопоставилъ свой отвѣтъ: „есть усиліе, есть подвигъ, есть сила, есть воля, есть мужественность, есть власть“. Bhagavati. I, 3, 5, fol. 67a, а Готама, объяснившій доктрину Маккхали худшею изъ всѣхъ, также, въ противоположность ей, высказался за признаніе дѣйствія, подвига и воли: Auguttara-Nikâyo, III, 135.

¹²⁾ 180—первой фракціи, 84—второй. 32—третьей и 67—четвертой: Sūtrakritāṅga. II, 2, 79. Jaina Sūtras. P. II, p. 385, и Note. Таблицу этихъ подраздѣленій можно найти у Шрадера, 3—4.

¹³⁾ Digha-Nikâyo I Thl. 1 Rede. Neumann. Dialogues of the Buddha. Rh. Davids. I, 1 sqq.; а также у Grimblot, Sept Suttas Palis, Paris, 1876. По этой схемѣ всѣ школы дѣлятся на два разряда: 1) пуббанта-каника—всѣ разсуждающія о происхожденіи и началѣ вещей, и 2) апаранта-каника, толкующія о будущности ихъ. Каждый разрядъ распадается на 5 отдѣловъ или типовъ. Къ первому принадлежатъ: 1) сассатавадины, этерналисты, признающіе вѣчность души и ея мѣстопребываній и достигающіе познанія: одни—будто бы, логическими разсужденіями, другіе—путемъ подвижничества и аскетическаго созерцанія, дающаго имъ возможность припоминать прежнія существованія; 2) экачча-сассатавадины, полужетерналисты, приписывающіе вѣчность или единственному личному Богу, или нѣсколькимъ, чуждымъ увлеченіямъ страстями божествамъ, или же, наконецъ,—вообще духовному началу; 3) автанантика-вадины, экстенсіонисты, признающіе одни—міръ конечнымъ, ограниченнымъ, другіе—безконечнымъ, третьи—то и другое, а четвертые—не признающіе ни того, ни другого; 4) амара-виккхепика, („изворотливые угри“), по разнымъ побужде-

Несмотря на кажущуюся по первому взгляду подробность и старательность разработки этих схем индусской философии, они в действительности дают лишь смутное и спутанное определение различных школ или систем в историческом смысле и почти совсем не разъясняют их происхождения, последовательности развития и зависимости друг от друга. Все попытки определения хронологических дат этих шести типов философских систем, в которых окончательно и устойчиво вылилось индусское умозрение, говорит Макс Мюллер, и их взаимоотношений оказывались до сих пор неудачными; мыслители, имена которых упоминаются в качестве творцов этих систем, были только последними редакторами сутр в том виде, в каком они дошли до нас¹⁴⁾.

Что же касается довольно многочисленных «учителей мудрости», упоминаемых в буддийской словесности¹⁵⁾, то, за исключением конкурента Готамы, Магавиры-Натапутты, творца джайнизма, да Госалы, главы другой секты, адживиков¹⁶⁾, все остальные не оставили по себе ни литературных, ни сколько-нибудь важных исторических следов. Впрочем, и в сохранившихся свидетельствах о 363 школах

взяты и под разными предлогами принципиально уклонившиеся от какого бы то ни было определенного ответа на философские проблемы; 5) адхичча-самуппанника, объявлявшие бытие мира и души случайным. 2-й отдел, апаранта-капника, распадался на школы: 1) саньи-вадивовъ, утверждавших, что душа живет вечно, сохраняя сознание, причем свойства и силы ее определялись на 16 разных ладов различными вариантами этой школы; 2) ассаньи-вадины, признававшие после смерти вечное, но бессознательное существование души, определявшейся опять на 8 ладов; 3) нева-саньи-насаньи-вадины, не допускавшие ни сознательного, ни бессознательного вечного бытия. 4) учуда-вадины, утверждавшие, будто смерть—абсолютный конец существа, но расколовшиеся во мнениях относительно времени и места, в которых наступает этот момент (7 вариантов); 5) диттхадхамма-ниббана-вадины, допускавшие возможность достижения нирваны даже в постороннем мире и высшее благо видевшие или в полном успокоении чувств или же в четырех степенях экстаза.

¹⁴⁾ М. Мюллер. Шесть систем индийской философии. Москва, 1901, 83; 80.

¹⁵⁾ Магавира-Натапутта, Пуранья-Кашьяпа, Пакхуда-Каччайяна, Аджита-Кесакамбали, Маскаринъ, Саньиджайя Белатти-путта, Маххали-Госала (Majjhima-nikâyo, sutta 30 и 36), его сотоварищи Навдо-Ваччо, Киво Санкиччо (idem. sutta 36) и иные.

¹⁶⁾ О немъ—ниже, в концѣ настоящаго отдѣла.

джайнистской философской схемы, так же, как и в 62 типах по классификации Готамы, отнюдь нельзя почерпнуть надежных исторических данных. Общ. схемы выработаны не на основании фактического материала, а отвлеченно, по диалектическому методу, сь большею полнотою и симметрией, чѣмъ тѣ, которыя даны были въ дѣйствительности; многіе указанные варианты были не реальныя, а лишь потенциальныя, внесенныя въ роспись школъ или типовъ мышленія прежде ихъ возникновенія въ окружающей средѣ.

Въ итогѣ, свойство матеріаловъ, по которымъ приходится составлять себѣ понятіе о положеніи индусской философіи въ эпоху Готамы, таково, что, даже примѣнительно къ наиболѣе благоприятно обставленной въ этомъ отношеніи философіи самого буддизма, при выясненіи проблемы ея происхожденія, приходится, по справедливому замѣчанію Валлезера, отказаться отъ утвердительныхъ детальныхъ выводовъ въ историческомъ смыслѣ и ограничиться только уясненіемъ того, что далъ самъ буддизмъ въ философскомъ смыслѣ, вмѣсто того, чтобы гадать, откуда именно, какъ и когда почерпнулъ онъ свои метафическія и этическія основы ¹⁷⁾,—соображеніе, которое лучший знатокъ индусской философіи Дейссенъ склоненъ распространить на послѣднюю въ ея полномъ составѣ, полагая, что, за отсутствіемъ въ ней внѣшнихъ хронологическихъ данныхъ, приходится ограничиваться только «нѣкоею внутреннею хронологіей, благодаря которой со временемъ удастся указать всему частному подобающее мѣсто въ развитіи цѣлаго» ¹⁸⁾.

Наибольшее, что мы можемъ поэтому допустить по части детальныхъ опредѣленій въ области философскаго развитія въ ту пору, когда складывались убѣжденія Готамы, это, вмѣстѣ съ М. Мюллеромъ, предположить, что основатели главныхъ философскихъ системъ, хотя и не были авторами приписываемыхъ имъ, дошедшихъ до насъ произведеній, однако жили въ тотъ же періодъ религіознаго и философскаго броженія, въ которомъ распространялось ученіе Будды ¹⁹⁾, одни—послѣ него, другіе—предшествуя ему. Но системы эти были еще недовыясненными, неопредѣленными во многомъ, переплетавшимися другъ съ другомъ и не могли быть не только сполна,

¹⁷⁾ Walleser. Die philos. Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg, 1904, 2—3.

¹⁸⁾ Deussen. I, 1, 41.

¹⁹⁾ М. Мюллеръ, 84.

но и въ существенныхъ своихъ частяхъ плодомъ одного личнаго творчества, хотя бы и выдающихся умовъ. Индусская философская мысль зачалась слишкомъ рано (еще въ ведическій періодъ), рано сдѣлала уже глубокіе прорывы въ область основныхъ проблемъ и работа эта съ изумительною настойчивостью, совершенно непримѣрною въ другихъ культурахъ, велась цѣлые вѣка ²⁰⁾. Вотъ почему невозможно допустить, чтобы только именно въ эпоху Будды вспыхнуло не имѣвшее будто бы въ прошломъ предшествій, личное, философское творчество, породившее сразу нѣчто новое, совсѣмъ оригинальное. Работа философской мысли, правда, велась въ пору Будды интенсивно и широко, возбуждая къ себѣ вниманіе въ большихъ кругахъ, интересовавшихся умозрительными проблемами въ такой мѣрѣ, которая можетъ казаться странной и непонятной для западной, слишкомъ утилитарно, узко-практически настроенной культуры. Но то была не начальная и не новая работа, а завѣщанная вѣками, рядомъ поколѣній, пристально задумывавшихся надъ вѣщими загадками бытія и небытія; то была духовная работа даровитой расы, консервативной по темпераменту, почтительной къ авторитету, терпѣливой и послѣдовательной въ ученїи. Именно въ эпоху Магавиры и Будды этотъ духовный процессъ носить характеръ не юношеской свѣжести, рѣшительности и опрометчивости, а, наоборотъ, признаки уже нѣкотораго утомленія долгими и трудными поисками истины, затрудненій разобраться въ огромной массѣ разномѣній, слѣды недоумѣній, доходящихъ у однихъ—до отчаянія въ возможности опредѣленнаго и достовѣрнаго знанія, у другихъ же, у виртуозовъ діалектической техники,—до профессиональной, софистической игры понятіями, до искусственныхъ словопреній ради тщеславія или забавы. Когда Готама предостерегалъ своихъ послѣдователей отъ увлеченій философїей, говоря, что «не ея путемъ очищается человекъ»,

²⁰⁾ Шрадеръ, *Ueb. d. Stand der ind. Philosophie etc.*, 15—16, даетъ длинный списокъ ведическихъ и послѣ-ведическихъ мудрецовъ, считавшихся авторитетными учеными и учителями. Нѣкоторые изъ нихъ достаточно извѣстны; другіе не встрѣчаются въ памятникахъ браманической словесности. Этотъ интересный перечень взять изъ Раджаварттики (VIII, 1), обширнаго комментарія къ Таттварха-суттѣ Умасватиса. Въ списокъ попадаютъ имена джайнистовъ (Марачикумара) и буддистовъ (Моггалавъ, Матхара),—признакъ присутствія въ немъ и сравнительно поздняго періода.

что «не ея знаніемъ побѣждается скорбь» ^{20a}), онъ имѣлъ въ виду, очевидно, распространенное въ его время зло неустойчивости въ преподаваніи, въ бросаніи того, что было бѣгло схвачено, но не подтверждено на дѣлѣ, перебѣганіе отъ учителя къ учителю, легкомысленное, прихотливое перескакиваніе отъ одного къ другому, «словно обезьянъ съ вѣтки на вѣтку» ^{20b}). Имѣлъ въ виду онъ и поощрителей этой фальшивой погони за истиной, софистовъ, готовыхъ «расчленять пополамъ даже волосокъ», профессиональных спорщиковъ, въ родѣ того «молодого ниганты Саччаки, опытнаго діалектика, превосходнаго оратора, высоко чимаго многими», который расхаживалъ по улицамъ Вайшали, вызывая любого подвижника или ученаго, «хотя бы и самаго праведнаго», на словесный бой съ собою и заранѣе предсказывая, какъ онъ «заставить дрожать и колебаться даже каменную колонну, не то, что ничтожнаго человѣчка!» Что такіе щеголи въ искусствѣ словопреній пользовались широкимъ успѣхомъ, видно изъ того, что тотъ же софистъ приглашалъ на свои словесные турниры толпы зѣвакъ и мѣстную знать, охотно ему подслушивавшуюся ^{20c}).

Синкретизмъ и эклектизмъ, довольствованіе незаконченными и непослѣдовательными, агностицизмъ, скептицизмъ, вплоть до полнаго метафизическаго нигилизма и софистики— все это обильно представлено въ эпоху Магавиры и Будды. Въ общемъ, имѣло мѣсто нѣчто, напоминающее духовное броженіе классической античной жизни въ поздній александрійскій періодъ, съ тою однако существенною разницею, что болѣе неутомимая, чѣмъ европейская, въ своей сосредоточенности и напряженности, индусская философская мысль не ослабла въ этомъ переходномъ броженіи, а продолжала и впредь усиленно развивать свои, ранѣе заложенныя основы, опередивши на многія вѣка въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ философію Запада. Если, какъ указываетъ Дейссенъ, индусская мысль послѣ усиленнаго расцвѣта творчества въ такъ называемый «браманическій періодъ» (пору составленія «Браманъ») по

^{20a}) Sutta Nipata, v. 788 sqq.; ср. 796: „человѣкъ, притѣпившійся къ философскимъ идеямъ, считающій ихъ за высшее въ мірѣ, а всякаго, несогласнаго съ собою (въ этомъ отношеніи) за жалкое существо, такой человѣкъ не преодолѣлъ (суеты) словопренія“.

^{20b}) Тамъ же, v. 790—791.

^{20c}) Majjhima-nikāyo. Sutta 35. IV Thl. 5 Rede. . I, 361 ff. Neum

еще невыясненнымъ причинамъ приостановилась на Упанишадахъ, то съ началомъ періода составленія сутръ энергія возобновилась^{20d)}, такъ, что пора, прилегающая къ эпохѣ появленія буддизма, къ эпохѣ столько создавшей въ литературѣ сутръ, отнюдь не была временемъ застоя и упадка въ области философскихъ разслѣдованій, а была, очевидно, только порою сложнаго, еще неопредѣлившагося, внутренняго броженія и борьбы между метафизическими и этическими интересами изъ-за преобладанія.

Совершенно неограниченная свобода философскихъ и религиозныхъ мнѣній, отличавшая искони индусовъ, давала широкій просторъ сопоставленію самыхъ различныхъ мнѣній и безпрепятственной борьбѣ ихъ другъ съ другомъ. Слѣбая, бездоказательная вѣра или преклоненіе передъ авторитетомъ учителя безъ самостоятельнаго предшествующаго разслѣдованія ученія его считались среди умственно развитыхъ людей дурнымъ тономъ. Безусловное убѣжденіе въ непогрѣшимости даже ведическихъ текстовъ было давно поколеблено, да и одно обиліе истолкованій къ нимъ, наличность нѣсколькихъ школъ для ихъ уразумѣнія издавна приучили философскую мысль къ свободному обращенію съ тѣмъ, что хотя и считалось за высшее откровеніе мудрости, однако отличалось, въ своихъ многовѣковыхъ наслоеніяхъ, такимъ разнообразіемъ, что искать опоры въ немъ могли безъ особаго труда представители убѣжденій самыхъ различныхъ, чтобы не сказать—противоположныхъ. Въ ученіи популярномъ, для широкаго круга предназначенномъ, догматическое отношеніе къ священнымъ текстамъ поддерживалось браманами; въ школахъ же для избранныхъ и среди отдѣльныхъ наставниковъ и подвижниковъ царила самая широкая свобода убѣжденій и проповѣди. Радикальнѣйшія, крайнія мнѣнія высказывались открыто, безпрепятственно, не вызывая въ просвѣщенныхъ кругахъ ни опасеній, ни преслѣдованій. Вотъ нѣсколько образцовъ этой нестроты отвѣтовъ на важнѣйшія философскія и религиозныя проблемы. (Оговариваемся, что въ нижеслѣдующемъ изложеніи рѣчь можетъ идти не объ опредѣленныхъ философскихъ системахъ (Веданты, Самкхьи и т. д.), въ ту пору еще не сложившихся въ системы, а лишь о главныхъ намѣчавшихся ти-

^{20d)} Deussen. I. 1, 42—43.

пахъ философскаго міровоззрѣнія, которые впоследствии выдѣлились и развились въ эти системы) ^{20e)}.

Прежде всего—относительно Бога. Рядомъ съ традиціонною, символическою, разнообразно изъясняемою міеологіей и съ народнымъ и языческимъ многобожіемъ, которое, въ экзотерическихъ ученіяхъ открыто не затрогивалось, а иногда и поощрялось даже такими освободившимися отъ предацій умами, какъ самъ Готама ²¹⁾, мы встрѣчаемъ среди философовъ группу эджачча-сассата-вадиновъ, признававшихъ: одни—единственнаго, личнаго, вѣчнаго Бога, другіе—нѣсколько, также вѣчныхъ, нравственно-высшихъ, чѣмъ другія, божествъ, а третьи—только безличное, вѣчное, духовное начало ²²⁾. Далѣе: одни мыслили Божество какъ логось, какъ высшій разумъ, полагая, что «мысль есть первоисточникъ вещей, міра и души», тогда какъ другіе признавали боговъ эволюціонирующихъ въ развитіи, «безсознательныхъ по существу и исчезающихъ изъ своего царства, какъ скоро они становятся сознательными» ²³⁾, ибо осознаніе, являясь актомъ опредѣляющимъ и выдѣляющимъ. нарушаетъ первоначальную полноту и содержательности ихъ и могущества.

Очень распространено было въ философскихъ кругахъ отрицаніе Бога-Творца, Ишвары, напримѣръ, въ средѣ джайнистской ²⁴⁾ и буддійской, гдѣ самъ Готама задорно спорилъ

^{20e)} Болѣе подробно коснемся мы двухъ системъ, главнымъ образомъ повлиявшихъ на буддизмъ, ниже: Юги—въ настоящемъ же параграфѣ, а Самкхьи—при выясненіи ученія самого Готамы.

²¹⁾ Такъ, напримѣръ, мірянамъ, «министрамъ» Магадхійцевъ, онъ внушаетъ: «приносите дары всѣмъ (мѣстнымъ) богамъ, какіе могутъ у васъ оказаться: чтимые вами, они почтутъ и васъ; превозносимые вами, они и васъ превознесутъ, будутъ милостивы къ вамъ, какъ мать къ единственному сыну; а человекъ, къ которому милостивы боги, узритъ «частливую участь». *Mañāraṇiṇibbana-sutta*. I, 31. Еще важнѣе то, что и въ бесѣдахъ съ избранными учениками, Готама не отвергаетъ (въ извѣстномъ смыслѣ) «Великихъ Тридцати Трехъ» («дэвъ Таватимы»), главныхъ божествъ индусскаго пантеона: тамъ же, II, 20; III, 21; а въ V, 10 говоритъ Анаандъ: «очень многочисленны боги десяти міровыхъ системъ, собравшіеся созерцать кончину Татагаты».

²²⁾ См. примѣчаніе 13 наст. главы.

²³⁾ *Bṛāhma-jala-sutta* Дикханикайи 1-я рчь, I B. S. 41—43. Перев. Нейманна.

²⁴⁾ Образчикъ джайнистскаго опроверженія теизма, правда, изъ поздняго источника, но основаннаго на аргументахъ древнихъ учителей, приложенъ къ работѣ Шрадера. *App.* II. 62 ff.

на эту тему уже съ первымъ своимъ наставникомъ Аларою Каламою ²⁵). Наоборотъ, большимъ успѣхомъ пользовалось какъ у метафизиковъ, такъ и въ особенности у аскетовъ-созерцателей, величавое, пантеистически-идеалистическое ученіе о всеобъемлющемъ и неопредѣлимомъ началѣ, «Великомъ Брамѣ», сложившееся уже въ Упанишадахъ и перешедшее во многія ученія, хотя съ различнымъ истолковываніемъ ²⁶). Всѣ эти разновидности теизма не мѣшали невозбранно, рядомъ съ ними, выступать и радикальному атеизму (ниришвара-вада), — рѣшительнѣе всего у Капилы, основателя системы Санкхья ²⁷), замѣтно повліявшей и на философское развитіе буддизма.

Не меньшія расхожденія имѣли мѣсто во взглядахъ на міръ: одни признавали его конечнымъ и ограниченнымъ, другіе—безконечнымъ и безпредѣльнымъ, третьи—тѣмъ и другимъ вмѣстѣ, а четвертые — ни тѣмъ, ни другимъ. Одни объ являли бытіе его случайнымъ, другіе—необходимымъ; одни—неизмѣннымъ, ибо «все, всегда—одно и тоже», другіе—эволюционирующимъ, повторяющимъ то прогрессирующій, то регрессирующій кругъ развитія ²⁸).

Сходныя, наконецъ, разноглаголія высказывались и относительно души. Готама приводитъ намъ образцы споровъ о со-

²⁵) Abhinish-kramana-sûtra, ch. XXII. Beal. R. L. pp. 173, 174.

²⁶) Вотъ, на примѣръ, его квалифікація по Брамаджала-суттѣ (I B. S. 27 Neum.): «Я—Великій Брами, Могущественнѣйшій, Непреодолимый, Всевидящій, Самодержавный, Господь, Творецъ, Высшій, Производитель, Поддерживатель, Отецъ всего, что было и будетъ». Надо ли напоминать, какъ далека эта теистическая характеристика отъ типичнаго для Упанишадъ взгляда на Великаго Брамана, какъ на пантеистическое „Единое-Все“, неподдающееся никакому опредѣленію, какъ умаляющему его всеодержательную полноту? Ближе къ первоначальной концепціи описаніе въ рѣчи, приписываемой Буддою-Чаритокю, XII, 65, учителю Готамы, Аларѣ Каламѣ: „Верховный Браманъ, постоянный, вѣчный, неизмѣющій отличительныхъ признаковъ“.

²⁷) Отрицаніе Бога въ „Сутрахъ Санкхьи“ Виджняна-бикшу (Sāṅkhya-pravāsa-bhāṣya; новое изданіе Гарбе, Boston—London—Leipzig. 1894 и его же нѣмецкій переводъ, Leipzig, 1889) I, 92—94; V, 2—12; 46; 126; 127. VI, 64, находимъ и равнѣе, уже въ Санкхья-Карикѣ Ишвара-кришны (J. Davis, Hindu Philosophy. The Sāṅkhya-Kārikā of Iśvarakṛishna London 1881, изложеніе и переводъ). Ср. Sarva-darśana-samgraha, ed. cit., 228—229.—Гарбе, Die Sāṅkhya-Philosophie, Leipzig, 1894, 195, замѣчаетъ: „вся совокупность системы Санкхьи исключаетъ вѣру въ Бога“.

²⁸) См. выше, примѣчаніе 13-е настоящаго отдѣла и Брамаджала-сутту. Digha-Nikāyo. I. B., 24—25, 33—36 Neum.

знательности души «на основаніи 16 первоначальныхъ состояній ея»: «обладаетъ ли сознательная душа формою послѣ смерти? или не обладаетъ? или обладаетъ тѣмъ и другимъ вмѣстѣ? или ни тѣмъ, ни другимъ?.. Конечно ли сознательная душа послѣ смерти? или безконечна? или конечна и въ то же время безконечна? или же ни конечна, ни безконечна?.. Просто ли (однородно) сознательна душа послѣ смерти? или разнородно? Ограниченно ли сознательна душа? или неограниченно? Только ли блаженна душа? или только предана скорби? или то и другое одновременно? или же ни того, ни другого не испытываетъ она?» ²⁹⁾. По той же, приблизительно, схемѣ велись диспуты на тему объ индивидуальной сущности души, объ личномъ Я (Атманѣ) ³⁰⁾.

Въ виду того, что для индусской мысли вопросъ о мірѣ представлялся болѣе глубокимъ и важнымъ, нежели проблема души и Бога, такъ какъ первая ставилась въ зависимость отъ міра или Бога, а боги, по значительной части доктринъ, оказывались не творцами міра, а включенными въ него и раздѣлявшими вполне или отчасти его участь,—будетъ, полагаемъ, не бесполезно сопоставить здѣсь нѣсколько типовъ философскихъ воззрѣній на міръ и, въ связи съ ними на Бога и на душу, воззрѣній, проявлявшихся, болѣе или менѣе, въ пору возникновенія буддизма. На полноту и точность этотъ бѣглый очеркъ, разумѣется, не думаетъ, да и не можетъ претендовать, въ силу скудости и отрывочности дошедшихъ до насъ свѣдѣній, почерпаемыхъ, притомъ, очень часто то въ болѣе раннихъ, то въ болѣе позднихъ періодахъ, чѣмъ описываемый нами, и потому имѣющихъ лишь приблизительно значеніе для характеристики его. Тѣмъ не менѣе, мы и изъ этихъ ключеватыхъ данныхъ можемъ почерпнуть драгоценныя свѣдѣнія о той сложной философской и религіозной средѣ, въ которой бродили, боролись и намѣчались къ новому развитію идеи и настроенія, вылившіяся въ систему буддійскаго міро- и живневоззрѣнія.

Характерно и вмѣстѣ съ тѣмъ противоположно склонностямъ западной мысли то, что въ индусской теистическомъ міровоззрѣніи, въ смыслѣ монотеистическаго, появляется сравнительно поздно. Оно совершенно чуждо періоду Вель и древнѣйшихъ Браманъ и начинается просвѣчивать лишь въ среднѣхъ

²⁹⁾ Тамъ же, S. 44 ff.

³⁰⁾ Тамъ же, S. 49 ff.

периода образованія Упанишадъ, преобладаніе же получаетъ не прежде, какъ въ шиваизмѣ и вишнуизмѣ. Вотъ,—въ противоположность болѣе раннему, такъ же въ Упанишадѣхъ встрѣчающемуся, субъективному идеализму, по которому міръ-природа происходятъ изъ субъекта познанія,—вотъ величавое выраженіе *перво* выступленія единобожія въ начальныхъ двѣнадцати стихахъ Шветашватара - Упанишадѣ, наиболѣе древнихъ въ этомъ изумительномъ твореніи восточной философской мысли. «Изучающіе Брамѣ вопрошаютъ: Браманъ ли—первопричина? откуда родимся мы? чѣмъ живемъ, и куда идемъ? Вы, знающіе Брамана, (скажите намъ), по чьему велѣнію имѣемъ мы бытіе, въ скорби ли, въ радости ли? Должно ли считать причину (бытія) время или природу, или необходимость, или случай, или стихіи? или же Того, Кто зовется Духомъ - Личностью (Пуруша, Ваджпъонатма)? Причина не можетъ быть результатомъ ихъ сочетанія, ибо сочетаніе—не независимо (оно предполагаетъ соединяющаго), а личное Я—бессильно, ибо есть независимая отъ него причина добра и зла.—Мудрецы, преданные размышленію и сосредоточенію, прозрѣли, что есть сила, принадлежащая самому Богу ³¹⁾, сила, сокровенная въ присущихъ Ему свойствахъ. Онъ, будучи Единымъ, верховенствуетъ надъ всѣми причинами, надъ временемъ, душами (личностями, «я») и надъ остальнымъ... Въ огромномъ Колесѣ Брамѣ, въ которомъ живутъ и упокоются всѣ вещи, птичка (=разумная мысль) порхаетъ лишь дотолѣ, пока думаетъ, что наше «Я» отлично отъ Двигателя.—Благословенный имъ получаетъ безсмертіе... Высшій Браманъ—надѣжная опора; Онъ—Негибнущій... Господь (Иша) поддерживаетъ все, гибнущее и негибнущее, развивающееся и неразвивающееся. Живое «Я», не будучи само Господомъ,—связано, ибо оно призвано насладиться плодами дѣлъ; но когда оно познаетъ Бога, оно освобождается отъ цѣпей своихъ... Погибающее есть Прадхана (Пракрити, природа); Первое, Безсмертное есть Хара (одно изъ именъ Шивы или Рудры, вмѣстѣ Ишвары). Единный Богъ правитъ Гибнущимъ (природою) и Живымъ Духомъ («Я»). Въ думѣ о Немъ, въ соединеніи съ Нимъ, въ единствѣ съ Нимъ—конецъ, предѣлъ всякому за-

³¹⁾ Devâtmasakti—сила (по объясненію комментаторовъ), принадлежащая Дэвъ, Ишварѣ, а не независимая отъ него Пракрити или при-

блужденію. Когда познанъ Богъ, всѣ цѣпи ниспадають, страданія разрушаются, рожденіе и смерть прекращаются. Изъ думы о Немъ, возстанеть, по распаденіи тѣла, третье состояніе—всемірнаго господства. Но (все же) только Тотъ, Кто Одинъ—Единственный, только Онъ—вседоволенъ. Сей, вѣчно въ Себѣ пребывающій, должепъ быть познанъ, и далѣе Его, за предѣлами Его—нечего знать» ³²).

Намѣчаемое вслѣдъ затѣмъ ученіе о «троичномъ Браманѣ (тридвухамбрама)» ³³) тутъ же вырабатывается уже въ понятіе Единаго, личнаго Бога (Магешвара)-Творца: изъ общей, недостаточно ясной концепціи Брамана, въ коемъ «скрыты и гибнущее невѣдѣніе, и бессмертное знаніе», отдѣляется «Другой, Иной» богъ, который, будучи Единымъ, править всѣми причинами, всѣми формами, всѣми сѣменами жизни, Господь, Магатма (Великій Духъ), простирающій свою власть надъ всѣми, правящій всѣми и всѣмъ» ³⁴).

Однако неопредѣленность, остававшаяся въ понятіи Единаго Бога, вслѣдствіе продолжавшагося смѣшиванія Его со всеобъемлющимъ Браманомъ, вела къ нерѣдкому сочетанію теизма съ пантеистическимъ началомъ и затрудняла позицію теистовъ, признававшихъ «Господа, какъ разумную причину міра, всевѣдущаго, всемогущаго, благодѣтельнаго, безстрастнаго и справедливаго, указующаго путь правый, отвращающаго отъ зла и наказующаго творящихъ зло» ³⁵). Противъ такой концепціи Творца слышались съ разныхъ сторонъ упорные возражатели, среди которыхъ былъ и Готама, поставившій на видъ своему учителю Аларѣ Каламѣ, что при признаніи такого Творца не могло бы быть ни измѣнчивости въ судьбѣ существъ, ни бѣдъ и страданій, ни, наконецъ, разнообразія въ культѣ боговъ, ибо всѣ чтили бы Ишвару, какъ отца, и не могли бы возникать споры о его бытіи; короче: если бы все было дѣйствительно сотворено «добрымъ Ишварою», все было бы хорошо и невозможно было бы зло. «При томъ же», прибавлялъ индусъ, для котораго проблема міра

³²) Svetâsvatara Upanishad. 1 Adhyâya, 1—3; 6—12.

³³) Признавая субъектъ (пурушу, личную душу), объектъ (пракрити, природу) и Правителя (Ишвару) познаемъ, что все—трончво. Это и есть Браманъ. Тамъ же, I, 12.

³⁴) Тамъ же, V, 1—5.

³⁵) Образецъ разсужденій теистовъ данъ въ джайнистской полемической статьѣ противъ нихъ, приложенной къ работѣ Шрадера, 62 ff.

первенствуетъ надъ вопросомъ о Богѣ, «куда дѣвается вашъ творецъ въ концѣ каждой калпы (космическаго періода), когда земля и небо, вплоть до обитателей Шакры, сгораютъ и совершенно разрушаются?» ³⁶⁾.

Признавая неразрѣшимость дилеммы между всеблагостью Творца и наличностью зла въ созданномъ Имъ мірѣ, нѣкоторые предлагали мириться съ нею, какъ съ затрудненіемъ неустранимымъ или для насъ непостижимымъ. Отголосокъ этой тенденціи находимъ въ Магабхаратѣ, столь богатой философскими текстами, содержаніе коихъ коренится нерѣдко, какъ и въ данномъ случаѣ, въ очень древнихъ преданіяхъ. Такъ, одна изъ героинь великаго эпоса, Драупади ³⁷⁾, признавая безусловную зависимость міра и людей отъ Бога, отрицаетъ въ то же время Его благость. Хотя и невидимый, Богъ вездѣсущъ; подобно эѳиру, проникаетъ Онъ всѣ существа и руководитъ ими, но не какъ отецъ или мать, а какъ лютой врагъ, возбуждая созданія другъ противъ друга, одурая ихъ Своими чарами, сочетая и раздѣляя тварей по Своей прихоти, забавляясь ими, словно игрушкою. Говорятъ, будто Онъ распредѣляетъ награды и наказанія; но, если бы это было вѣрно, кара, по справедливости, должна бы постигать одного Его, какъ виновника происхожденія зла. Если же нѣтъ правды въ распредѣленіи благъ и золь, тогда на сторонѣ Творца остается одно могущество, и въ такомъ случаѣ можно только пожалѣть о твореніи и тваряхъ. Отвѣтъ (мужа Драупади) старается отклонить силу разсужденій, но лишь косвенными отводами: во-1) — соображеніемъ, что только низкія души дѣлаютъ добро ради награды и удерживаются отъ зла только страхомъ каръ; а во-2) что въ справедливость Божію надо вѣрить по примѣру великихъ мудрецовъ; «слѣдствія же добрыхъ и злыхъ дѣлъ, ихъ происхожденіе и исходъ, это — тайны Божіи» (дэва-джухіани) ³⁸⁾.

Неудивительно, что при такихъ сомнѣніяхъ, сгущавшихся вокругъ понятія о единомъ, личномъ Богѣ, рядомъ съ теизмомъ успѣшно держалось иное монистическое мировоззрѣніе, обозначаемое индусскими комментаторами древнихъ философскихъ текстовъ терминомъ Атма-вады. Въ эту группу мыслителей включались съ одной стороны пантеисты, а съ другой —

³⁶⁾ Abhimish-kr. sūtra, Ch. XXII, pp. 173, 174. Beal. R. L.

³⁷⁾ Mahābharatam. III, 30. ³⁸⁾ Тамъ же. III, 31.

сторонники того учения, по коему міръ есть не что-либо реальное, а греза, иллюзія, призракъ (майя),—доктрина, которую можно назвать, пожалуй, акосмизмомъ. Пантеистическая концепція Божества, столь поэтично и величаво представленная въ Упанипадахъ, продолжала жить въ ученияхъ многихъ браминовъ и во времена Готама, какъ это видно изъ разговора съ нимъ молодого брамина Васетты въ Тевиджья-суттѣ ³⁹⁾. Здѣсь находимъ перечень разныхъ истолкователей велическихъ преданій, учителей «прямого пути къ Тому, Кто непознаваемъ и невидимъ» ⁴⁰⁾, то есть, къ неопредѣлѣмому, въ силу своей всеохватительности и всевѣстности, Великому Браману, къ «Непостижимому ни рѣчью, ни духомъ, ни окомъ, къ Тому, Кого невозможно постигнуть иначе, какъ словомъ «Сущій» ⁴¹⁾, къ Тому, наконецъ, «Кто (правильно) мыслится тѣмъ лишь, кто Его не можетъ осмыслить, и невѣдомъ тому, кто (мнить, будто) Его мыслить», или «къ Тому, Кто не постигнуть мнѣшимъ, что постигъ Его, и постигнуть непостигающимъ Его» ⁴²⁾.

Насколько однако затемнилась въ пору Будды эта концепція Божества, видно изъ того ироническаго и софистическаго отношенія, которое относительно ея позволяетъ себѣ Готама: забывая дѣйствительный, глубокий смыслъ приведенныхъ выраженій, онъ глумится надъ тѣмъ, что брамины будто бы «учатъ тому, чего никто изъ нихъ и ихъ предшественниковъ не видалъ и не зналъ» и всѣ рѣчи объ этомъ «никому невѣдомомъ» называетъ «глупыми словами, праздною пустошью», а «состояніе единенія съ Великимъ Браманомъ—несуществующимъ» ⁴³⁾. Въ джайнистской письменности мы также встречаемъ указанія на учившихъ, что Ишвара, отождествляемый съ пурушею (душою) или съ атманомъ (интеллектуальнымъ началомъ), «проявляется въ различныхъ формахъ какъ вселенная, космосъ» ⁴⁴⁾; что «онъ—причина всего, причина и слѣдствіе во всѣхъ вещахъ, которыя всѣ имъ произведены, имъ обнаруживаются, съ нимъ тѣснѣйше связаны и отъ него

³⁹⁾ Tevijja-sutta. I, 10 въ Buddhist Suttas. S. B. E. XI, p. 171.

⁴⁰⁾ Тамъ же, I, 14, p. 173.

⁴¹⁾ Katha-Upanishad. VI, 12.

⁴²⁾ Talavakāra-Upanishad. II, 2, 3.

⁴³⁾ Tevijja-sutta. I, 14—15, 18—19.

⁴⁴⁾ Sūtrakṛitāṅga. I, 1, 1, 9. Jaina Sūtras. II, p. 237.

зависимы» ⁴⁵). Но джайны объявляютъ такъ мыслящихъ «еретиками», заблуждающимся, «неспособными къ избавленію» ⁴⁶).

Но пантеизмъ представлялъ собою только одну сторону индусскаго монизма; другою, какъ мы сказали, былъ акосмизмъ, являвшійся отвѣтомъ на желаніе свести все къ одному, божественному началу путемъ отрицанія реальности начала космическаго—то-есть реальности самого міра. Представители этого воззрѣнія (иногда ихъ называли сунійя-вѣдны), исходя изъ признанія «невидимаго, великаго, вѣчнаго, негибнущаго и неразрушимаго Духа, превосходящаго всѣ существа во всѣхъ отношеніяхъ» ⁴⁷) «и содержащагося въ нихъ нераздѣльно» ⁴⁸), приходятъ къ заключенію о призрачности всего міра: «солнце не восходитъ и не садится», говорили они; «луна не прибываетъ и не убываетъ; не текутъ рѣки; не вѣютъ вѣтры; весь міръ несомнѣнно не реаленъ» ⁴⁹); а такъ какъ, достигнувши высшей степени мудрости и человекъ «можетъ самоуничтожить способность къ собственному бытію», то эти «нигилисты» отваживались изречь и послѣдній выводъ, будто «ничто не существуетъ» ⁵⁰).

Отказываясь отъ утомительныхъ поисковъ смысла вещей и явленій, другіе, не разъ въ буддійскихъ суттахъ упоминаемые «сторонники безпричинности» (ахету-вѣдины и адхичча-самуппанка-вѣдины) полагали, будто міръ и душа произошли случайно. Эти «поклонники случая» (ядрча-вѣдины), «не усматривая смысла и цѣли въ космосѣ и пазывая все безцѣльнымъ и случайнымъ», признавали таковыми рожденіе, старость, смерть и, соотвѣтственно, принципиально отрицали смыслъ какъ въ жизни, такъ и въ не-бытіи. Проникаясь серьезнымъ сомнѣніемъ въ убѣдительности того, что называется причинною связью, они склонны были видѣть въ каузальномъ соотношеніи не законмѣрную послѣдовательность, а только совпаденіе и, «за недоказанностью», отрицали неизмѣнность и обязательность взаимоотношенія причины и слѣдствія ⁵¹).

Особую группу составляли свахѣва—вѣдины, которыхъ можно опредѣлить какъ эволюціонистовъ-натуралистовъ мате-

⁴⁵) Тамъ же. II, 1, 25—26; J. S. II, 237.

⁴⁶) Тамъ же, 27—28.

⁴⁷) Тамъ же. II, 6, 47. J. S. II, 418.

⁴⁸) Такъ толкуеть текстъ Шрадеръ, op. cit. 41.

⁴⁹) Sūtrakṛitāṅga. I, 12, 7. J. S. II, 317.

⁵⁰) Buddha—Carita. XII, 63.

⁵¹) Schrader, 37, по джайнистскому комментатору Малайяджири.

риалистическаго типа. Свѣдѣнія о нихъ скудны; но изъ комментарія Силанки къ Ачарангѣ, первой книгѣ джайнистскаго канона ⁵²⁾, видно, что подъ свахъавоу эти мыслители разумѣли «способность вещи къ развитію, соответствующему ея природѣ», въ силу чего каждая вещь и каждое явленіе могутъ быть только тѣмъ, чѣмъ они суть, а не чѣмъ либо инымъ. Отсюда у этихъ невзыскательныхъ философовъ—обычный и удобный отвѣтъ на вопросы о причинахъ и о происхожденіи: «само собою; изъ себя самого!» ⁵³⁾. По аналогіи съ позднѣйшими свахъава-вадинами ⁵⁴⁾ есть основаніе думать, что они и въ болѣе раннюю пору отрицали имматеріальность и свободу, а вѣрили только въ чередующіеся періоды сгущенія и утонченія матеріи, въ чемъ и видѣли, въ эволюціонномъ смыслѣ, то-есть до извѣстнаго поворотнаго предѣла, процессъ мірового прогресса, приписывая, въ предѣлахъ его, неопредѣлимую заранѣе степень постепеннаго совершенствованія и человѣку.

Въ пору Будды, да и значительно позднѣе, эта группа вообще отличалась неустойчивостью, недовыясненностью основъ и обиліемъ разнообразныхъ оттѣнковъ міровоззрѣнія. Одни были настояще матеріалисты ⁵⁵⁾, не допускавшіе никакого бытія послѣ смерти (чарваки, настики, или, по обозначенію комментаторовъ, тадживатаччарира-вадины), аналогичные современнѣйшимъ сторонникамъ ученія о силѣ и матеріи. Отрицая душу міровую и Міровой Духъ (въ смыслѣ Божества), они признавали индивидуальныя души, соответствующія свойствамъ своихъ тѣлъ и съ ними, будто бы, рождающіяся и умирающія. Практическимъ постулатомъ этой доктрины являлось отрицаніе добра и зла, неба и ада, наградъ и наказаній ⁵⁶⁾. Представителями этого типа могутъ служить Пуранья-Кашьяпа, о которомъ мы скажемъ нѣсколько словъ дальше и Пайяси-Паэзи, оставившій слѣды какъ въ джайнистской, такъ и въ буддійской словесности своими грубыми выпадами противъ существованія души отдѣльно отъ тѣла и противъ вѣры

⁵²⁾ Комментарій этотъ присоединенъ къ Калькуттскому изданію Ачаранги, 1880.

⁵³⁾ *Budha—Carita*. IX, 48—52.

⁵⁴⁾ О нихъ нѣкоторыя свѣдѣнія у Hodgson. *Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal*. London, 1874.

⁵⁵⁾ Kern. *Manual of Buddhism*, 134, считаетъ за таковыхъ всѣхъ свахъава-вадиновъ, но неосновательно.

⁵⁶⁾ *Sūtrakṛitāṅga*. I, 1, 1, 11—12; II, 1, 15—19.

въ загробную жизнь⁵⁷⁾. Матеріалисты думали, что все, не исключая и органическаго міра,—только сочетанія вѣчныхъ, ни отъ кого и ни отъ чего независящихъ, четырехъ стихій: земли, воды, огня, воздуха. къ которому охотно прибавляли пятую—эоиръ⁵⁸⁾, различно обозначаемый и неясно понимаемый⁵⁹⁾. Тогда какъ эти радикалы матеріализма отрицали самобытность духа, видя въ немъ лишь продуктъ сочетанія вещественныхъ стихій⁶⁰⁾, другіе (атмапастха вадины), и такихъ было чуть ли не большинство, признавали душу за «шестую» сущность, представляя ее себѣ топчайше-матеріальною, «не рождающеюся и не погибающею, а вѣчною, какъ и всѣ вещи, по свойствамъ своей природы»⁶¹⁾. Въ этой группѣ были однако допускавшіе возможность перевоплощеній и избавленія отъ нихъ путемъ не внѣшняго (какъ сейчасъ сказано, невозможнаго) уничтоженія, а внутренняго, этически-психологическаго самоупражденія, на буддійскій ладъ. Третьимъ варіантомъ была доктрина Пакудхи-Каччайяны, державшаяся семерной системы сущностей, а именно: четырехъ общепризнаваемыхъ стихій съ прибавленіемъ начала наслажденія и начала страданія⁶²⁾, да, наконецъ, души. Вся эта семерница—несозданная и неразрушимая: рожденія и смерти нѣтъ; есть только перемѣщеніе сочетаній семи вѣчныхъ началъ, сочетаній, каковыми объясняются и всѣ духовныя и нравственныя свойства и дѣйствія⁶³⁾.

Такимъ образомъ далеко не всѣ индусскіе матеріалисты описываемой поры отрицали существованіе духа (пुरुши), и даже не всѣ отрицали его самобытность рядомъ съ матеріаль-

⁵⁷⁾ Переводъ двухъ діалоговъ о немъ данъ Leumann'омъ въ Akten des VI Orientalisten-Kongresses. III, 2, S. 469 fg. Онъ ссылался на то, что при казняхъ преступниковъ или при сожженіи умершихъ никогда не удавалось найти оставшуюся душу или видѣть ее отлетающею изъ тѣла; взвѣшивание труповъ показываетъ—де также не уменьшеніе содержания, а скорѣе прибавку; съ „того“ же свѣта ни разу не приносили вѣстей друзья-пріятели, какъ бы они ни обѣщали этой услуги при жизни! На эти выходки намекаетъ Ольденбергъ, Buddha, 84, 5 Aufl.

⁵⁸⁾ Sūtrakritāṅga. I. 1, 1, 15.

⁵⁹⁾ Pūḥavi, āu, teju. vāu, āgāsa; иногда—„вѣтеръ“, иногда—„воздухъ“ въ особомъ смыслѣ.

⁶⁰⁾ Sūtrakrit. I, 1, 1, 8.

⁶¹⁾ Тамъ-же. 16.

⁶²⁾ Возведеніе блаженства и страданія въ нѣчто самостоятельно-субстанціальное оправдывалось склонностью къ этому уже въ ведическій періодъ:—конценція джунъ.

⁶³⁾ Sāmaññaphala—sutta, 25—27.

ными началами; но всё были согласны въ отказѣ ему въ активной способности и, соотвѣтственно, приижали его волевое и нравственное достоинство. Очень паглядно живописуетъ намъ этотъ уклонъ этическаго жазневоззрѣнiя Мокшадхарма Магабхараты. «Черезъ природу (свабхавъ, пракрити), въ силу своей природы, держится весь этотъ мiръ и все видимое. Ею производится и разрушается все, что есть, и чего нѣтъ (то, что престааетъ быть); для духа же не остается цѣли; а разъ для духа пѣтъ цѣли, онъ, пуруша, (значить, —) и не дѣятель... Всѣ дѣйствiя вѣщають лишь о природѣ, изъ коей они произошли. Знающiй однѣ формы развитiя, а не самое высшую Пракрити, способенъ, по глупости, дивиться этому; понимающiй же ее, не станеть дивиться... Все творится природою; таково мое твердое убѣжденiе и нѣтъ для меня иного знанiя, кромѣ этого» ⁶⁴). Какiя опаснѣйшия въ нравственномъ отношенiи практическiя слѣдствiя отсюда вытекали и открыто узаконялись материалистами и фаталистами, увидимъ дальше. Надо однако оговориться, что, въ противоположность этимъ приижателямъ и хулителямъ духа, встрѣчались даже будто бы и среди «натуралистовъ» такiе, которые усматривали въ естественныхъ свойствахъ вещей (въ свабхавѣ) трансцендентальныя прототипы, прообразы мiра явленiй, а въ ихъ объединенiи—высшее Божество ⁶⁵).

Особымъ, самобытнымъ и чрезвычайно влiятельнымъ на индускую культуру направлениемъ философской мысли была Кала-вада. Если у натуралистовъ, эволюционистовъ и материалистовъ необходимость, выражавшаяся во всѣхъ сторонахъ космическаго процесса, считалась проявлениемъ предѣльнаго для этихъ мыслителей начала—естественности (свабхавы), то у Кала-вадиновъ, вмѣсто этой неопредѣленной, общей первоосновы самой закономерности природы, первою мiровою силою всего совершающагося считалось время. «вѣчное и неопреодолимое, отъ котораго никогда, никому и ничему въ мiрѣ не было запиты, Кала Величавый, коему мы всѣ подвластны» ⁶⁶). Это воззрѣ-

⁶⁴) Mahābharatam. Adh. 222, 35; 15—16; 25—26; 23 = vv. 8055, 8035—6, 8045—6, 8041 въ Дейссеновомъ переводѣ (Vier philosophische Texte des Mahābharatam. Leipzig, 1906, S. 289, 287, 288.

⁶⁵) Yoni-Ādi-prajñā. Ādi-Dharma. Schrader, 31—32, безъ указанiя источниковъ.

⁶⁶) Bhāgavata-Purāna. 191—351, . .

ніе, оригинальное и характерное для индусской философской и религиозной мысли. опредѣлило въ значительной степени ея судьбу и главное настроеніе не только научнаго міросозерцанія, но и популярнаго житейско-воззрѣнія и преобладающаго строя нравственныхъ понятій и стремленій. Здѣсь, въ соединеніи съ ученіемъ о перевоплощеніяхъ, должно искать источниковъ взгляда на жизнь, какъ на неизбѣжную, независящую отъ насъ, роковую смѣну роста и паденія, блаженства и страданія, премѣнчивости и мимолетности всего міра и всего сущаго въ мірѣ. Вотъ взглядъ, обосновавшій глубокой пессимизмъ индускаго представленія о бытіи вообще; а. въ частности, здѣсь же встрѣчаемся мы и съ убѣжденіями и настроеніями, подготовившими и вызвавшими къ развитію буддизмъ. Зародившись въ очень древнюю пору, воззрѣніе на зависимость вещей отъ одряхляющей и мертвящей силы времени, первоначально распространялось только на живыя земныя существа, но быстро втянуло въ себя весь индусскій космосъ, до боговъ включительно. Въ Майтраяна-брамана-упанишадѣ уже встрѣчаемся съ цѣлою трагическою картиною «роста, одряхлѣнія и гибели всего видимаго, отъ мелкихъ мошекъ, травъ и деревьевъ до могущественныхъ и славныхъ властителей царствъ, вырванныхъ изъ величайшаго счастья и перешедшихъ въ иной міръ. Но что даже и они! есть и еще большіе! Мы видимъ гибель божествъ: гандхарвъ, асуровъ, якшей, ракшей и иныхъ. Да и не ихъ однихъ! Высыхаютъ великія моря, разрушаются горы, передвигается полярная звѣзда, обрываются тетивы вѣтровъ, сдерживающія созвѣздія, затопляется земля, и (сами) боги удаляются изъ обителей своихъ» ⁶⁷⁾. Законъ міровыхъ превратностей, обнаруживающійся во времени, философская мысль постепенно олицетворяетъ и сосредоточиваетъ въ самомъ времени; его возводитъ она въ верховное, активное міровое начало. Такимъ образомъ, оно въ двухъ величавыхъ гимнахъ Атхарва-веды, которые могли бы быть озаглавлены «Триумфальное шествіе Времени». Это—«Кала, тысячекое, сѣменами жизни обильное Время,—первое изъ божествъ. Оно вызвало къ бытію всѣ существа; оно же и переживетъ всѣ существа. Отецъ оно сразу и Сынъ, и нѣтъ надъ нимъ высшей власти. Время создало небо; Время свершило міры земныя: Минувшее и Гря-

⁶⁷⁾ Maitrâyaṇa-brâhmaṇa-Upanishad. I. 4.

дущее развилось, развивается Временемъ... Оно—повелитель вселенной; оно—матерь природы, Праджâпати; имъ пробуждѣнь, имъ къ жизни вызванъ и въ немъ единственно держится мѣръ,—въ немъ, во Времени, ставшемъ Браманомъ» ⁶⁸).

Эта космическая властная сила сливается въ послѣдующихъ представленіяхъ съ понятіемъ рока. Такова его концепція въ философской терминологіи Магабхараты: оно—«дишта», «Указанное», въ смыслѣ цѣли жизни; оно—«бхавья, блави-тавья»—то, что должно случиться; оно—«видхи, видхана, ви-хита»—Предвидѣнное, Предписанное, Предопредѣленное, закономѣрно и правомѣрно свершающееся; оно, наконецъ,—«бха-гадхейя», Судьба, Рокъ въ бытіи людей и міра. Въ Магабха-ратѣ, излагающей не одно ей современное, но и многое пред-шествующее, даже архаическое, мы встрѣчаемъ фатализмъ въ прочно установившемся видѣ, очень пространно и съ замѣт-нымъ сочувствіемъ охарактеризованнымъ въ драматическомъ діалогѣ развѣнчаннаго въ счастья и униженнаго судьбою Бали съ блаженнымъ и гордымъ богомъ Шакрою, а также въ сход-ныхъ разсужденіяхъ другихъ собесѣдниковъ ⁶⁹). Въ виду вліятель-ности «великаго эпоса» на многія поколѣнія и въ виду связи указанныхъ мыслей съ болѣе древними воззрѣніями, мы при-водимъ здѣсь сокращенную характеристику этого популярнаго фатализма, бывшаго, повидимому, сильно распространеннымъ въ эпоху Будды и уготовавшимъ въ немалой степени пути ему. «Я не жалуюсь», говоритъ Бали, «потому что въ этомъ мѣрѣ вижу только преходящее, ибо все здѣсь—конечно; ко-нечны тѣла наши и остальныхъ тварей. Жизнь рождается вмѣ-стѣ съ тѣломъ, вмѣстѣ растутъ они и вмѣстѣ же уничтожа-ются. Смерть—конечная цѣль существъ, какъ океанъ—пре-дѣлъ рѣкъ. Я не презираю счастья и несчастья, жизни и смерти, наслажденія и страданія, но и не желаю ихъ. Изъ Пяти, изъ земли, огня, ээира, воды и вѣтра (воздуха) произошли всѣ существа: на что же жаловаться, какъ жаловаться?.. Мудрость и неразуміе, сила и слабость, знатность и ничтожество, счастье

⁶⁸) Atharvaveda. XIX, 53. Сходный гимнъ—слѣдующій, 54-й; оба пе-реведены у Дейссена, I, 1, 210—212. (Gesch. d. ind. Philosophie).

⁶⁹) Бали и Шакра—Adhyâya 224 и 225; Бали и Юдхвштхара и Бхишма—въ 227-й Adh., Намучи и Бхишма—въ 226-й; добавочныя мысли на ту же тему въ Adh. 228 въ діалогѣ Шакры съ богинею Счастья, Шри. Цѣлое, безъ Adh. 228, соответствуетъ стихамъ 8088—8332 поэмы.

и несчастіе—все даруется Калокъ, Временемъ, непоколебимымъ въ своей мощи. И если все подвластно Калѣ, о чемъ же мнѣ беспокоиться, мнѣ, знающему этотъ вѣчный законъ, правящій міромъ?.. Ясно мнѣ, что я подчиненъ власти иного повелителя (чѣмъ я)... Не нашихъ дѣйствій, не твоего дѣйствія, о Шакра, слѣдствіе то, что съ нами случилось. что и съ тобою случилось, о молніевержець!.. Все—дѣло времяоборота... Не я—дѣятель, и не ты, и не иной кто-либо: превратностямъ Времени правится міръ по прихоти случая... Тщетно силятся нѣкоторые проникнуть сквозь пятерныя завѣсы, окутывающія Брамана!.. Глубокъ, какъ Великій Океанъ, и непостижимъ Браманъ, безначаленъ и безконеченъ, какъ Неизмѣнное и Мѣляющееся. И слишкомъ далеко заходятъ утверждающіе, будто онъ, Святой, есть міропричина, вызывающая переменныя вещи, или вопрошающіе: откуда Онъ самъ произшелъ? Онъ—цѣль всего сущаго: куда же идти, какъ не къ Нему?.. Тысячи верховныхъ боговъ, Индръ, сильныхъ и мужественныхъ, тебѣ подобныхъ. уже минули. И тебя, Шакру, наймогущественнѣйшаго царя боговъ, противящагося силѣ, упокоить, когда чередъ настанетъ, всесильный Кала, пожирающій весь міръ. А потому, о Шакра, успокойся! Ни мнѣ, ни тебѣ, ни кому-либо изъ прежнихъ, не отвратить должествующаго быть: нѣтъ власти, ничьей власти надъ этимъ высшимъ, царственнымъ могуществомъ. Успокойся же!»⁷⁰⁾

Безотраднѣ всего то, что въ этомъ фатализмѣ не оставлено мѣста ни для разумности, ни для благости: «не Творецъ и не Установитель порядка», а въ слѣпомъ, стихійномъ «круговоротѣ зиждущее и разрушающее Время» ведетъ міръ, не задумываясь надъ «какъ» и «зачѣмъ?»⁷¹⁾. Все предопределено неотмѣнимымъ, но для насъ непостижимымъ и, съ нашей точки зрѣнія, неразумнымъ и не нравственнымъ приговоромъ. «Есть только Единственный Повелитель, и нѣтъ второго, ему равнаго. Онъ повелѣваетъ человѣкомъ уже тогда, когда послѣдній заключенъ еще въ утробѣ матери». Но тотъ же владыка есть и единственный «Осуществитель и Превращатель; онъ одинъ выполняетъ восхождение и нисхождение, возникновеніе и уничтоженіе»: смотря по тому, къ чему кто предназначенъ, тотъ то и получаетъ. и то, чему суждено быть,

⁷⁰⁾ Mahābharatam. Adhyāya 224.

⁷¹⁾ Тамъ-же, Adhyāya 225, 10—11, v. v. 8157—8.

то и случится» ⁷²⁾. И ничѣмъ не предотвратитъ предопрѣ-
леннаго: «ни заклинаніями. ни силою или храбростію, ни
мудростію, мужествомъ и твердостію характера, ни счастьемъ:
получается лишь то, что должно получиться; идемъ только
туда, куда неизбѣжно идти; приходимъ къ тому лишь, къ чему
единственно можно придти» ⁷³⁾.

Разрушительно вліяло это міровоззрѣніе на расцѣпку какъ
интеллектуальныхъ, такъ и нравственныхъ факторовъ человѣ-
ческой дѣятельности. «Спасити человѣка, преслѣдуемаго Калюю,
не могутъ ни послушаніе матери и отцу, ни почитаніе боговъ,
ни иныя проявленія добродѣтели, ни знаніе. ни подвижниче-
ство и щедрость, ни друзья и родные ⁷⁴⁾... Всякое усиліе.
слѣдовательно, бесплодно» ⁷⁵⁾. Правда, изрѣдка, среди мрака
этой апатіи, мелькаютъ ободряющіе проблески нравственнаго
свѣта, попытки оправдать или смягчить лютость рока ссылкой
на наши собственные проступки въ поведеніи ⁷⁶⁾, или попытки
разогнать уныніе и отчаяніе благороднымъ призывомъ: «въ не-
счастьи взирай сознательно на Вѣчное въ духѣ, на Прекрас-
ное въ сердцѣ, гдѣ обитаетъ Браманъ, что, несомнѣнно, должно
привести къ исполненію желаемаго» ⁷⁷⁾. Къ сожалѣнію, пер-
вые соображенія—вставки позднѣйшей поры, морализирующей
и реагирующей противъ крайностей фатализма, а второе—
заимствованіе изъ текстовъ болѣе ранняго времени, еще не
опустившагося до глубины безпомощнаго преклоненія передъ
рокомъ ⁷⁸⁾. Нормальное же, преобладающее настроеніе фата-
листовъ—покорность судьбѣ, невозмутимое и терпѣливое сми-
реніе передъ нею. Мы безвольны, безсилы, безответственны
и безпомощны—вотъ, въ сжатой формѣ, упрощенная мораль
этого прииженнаго состоянія духа. «Считающій свой атманъ
(свою духовную индивидуальность) за свершителя добра и зла,
недостаточенъ въ знаніи, не вѣдаетъ истины... Свершеніе не-
желаемаго, какъ и удача желаемаго,... происходятъ въ силу
самой природы и свойствъ вещей... Нѣтъ, слѣдовательно, осно-
ваній кому бы то ни было гордиться. Мнѣ вѣдомы всѣ пред-

⁷²⁾ Adh. 226, 8; Adh. 227, 73; Adh. 226, 10, v.v. 8193, 8285, 8197.

⁷³⁾ Adh. 226, 20; 22, v.v. 8207—8209.

⁷⁴⁾ Adh. 227, 30—31, v.v. 8242—3.

⁷⁵⁾ Adh. 227. 96, v. 8308.

⁷⁶⁾ Adh. 228, 29 sqq., v.v. 8361 sqq.

⁷⁷⁾ Adh. 226, 6; 7, v.v. 8192—3.

⁷⁸⁾ Изъ Чандоджйи Упанишадъ УПШ 3 2

писанія объ обязанностяхъ, но знаю я и преходимость всѣхъ существъ, и не печалюсь ни о чемъ гбнущемъ, бывшемъ въ этомъ мірѣ. Свободный отъ самолюбія и себялюбія, безъ желаній, безъ узъ, въ себѣ самомъ утвержденный и освобожденный, взираю на возникновеніе и прехожденіе существъ. Въ Пракрити (природѣ) и во всемъ, изъ нея происходящемъ, нѣтъ ничего, что я бы любилъ или ненавидѣлъ... Ни въ высотѣ, ни въ глубинѣ, ни въ срединѣ, ни гдѣ бы то ни было, нѣтъ ничего, чего бы я желалъ. Мнѣ нѣтъ дѣла до предметовъ познанія! мнѣ нѣтъ дѣла до (самого) познанія и знанія! Въ силу своей природы, само собою, возвышаемся мы до познанія и также достигаемъ до успокоенія» ⁷⁹⁾. Вотъ уже полная интеллектуальная и волевая апатія, и здѣсь же—ихъ, практическое примѣненіе, парализующее активную нравственность: некого и не за что вѣнать; некому и не для чего роптать и жаловаться! не радуйся и не печалься; отбрось желанія и жажду счастья; познай непостоянство и мимолетность всего сущаго; не жалѣй о мгновенномъ; не страшись Будущаго, но и не уповай на него; терпи Настоящее и сожалѣй сотоварищей по страданію бытія. «Мудрецъ не ропщетъ и не стремится, не печалится и не радуется; ни къ чему не привязываясь, исполненный любовью ко всѣмъ существамъ, но самъ оставаясь свободнымъ, онъ пребываетъ неподвижнымъ, какъ Гималай» ⁸⁰⁾.

Эта мудрость безнадежности, облеченная въ великомъ индусскомъ эпосѣ въ яркія драматическія формы, школьными догматиками «кала-вады» вырабатывалась въ ученую теорію, съ большимъ, впрочемъ, усердіемъ, нежели успѣшностью, если вѣрить ихъ противникамъ, глумившимся надъ ихъ опредѣленіями времени какъ надъ «дѣтскими рѣчами» или «болтовнею пьяныхъ». Насмѣшки не помѣшали, впрочемъ, кала-вадѣ остаться однимъ изъ наиболѣе стойкихъ ученій на пространныхъ должихъ вѣковъ, какъ и однимъ изъ наиболѣе вліятельныхъ на общій строй индусскаго жизневоззрѣнія. Насколько этотъ суровый фатализмъ со своею, на стоическій ладъ выработанною, моралью оказывался благопріятнымъ ферментомъ для

⁷⁹⁾ Изъ Мокшадхармы въ Магабхаратѣ: Adh. 222, 17; 20; 22; 23—29; 31—32; 35; v.v. 8037, 8040, 8042, 8048—9, 8051—2, 8055.

⁸⁰⁾ Mahābhar., v.v. 8092, 8104, 8118, 8199, 8200, 8202, 8204, 8276, 8278, 8300, 8314, 8317, 8320—23.

выработки буддйской метафизики и этики—слишком очевидно: читая вышеприведенныя строки Магабхараты, получаешь разгадку успѣха буддизма, понимаешь, что онъ былъ не вычурнымъ измышленіемъ отдѣльнаго эксцентричнаго ума, а издавна подготовленнымъ отвѣтомъ на широко разлитую духовную болѣзнь вѣка.

Однако и Кала-вада не была еще послѣднимъ, крайнимъ словомъ фатализма: въ ней необходимость, выраженная во Времени, оставалась еще только проявленіемъ, формою самого основного начала—космической естественности (субхавы), тогда какъ другая доктрина Нійята-вада (абсолютнаго детерминизма) превратила это проявленіе въ самосозданное, основное начало, возвело каузальную связь въ трансцендентальную необходимость, во всеобъемлющій и всѣмъ движущій, космическій приципъ. Всѣ силы, вещи и явленія въ своихъ опредѣленныхъ формахъ, учили эти философы,—творенія Нійяты, и ею насквозь проникнуты. Все, свершающееся гдѣ бы то ни было, когда бы то ни было и какъ бы то ни было, свершается именно тогда, именно тамъ и именно такъ—по необходимости, и никто и ничто не можетъ этой необходимости преподавать какихъ-либо указаній или направленій; иначе міръ былъ бы сплошнымъ беспорядкомъ, хаосомъ, а не космосомъ. Таковъ символъ вѣры нійятивадиновъ ⁸¹⁾. Эту безусловную необходимость они распространяли не на одинъ внѣшній міръ, но и на дѣятельность души, утверждая, что все ею испытываемое и совершаемое «творится не самою моею душою или другими личностями, а необходимостью судьбы ⁸²⁾. Только невѣжда можетъ думать, что, при ощущеніи чего бы то ни было, онъ или кто-либо иной,—причина дѣйствія и ощущенія; мудрецъ же думаетъ: не я—причина; не другой—причина (причина—рокъ)» ⁸³⁾. «Къ силѣ Нійяты нечего добавлять, какъ и уничтожить ее ничто не можетъ».

Такимъ образомъ необходимость, остававшаяся въ Кала-вадѣ еще чьимъ-то, неопредѣленнымъ по происхожденію импульсомъ, приводившимся въ исполненіе временемъ, выросла у нійятивадиновъ до всеохватывающей широты первичнаго, основного мірового закона, за предѣлами коего искать нечего и некого. Современнику Будды и, по его опредѣленію, учи-

⁸¹⁾ Schrader, 32—33.

⁸²⁾ Sūtrakṛitāṅga. I, 1, 2, 1—3.

⁸³⁾ Тамъ-же, II, 1, 31—32.

телю «худшей из доктринъ», Макхали Госалѣ⁸⁴⁾ принадлежить отрипательная въ нравственномъ отношеніи заслуга радикальнаго, законченнаго и безстрашнаго проведенія закона абсолютной необходимости во всю область физическаго и нравственнаго. Этотъ сынъ нищаго, «въ коровьемъ стойлѣ рожденный» (go—sâlâ) и самъ нищенствовавшій, ходилъ сначала по слѣдамъ организатора джайны, Магавиры, но потомъ разошелся съ нимъ изъ-за размолвки по вопросу «о перемѣнахъ, происходящихъ черезъ переоживленіе»⁸⁵⁾, — проблемѣ, которую онъ развилъ въ сложное ученіе о постепенныхъ, регулярно совершающихся, чрезвычайно многочисленныхъ перевоплощеніяхъ⁸⁶⁾. Послѣ разрыва съ Магавирою онъ сталъ во главѣ секты адживаковъ, когда то вліятельной и просуществовавшей нѣсколько столѣтій, какъ это видно изъ троекратнаго п благосклоннаго упоминанія о нихъ въ эдиктахъ царя Ашоки. Среди современниковъ этотъ циникъ фатализма пользовался, повидимому, большимъ успѣхомъ и во всякомъ случаѣ являлся выдающеюся личностью на тогдашнемъ философскомъ горизонтѣ, судя по очень обильнымъ упоминаніямъ о немъ въ джайнистской и буддійской литературѣ. Быть можетъ, этой извѣстностью онъ былъ обязанъ преимущественно тому, импонировавшему въ своей грубой рѣшительности, этическому нигилизму, къ которому, въ лицѣ его, пришелъ матеріалистическій фатализмъ. Вотъ что, на примѣръ, высказывалъ онъ, не обинуясь, раджѣ магадхскому Аджаташатрѣ, кстати сказать, порядочно нуждавшемуся въ успокоеніи совѣсти за совершенное имъ отцеубійство: «не существуетъ, о царь, никакой причины, ни близкой, ни дальней, для безнравственности существъ; они становятся безнравственными безъ основанія и безъ при-

⁸⁴⁾ О немъ см. статью Leumann'a въ Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, III, 329 ff. и Appendix I къ Rockhill, Life of Buddha: Extracts from Bhagavâti XV on the Intercourse between Mahâvira and Gosâla Mankhaliputta, pp. 249 sqq. и App. II—отрывки изъ Китайской Трипитаки (въ двухъ редакціяхъ) „о шести еретическихъ учителяхъ“, 255 sqq. Упоминанія о Госалѣ въ буддійскихъ текстахъ очень многочисленны.

⁸⁵⁾ Объ этомъ см. указанный отрывокъ изъ Бхагавати, переведенный Лейманномъ, въ 1-мъ приложеніи къ книгѣ Рокгилля, pp. 249 sqq.

⁸⁶⁾ Оно изложено вкратцѣ въ App. I у Рокгилля, p. 253, и въ Uvâsaka-dasâo изданія Hoernle, Calcutta, Bibliotheca Indica, 1868—90, 108 fol. и Appendices; см. также Sâmanâ-phala-sutta, 20—22 въ Dialogues of the Buddha. I, pp. 71—73.

чины. Нѣтъ ни близкой, ни дальней основы для добродѣтели существъ: они становятся чистыми безъ основанія и безъ причины. Достиженіе какого бы то ни было состоянія или выработка характера не зависитъ ни отъ собственныхъ дѣйствій, ни отъ дѣяній другихъ лицъ, ни (вообще) отъ человѣческихъ усилій. Нѣтъ того, что называется властью или энергіей, ни человѣческой силы, ни человѣческаго напряженія. Всѣ живущіе, всѣ твари, всѣ существа, изъ яйца или же изъ утробы происходящія, какъ и всѣ души въ растеніяхъ (заключенныя), безсильны, безпомощны, лишены всякой энергіи. Они клонятся въ ту или другую сторону своею судьбою, обязательными условіями того разряда вещей, къ коему они принадлежатъ въ силу своей индивидуальной природы, и испытываютъ благосостояніе или страданіе, (также) сообразно съ ихъ положеніемъ въ томъ или иномъ изъ шести родовъ (формъ бытія)... Глупые и мудрые, одинаково претерпѣвая переселенія въ своихъ перевоплощеніяхъ, въ концѣ концовъ равно достигаютъ прекращенія страданій. Ни добродѣтель и выполнение обязанностей, ни кара, ни праведность не въ силахъ измѣнить наслѣдственной кармы и повліять на ходъ переселеній» ⁸⁷).

Еще циничнѣе звучатъ выраженія тѣмъ же убѣжденій въ другой передачѣ: «нѣтъ распределенія справедливости; нѣтъ закона жертвъ, ни добра и зла, ни награды и наказанія за добрыя и злыя дѣла; нѣтъ «настоящаго» и «будущаго» міра: нѣтъ отца и матери: нѣтъ Бога, ни божественныхъ духовъ, ни праведниковъ и ученыхъ (шрамановъ и брамановъ)! Все это бездоказательно и всѣ, толкующіе объ этомъ, — лжецы!» ⁸⁸).

Какъ ни дерзки были эти взгляды, какъ ни циничны рѣчи, то и другое не было принадлежностью одного Макхали-Госалы. Нѣчто подобное проповѣдывали и другіе: Пуранья-Кашіапа въ своей доктринѣ «не-дѣланія» или безразличія между добромъ и зломъ ⁸⁹) и Аджита Кесакамбали, внушавшій, что послѣ смерти человѣкъ, какъ сочетаніе частицъ стихій, распадается на свои составныя, первоначальныя части, все разрушается, все возвращается въ ничто, и мудрецъ и безумецъ одинаково уничтожаются ⁹⁰). Равнымъ образомъ, и по мнѣнію

⁸⁷) Sāmañña-phala-sutta, I. c.

⁸⁸) Rockhill. App. II, p. 256—7.

⁸⁹) Тамъ-же и Sāmañ. ph. sutta, 18.

⁹⁰) Rockhill, p. 237, Sāmañ. ph. sutta, 23—25, pp. 73—74. Dial. of the Buddha. I.

третьяго циника Пакхуцы (Какуды) Катийяны, «нѣтъ мощи, нѣтъ энергіи, нѣтъ средствъ для дѣйствія. нѣтъ и причинъ разумныхъ для привязанностей существъ другъ ко другу, для (нравственной) чистоты ихъ и свободы»⁹¹⁾.

Что эти воззрѣнія были распространенными и вліятельными во времена Готамы, надо заключать изъ того, что послѣдній называетъ ихъ представителей, какъ типичныхъ и извѣстныхъ, въ числѣ шести мудрецовъ, указываемыхъ любознательному раджѣ для разрѣшенія его сомнѣній. Изъ этихъ «шести свѣтилъ», мы видимъ, Пуранья не признавалъ вліянія добра и зла на будущую судьбу, на карму; Аджита своимъ ученіемъ объ абсолютномъ разложеніи послѣ смерти упразднялъ значеніе кармы вообще, а Макхали вовсе отрицалъ карму и ея слѣдствія. Наконецъ, четвертый мудрецъ, Санджайя изъ Белатты, на всѣ вопросы о другомъ мірѣ, о повтореніи жизни, о происхожденіи существъ, о добрѣ и злѣ, о наградахъ и наказаніяхъ, отвѣчалъ одною и тою же формулою: «не говорю ни «да», ни «нѣтъ»; не думаю ни такъ, ни иначе»⁹²⁾.

Въ лицѣ его выведенъ, очевидно, одинъ изъ представителей индусскаго агностицизма, широко разлитого въ описываемую перу. Эти «скользкіе угри» или «запутыватели узловъ», какъ ихъ въ насмѣшку называли люди серіозные⁹³⁾, эти аджняна-вадины, «изъ упрямства ли, или отъ одурѣнія» отвѣчали на все: «и такъ и этакъ мнѣ не подходитъ: не удовлетворяетъ ни утверженіе, ни отрицаніе»⁹⁴⁾, и тактику эту примѣняли ко всей космологіи, психологіи и этикѣ. Методически разработавши схему невѣдѣнія, аджняники на цѣлыхъ 67 ладовъ оспаривали возможность трансцендентальнаго знанія⁹⁵⁾. Они прославляли преимущества невѣдѣнія надъ знаніемъ подъ предлогомъ опасности поклоняться ученымъ авторитетамъ и предаваться мудрымъ спорамъ, загрязняющимъ душу и извращающимъ волю. Одна будто бы «мудрость незнанія» освобождаетъ духъ отъ власти кармы, ибо за неосознанное или невѣдомое нѣтъ и ответственности; въ этой про-

⁹¹⁾ Та же сутта, 26, p. 74 и Rockhill, pp. 257—8.

⁹²⁾ Sāman. ph. sutta, 31—32. Rockhill, 258—9. Сцена съ шестью «еретическими учителями», „тиртиками“, встрѣчается въ буддійской иконографіи: Grünwedel. Altbudd. Kultstätte im chinesisch Turkistan, 98; 154.

⁹³⁾ Brāhmajālasutta, Digha-Nik. I, 1. I B. S. 39—41 Neumann.

⁹⁴⁾ Тамъ-же.

⁹⁵⁾ Схема, по Брамиджала-суттѣ, дана у Шрадера, 47—48.

стотѣ и невѣняемости принципиальнаго невѣдѣнія открывається выходъ въ Nirvanу. Своевременно мы увидимъ, какъ глубоко повліяли агностики на джайновъ и буддистовъ; хотя тѣ и другіе признавали ихъ еретиками, однако, въ сущности, во многомъ сходились съ ними.

Таковы были, въ бѣглыхъ и смутныхъ чертахъ, наиболѣе выдающіяся теченія сложнаго и глубокаго, философскаго и религіознаго броженія, среди котораго юному и даровитому Готама приходилось начинать свои поиски мудрости. При томъ замкнутомъ свѣтскою пустотою кругозорѣ, въ которомъ онъ до сихъ поръ вращался, едва ли многое изъ области этого движенія могло достигать до него въ формѣ правильнаго, вышколеннаго поученія, хотя, надо думать, легенда все же значительно преувеличила изолированность царевича отъ вѣяній жизни. Но въ своемъ популярномъ воспріятіи, въ своихъ живыхъ воплощеніяхъ въ отдѣльныхъ лицахъ и характерахъ, главныя волны очерченныхъ выше убѣжденій и настроеній, или хотя бы нѣкоторые отзвуки ихъ, могли достигать и до него. Природная же вдумчивость и острота ума, возбуждаемая глубокимъ внутреннимъ переломомъ, въ немъ свершавшимся, помогли ему, вѣроятно, быстро ориентироваться въ философскомъ хаосѣ, какъ скоро онъ приблизился къ его круговороту и сталъ къ нему прислушиваться у выбранныхъ имъ учителей и среди соучениковъ своихъ. Не имѣя, по указаннымъ выше причинамъ, возможности въ точности опредѣлить, какой именно доктрины держались его первые наставники, послушаемъ теперь приписываемый самому Буддѣ рассказъ о нихъ. На фонѣ набросаннаго нами очерка философскаго броженія этого времени духовныя наклонности и цѣли юнаго мудреца, въ своемъ отличіи отъ среды, въ которую онъ вступилъ, выдѣляются и отдѣляются сами собою достаточно ясно, а это для нашей цѣли—главное.

«Ставши странникомъ, ищущимъ истиннаго блага», повѣствуетъ будто бы Готама. «въ поискахъ несравненнаго, высшего пути мира, направился я къ Аларѣ Калама и сказалъ ему: «желалъ бы я, братъ Калама, проводить жизнь подвижническую по правиламъ и по порядку твоего ученія». И отвѣтилъ мнѣ Аларъ Калама: «оставайся здѣсь, почтеннѣйшій: таково это ученіе, что смысленный человекъ можетъ овладѣть имъ даже въ короткое время». И я, дѣйствительно, въ скорости постигъ это ученіе..., постигъ настолько, чтобы переда-

вать губами и звуками слова знанія. Но тогда пришла мнѣ на умъ мысль, что Алара Калама возвѣстилъ мнѣ не все свое ученіе; и вотъ, когда я сказалъ ему объ этомъ, онъ изложилъ мнѣ ученіе о царствѣ небытія. Я же помыслилъ: даже у Алары Каламы нѣтъ увѣренности, стойкости, прозрѣнія, самоуглубленности: у меня же есть они; даже у Алары Каламы нѣтъ мудрости; я же обладаю мудростью: почему бы мнѣ не усвоить этого его ученія? И вскорѣ, очень скоро, понялъ я это ученіе, уяснилъ себѣ его. овладѣлъ имъ», удалившись для размышленій въ уединеніе ⁹⁶). Провѣривши даровитаго ученика, учитель сказалъ: «какъ я знаю ученіе, такъ же точно знаешь его и ты; итакъ, братъ, будемъ вмѣстѣ, равноправно руководить учениками». Готама могъ бы гордиться такимъ отзывомъ, ибо Алара былъ, повидимому, крупною ученою величиною своего вѣка: въ славномъ городѣ Вайшали пребывалъ онъ, говоритъ Лалитавистара, окруженный тремястами учениковъ и большимъ собраніемъ шраваковъ (подвижниковъ) ⁹⁷). Но именно теперь, когда стало ясно, что у учителя не осталось ничего утаеннаго отъ ученика, Готама убѣдился въ недостаточности самого ученія и покинулъ наставника ⁹⁸).

Въ чемъ же, по его мнѣнію, заключалась несостоятельность послѣдняго? Въ нравственномъ отношеніи Алара, судя по свидѣтельствамъ памятниконъ, преподавалъ правила аскетизма, «законъ, ведущій къ бѣдности и къ обузданію чувствъ», отреченіе отъ влеченій къ какимъ бы то ни было внѣшнимъ цѣлямъ ⁹⁹). Но одинъ призывъ къ подвижничеству самъ по себѣ не исчерпывалъ задачи, вставшей передъ душою Готамы... Некоторые источники указываютъ на то, что у Алары выработана была «своя система экстапического состоянія» ¹⁰⁰) и что относительно четырехъ родовъ или степеней духовнаго созерцанія онъ удовлетворилъ Готаму, касательно же пятой, высшей степени призналъ себя недостаточно освѣдомленнымъ и отослалъ Готаму за разъясненіями къ другому мудрецу,

⁹⁶) Такъ увѣряетъ, повидимому, не безъ основанія, Лалитавистара, ch. XVI, p. 206.

⁹⁷) Тамъ же, 205.

⁹⁸) Главный источникъ—36-я сутта Маджжиманикайи. IV Thl. 6 Rede. I, 380—1 Neum.

⁹⁹) Lalitavistara, l. c. Abhin. kram. sūtra. ch. XXI, p. 171. Ch. XXII, p. 172. Dulva. Mdo. III, f. 26 у Rockhill, 27.

¹⁰⁰) Nidānakathā, p. 89 и Abhin. kr. s., l. c.

Удлак¹⁰¹). Надо думать, что эта «система экстаза стояла въ связи съ тѣми философскими убѣжденіями Алары, о которыхъ до насъ дошли лишь недостаточныя свѣдѣнія. Было высказано¹⁰²) предположеніе, будто онъ принадлежалъ къ тѣмъ мыслителямъ, которыхъ Ашвагоша называетъ «нигилистами» (акимчанинъ) за то, что они, допуская возможность самоуничтоженія живущимъ существомъ способности къ бытію, проповѣдывали ирреальность всего сущаго¹⁰³). Едва ли однако можно признать Алару за радикальнаго «нигилиста», такъ какъ именно за отсутствіе законченности въ этомъ направленіи и отшатнулся отъ него Готама¹⁰⁴). Вѣрнѣе будетъ предположить, что первый наставникъ Будды въ своемъ изложеніи системы «мудрости не-бытія» стоялъ уже дѣйствительно на пути къ тому отрицательному радикализму, который позднѣе воплотился въ такой выдержанной формѣ въ его ученикѣ; но отваги идти по этому пути до конца, очевидно, учителю не хватало.

Какъ бы то ни было, достаточно ясно, что мы здѣсь во всякомъ случаѣ находимся уже въ области той стороны духовнаго броженія, въ которой самостоятельно пробудившееся влеченіе Готамы къ «царству не-бытія» должно было окрѣпнуть; онъ сразу приблизился къ тому очагу метафизической мысли и аскетическаго воодушевленія, въ которомъ легко могъ разгорѣться «пламень знанія» (одно изъ любимыхъ буддийскихъ выраженій), долженствовавшій «сжечь» всѣ соблазны чувствъ, желанія, волю, наконецъ, — сознание, а съ нимъ и самую индивидуальность, само «Я», эту послѣднюю опору личной жизни, а потому и послѣднее препятствіе «къ освобожденію» отъ бремени бытія. Ничто не препятствуетъ допустить, что именно въ бесѣдахъ съ вайшалійскимъ наставникомъ «къ царству не-бытія», какимъ опредѣленно называютъ его источники, и въ размышленіяхъ Готамы надъ этимъ ученіемъ впервые философски опредѣлились и быстро пошли въ ростъ зачатки пессимистическаго міровоззрѣнія, пробивавшіяся, какъ мы видѣли, еще въ дѣтствѣ и отрочествѣ. Вотъ почему для интересующихся исторіей умственнаго развитія величай-

¹⁰¹) Bigandet, ch. IV, p. 71—72.

¹⁰²) Рись-Дэвидсомъ въ примѣчаніи къ Брамаджала-суттѣ, Dial. of the Buddha. I, 47, N.

¹⁰³) Buddha-Carita, XII, 63.

¹⁰⁴) Маджхима Никая, I. с.

шаго изъ пессимистовъ поучительно будетъ привести, за немѣниемъ лучшаго матеріала, даже тѣ, быть можетъ, неточные и во всякомъ случаѣ запоздалые по редакціи обрывки разсужденій Алары, которыя сохранили намъ, по древнимъ преданіямъ. Абхинишкрамана и Будда-Чарита.

На неотвязчивый вопросъ: «какъ избавиться отъ старости, болѣзни и смерти?» Алара будто бы отиѣчалъ: «познаніемъ происхожденія и возврата нашего смертнаго бытія. Развивающееся, эвольвирующее, и результатъ развитія, эвольвированное,—рожденіе, одряхленіе и смерть,—называются обыкновенно реальностью. Но познай, что пять стихій, да себялюбіе, да интеллектъ, да «еще-но-проявившееся» суть эвольвирующія начала, тогда какъ мысль, внѣшніе предметы, чувства, органы тѣла и душа—это все—эвольвированное... То, что рѣдится и старится, то, что подвластно неволѣ и смерти, есть обнаруженное (проявившееся), тогда какъ необнаруженное, не проявившееся этому противоположно. Невѣдѣніе, достоинства и недостатки прежнихъ поступковъ и желаніе—вотъ причины мірового бытія. Пребывающій въ области этой тріады не достигаетъ до истины вещей. Пять препятствій стоятъ у него на пути къ ней и къ избавленію: «1) эгоизмъ: «я говорю, я знаю, я иду, я твердо рѣшилъ»—вотъ проявленія эгоизма, вотъ состояніе духа, которое должно назвать смѣшеніемъ, хаосомъ; 2-е препятствіе—неразличеніе, ложное убѣжденіе, будто духъ (разумъ) и дѣйствія (человѣка) тождественны въ его личности; третья помѣха—ложныя средства избавленія: произнесеніе формулъ и заклинаній, окропленіе жертвъ и тому подобное. съ повтореніемъ ведическихъ гимновъ или безъ того, и справленіе сходныхъ обрядовъ; четвертая препона—неупорядоченная привязанность безумцевъ къ внѣшнимъ вещамъ, привязанность духомъ, рѣчью, дѣломъ и мыслями; и, наконецъ, послѣдній источникъ скорби—тяготѣніе къ бытію, грѣза, будто что-то мнѣ принадлежитъ, что я съ чѣмъ-то связанъ,—причина ниспаденія человѣка въ повторныя рожденія. Таковъ пятерпой источникъ одурѣнія и великаго соблазна, двойной тьмы. Познай же, что смерть и рожденіе—самообманъ; ясно уразумѣй, что желаніе есть великій самообманъ. Подобно младенцу, опутанному пеленками, живущій, опутанный этимъ пятернымъ невѣжествомъ, переливается въ своихъ перерожденіяхъ (изъ одного въ другое) въ мірѣ, преизобилующемъ горемъ; онъ странствуетъ по міру воплощеннаго бытія, тѣшась

мечтою, будто онъ—владыка, онъ—слушатель, онъ—мыслитель, онъ—причина и слѣдствіе. Дабы избавиться отъ этого дурманящаго заблужденія, помни, что въ отсутствіи причины дано отсутствіе и слѣдствій; познай, мудрецъ, жаждущій избавленія, познай четыре вещи: просвѣтленное и непросвѣтленное, обнаруженное и необнаруженное: и должнымъ образомъ познавши ихъ и отринувши всѣ ложныя воззрѣнія, предавшись думамъ и разсужденіямъ о Высшемъ Браманѣ, выполняя здѣсь строгій порядокъ священнаго познанаія для достиженія области безсмертной» ¹⁰⁵⁾.

Внимательно выслушавъ Готама учителя и почтительно попросилъ объяснить «какъ и гдѣ должно вести эту жизнь священнаго познанаія и до какихъ предѣловъ простираться ея?» Вотъ тогда-то Алара и раскрылъ передъ нимъ свою систему аскетически-мистическаго самовоспитанія. «Прежде всего», говорилъ онъ, «благочестивый, покинувши домъ свой и ставши нищимъ, неукоснительно слѣдуетъ опредѣленному правилу поведенія въ теченіе всей жизни, довольствуясь Любою милостынею, живя въ уединеніи, равнодушный ко всѣмъ чувствамъ, размышляя надъ священными текстами и довольный собою. Познавши, что страхъ возникаетъ изъ страсти и что высшее блаженство—въ безстрастіи, онъ старается подавленіемъ всѣхъ чувствъ установить спокойствіе духа. Такъ достигая онъ до первой степени созерцанія и вступаетъ въ обладаніе новымъ, доселѣ ему невѣдомымъ экстазомъ въ мірѣ Брамана, въ мірѣ (однако еще) обольщающемъ его присущимъ оному наслаженіемъ. Но мудрецъ, зная, что это состояніе одурманиваетъ духъ, восходитъ до второй степени созерцанія, уже чуждой этому состоянію, но имѣющей свое собственное блаженство, свой особый экстазъ въ мірѣ божествъ абхасуръ. Однако тотъ, кто освободитъ свой духъ и отъ этого наслаженія, и отъ этого восторга, тотъ достигнетъ третьей степени созерцанія, также экстатическаго, но уже безъ примѣси удовольствія. На этомъ и останавливаются многіе учителя, полагая, что здѣсь уже—истинное освобожденіе, такъ какъ радость и скорбь остались позади, и нѣтъ уже здѣсь мѣста работѣ мысли. Достигнувшій же такого состоянія и одинаково ни желающій его, ни пренебрегающій имъ, тотъ получаетъ четвертую степень созерцанія, недоступную уже

¹⁰⁵⁾ Buddha-Carita. XII, 17—42.

никакому удовольствію и пикакой скорби. Возвышаясь же и за эти предѣлы, мудрецъ подѣмлетъ къ еще высшей мудрости съ цѣлью упразднить всякую тѣлесность, ибо ему претитъ уже всякая форма (всякое проявленіе во вѣдѣннѣ)... Упраздняя самого себя самимъ собою, онъ видитъ, что ничто не существуетъ и становится нигилистомъ (акимчанійя). И вотъ тогда-то душа, вырвавшаяся изъ тѣла, какъ птица изъ глѣтки, освобождается. Это и есть состояніе Верховнаго Брамана. постояннаго. вѣчнаго, чуждаго различительныхъ примѣтъ (качественно-неопредѣлимаго). Таковы средства освобожденія; я указалъ ихъ тебѣ; если ты постигъ ихъ и одобрилъ, дѣйствуй соотвѣтственно имъ» ¹⁰⁶).

Мы не думаемъ. конечно, выдавать эти рѣчи. вложенныя Ашвагошею въ уста Алары, за точныя выраженія убѣдлѣній послѣдняго: тѣмъ не менѣе правильность изложенія общей ихъ тенденціи удостовѣряется соотвѣтствіемъ имъ отвѣта Готама. отвѣта. сохранившагося въ несравненно болѣе древнемъ источникѣ, въ Маджхиманікайѣ, и подтверждаемаго и другими свидѣтельствами. Къ тому же отдѣльныя положенія рѣчи Алары можно найти разсѣянными у разныхъ мыслителей. о коиъ мы говорили и (что, хронологически, еще важнѣе) въ очень почтенныхъ по древности памятникахъ философской мысли. напримѣръ, въ Упанишадахъ. Вотъ почему позволительно думать, что въ изложенной бесѣдѣ преданіе сохранило намъ въ обшихъ чертахъ довольно вѣрную картину.

Обдумавши ученіе Алары, Готама призналъ его «утонченнымъ и въ выдающейся степени благопріятствующимъ» его собственнымъ склонностямъ; но «не окончательнымъ, такъ какъ оно не научаетъ насъ, какъ должно покидать самую душу въ различныхъ тѣлахъ» ¹⁰⁷). Заключение, приписываемое Готамѣ, передано въ Маджжиманікайѣ такъ: «Мнѣ пришла мысль: не это ученіе ведетъ къ отреченію, къ концу воли и желанія, къ распаденію, къ прекращенію, къ прозрѣнію, къ полному пробужденію, къ угашенію заблужденія; оно ведетъ только къ появленію въ области не-бытія» (а не къ самому не-бытію). Изъ Абхинишкраманы и Будда-Чариты мы почерпаемъ нѣкоторыя разъясненія этого приговора. Первая указываетъ слѣдующую мотивацію его: «я ищу такого условія избавленія, которое не допускало бы *никакою* возвращенія къ жизни и къ ея тяготѣ,

¹⁰⁶) Buddha-Carita., XII, 43—66.

¹⁰⁷) Buddha-Carita, XII, 69.

тогда какъ ты (Алара) то не допускаешь никакого возврата, а то общаешь достижения какого-то послѣдняго «состоянія бытія, состоянія Великаго Брамана. полнаго покоя, безъ начала и конца, безъ предѣловъ и границъ, безъ перваго и послѣдняго, неизмѣняемаго и нетлѣннаго». При всей своей неопредѣленности и безформенности (въ правѣ былъ замѣтить Готама). это бытіе все же—бытіе; «я же ищу того, гдѣ не можетъ быть и рѣчи ни о смерти, ни о рожденіи, ни о бытіи, ни о не-бытіи, ни о вѣчности, ни о невѣчности ¹⁰⁸). Подробнѣе—разъясненіе въ поэмѣ Ашвагоши, въ особенности въ ея китайской переработкѣ: здѣсь Готамо не удовлетворяется тѣмъ, что Алара ограничивается отказомъ мудреца отъ желаній и ложныхъ мыслей, то есть «очищеніемъ» души, вмѣсто упраздненія самой возможности желать и мыслить вообще. вслѣдствіе уничтоженія самой души. «Душа, хотя бы и освобожденная отъ эволютивнаго и эволювирующаго, все-таки подвержена рождаемости; ей все еще остается присущимъ состояніе сѣмени, зародыша» ¹⁰⁹). Китайская версія основательно поясняетъ это столь важное положеніе. «Законъ рожденія скрываетъ въ себѣ, подобно зародышу. другой законъ. Ты говоришь, что наше я (то есть, по Капилгъ,—душа), ставши чистымъ, получаетъ впредь истинное освобожденіе. Но если мы (хотя бы и послѣ распадѣнія нашей временной тѣлесной личности), въ будущемъ вновь встрѣтимся съ сочетаніемъ причины и слѣдствія (происходящимъ отъ прежнихъ существованій), тогда опять явится возвратъ къ путямъ рожденія: точь въ точь какъ зародышъ или сѣмя, въ которомъ земля, огонь. вода и вѣтеръ, казалось бы, уничтожили жизненное начало. все-таки, при встрѣчѣ съ благопріятными, содѣйствующими обстоятельствами, какъ будто безъ видимой причины, оживаетъ въ силу (присущей ему способности къ жизни), въ силу жажды бытія,—такъ точно и достигшіе (твоего предполагаемаго освобожденія, если въ нихъ еще удержалась идея личности (я) и живого существа, въ дѣйствительности еще не обрѣли конечнаго избавленія (отъ возможности вернуться къ бытію). Большинство людей не упразднило еще идею души, а потому они все еще пребываютъ въ цѣпяхъ ^{109a}). «До тѣхъ поръ, пока остагается душа, хотя бы и очищенная, договариваетъ и Будда-

¹⁰⁸) Abhinish-kram. sūtra, ch. XXII, pp. 174, 175. Beal.

¹⁰⁹) Buddha-Carita. XII, 70.

^{109a}) Fo-sho—hing—tsan—king. III, 12, v. v. 983—986; 989.

Чарита, «не можетъ быть абсолютнаго освобожденія; пока дѣлится душа. нѣтъ истиннаго отказа отъ себялюбія; пока душа не освободится отъ какихъ бы то ни было качествъ (отъ какихъ бы то ни было свойствъ и опредѣленій),—нѣтъ свободы. И вотъ почему я утверждаю, что абсолютное достиженіе моеи цѣли (освобожденія отъ цѣпей бытія) можетъ быть найдено только въ отверженіи чего бы то ни было» ¹¹⁰).

Покинувши Алару за «незаконченность и неполноту» его доктрины, Готама обратился за выясненіемъ оставшагося недоумѣнія къ другому мудрецу Уддакѣ, сыну Рамы (или Удракѣ, иногда—Рудракѣ), учившему неподалеку отъ Раджагрихи. Передъ великимъ собраніемъ учениковъ (числомъ до 700), говоритъ Лалитавистара, «онъ излагалъ законъ, ведущій, путемъ аскетическихъ самоограниченій, къ обителямъ, гдѣ нѣтъ ни присутствія идей, ни отсутствія идей». Онъ былъ очень извѣстенъ очень цѣнимъ, очень уважаемъ людьми учеными ¹¹¹). У него такъ же была своя система достиженія экстатическихъ состояній ¹¹²); но не это влекло къ нему Готаму, а желаніе исполнить пробѣлъ, оставленный Аларою въ доктринѣ отрѣшенія отъ самого себя, надежда разъяснить вопросъ о саморазложеніи души. Къ сожалѣнію, свѣдѣнія о флософіи этого второго наставника еще скуднѣе, чѣмъ о первомъ. Древнѣйшій изъ рассказовъ, расплываясь въ повтореніи пустыхъ подробностей, говоритъ о существенномъ лишь пару словъ: «Уддака училъ о предѣльной границѣ возможныхъ воспріятій» ¹¹³). Абхинишкрамана поясняетъ, что его система «освобожденія» основана была на требованіи отбросить всѣ вопросы о соотношеніяхъ (всю относительную истину), подняться до такого состоянія, въ которомъ не будетъ уже ни мысли, ни отсутствія ея; и въ этомъ-то положеніи полной безразличности и наступаетъ, будто бы, абсолютное освобожденіе ¹¹⁴). Онъ, говоритъ и Лалитавистара, самостоятельно, безъ всякаго наставника, постигъ «путь пріобрѣтенія успокоенія въ обители, гдѣ нѣтъ ни присутствія идей, ни отсутствія ихъ» ¹¹⁵).

¹¹⁰) Buddha-Carita. XII, 71, 74—75, 80.

¹¹¹) Lalitavistara, ch. XVII, p. 210.

¹¹²) Nidānakathā p. 89.

¹¹³) Majjhimanikāyo, XXXVI Sutta. I Thl. 6 Rede. I B., 382. Бирманская легенда ничего не сообщаетъ объ ученіи Уддаки: Bigandet. ch. IV, p. 72.

¹¹⁴) Abhinish. kr. sūtra, Ch. XXII, p. 176.

¹¹⁵) Lalitavistara, p. 211.

О томъ же ученіи Будда-Чарита отзывается такъ: «мудрый Удрака, познавши несовершенства, присущія имени и именуемому, нашелъ себѣ убѣжище въ теоріи, переходившей за предѣлы нигилизма, еще удерживавшаго имя и не-имя. Онъ же, принимая во вниманіе, что имя и не-имя все же являются субстратами (чего-то сущаго), хотя и весьма утопченными, пошелъ еще дальше и обрѣлъ успокоеніе въ убѣжденіи, что нѣтъ ни именуемаго, ни не-именуемаго; ибо разумъ, успокоившись на этомъ, становится чрезвычайно утопченнымъ и уже не въ состояніи идти дальше» ¹¹⁶⁾, такъ какъ здѣсь «отпалъ уже самые термины мысли и не-мысли» (мыслимаго и немыслимаго) ¹¹⁷⁾. Готама, по словамъ Ашвагоши, не могъ составить себѣ вполне яснаго представленія объ Уддаковой концепціи души, но онъ усмотрѣлъ, что, при всемъ своемъ хитроуміи, и этотъ мыслитель «поддался обману марева заблужденія, ибо, даже достигнувши и вышеуказанной области, духъ, хотя бы и лишенный возможности мыслить въ ней, все же не лишенъ способности снова вернуться въ міръ, надъ которымъ онъ было возвысился и отъ котораго временно было освобожденъ, тогда какъ Готама искалъ способа совсемъ избавиться отъ возвратовъ ¹¹⁸⁾. Такимъ образомъ и это ученіе оказалось «недостаточнымъ, не ведущимъ къ отрѣшенію, къ концу воли, къ разложенію, къ прекращенію, къ прозрѣнію, къ полному пробужденію, къ угашенію суетнаго обольщенія»; «оно доводило лишь до предѣловъ возможныхъ воспріятій» (для силъ разума). выхода же и изъ этихъ предѣловъ въ полноту не-бытія не указывало; уснувшій разумъ, лишенный возможности мыслить разумъ—все же оставался еще потенциально способнымъ къ восстановленію почти разрушеннаго бытія. «Я нашелъ эту доктрину неудовлетворительной и отошелъ прочь отъ нея» и ея проповѣдника ¹¹⁹⁾. «Довольно!» промолвилъ, удаляясь, Готама; «довольно! пойду своимъ собственнымъ путемъ», — и отъ школьныхъ ученыхъ «свѣтилъ» направился за назиданіемъ въ уединеніе пустыни.

¹¹⁶⁾ Buddha-Carita, XII, 83—85.

¹¹⁷⁾ Fo-sho-hing-tsan-king, III, 12, 998.

¹¹⁸⁾ Buddha-Carita, XII, 82, 86. Fo-sho-hing-tsan-king, III, 12, 994—999.

¹¹⁹⁾ Majjhim. nik. I. c. p. 383 и остальные источники.

Повидимому, у Готамы уже достаточно ясно опредѣлились главныя философскія обоснованія той цѣли, къ которой онъ стремился, и онъ спѣшилъ, путемъ собственнаго опыта, овладѣть средствами къ осуществленію желаемаго: онъ жаждалъ приступить скорѣе къ рѣшенію на дѣлѣ основной проблемы, уже осознанной его тонкимъ умомъ, проблемы «безвозвратнаго исхода изъ бытія». Мы видѣли, какъ онъ разспрашивалъ своихъ наставниковъ о практическомъ примѣненіи ихъ ученій, о «способахъ и предѣлахъ прохожденія жизни, отданной священному познаванію». Мы видѣли также, что оба учителя, въ отвѣтъ на этотъ запросъ, указали ему на путь подвижничества, на аскетическій опытъ и на связанныя съ нимъ мистическія переживанія. Все это, какъ нельзя лучше, согласовалось съ традиціонными симпатіями окружающей среды и съ направленіемъ его собственной новой жизни. Вполнѣ естественно было ему, слѣдовательно, обратиться отъ ученыхъ къ аскетамъ, отъ виртуозовъ умозрѣнія къ героямъ духовнаго опыта. Онъ не былъ бы индусомъ, если бы поступилъ иначе. Если бы выросилъ это звено изъ процесса своего умственаго и нравственнаго развитія. Чтобы понять это и правильно оцѣнить всю дальнѣйшую дѣятельность Готамы, поскольку она соприкасалась съ вопросомъ о подвижничествѣ, необходимо ознакомиться съ характеромъ и ростомъ послѣдняго въ пору, предшествующую появленію буддизма и современную ему.

Съ незапамятныхъ временъ аскетизмъ получилъ широкое и почетное мѣсто въ индусскомъ жизневоззрѣніи, въ силу побужденій, существенно однако отличныхъ отъ тѣхъ, которыя приводили къ подвижничеству міръ семитскій, а впоследствии—христіанскій. Самоограниченію и самоотреченію индусъ отдавался не ради Бога, а ради самого себя. Отъ міра и отъ мірскаго, отъ земныхъ, чувственныхъ, матеріальныхъ благъ онъ отказывался не потому, чтобы его манило иное, высшее, духовное и сверхмірное благо, сравнительно съ конемъ первое было ничтожно, а потому, что всякое бытіе, какъ досмертное, такъ и посмертное, представлялось ему ничтожнымъ, казалось тяготою, а не свободою, источникомъ страданій и печалей болѣе, нежели радостей и наслажденій. Иными словами: индусскій аскетизмъ былъ слѣдствіемъ и спутникомъ пессимистическаго жизневоззрѣнія, выросшаго на почвѣ убѣжденія въ не-

избѣжности перевоплощеній и связаннаго съ ними бремени бытія. Съ этой точки зрѣнія отказъ отъ приманокъ къ земной жизни долженъ былъ считаться правильнымъ путемъ и средствомъ къ избавленію отъ ига бытія вообще.

Не будемъ ни на минуту забывать, что основная проблема индусскаго духа—не спасеніе, а именно «избавленіе»; конечная цѣль мудрости—не упроченіе жизни, не безсмертіе, а упраздненіе жизни, «полное освобожденіе». Началомъ же его и считалось постепенное, частичное освобожденіе отъ бремени вещественнаго, матеріальнаго, отъ чаръ міра виѣшняго, отъ самкхары и привязанности къ самому себѣ. Развѣнчать вокругъ себя цѣнность виѣшнихъ соблазновъ бытія (качества вещей, самкхару) и разрушить въ самомъ себѣ внутренній соблазнъ—влеченіе къ себѣ, къ жизни личной, это значить избавиться отъ связи съ окружающимъ міромъ и отъ способности къ возрожденію; это значить побѣдить самкхару и карму. Такова задача индусскаго аскетизма, который въ этомъ смыслѣ—дѣло и не богоугодное, и не челоуѣкоугодное, какъ и вообще не жизнеугодное. Это не жертва ради Бога; не жертва и ради своей жизни: это только ускореніе конца бытія; это жертва извѣстными сторонами жизни ради избавленія отъ жизни вообще.

Жертвою Богу аскетизмъ этотъ не могъ быть уже потому, что древняя индусская религія вообще не знала безкорыстныхъ жертвъ. Жертвоприношеніе, несомнѣнно, составляло центръ всей религіозной жизни индуса¹⁾: «у всего сущаго и у всѣхъ боговъ—одно жизненное начало—жертвоприношеніе», говоритъ Шатѣпатя-Брахмана; «имъ существуютъ боги, люди и отцы (предки, маны»²⁾). И тѣмъ не менѣе жертвоприношеніе въ ведическомъ и браманическомъ періодахъ лишено нравственнаго значенія: ему, и по происхожденію и по примѣненію, приписывается характеръ эгонстическій; оно не актъ благоговѣнія, не выраженіе безкорыстнаго порыва души къ

¹⁾ Milloué. Le brâhmanisme. Paris, 1905, p. 63. Превосходное изслѣдованіе на эту тему—Sylvain Lévi. La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas. Paris, 1898. Ср. Oldenberg. Die Religion des Veda. Berlin, 1894, 302 ff. Roussel. La religion védique. Paris, 1899, 175 ss. и многое въ большемъ трудѣ Bergaigné. La religion védique. 1878—1883. Hillebrandt. Ritual-Literatur. -Vedische Opfer und Zauber. Strassburg. 1897.

²⁾ Satapatha-Brâhmana edit. Weber. Berlin, 1855 (англійскій переводъ Эггеллнга въ S. B. E. Vols. XII, XXVI, XLI, XLIII и XLIV) 14, 3, 2, 1 и 3, 6, 2, 25.

Богу, а дѣло расчета и выгоды, какъ со стороны боговъ, такъ и людей. Вотъ наивное повѣствованіе самихъ Брахманъ по этому поводу: «Нѣкогда боги и люди жили вмѣстѣ въ мірѣ; въ ту пору люди всего, чего имъ не доставало, просили у боговъ: «у насъ того-то и того-то нѣтъ; дайте намъ этого!» Наконецъ, богамъ стали противны эти просьбы, и боги удалились на небо», открывъ себѣ доступъ къ нему путемъ жертвоприношеній; а дабы люди не послѣдовали за ними, они высосали все содержаніе жертвъ земныхъ и даже замели слѣды ихъ совершенія. Сверхъ того, ставши, благодаря вліянію на нихъ жертвъ, сами безсмертными, они заключили противъ людей союзъ со Смертью, предоставивши въ ея власть тѣла людей, «дабы они становились безсмертными лишь послѣ утраты тѣла» ³⁾. Но святые подвижники, риши, «первые послѣ боговъ», благодаря присущему имъ духу ясновидѣнія и откровенія, отгадали тайну успѣха боговъ, разоблачили ихъ хитрость и послѣдовали ихъ примѣру: «они постигли жертвоприношеніе, переняли его и стали примѣнять на пользу себѣ и людямъ» ⁴⁾. «Такъ дѣлали боги: такъ дѣлаютъ и люди»; и «если боги такъ поступали, то и я долженъ поступать также» ⁵⁾— въ свою пользу! Эгоистическому расчету боговъ относительно жертвъ долженъ былъ соответствовать такой же себялюбивый расчетъ людей при ихъ приношеніи.

И дѣйствительно, себялюбивымъ актомъ онѣ были уже изначала и, чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе, принижались въ нравственномъ смыслѣ. Жертвоприношеніе считалось «вѣрною ладью перенравы на небо, снью. отверзающею его» ⁶⁾, и притомъ—съ силою магическою, вліяющею на самихъ боговъ ⁷⁾ и заставляющею ихъ исполнять желаніе приносящаго жертву: «велика сила почитанія жертвеннаго!» восклицаетъ ведическій пѣвецъ; «я склоню ее къ себѣ; оно держитъ небо и землю:

³⁾ Śatap. Brāhm. 2, 3, 4, 4. Aitareya-Brāhmaṇa (edit. Aufrecht. Bonn 1879; англ. переводъ Гауга присоединенъ къ Бомбайскому изданію 1863 года) 13, 6, 4. Śatap. Brāh. 1, 6, 2, 1 и 10, 4, 3, 9.

⁴⁾ Śatap. Br. 2, 4, 33 и 1, 6, 2, 1—4. Aitar. Br. 29, 5, 11; 7, 3, 6 и 6, 1, 1. Kauṣṭaki-Brāhmaṇa (edit. Lindner. Jena, 1887) 28, 1.

⁵⁾ Taittirīya-Brāhmaṇa (edit. Rajendralala-Mitra, Calcutta, 1855—1890. Bibl. Indica) 1, 5, 9, 4. Śatap. Br. 8, 5, 1, 7; 7, 2, 1, 4; 7, 3, 2, 6.

⁶⁾ Aitar. Br., 3, 2, 29. Śatap. Br. 4, 2, 5, 10.

⁷⁾ Тексты о дѣйствиіи жертвоприношеній независимо отъ воли боговъ сопоставлены у Bergaigne. La religion védique. 1, 121 ss.

да будетъ оно воздано богамъ! да властвуетъ оно надъ ними»⁸⁾ «и смертнымъ да сообщаетъ возможность власти!»⁹⁾. И эта сила—вѣчная, неисчерпаемая, всегда повторяющаяся въ правильно и точно выполненномъ ритуальномъ актѣ¹⁰⁾. Поставленное такъ. жертвоприношеніе, какъ и связанная съ нимъ молитва, не включаютъ въ себя нравственнаго начала какъ чего-то существеннаго. Пусть боги почти всѣ благожелательны людямъ; пусть у молящагося есть извѣстная доля довѣрія къ ихъ расположенію: но все-же главное «довѣріе» (шраддха) есть вѣра не въ нихъ самихъ, а въ силу и дѣйственность жертвоприношенія, вѣра, перазрывная съ условіемъ точности его выполненія (сатип): «довѣріе (вѣра) и точность—вотъ наилучшая чета; если жертвуютъ съ вѣрою, жертва никогда не бываетъ тщетною»¹¹⁾. И такъ разрастается это довѣріе къ механической, внѣшней сторонѣ культа, что оно «какъ бы устраняетъ боговъ и, олицетворяясь, само становится на ихъ мѣсто, прсвращаясь въ «Божество-Довѣріе» (шраддха-дэва)¹²⁾.

Жертва и молитва такимъ образомъ несутъ характеръ не благоговѣйнаго дѣянія, не выраженія любви къ Богу и потребности единенія съ Нимъ: это даже не благодарность: «настоящіа благодарственныя жертвы», правильно замѣчаетъ Ольдебергъ, «совершенно чужды или почти чужды ведическому культу, такъ же, какъ и самое слово «благодарность» чуждо ведическому языку¹³⁾. Тотъ и другой знаютъ только просьбы къ богамъ, просьбы притомъ, почти всегда касающіяся однихъ личныхъ интересовъ жертвователя, и лишь косвенно, да и то лишь изрѣдка, вопросовъ общественнаго благополучія. Интересы же преобладаютъ матеріальные: молятся о дарованіи потомства, въ особенности—сына, этого главнаго блага по индусскимъ родовымъ и религіознымъ понятіямъ¹⁴⁾, о здоровьи и долготѣти, представленіе о коемъ въ первобытную пору

⁸⁾ Rig-Veda. VI, 51, 8.

⁹⁾ Тамъ-же, IV, 15, 5.

¹⁰⁾ „Ежедневно бываетъ услышано жертвоприношеніе; ежедневно свершается оно; ежедневно сопричисляетъ оно жертвующаго къ жизни міра небснаго; ежедневно подымлется онъ (имъ) на небо“. Śatar Br. 9. 4, 4, 15.

¹¹⁾ Aitar. Br., 32, 9, 4 и Kauṣ. Br. 7, 4.

¹²⁾ Такъ по S. Lévi. Doctrine du sacrifice, 114, вопреки толкованію Rota въ С.П.Б.-мъ Словарѣ въ смыслѣ „довѣрчиваго къ богамъ. вѣрующаго“.

¹³⁾ Religion des Veda, 305.

¹⁴⁾ Тексты указаны ниже.

сливалось съ еще недовыясненнымъ понятіемъ о безсмертіи¹⁵⁾; молятъ о силѣ и власти надъ чужими и своими, о благосостояніи дома¹⁶⁾, ради укрѣпленія коего въ глубокую старину приносились, кажется, даже человѣческія жертвы¹⁷⁾, объ изо-

¹⁵⁾ „Для человѣка безсмертіе есть прожить цѣлую жизнь, и прожить ее счастливо“, говоритъ Таңдѹа-Маhā-Brāhmana, 24, 19, 2 (edit. Calcutta, 1869—1874. Biblioth. Indica). „Тотъ, кто прожилъ сто лѣтъ или болѣе, тотъ достигъ безсмертія“, поясняетъ Шатапатя-брахмана, 10, 2, 6, 8, ибо „сто лѣтъ это—безсмертіе, безконечность, безграницность!“—тамъ-же, 10, 1, 5, 4.

¹⁶⁾ Обряды и молитвы при построении и освященіи дома—въ Āsvā-lāyana-Grīhya-Sūtra, II, 7, 1 sqq.—9.9. Pāraskara Gr. S. III, 4, 1 sqq; Khādira Gr. S. I, 2, 1 sqq. Gobhila Gr. S. IV, 7, 1 sqq. Hiranyakešin Gr. S. I, 8, 2, 1 sqq; Āpastamba Gr. S. VII, 17, 1 sqq. См. также обряды возжиганія семейнаго очага въ тѣхъ же сутрахъ. Для болѣе древняго періода—Atharva-veda: 3, 12 и 9, 3. Ср. Winternitz. Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern въ Mittheilungen der Anthropolog. Gesell. Wien. 1887. XVII, 37 ff.

¹⁷⁾ Winternitz въ приведенной въ предыдущемъ примѣчаніи статьѣ, а о международномъ характерѣ этого обычая—Taylor. Anfänge der Kultur. I, 104 ff. О до сихъ поръ еще темномъ вопросѣ о человѣческихъ жертвахъ у индусовъ см. Wilson. On human Sacrifices in the ancient Religion of India въ Selected Works. II, 247 sqq. Rajendralala Mitra. On human Sacrifices in ancient India въ Journ. of the Asiat. Soc. Beng. XLV, I, (1876), 76 sqq. Weber. Ueb. Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit въ Zeitschrift d. Deut. Morgenländ. Gesell. XVIII, 262 ff. и въ Indische Studien. I, 54 ff; X, 348. XIII, 218 f. 251 f. Barth. Religions de l'Inde, 38. Oldenberg. Religion des Veda, 363 ff. Hillebrandt. Vedische Opfer und Zauber, 153 f. S. Lévi. Doctrine du sacrifice, 133 ss. Ведическимъ ритуаломъ человѣческая жертва не только допущена, но даже поставлена на первомъ мѣстѣ: человѣкъ есть первое изъ пяти жертвенныхъ животныхъ: Vājasaneyasamhita. 13, 47—51, Taittirīyasamhita, 4, 2, 10, 1—4. Kāshaka, 16, 17. Śatap. Brāhm. 6, 2, 1, 18: „человѣка жертвуютъ первымъ, ибо онъ первое изъ животныхъ... а всѣ они приносятся въ послѣдовательномъ порядкѣ своего достоинства“. Объ упадкѣ этого обычая, тотъ же источникъ повѣствуетъ (1, 2, 3, 6 Ср. Maitr. Brāhm. 3, 10, 2 п Ait. Brāhm. 6, 8, 1): „боги въ началѣ заклали, въ качествѣ жертвы, человѣка: но спла обряда покинула заклапнаго и перешла на кова... а отъ него въ корову, въ овцу и въ козла“, гдѣ и „осталась на наиболѣе долгій срокъ, вслѣдствіе чего козель и есть наиболѣе обычная жертва“, „въ которой всѣ остальные какъ бы совмѣщены (Ait. Br. 6, 8 и Śatap. Br. 6, 2, 2, 15). Говорится о замѣнѣ животныхъ ихъ металлическими или глиняными подобіями, но такой зачетъ не одобряется: „не слѣдуетъ этого дѣлать: надо, насколько возможно, жертвовать пять животныхъ“ Śatap. Br. 6, 2, 1, 39. Однако тутъ же сообщается, что „прежде ихъ всегда жертвовали всѣхъ; теперь же жертвуютъ только двухъ козловъ“ или рисъ и ячмень, впитавшіе въ себя, будто бы, кровь жертвеннаго козла (тамъ же, 1, 2, 3, 7. Mait. Br. 3, 10, 2. Ait. Br., 6, 8.

билія коровъ, «дѣтей солнца», и золота, «первенца Божественнаго Огня»¹⁸⁾). Рядомъ съ этими безчисленными просьбами о вещественныхъ благахъ нравственные и религіозные мотивы при священнодѣйствіяхъ едва-едва намѣчаются. За ничтожными по своей рѣдкости исключеніями, всѣ жертвы и молитвы имѣли основнымъ побужденіемъ не самоограниченіе и еще менѣе самоотрѣшеніе, а корысть; все построено было на принципѣ «do ut des», и мы могли бы назвать эти богослужебныя отношенія договорными, если бы магически-заклипательный элементъ, имъ приписываемый, не подрывалъ свободнаго согласія боговъ на просьбы людей и не дѣлалъ ихъ исполненія принудительнымъ для первыхъ.

Если, несмотря на все это, аскетизмъ съ очень раннихъ поръ сталъ проявляться въ индусской жизни и разросся въ ней до размѣровъ, непримѣрныхъ въ другихъ цивилизаціяхъ, то причину этого надо искать въ мотивѣ независимомъ отъ религіознаго, въ желаніи избавиться отъ тяготы повторныхъ жизней, согласно съ убѣжденіемъ въ неизбежности перевоплощеній для всѣхъ, не порвавшихъ съ жаждою личнаго бытія. Это побужденіе, сразу обезцѣнивавшее всѣ земныя, вещественныя блага, стояло въ прямой противоположности къ матеріалистически-эгоистической концепціи всей системы жертвоприношеній и молитвъ. Но мотивъ этотъ, именно въ силу своего слишкомъ рѣзкаго противорѣчія съ естественными влеченіями большинства къ осязательнымъ благамъ настоящаго, никогда не былъ бы въ силахъ одинъ, исключительно своими доводами, сдѣлать аскетизмъ настолько распространеннымъ и цѣннымъ, какимъ онъ сталъ въ Индіи. Мы должны, слѣдовательно, искать рядомъ съ этимъ философскимъ мотивомъ еще другія побужденія, иного, болѣе общедоступнаго свойства. И дѣйствительно такое побужденіе было въ индусской жизни, и притомъ крайне заманчивое для первобытнаго пониманія и настроенія, такъ какъ оно сочетало аскетизмъ и съ культомъ, и съ практическими расчетами мірской жизни.

Жертвоприношеніе, какъ мы видѣли, есть «ладья переправы», «мостъ, преводящій отъ земли на небо». Это — священнодѣйствіе, имѣющее цѣлью превратить человѣка въ бога. Предшествующія ему церемоніи «дикши» — не что иное, какъ

¹⁸⁾ Vasishtha. XXVIII. 16.

символически-мистическое обоженіе жертвователя: «свершающій дикшу, во-истину, направляется къ богамъ, становится однимъ изъ божествъ»; «обрядъ переноситъ жертвующаго изъ міра человѣческаго; уходитъ изъ этого міра свершающій дикшу» ¹⁹⁾. «Онъ становится зародышемъ» ²⁰⁾ новаго, невестественнаго и безсмертнаго тѣла. Это—новое рожденіе и новая тварь, второе рожденіе, ибо изъ утробы материнской «человѣкъ рождается лишь отчасти; только жертвою появляется онъ въ дѣйствительномъ смыслѣ на свѣтъ» ²¹⁾ (третьимъ рожденіемъ считается сгораніе тѣла на погребальномъ кострѣ ²²⁾). Если такимъ образомъ священнодѣйствіе есть обоженіе человѣка, то оно вмѣстѣ съ тѣмъ есть и обезчеловѣченіе ²³⁾, ибо «все человѣческое мѣшаетъ успѣху жертвоприношенія», какъ многократно подчеркиваетъ Шатапата-Брахмана ²⁴⁾ и противоположность эта столь велика, что «нѣтъ» у боговъ есть «да» у людей» ²⁵⁾. Если же мы не хотимъ дѣлать ничего противодѣйствующаго успѣху жертвоприношеній, приходится или отказываться отъ человѣческаго для достиженія ритуальныхъ цѣлей, или, по меньшей мѣрѣ, временно ограничить человѣческое, либо дѣлать все или многое въ обратномъ ему смыслѣ. Ритуаль древняго культа такъ и поступаетъ, придавая всѣмъ богослужебнымъ приѣмамъ форму какъ разъ обратную съ правилами и обычаями человѣческаго быта ²⁶⁾. Вотъ какимъ оригинальнымъ, характерно-индусскимъ путемъ вводится аскетическое начало въ культъ; но, очевидно, опять не по религиозному порыву, а по корыстному побужденію—добиться успѣха жертвоприношеній и молитвъ. Это былъ приѣмъ грубо практической, но доступный пониманію большинства; онъ получилъ

¹⁹⁾ Śatap. Br. 3, 1, 1, 8; 3, 1, 4, 1; 3, 2, 2, 30. Maitr. Br. 3, 6, 1; Taitt. Br. 6, 1, 1.

²⁰⁾ Maitr. Br. 3, 6, 7. Śatap. Br. 3, 2, 1, 6 и 31. Въ этой Брахманѣ можно найти цѣлый рядъ символическихъ предметовъ и дѣйствій, олицетворяющихъ превращеніе жертвователя въ зародышъ, его положеніе въ утробѣ матери и т. д.

²¹⁾ Maitr. Br. 3, 6, 7.

²²⁾ Śatap. Br. 11, 2, 1, 1.

²³⁾ Оттого всѣ жертвоприношенія, предшествуемая дикшею, закавчивались обрядами, возвращавшими жертвующаго обратно къ нормальному состоянію человѣчности.

²⁴⁾ Śatap. Br. 1, 2, 2, 9; 1, 7, 2, 9; 3, 2, 2, 15; 3, 3, 4, 31.

²⁵⁾ Ait. Br. 3, 5, 19.

²⁶⁾ Многочисленные курьезные примѣры изъ Брахманъ сопоставлены у S. Lévi, Doctrine du sacrifice, 86 -87.

прочный и широкий успѣхъ. Оправданіемъ ему служилъ примѣръ боговъ, будто бы доказавшихъ благопріятствующее въ этомъ смыслѣ значеніе усилія, подвига (шрамы). «Подвигомъ боги завоевали то, что предстояло имъ завоевать»²⁷⁾; подвигомъ же, слѣдовательно, шрамою, должны добиваться своихъ пѣлей и земные герои - аскеты, поэтому самому и называемые шраманами. Благодѣтели человѣчества, риши, перенявшіе у боговъ служебный ритуаль, овладѣли имъ также путемъ шрамы, и это сдѣлало ихъ друзьями боговъ, въ нѣкоторомъ родѣ равносильными имъ.

Въ понятіи этихъ аскетическихъ трудовъ и усилій съ самаго начала включено было представленіе о нѣкоторомъ возвеличеніи надъ состояніемъ обычной человѣчности, о превозмоганіи и превосхожденіи только-человѣческаго. Процессъ, коимъ это достигается, и есть экстазъ, «тапасъ» («разгоряченіе, рдѣніе, воспламененіе»). «Изъ воспламенившагося тапаса родились Порядокъ и Истина», читаемъ мы уже въ Ригведѣ; такъ же создались ясновидящая греза (сновидѣнія) и «вдохновеніемъ рожденная, до боговъ, до солнца достигающая рѣчь»²⁸⁾, «сообщающая силу величайшихъ дѣяній боговъ и святыхъ». Въ подвижническомъ экстазѣ — тайна творчества. Самъ первобогъ Праджapati въ немъ обрѣлъ силу для творенія міровъ и существъ, ихъ населяющихъ: онъ достигъ такой степени экстаза, что изъ всѣхъ поръ его брызнули свѣточки, вспыхнувшіе звѣздами въ безпредѣльности пространства²⁹⁾.

Осязательно «тапасъ» проявляется въ отдѣльныхъ видахъ подвижничества: въ постѣ, бдѣніи, неподвижности позы, въ безмолвіи, въ задерживаніи дыханія, въ этомъ «высочайшемъ изъ подвиговъ, въ подвигѣ проникающемъ до корней волосъ и оконечности ногтей»³⁰⁾. Несмотря на обычно спокойный, педантически-точный способъ выполненія твердо заученнаго ритуала, каковое предписано древнѣйшимъ культомъ³¹⁾ Риг-

²⁷⁾ Śatap. Br. 1, 6, 2, 3; 1, 7, 2, 24; Ait. Br. 7, 3, 6.

²⁸⁾ Rigveda. X, 190, 1; VIII, 59, 6. ²⁹⁾ Śatap. B. 10, 4, 4, 2.

³⁰⁾ Baudhāyana Dh. S. IV, 1, 25—24.

³¹⁾ Напомнимъ, что очень многія молитвы и формулы предписывались не громко читать, а „бормотать“, произносить вполголоса: „въ Ригведѣ в Самаведѣ произношеніе должно быть громкимъ голосомъ; въ Яджурведѣ — бормотаніемъ (prāṁṣiḥ... въ гимнахъ Самидхени произно-

всда въ одномъ изъ своихъ гимновъ сохранила намъ списанную съ патуры картину экстаза «вѣщихъ людей» въ грязныхъ, темныхъ одеждахъ, съ развѣвающимися длинными волосами, упоенныхъ ядовитымъ зельемъ зловѣщаго бога Рудры и поющихъ о своихъ грезахъ: «въ хмельномъ восторгѣ взошли мы на колесницу вѣтра и мчимся, богами влекомые, на коняхъ друга бурь; и только одно тѣло наше видимо вамъ, о смертные. Душа же наша носится по путямъ апсаръ и гандхарвъ и дикихъ звѣрей. и въ обоихъ моряхъ, въ восточномъ и западномъ, витаеть заразь она» ³²⁾).

Такъ своеобразно открываются пути для проникновенія аскетизма въ духовную жизнь индусовъ, но, повторяемъ еще разъ, не по нравственнымъ побужденіямъ и не по религиознымъ, а по соображеніямъ утилитарнаго свойства, ради успѣшности священнодѣйствій, а черезъ это—и ради полученія особыхъ свойствъ, чрезвычайныхъ силъ и способностей, уже не человѣческихъ, а божественныхъ. Въ браманическомъ ритуалѣ аскетическія предписанія составляютъ, можно сказать, непрерывный аккомпаниментъ священнодѣйствій, какъ жреческихъ, такъ и домашнихъ, совершаемыхъ домовладыкою или другими членами семьи въ важнѣйшіе моменты бытовой жизни.

На первомъ планѣ поставленъ постъ. «Постъ — это дѣстница къ богамъ», читаемъ въ законахъ Баудхайяны ³³⁾. «Не ѣсть—цѣлый подвигъ (тапасъ)», увѣряеть Шатапатя-Браманя ³⁴⁾, и во всякомъ случаѣ это — необходимое предшествіе жертвоприношенія, ибо «если непорядочно самому наѣсться прежде, нежели накормить другихъ людей ³⁵⁾, то тѣмъ болѣе странно

шеніе должно быть среднее между громкимъ и тихимъ голосомъ)“. *Āpastamba. Yagña-Paribhāṣā Sūtra. VIII; IX. XI. S. B. E. Vol. XXX, 318. 319.*

³²⁾ *Rigveda. X, 136.*

³³⁾ *Baudhāyana. III, 9, 18.*

³⁴⁾ *Ṣatap. Br. 9, 5, 1, 6.*

³⁵⁾ Объ этомъ обычая обильныя указанія въ сборникахъ законовъ; такъ *Baudhāyana, II, 7, 2 и 5—6:* „тотъ кто ѣсть, чтобы утолить только собственныи голодь, пожнетъ только слѣдствія вины. Напрасно ѣсть безумецъ!.. пусть онъ сначала накормить гостей своихъ; затѣмъ беременныхъ женщинъ; потомъ — дѣтей и престарѣлыхъ; далѣе — нуждающихся и въ особенности немощныхъ. Тотъ же, кто ѣсть самъ первымъ, не напивавши этихъ по правиламъ, тотъ не знаетъ, что онъ оказывается самъ съѣденнымъ: не онъ ѣсть, а онъ снѣдается! Пусть онъ въ молчаніи вкушаетъ оставшееся послѣ роздачи долей манамъ, богамъ,

ѣсть самому. когда еще боги ничего не вкушали» ³⁶). Помимо этого краткаго служебнаго воздержанія отъ пищи, существовалъ цѣлый рядъ особыхъ постовъ въ связи съ выдающимися по важности жертвоприношеніями, въ сроки новолуній и полнолуній ³⁷): здѣсь наканунѣ священнаго торжества предписывалось воздержаніе отъ мясной пищи, и даже плоды и овощи дозволялись только дикорастущіе. Но бывали посты и болѣе продолжительные, носившіе характеръ покаянно-искупительный за содѣянные проступки ³⁸). Таковъ былъ семидневный постъ, налагавшійся за вкушеніе запрещенной пищи ³⁹), списки коей составлены были съ большою точностью, причѣмъ многое считалось запрещеннымъ всегда, а другое лишь временно, при опредѣленныхъ обстоятельствахъ ⁴⁰). Особенно

служамъ, родителямъ и учителю. Таково правило священнаго закона“. Васишта (XI, 9—10) прибавляетъ къ вышеперечисленному еще приказаніе бросать за двери дома что нибудь съѣстное „для собакъ, для чандалъ, для отверженныхъ, для шудръ и для воронъ“. Кормить нищихъ, подвижниковъ, добродѣтельныхъ мірянъ и учениковъ—почетная привилегія и, вмѣстѣ, обязанность домовладыки (Vasishṭha. VIII, 16; X, 17—18), щедро награждаемая во всѣхъ мірахъ, начиная съ земного: „подаватель пищи будетъ обладать прекраснымъ зрѣніемъ и хорошею памятью“ (тамъ же, XXIX, 9).

³⁶) Śaṭap. Br. 1, 1, 1, 8.

³⁷) Объ этихъ службахъ, считавшихся особенно важными, см. Грихьисутры: Sāṅkhāyana. I, 3; Āṣvalāyana. I, 10. Pāraskara, I, 12. Khādira. II, 1 и 2, 1 sq. Gobhila I, 5. Hiranyakeśin. I, 23, 7. Āpastamba, 7, 17. Специальная работа—Hillebrandt. Das altindische Neu-und Vollmondsopfer. Jena, 1880; короче—въ его же Ritual-Litteratur. Vedische Opfer u. Zauber, Strassburg, 1897, 111 ff. Эти древнія торжества, въ измѣненномъ видѣ и съ новымъ значеніемъ, перешли въ несложный культъ буддистовъ подъ названіемъ упосать.—„Лунный постъ“ (чандрчайяна) въ старину предписывалъ ежедневное увеличеніе порціи ѣды въ „свѣтлую“ половину мѣсяца и соответственное уменьшеніе въ „темную половину“.—Vasishṭha, XXVII, 17, 21.

³⁸) По Баудхайягъ, III, 10, 13 и 15 „покаянныя“ правила состояли, въ воздержаніи отъ вреда живымъ существамъ, въ трехкратномъ въ день купаньи, послушаніи наставнику, половомъ воздержаніи, спаньѣ на голой землѣ, облеченіи въ одну только одежду и въ постъ. Сроки покаянія, смотря по тяжести вины, простирались отъ одного дня до года.

³⁹) Āpastamba. I, 9, 27, 3—4.

⁴⁰) Gautama, XVII, очень подробно. Āpastamba. I, 5, 16, 1—1, 6, 18, 33, еще болѣе подробно! Baudhāyana I, 5, 12, 1—15. Vasishṭha, XIV, 1—48; всадѣ обстоятельныя указанія: гдѣ, когда и какъ ѣсть и пить.

строгостью отличался постъ, называвшійся криччхроу: онъ длился 12 дней. но могъ быть растянутъ и на цѣлый годъ; во время него три дня полагалось ничего не ѣсть вечеромъ, три дня—ничего утромъ, три дня питаться лишь непрошеною поданнымъ и три—ничего не вкушать ⁴¹⁾. Были посты очистительные отъ соприкосновенія съ нечистотою; такъ. послѣ совершенія похоронъ, за прикосновеніе къ мертвецу,—постъ трехдневный ⁴²⁾. Были посты, такъ сказать, наставительные къ учению: при заучиваніи формулъ для домашнихъ возліаній и сожженій отецъ и мать семейства въ теченіе 12 дней должны воздерживаться отъ сожитія, спать на голой землѣ и не ѣсть ничего соленого и возбуждающаго ⁴³⁾; спеціальныя предписанія о постѣ существовали для учащихся и для заканчивающихъ курсъ священнаго знанія, «снатакъ», напрімѣръ (при разныхъ случаяхъ): воспрещеніе мяса и питья изъ глинянаго сосуда; питаніе невареною пищею или поданною изъ милости; постъ трехдневный въ лѣсу или въ мѣстѣ, посвященномъ богамъ ⁴⁴⁾. Даже ничтожные случаи въ частной жизни почитались поводомъ къ посту: привьется ли рой къ дому, — постъ: случится ли какое предзнаменованіе — опять постъ! ⁴⁵⁾.

Вообще же на постъ смотреть какъ на средство «достигнуть скораго исполненія желаемаго» ⁴⁶⁾: «кто хочетъ стать правителемъ людей, пусть постится восемь ночей!» ⁴⁷⁾ «при ступающій къ священодѣйствіямъ ради осуществленія особыхъ опредѣленныхъ желаній, пусть воздерживается отъ шести блюдъ или хотя бы отъ трехъ»; еще лучше — «пусть выдерживаетъ обѣтъ 14-дневнаго поста, а если не можетъ обойтись безъ всякой пищи, пусть разъ въ день пьетъ рисовую воду» ⁴⁸⁾! Для добывающагося большой семьи, облія скота и вообще богатства — опять соотвѣтствующій рецептъ пищевого режима ⁴⁹⁾.

Постъ есть не только средство улучшенія земного, веще-

⁴¹⁾ Āpastamba, I, 9, 27, 6—8.

⁴²⁾ Vasishṭha, IV, 14.

⁴³⁾ Āpastamba, II, 2, 3, 13.

⁴⁴⁾ Śāṅkhāyana Gr. S. II, 12, 6; IV, 8, 20. Pāraskara Gr. S. II, 8, 1—2. Baudhāyana Gr. S. I, 3, 5, 9.

⁴⁵⁾ Śāṅkh. Gr. S. V, 10 и 11.

⁴⁶⁾ Baudhāyana (Dh. S.) IV, 5, 1.

⁴⁷⁾ Gobhila Gr. S. IV, 9, 1.

⁴⁸⁾ Khādira Gr. S. IV, 1, 5—6.

⁴⁹⁾ Тамъ же, IV, 3, 1.

ственнаго благополучія, но и магическій пріемъ для пріобрѣтенія сверхъестественныхъ силъ и способностей. Такъ уже въ очень древнемъ сборникѣ правилъ Баудхайяны ⁵⁰⁾ читаемъ: «если человѣкъ цѣлый годъ будетъ пробавляться пищею, испрашиваемою въ качествѣ милостыни, онъ пріобрѣтетъ силу сверхъестественнаго видѣнія; если шесть мѣсяцевъ онъ будетъ питаться ячменною кашею, четыре — ячменною мукою, замѣшанною на водѣ, два — плодами и одинъ — водою, да въ теченіе двѣнадцати дней будетъ выполнять подвигъ кричхры, онъ получитъ способность мгновеннаго исчезновенія и сообщитъ освященіе семи потомкамъ, семи предкамъ и себѣ самому, пятнадцатому, а также и всякому собранію браминовъ, въ которое ему случится войти» ⁵¹⁾; въ свою очередь, брамищъ, который, за цѣлый мѣсяць удовольствуется трижды восемью глотками пищи, получитъ возможность проникать въ лунный міръ ⁵²⁾. Разрабатываются детально правила исключительныхъ постовъ (кричхры и чандрайяны), обезпечивающихъ великія земныя и сверхъземныя преимущества; устанавливаются степени постничества съ соотвѣтствующимъ строгости повышеніемъ наградъ: «если ѣдятъ въ одинъ день дома только утромъ, на слѣдующій — только вечеромъ, на третій питаются только подаваніемъ, а на четвертый — воздухомъ», и повторяютъ этотъ кругъ трижды, это — «дѣтская кричхра»; если, постоянно усугубляя суровость поста, переходятъ «на три дня на одну воду, а затѣмъ столько же времени существуютъ однимъ воздухомъ», это будетъ уже «чрезвычайно дѣйствительный подвигъ кричхрати-кричхры»; далѣе идетъ питаніе «одинъ день коровьею мочою, одинъ — коровьимъ пометомъ,

⁵⁰⁾ О его преимущественной передъ другими сборниками законовъ древности см. обстоятельныя разсѣдованія Г. Бюлера во введеніяхъ къ его переводу Апастамбы, Гаутамы и Баудхайяны S. В. E. Vol. II and XIV. Время школы Апастамбы онъ опредѣляетъ VI или VII вѣкомъ до Р. Хр. Introduction to Āpastamba, p. XIX; доказательства же пріоритета надъ Апастамбою Баудхайяны, и притомъ „скорѣе на вѣка, чѣмъ на десятилѣтія“, — pp. XXIII sqq. Древнѣйшимъ же сборникомъ законовъ надо, по мнѣнію Бюлера, считать приписываемый Гаутамѣ: Introd. to Gautama, p. LIII and LIX. Взглядъ этотъ подтверждаютъ Штенцлеръ (Zeitsch. d. deut. Morgenländ. Gesell. XLVII, 621) и Jolly. Recht und Sitte въ Grundriss d. indo-ar. Phil. u. Altertums. II, 8, 2—6, гдѣ также данъ обзоръ сравнительной древности дхарма-шастръ.

⁵¹⁾ Baudh. (Dh. S.) III, 9, 16—17.

⁵²⁾ Тамъ же, IV, 5, 20.

одинъ—обыкновеннымъ молокомъ, одинъ—прокисшимъ, одинъ—масломъ. одинъ—наваромъ кушевой травы и одинъ—воздухомъ»; а продляя этотъ распорядокъ на 12 дней, «осуществляютъ парака-кричхру; уничтожающую всѣ грѣхи, сообщающую величайшее освященіе»⁵³⁾.

Къ посту пріурочивалось и съ нимъ почти всегда совпадало половое воздержаніе, вслѣдствіе чего нѣтъ надобности приводить здѣсь примѣровъ его примѣненія. Но важно отмѣтить и на этомъ видѣ аскетизма его безрелигіозный, магически-утилитарный, расчетливый и эгоистическій характеръ, а вмѣстѣ съ тѣмъ отмѣтить и разницу во взглядѣ на этотъ видъ самоограниченія съ одной стороны въ аскетизмѣ популярномъ, а съ другой—въ томъ, болѣе вдумчивомъ и чистомъ подвижничествѣ, которое вытекало изъ философскихъ и нравственныхъ основъ пессимистическаго жизневоззрѣнія. Этотъ послѣдній родъ аскетизма, не цѣня вообще физическаго бытія, долженъ былъ принципиально относиться пренебрежительно къ половому влеченію. Наоборотъ, народно-индусское воззрѣніе, особенно въ раннюю, ведическую пору, съ ея еще жизнерадостнымъ міросозерцаніемъ, относилось къ половому акту вполне снисходительно, какъ къ естественной потребности, общей человѣку со всѣми животными, родство съ коими въ старину несомнѣнно признавалось, хотя и съ отдачею первенства человѣку на правахъ «перваго среди равныхъ»⁵⁴⁾. Но дѣло не ограничивалось только снисхожденіемъ: народное сознаніе относилось къ половому акту съ положительнымъ почтеніемъ по соображеніямъ какъ общественно-бытовымъ, такъ и религіознымъ, культовымъ. Сурово карая прелюбодѣяніе⁵⁵⁾, брачныя половыя издѣшества и внѣ-

⁵³⁾ Тамъ же, IV, 5, 6 15 и 25.

⁵⁴⁾ „Въ индусской древности есть ключѣкъ дарвинизма“, замѣчаетъ Zimmer, Altind. Leben, 72; „мысль, что человѣкъ—также животное, хотя и высшее, primus inter pares, встрѣчается въ памятникахъ часто выраженнымъ“. Мы видѣли это уравниеніе въ пятерномъ спискѣ жертвенныхъ животныхъ; „двуногимъ животнымъ (dvipād paśūnām)“ называется человѣкъ въ богослужебныхъ текстахъ. Но если онъ—животное (пашу), онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и духъ (пуруша); во всякомъ случаѣ онъ „первое изъ животныхъ и повелитель остальныхъ“ Śatap. Brāhm. 6, 2, 1, 18; 7, 5, 2, 6; 4, 5, 5, 7.

⁵⁵⁾ См. соответствующіе отдѣлы сборниковъ законовъ. Изъ многихъ „жестокихъ“ предписаній, сюда относящихся, укажемъ, на удачу, два—три образца: за прелюбодѣяніе съ женою учителя виновному „отрѣза-

брачное распутство ⁵⁶). индусские нравы заботливо окружали брачный союз религиознымъ освященіемъ. законодательною охраною ⁵⁷) и почетомъ общественнаго мѣнїя. Въ родовомъ быту живѣе, чѣмъ въ позднѣйшихъ формахъ культуры, ощущается. что семья—естественная основа и лучший оплотъ общечжитія. Можно помириться со всякою потерей; можно вернуть многое утраченное; но «если семья потеряна,—все потеряно», говорить сборникъ законовъ Васишты ⁵⁸). Въ этомъ смыслѣ. несмотря на всѣ кастовыя предубѣжденія, званіе отца семейства, домовладыки-хозяина считается устроителями общечжитія «наиболѣе почетнымъ», не по рангу кастъ, а по разрядамъ бытовымъ, по образу жизни ⁵⁹). Домохозяинъ производитъ потомство; имъ. слѣдовательно, поддерживается существоваше всѣхъ остальныхъ родовъ жизни ⁶⁰). Почтененъ учитель мудрости, но «отецъ въ сто разъ почтеннѣе учителя, а мать въ тысячу разъ почтеннѣе отца» ⁶¹). Источникъ же ихъ власти

ются половые органы, зажавши которые въ рукахъ, онъ долженъ идти на Югъ, пока не упадетъ мертвымъ“ или же „онъ долженъ обнять и лобызать раскаленную металлическую статую женщины“ *Āpastamba*. I, 9, 25, 1—2, или быть сожженнымъ внутри такой статуи, I, 10, 28. 15; очищеніе отъ этого грѣха въ земномъ мѣрѣ невозможно, 18. По Гаутамъ. XXI, 1 и 9, за связь съ родственницами и съ принадлежащими къ высшей кастѣ виновные становятся „отверженными“, виѣ кастѣ состоящими. По Баудхайанъ, II, 2, 4, 1 „каждый, кромѣ брамина, подлежитъ тѣлесному наказанію за прелюбодѣянїе“. За несправедливое оставленіе жены мужъ, покрытый ослиною кожей, шерстью наружу, долженъ ходить по домамъ въ теченіе 6 мѣсяцевъ, приговаривая: „подайте человѣку. бросившему жену свою!“ Жена, оставившая мужа, подвергается на полгода двѣнадцати-ночному покаянїю по обряду криччхры. *Āpastamba*. I, 10, 28. 19—20.

⁵⁶) „Всякое неестественное сожитіе—преступленіе противъ природы и противно священнымъ законамъ“ *Vasishṭha*. XII, 22—23. За производста выкидыша женщина попадаетъ въ разрядъ „отверженныхъ“. *Gautama*, XXI, 9.

⁵⁷) Восемь формъ брака, признававшихся индусскимъ обычнымъ правомъ, включая поупку жены, насиліе и обольщеніе въ невмѣняемомъ состоянїи, разцѣнивались законодательствомъ сообразно со степенью своего достоинства и благопристойности: *Gautama*, IV, 6 sqq. *Baudhāyana*. I, 11, 20, 1 sqq. *Vasishṭha*, I, 28 sqq (здѣсь—только 6 формъ). „Достоинство поколѣнїя зависитъ отъ качества брачнаго ритуала“. *Baudhāyana*. I, 11, 21, 1.

⁵⁸) *Vasishṭha*, I, 38.

⁵⁹) Тамъ же, VIII, 14.

⁶⁰) Подробнѣе—ниже.

⁶¹) *Vasishṭha*, XIII, 48.

и почета въ томъ, что они — родители людей: они производятъ «сыновъ, долженствующихъ продолжать родъ предковъ»⁶²). Отсюда—величіе и священное значеніе супружескаго союза и полового акта, имѣющаго цѣлью дѣторожденіе. Последнее вмѣнено въ религиозную обязанность уже Ведами. Упанишадъ пріемлютъ и укрѣпляютъ этотъ взглядъ «Что нужно?» спрашиваетъ Тайттирійака-Упанишадъ и отвѣчаетъ: «обязанности человѣка—бракъ, изученіе Ведъ и выполненіе ихъ; дѣти, изученіе Ведъ и выполненіе ихъ; дѣти дѣтей, изученіе Ведъ и выполненіе ихъ»⁶³). Дѣторожденіе приравнивается къ жертвенному священнодѣйствию: какъ жертва есть новое рожденіе⁶⁴), такъ и рожденіе есть—жертвоприношеніе: «жертвенный алтарь есть мѣръ: его огонь—само солнце, дымъ—лучи солнечныя, свѣтъ—день, уголь—луна, а искры — звѣзды;... и земля есть алтарь, и человѣкъ—жертвенникъ, коего пламень—рѣчь, коего дымъ—дыханіе, свѣтъ—языкъ, угли—очи, а искры—уши; на этомъ алтарѣ возносятъ дэвы пищу; отъ этого возліанія произрастаетъ сѣмя; и женщина есть жертвенникъ: на немъ дэвы приносятъ въ жертву посѣвъ потомства; изъ этого возліанія родится сѣмя»⁶⁵). Приносящій эту жертву уплачиваетъ свой долгъ отцамъ, «ибо дѣторожденіе есть расплата съ долгомъ» и вмѣстѣ—обезпеченіе продленія человѣческаго рода: «мѣръ людей пріобрѣтается только сыномъ и никакимъ инымъ дѣяніемъ»; для умирающаго отца «сынъ есть и священное знаніе, и жертвоприношеніе, и мѣръ... Уходя изъ этого міра, отецъ входитъ въ сына со своею рѣчью, разумомъ и дыханіемъ; ото всего дурнаго, совершеннаго отцомъ, сынъ освобождаетъ его; оттого и называется онъ сыномъ—искупителемъ»⁶⁶).

Эти убѣжденія во всей полнотѣ переходятъ въ правовое сознаніе, поскольку оно выразилось въ шастрахъ законовъ. «Отецъ получаетъ безсмертіе, если узритъ ликъ живого сына, ибо Веда говоритъ: «безконечны міры имѣющихъ сыновъ, но нѣтъ въ нихъ мѣста человѣку, лишенному мужскаго потомства». Есть и проклятiе въ Ведѣ: «да будутъ наши враги ли-

⁶²) Тамъ-же, XV, 1—4.

⁶³) Taittir. Upan. I, 9; однако тутъ же сопоставлены и отклоненія во взглядахъ на „необходимѣйшее“.

⁶⁴) Chândogya-Up. III, 17, 5.

⁶⁵) Тамъ же, V, 4, 1—V, 8, 2; тоже въ Bṛihadar. Up. VI, 2, 9—13.

⁶⁶) Bṛihad. Up. I, 5, 16—17.

шны потомства!» Есть и благословеніе въ Ведѣ: «да получи я. Агни, безсмертіе черезъ потомство!» Сыномъ покоряется міръ: внукомъ пріобрѣтается безсмертіе, а правнукомъ—міръ солнца» ⁶⁷⁾. Произвести на свѣтъ сына—существенная обязанность, сопоставляемая съ подвижничествомъ, изученіемъ Ведъ, жертвоприношеніемъ и щедростью ⁶⁸⁾. Три долга тяготеютъ на браминѣ: долгъ наученія ради мудрыхъ, долгъ жертвоприношенія ради боговъ, долгъ рожденія сына ради предковъ (манувъ); рожденіемъ добродѣтельнаго сына спасаются родившій его, семь предковъ и семь потомковъ ⁶⁹⁾. Отсюда опредѣленный и строгій приказъ: «расплатитесь со своимъ прирожденнымъ долгомъ: бережно озаботьтесь произведеніемъ потомства въ вашей кастѣ! Совѣты и правила къ осуществленію этого преподаются вамъ согласно священноотгровеннымъ текстамъ и съ указаніемъ врачебныхъ средствъ» ⁷⁰⁾. «Домовладыка долженъ быть искусенъ въ рожденіи дѣтей» ⁷¹⁾. «Внимательно слѣдите за производствомъ потомства, какъ бы чужой не посягалъ на вашей нивѣ; въ будущемъ мірѣ сынъ принадлежитъ производителю, и небрежностью супруга обращается въ ничто обладаніе потомствомъ» ⁷²⁾. Отсюда—обязанность женить и выдавать замужъ въ надлежащіе сроки, пропускъ коихъ ложится грѣхомъ на отца, а замедленіе возможности законнаго дѣтороженія для зрѣлой дѣвицы вѣняется ея родителями въ вину, въ качествѣ «грѣха умерщвленія зародыша» ⁷³⁾.

Сообразно съ этимъ, сборники законовъ и правилъ домашняго быта заботливо обставляютъ брачные обряды и обычаи и самый актъ супружескаго сожитія длиннымъ рядомъ предписаній, имѣющихъ глубокое гигиеническое и общественное значеніе, и серьезный, своеобразно-благоговѣйный оттѣнокъ. Возвеличивается и освящается, насколько возможно,

⁶⁷⁾ Vasishṭha, XVII, 1—5; то же Baudhāyana. II, 9, 16, 6.

⁶⁸⁾ Baudh. II, 6, 11, 34.

⁶⁹⁾ Тамъ же, II, 9, 16, 7—10.

⁷⁰⁾ Тамъ же, II, 9, 16, 3 и 11—13.

⁷¹⁾ Vasishṭha, VIII, 11.

⁷²⁾ Idem, XVII, 15, 9. Baudh. II, 2, 3, 35.

⁷³⁾ Vasishṭha, XVII, 70—71; отсюда обычай выдавать дочь замужъ „пока она еще бѣгаетъ обнаженная“ (до появленія признаковъ зрѣлости): тамъ же, и Gautama, XVIII, 21—22; при замедленіи со стороны родителей, дѣвица, достигшая зрѣлости, получаетъ право самовольно „соединиться съ человѣкомъ безукоризненной репутаціи“—тамъ же, 20.

достоинство жениха и невѣсты ⁷⁴), родителей ⁷⁵), акта супружескаго сожитія ⁷⁶) и слѣдствій его ⁷⁷).

Къ бытовымъ и родовымъ соображеніямъ въ пользу дѣторожденія присоединялись не менѣе для индуса важныя, ритуальныя: домовладыка былъ и домашній жрецъ ⁷⁸); семья безсыновная рисковала слѣдовательно, остаться безъ жертвоприношеній, безъ общенія съ богами и безъ всѣхъ тѣхъ житейскихъ выгодъ, ради которыхъ возносились молитвы и свершались жертвы. Сверхъ того, некому было бы поминать и «кормить стцовъ» — предковъ, праведниковъ и нищихъ, что также входило въ обязанности отца семейства ⁷⁹). Словомъ, отсутствіе сына однимъ ударомъ разрушало весь общественный, нравственный и религіозный строй семьи и даже цѣлаго рода. Вотъ почему эту великую бѣду старались предупредить не только «совѣтами, взятыми изъ священныхъ текстовъ», но

⁷⁴) „Если повстрѣчаюся царь и снатика (окончившій курсъ священнаго ученія), царь обязанъ уступить дорогу снатикѣ: по и царь, и снатика, и кто бы то ни было, должны посторониться передъ невѣстою, провожаемою къ дому ея будущаго супруга“. *Vasishṭha*, XIII, 59—60.

⁷⁵) Сообразно съ почтительнымъ отношеніемъ къ материнству („всѣ созданія существуютъ благодаря заботамъ о нихъ матерей“, говоритъ *Васишта*, VIII, 16), у индусовъ отсутствовалъ взглядъ на женщину, какъ на существо нечистое по ея природѣ. „Женщины“, говорягъ *дхармашастры*, „обладаютъ непревосходимыми средствами очищенія; онѣ никогда не могутъ стать вполнѣ нечистыми, ибо ихъ періодическая, временная нечистота устраниваетъ ихъ грѣхи“. *Baudhāyana*, II, 2, 4, 4. Повторивши эти слова, *Васишта* (XLVIII, 4) прибавляетъ: „женщины принадлежали сначала тремъ богамъ: Сомѣ (мѣсяцу), Гандхарвѣ и Огню, а затѣмъ уже перешли въ пользованіе людямъ: сообразно съ закономъ, онѣ никогда не могутъ быть уничтожены. Сома сообщилъ имъ опричность, Гандхарва — мелодическій голосъ, а Огонь — чистоту всѣхъ частей тѣла; а потому женщины свободны отъ загрязненій“ (*ibid.*, 5—6).

⁷⁶) Къ указаннымъ выше, на стр. 353—4 текстамъ слѣдуетъ добавить характерныя по своей серьезной откровенности и прямогѣ молитвенныя обращенія новобрачныхъ къ разнымъ божествамъ „о дарованіи зачатія“ въ *Hiranyakaśin Gr. S. I. 7, 24* и 25.

⁷⁷) Первое благословеніе зародыша — *Śāṅkhāyana Gr. S. I, 19, 4—6*; обрядъ „охраны зародыша“, совершавшійся по четвертому мѣсяцу беременности, тамъ же, I, 21, 1—3. Ср. *Pārask. Gr. S. I, 14, 1 sqq. Gobhila Gr. S. VI, 1 sqq. Āpastamba Gr. S. V, 14, 9*.

⁷⁸) „Одинъ домовладыка выполняетъ жертвоприношенія: онъ одинъ выполняетъ подвиги“. *Vasishṭha*, VIII, 14.

⁷⁹) Обязанности отца семейства перечислены у *Будхайяны*, II, 5, 10, 1 sqq. II, 5, 11, 1 sqq.

и гигиеническими и врачебными, какъ это видно изъ подробнѣйше излагаемыхъ въ Камасутрѣ средствъ для противодѣйствія безплодію и для поощренія дѣторожденія. Тою же заботою объясняется и то особо важное значеніе, которое получило въ индусскомъ правовомъ строѣ институтъ усыповленія, старательно разработанный въ сборникахъ священныхъ законовъ.

При совокупности изложенныхъ условій внесеніе аскетическаго настроенія въ область половыхъ отношеній должно было въ народномъ быту встрѣчать сплнѣйшія принципиальныя и практическія затрудненія. Если, тѣмъ не менѣе, это аскетическое настроеніе проникло въ эту сторону общественныхъ правовъ и отвоевало въ нихъ себѣ прочное и признанное положеніе, то произошло это, очевидно, не въ силу пренебрежительнаго взгляда на извѣстныя функціи человѣческаго организма и не въ смыслѣ, слѣдовательно, пожертвованія чѣмъ-то ничтожнымъ, но, съ другой стороны и не смыслѣ жертвы чего то цѣннаго ради угожденія богамъ, ибо, какъ мы видѣли, не отказъ отъ супружеской и родительской жизни предписывался «священными текстами», а, наоборотъ, предписывалось выполненія ея въ качествѣ благоговѣйнаго долга передъ людьми и богами. Такимъ образомъ для признанія и оправданія полового воздержанія оставался опять только утилитарный расчетъ двоякаго рода: во 1) санитарныя, гигиеническія соображенія—обеспеченіе полученія потомства соблюденіемъ умѣренности, а во 2) упомянутый выше приемъ—то возвышеніе надъ обычными человѣческими влеченіями и настроеніями, которое во всемъ, связанномъ съ какими-либо священнодѣйствіями, возносило, будто бы, совершавшихъ или въ область сверхчеловѣческихъ силъ и способностей, сообщало имъ могущество божественное и тѣмъ обеспечивало достиженіе желаемаго.

Сочетаніемъ обохъ этихъ мотивовъ, санитарно-гигиеническаго и магически-сакраментальнаго, и объясняются многочисленные, строго соблюдавшіяся правила цѣломудрія и воздержанія, предписанныя небрачнымъ людямъ, напримѣръ, ученикамъ Ведъ и подготовляющимся къ духовному званію (сна-ткамъ)⁸⁰⁾ и новобрачнымъ, которымъ указано было « пребы-

⁸⁰⁾ *Āśvalāyana Gr. S. I, 22, 19.* „Цѣломудріе обязательно для ученика такъ же, какъ для ребенка“. *Gautama. II, 7 и 1. Cp. Pārask. Gr. S. II, 8, 3 и Baudhāyana. I, 2, 3, 23* (избѣгать даже разговора съ женщинами).

вать цѣломудренными и спать на землѣ безъ соприкосновенія» три первыхъ ночи, или шесть, либо двѣнадцать ночей, а если они желали родить будущаго мудреца-праведника, риши, то, «по мнѣнію нѣкоторыхъ учителей», даже и цѣлый годъ⁸¹⁾. Воздержаніе вмѣнялось въ обязанность супругамъ въ разные, выдающіеся моменты семейной жизни, а также передъ совершеніемъ священнодѣйствій и, наконецъ.—«ради полученія желаемаго». Учащіе Ведамъ должны были отказываться отъ супружескихъ сношеній осенью и во время дождливой поры года⁸²⁾; а какое строгое цѣломудріе требовалось отъ настоящихъ подвижниковъ, мы увидимъ ниже.

По тѣмъ же побужденіямъ и соображеніямъ, по которымъ народное сознаніе одобряло и выполняло постъ и половое воздержаніе, принимало оно и другіе виды самоограниченія, какъ-то: безмолвіе⁸³⁾, бессонное бдѣніе⁸⁴⁾ или ограниченіе удобствъ при снѣ⁸⁵⁾, уединеніе въ лѣсу⁸⁶⁾, перенесеніе зноя, холода и сырости⁸⁷⁾, лишеніе купанья, омовенія и соблюденія чистоты⁸⁸⁾ и разныя физическія напряженія, какъ-то:

⁸¹⁾ Āsval. Gr. S. I, 8, 10--11. Pārask. Gr. S. I, 8, 21. Śaṅkh. I, 17, 5 sqq. Gobhila. II, 3, 15. Hiraṇyak. I, 6, 23, 10. Āpastamba Gr. S. III, 8, 8, 8--9.

⁸²⁾ Āpastamba (Dh. S.) I, 11, 32, 1.

⁸³⁾ „Обѣтомъ молчанія получается счастье“. Vasish(ṭha, XXIX, 5. Преподающимъ Упанішады предписывалось „хранить молчаніе“ (Baudh. II, 10, 18, 15) даже „строго хранить молчаніе, говоря лишь сквозь зубы, не открывая рта, и то лишь самое необходимое“. Gobhila. III, 2, 74. Cp. Weber. Ind. Studien. V. 440. 446.

⁸⁴⁾ Предписано для снатакъ: Gautama, IX, 27, и въ ночь передъ жертвоприношеніями: Āpastamba (Dh. S.) V, 8, 1 sq.

⁸⁵⁾ Примѣры предписаній спать на землѣ были уже приведены; см. еще Gaut. XIX, 15.

⁸⁶⁾ Напр., Gobhila. III, 2, 38; ученику по окопчаніи курса—Śaṅkh. Gr. S. III, 1, 12. Объ аскетяхъ-отшельникахъ—ниже.

⁸⁷⁾ Подвергаться солнечному зною (Baudh. IV, 5, 24); одѣваться въ мокрое платье (тамъ же и Gaut. XIX, 15); оставаться подъ дождемъ (Gobh. III, 2, 20); стоять постоянно въ водѣ (Vasish. XXIX, 6).

⁸⁸⁾ Хотя въ ряду очистительныхъ средствъ омовеніе и купанье играли выдающуюся роль въ индусскомъ ритуалѣ, однако для желавшихъ особыми подвигами возвыситься надъ нормальными условіями жизни предписывалось, въ качествѣ контраста, воздержаніе отъ этихъ способовъ поддержки вѣшней чистоты, впредь до момента возвращенія къ обычному состоянію, каковой и ознаменовывался особо торжественнымъ купаньемъ, признакомъ обратнаго вступленія въ чистую, только - человеческую среду. Вотъ почему купанье воспрещалось во время аскетическихъ подвиговъ, предписанныхъ передъ празднованіемъ

неподвижныя или затруднительныя позы⁸⁹⁾, задержка дыха-
нія⁹⁰⁾ и т. п.

Въ общемъ, несмотря на рѣшительное преобладаніе утили-
тарныхъ, довольно низменныхъ побужденій къ подвижниче-
ству, оно неудержимо, чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе, получало
сочувствіе и узаконеніе со стороны религіознаго авторитета и
общественнаго мнѣнія. «По индусской теоріи», замѣчаетъ Мо-
ньеръ Унльямсъ, «выполненіе аскетическихъ подвиговъ стало
какъ бы внесеніемъ вкладовъ въ небесный банкъ; непрерывно
нарасталъ тамъ огромный кредитъ, позволявшій вкладчику по-
лучать цѣнность своихъ сбереженій безъ опасеній отказа въ
уплатѣ. Сила, этимъ способомъ приобретаемая слабымъ по
природѣ смертнымъ, была столь велика, что люди и боги
одинаково оказывались во власти «почти всемогущихъ аске-
товъ»⁹¹⁾. Дѣйствительно «риши» считались «ближайшими къ
богамъ», «любезными имъ»; боги «вручаютъ имъ священную
науку»; признаютъ ихъ «отцами человѣческихъ отцовъ». Да и
въ своей средѣ боги не брезгаютъ имѣть ихъ помощниками:

въ честь временъ года: Kātyāyana, V, 2, 21 (Kātyāyana-Śrautasūtra издава
Веберомъ въ 3-мъ томѣ его „Бѣлой Яджурведы“, другое изданіе, съ ком-
ментаріемъ Каркачарійи — Benares, 1903 sqq.). По тѣмъ же соображеніямъ
готовившіеся къ браминскому званію за годъ до посвященія (Gobhila III,
1, 20—22) переставали купаться, чесать волосы, омывать ноги, чистить
зубы (этотъ родъ чистоты особо старательно выполнялся индусами и
перешелъ также къ джайнамъ и буддистамъ: въ инвентарѣ „ничего не-
имѣющихъ“ полагалась зубочистка!). Получавшаяся отъ такого „подвига“
грязь считалась типичнымъ признакомъ аскета; такъ, въ одномъ текстѣ,
протестующемъ противъ вышшняго подвижничества, грязь поставлена на
первомъ мѣстѣ: „какая цѣна въ грязи, въ кожѣ (замыкающей одежду),
въ бородѣ, въ аскетизмѣ?..“ (Āitareya-Brahmana. VII, 13). Сходнымъ об-
разомъ бритые и стрпженые волосы, нормальное въ обычномъ быту и
получившее особое священное значеніе въ смыслѣ пострига, воспреща-
лось въ важные моменты жизни, въ сроки и періоды, когда упраздня-
лось и омовеніе: такъ—царямъ въ теченіе цѣлаго года постъ коронова-
нія, когда имъ предписывалось только оттереть съ себя пыль и грязь и
слегка укорачивать волосы: Śatap. Br. V, 5, 3. 1—2 и Kātyāyana. XV, 8,
28. Сходныя правила для учениковъ браминовъ—Gobh. III, 4. 24 и Śāṅk-
hāyana. III, 1, 2.

⁸⁹⁾ Напр., днемъ стоять неподвижно (Gobh. II, 10, 45 и III, 2, 31, 18),
а ночью сидѣть со скрещенными ногами (Vaadh. II, 10, 18, 15 и 17 и 19
Gobh. III, 2, 31, 19. Существовалъ особый видъ „покаяннаго стоянія“—
Śāṅkhāyana. VI, 5, 12. О трудныхъ позахъ у аскетовъ—см. ниже.

⁹⁰⁾ Подробно—ниже, по поводу йогн.

⁹¹⁾ Monnier Williams. Indian Epic Poetry p. 4.

въ искусствѣ изобрѣтенія ритуальныхъ формулъ и метровъ священныхъ гимновъ риши чуть ли не превосходятъ самихъ боговъ, которые иногда просятъ научить ихъ этимъ открытіямъ^{91а}). Въ позднѣйшей же литературѣ, въ Пуранахъ и въ обоихъ эпосахъ, встрѣчаемъ легенды, пдуція, несомнѣнно, изъ глубокой древности, о томъ, что и сами боги, отъ нисшихъ, демоническихъ, до высшихъ, прибѣгають къ подвижничеству для полученія чрезвычайныхъ силъ и свершенія величайшихъ дѣлъ. Такъ, въ Шива-пуранѣ изложена, а въ Калидасовой Кумарасамбхавѣ литературно отчасти пересказана исторія демона Тараки, который многовѣковыми аскетическими подвигами достигъ такого могущества, что боги, опасаясь злоупотребленій имъ, молили верховное Божество помѣшать дальнѣйшему процессу возвеличенія злонамѣреннаго подвижника; это оказалось однако невозможнымъ; демоническій аскетъ достигъ плода трудовъ своихъ, тирашилъ нисшихъ божковъ и навелъ ужасъ на весь міръ, пока не былъ усмиренъ Шивую, который, въ свою очередь, подвижничалъ до того момента, когда богъ любви пронзилъ его сердце стрѣлою страсти. Впрочемъ, и самъ Верховный Браманъ въ образѣ аскета свершалъ тысячелѣтніе подвиги на горѣ Гандхумаданѣ; и даже «отецъ всѣхъ живыхъ существъ Праджапати, истощившійся въ силахъ» своимъ творческимъ актомъ и рисковавшій потому стать подвластнымъ смерти, избавился отъ этой опасности тысячелѣтнимъ «очищеніемъ злого, то есть, тѣла». А если такъ, назидательно дѣлаетъ практической выводъ Шатаната-Брахмана, то и люди, обладающіе необходимымъ знаніемъ, «пустъ во всякомъ случаѣ предаются подвигамъ, ибо во-истину, если знающій выполняетъ подвиги, начиная съ воздержанія, то каждая частица его становится участницею въ мірѣ небесномъ»⁹²).

Если въ Ригведѣ аскетизмъ раздѣливается еще невысоко сравнительно съ позднѣйшею порою; если въ ритуалистическомъ циклѣ Брахманъ онъ еще подчиненъ обряду и выдвигается впередъ преимущественно ради успѣшности послѣдняго, то въ Упанишадахъ, тамъ, гдѣ они уже начинаютъ отрѣшаться отъ вѣры въ механически-магическую силу ритуала, аскетизмъ выступаетъ на первый планъ, уже торжествуя какъ надъ

^{91а}) Примѣры изъ Тандіяа-Мага-Брахманы у Levi, 145 ss.

⁹²) Satap. Brâhmn. X, 4, 4, 4.

обрядомъ, такъ и надъ добродѣтелью. «Считая жертвоприношенія и добрыя дѣла за лучшее», говоритъ Мундаки-Упанишадъ ⁹³⁾, «глупцы обнаруживаютъ незнаніе высшаго блага и, использовавши на вершинахъ небесъ пріобрѣтенную добродѣянїемъ награду, снова возвращаются въ здѣшній пшій міръ; тогда какъ тѣ, что выполняютъ аскетическія требованія и подвиги вѣры въ лѣсу, спокойныя, мудрыя, живущіе млостынскою,—эти, освободившись отъ страстей, отходятъ черезъ сферу солнца въ обитель Духа безсмертнаго, негибнущаго по существу своему» «Есть два пути». поучаетъ Прапня-Упанишадъ, «южный и сѣверный: вѣрующіе въ жертвоприношенія и въ благочестивыя дары и въ дѣла свершенныя, пріобрѣтаютъ себѣ міръ лунный и возвращаются снова (на землю);... тѣ же, что взыскали Атмана (Абсолютное Существо) подвигами, воздержанїемъ, вѣрою и знанїемъ,—тѣ пріобрѣтаютъ сѣвернымъ путемъ Адитью, солнце; это—обитель духовъ, безсмертная, безопасная, высшая; оттуда нѣтъ возврата, ибо тамъ — конецъ» ⁹⁴⁾. Вотъ почему величайшій изъ легендарныхъ мудрецовъ цикла Упанишадъ, Яджнявалкїя, у котораго «учатся сами боги», удаляется въ пустынное житіе, преподавая одной изъ своихъ двухъ женъ, мудрой. «уже общившейся съ Верховнымъ Браманомъ», что «ни жена, ни мужъ, ни сынъ, ни богатство, ни скотъ, ни преимущества браминскаго или воинскаго званія, ни всѣ міры, ни всѣ боги, ни Веды, ни всѣ созданія, ни что бы то ни было не дороги сами по себѣ и не заслуживаютъ сами по себѣ любви, ибо всѣ созданія милы и все дорого и должно быть любимо лишь ради любви къ Верховному Атману, негибнущему, неразрушимому, непостижимому, описуемому только отрицанїемъ и путь къ коему и есть путь безсмертія» ⁹⁵⁾.

Однако и въ Упанишадѣхъ аскетизмъ еще не признается за самодовлѣющую цѣнность и силу. Вотъ одинъ изъ текстовъ, доказывающихъ это: «кто, не обладая знанїемъ Негибнущаго, дѣлаетъ возліанія въ здѣшнемъ мірѣ и свершаетъ подвиги, хотя бы и въ продолженіе 1000 лѣтъ,... тотъ, отбывши изъ этого міра, останется несчастнымъ» ⁹⁶⁾. Эти слова свидѣлствуютъ о томъ, что у высказывавшихъ ихъ аскетизмъ превращается уже въ стремленіе къ освобожденію отъ личнаго.

⁹³⁾ Mūṇḍaka—Up. I, 2, 13, 10—11.

⁹⁴⁾ Prasṅa—Up. I, 15, 9—10.

⁹⁵⁾ Bṛihad. Up. IV, 5, 1—15.

⁹⁶⁾ Тамъ же. III, 8, 10.

измѣнчиваго бытія; это уже аскетизмъ философскаго, пессимистическаго типа, а не популярный, утилитарно-материалистическій. Въ такомъ же, очищенномъ видѣ и смыслѣ прославляютъ «величіе подвижничества» пѣкоторые законодательныя шастры: «только вѣчное ведетъ къ славѣ и къ прекращенію рожденій», что достигается сліяніемъ подвижника съ Безконечнымъ (Браманомъ)», говоритъ Баудхайяна ⁹⁷⁾, а «божественный» Васишта настаиваетъ на необходимости сочетанія аскетическаго подвига съ знаніемъ: «какъ кони бесполезны безъ телѣгъ, а телѣга бесполезна безъ коней, такъ и подвижничество бесполезно лишенному священнаго знанія, а священное знаніе бесполезно тому, кто не выполняетъ подвиговъ» ⁹⁸⁾. Высшимъ же подвигомъ съ этой точки зрѣнія является соединеніе ритуальнаго усердія и знанія съ подвижничествомъ не только тѣлеснымъ, виѣшнимъ, но и внутреннимъ, мистически созерцательнымъ, по образцу и методу Йоги. Вотъ описаніе этого идеала по Васиштѣ: «постоянно занятые задерживаніемъ дыханія, повтореніемъ очистительныхъ текстовъ, раздачею даровъ, совершеніемъ всесожженій и возліяній и шептаніемъ священныхъ текстовъ,—эти освободятся, несомнѣнно, отъ вины преступленій, даже и такихъ, которыя связаны съ утратою касты; сидя съ пучкомъ кушевой травы въ рукѣ, пусть они многократно задерживаютъ дыханіе и паки и паки повторяютъ очистительные тексты Війяхрити, слогъ «Омъ» и ежедневно читаемую часть Ведъ... До корпей волосъ и до окончностей ногтей пусть выполняютъ они высшій подвигъ... Но никакими, даже и строжайшими подвигами, ни ежедневнымъ чтеніемъ Ведъ, ни совершеніемъ жертвъ не достигнетъ дважды рожденный состоянія, достигаемаго выполненіемъ Йоги. Йогою обрѣтается истинное знаніе; Йога—совокупность священнаго закона; выполненіе Йоги есть высшій и вѣчный подвигъ, а потому будьте всегда поглощены выполненіемъ Йоги!» ⁹⁹⁾.

Несмотря на сопоставленіе различныхъ усилій и дѣйствій въ этой максимальной аскетической программѣ, разиѣнка отдѣльныхъ родовъ ихъ далеко неравнобѣрна. Этическое начало, если не совсѣмъ отсутствуетъ, то во всякомъ случаѣ едва-едва намѣчено (въ приведенномъ текстѣ, напримѣръ, упомя-

⁹⁷⁾ Baudh. II, 10, 17, 8 9 п 17.

⁹⁸⁾ Vasishtha, XXVI, 17.

⁹⁹⁾ Тамъ же, XXV, 3—8.

нута только щедрость даровъ); далѣе, усердіе ритуальное оставлено въ силѣ, но, какъ мы видѣли, оно уже отступаетъ на второй планъ сравнительно съ знаніемъ: не столько уже заботятся о жертвахъ, сколько о молитвахъ и повтореніи священныхъ текстовъ. И все это вполне соотвѣтствуетъ возрастающему признанію значенія аскетизма, ибо тогда какъ жертвенный культъ требуетъ особыхъ, привилегированныхъ, компетентныхъ исполнителей (браминовъ и домовладыкъ) и доступенъ лишь немногимъ въ своей активной части,—наоборотъ, путь къ подвигамъ аскетическимъ открытъ для всѣхъ, безъ различія званія, отъ браминовъ и царей до членовъ низшихъ кастъ ¹⁰⁰).

Мертвящій формализмъ браманческаго ритуала смягчается и одухотворяется въ религіозной жизни аскета. Такъ, приведенный текстъ Васишты настаиваетъ не на обилии и частомъ повтореніи жертвъ, а на количествѣ молитвъ, «семерной Війяхриты, трехногой Гайятри» и въ особенности таинственнаго, магическаго слога «Омъ»; тоекратное повтореніе ихъ, да текста называемаго «Ширасъ», становится какъ бы нормальной единицею молитвеннаго правила, равнымъ одному задержанію дыханія; повтореніе же этой нормы можетъ, по желанію, разрастаться неограниченно до колоссальныхъ размѣровъ, напримѣръ, до 12000 разъ ¹⁰¹). «Для домашней практики» рекомендуется повторять нѣкоторые гимны сто разъ утромъ, сто—въ полдень, сто разъ или неопредѣленное, свыше ста, количество вечеромъ ¹⁰²). БAUDHAYANA совѣтуетъ 1000 разъ повторять молитвы Савитри; тамъ же дано расписаніе прогрессирующаго повторенія текстовъ изъ Самхиты до 1000 разъ въ день, съ обозначеніемъ и соотвѣтствующихъ степеней награды получаемыхъ за такое усердіе ¹⁰³).

Но подобно тому, какъ первоначальное ритуальное жертвенное многодѣланіе постепенно уступало мѣсто молитвенному многоглаголанію, такъ и это въ свою очередь, по мѣрѣ преобразования индусскаго аскетизма изъ грубо-утилитарнаго въ философствующій, отступало передъ упрощенною, но углуб-

¹⁰⁰) Подвижники изъ низшихъ слоевъ общества встрѣчались однако, повидимому, рѣдко; см. Fick. Die socialen Gliederungen im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Kiel, 1897, 51, но все таки встрѣчались: напр., Jātakam. IV, 392 (Fausböll)—даже изъ чандалъ.

¹⁰¹) Vasishṭha, XXV. 13 и 12.

¹⁰²) Baudhāyana, III, 5, 3.

¹⁰³) Тамъ же, II, 10, 17, 41 и III, 9, 10—15.

ленною молитвою и благоговѣйнымъ созерцаемъ. Иногда въ правилахъ (не говоря уже объ индивидуальной практикѣ) встрѣчаемъ такія смѣлыя мысли, какъ слѣдующія: «аскетъ можетъ отложить выполнение всѣхъ религіозныхъ обрядовъ; но пусть онъ никогда не оставляетъ произнесения Ведъ: пренебрегая Ведою, онъ низводитъ себя до уровня пудры» (которымъ чтеніе Ведъ воспрещалось). Но къ чему сводится на этой степени подвижничества чтеніе Ведъ? — «Произносить единственный слогъ «Омъ» есть лучшій способъ возглашенія Ведъ, такъ же, какъ задержка дыханія есть высшая форма подвижничества», ибо «Веды начинаются и оканчиваются слогомъ «Омъ»; онъ—совокупность всей рѣчи и наилучшій очистительный текстъ, а потому да повторяется онъ постоянно!»¹⁰⁴). Если раньше учили, что домашнее чтеніе Ведъ равносильно жертвѣ Браману и обезпечиваетъ читающему небесное блаженство и большее благо, чѣмъ цѣлый міръ со всѣми его богатствами, а именно негибнущее благо и побѣду надъ смертью¹⁰⁵), то позднѣе поясняли, что это «домашнее чтеніе» можетъ ограничиваться однѣми Віяяхритами, да «единственнымъ слогомъ Омъ», который есть пламень и теплота, согревающіе Веду; онъ—корень Ведъ и ихъ сущность; погружаясь въ созерцаіе слога «Омъ», аскетъ становится способнымъ къ единенію съ Браманомъ, ибо «Омъ» и есть Браманъ»¹⁰⁶).

Здѣсь для аскетическаго настроенія, какъ видимъ, раскрывается уже новый міръ, міръ мистическихъ вдохновеній и видѣній. Не только всѣ свѣтскія занятія и дѣла, всѣ благія намѣренія и пожеланія слѣдуетъ начинать и сопровождать таинственною формулою «Омъ»; она же окрыляетъ и животворитъ всякую молитву; она же является и «дверью неба»¹⁰⁷), и символически-мистическимъ синтезомъ всего космоса: «Омъ (собственно А. У. М.) (поучаетъ Прашнья-Упанишадъ) есть Высшій, а также и Второй Браманъ; созерцающій его первую часть (А) и озаренный ею, быстро достигаетъ постиженія земного, міра человѣческаго: созерцающая же первая часть вмѣстѣ со второю (А+У) достигаемъ міра духовъ, маловъ, міра луннаго, переносимся на небо, въ міръ Сомы, насладившись

¹⁰⁴) Vasishṭha, X, 4—5; XXV, 10—11.

¹⁰⁵) Śatap. Brāhm. XI, 5, 6, 2 и Taitt. Aran. Up. II, 17.

¹⁰⁶) Baudhāyana, II, 6, 11, 7 и 6; II, 10, 17, 40; II, 10, 18, 25—26.

¹⁰⁷) Āpastamba, I, 4, 13, 6; I, 6, 7, 9.

коимъ, возвращаемся обратно; а созерцая сочетаніе всѣхъ трехъ частей, избавляемся отъ всякаго зла, возносимся въ міръ Брамь, и оттуда, полные жизни, научаемся созерцать всепроникающее Высшее Существо».

Успѣхъ такого упрощенія священнодѣйствій и молитвъ объясняется съ одной стороны признаніемъ всеобъемлющей содержательности мистической формулы «Омъ», а съ другой— ея соответствіемъ одному изъ главныхъ требованій аскетической дисциплины,—сосредоточенію всего вниманія на едипственномъ и, конечно,—главнѣйшемъ. Йога, несравненно болѣе древняя, чѣмъ Сутры Патанджали, систематически ее излагающія ¹⁰⁸), Йога и есть по преимуществу наставленіе, какъ и какими способами долженъ подвижникъ достигать духовнаго сосредоточенія для отвлеченія себя отъ чувственнаго міра и для соединенія съ Высшимъ Существомъ. Назначеніе Йоги явствуется уже изъ самаго ея названія. «Йога» это съ одной стороны— «напряженіе» силъ для опредѣленной цѣли, и въ этомъ смыслѣ она—прямая продолжательница и завершительница архаическаго индусскаго «тапаса», того «разгоряченія, воспламененія, рдѣнія, («радѣнія») ¹⁰⁹), того экстаза, присутствіе коего

¹⁰⁸) Въ Махабхаратѣ (XII. Adh. 351, 73—v. 13711. Йога называется, вмѣстѣ съ Самкхьей, „вѣчною“, приравниваясь по древности чужь не къ Ведамъ. Древнѣйшее изъ сохранившихся упоминаній о Йогѣ—въ Taïtṭī-gyāka-Upanishad, II, 4, гдѣ она понимается какъ сосредоточеніе или поглощеніе нъ себѣ бытія. Затѣмъ—свидѣтельства Шветашватара-Упанишада, II, 9 sqq., и Майтраяны-Уп. VI, 18 sqq., гдѣ она излагается уже въ терминахъ, почти вполне совпадающихъ съ принятыми въ позднѣйшей системѣ, хотя иногда еще съ нѣкоторыми отступленіями въ содержаніи (такъ въ текстѣ Майтраяны указано лишь 6 „ангъ“, способъ осуществленія Йоги, а не 8). Наконецъ, Катха-Упанишадъ (II, 6, 18) предполагаетъ извѣстнымъ „полное правило Йоги“. Изъ дхармашастръ Апастамба (I, 8, 23, 3 и 5) упоминаетъ объ „искорененіи грѣховъ настоящей жизни способами спасенія такъ называемой Йоги“. Cp. Garbe. Sāṃkhya und Yoga. Strassburg. 1896—Grundriss d. indo-arisch. Phil. u. Alttertumsk. III, B. 4 Hft. и его же Die Sāṃkhya-Philosophie. Leipzig, 1894. Sénart. Buddhisme et Yoga въ Revue de l'histoire des religions. XLII, 345 ss. и статью Jacobi въ Nachrichten d. Göttingenschen Gesell. d. Wiss. 1896, 50.

¹⁰⁹) „Это есть жаръ высшаго, безсмертнаго, безтѣлеснаго Брамана, сообщающій теплоту и тѣлу; иначе опъ невидимъ въ эфиръ (сердца); когда же, путемъ сосредоточенія (ощущенія), выведемъ его (изъ сердца) наружу, тогда свѣтъ его кажется видимымъ и тогда молящійся въ скорости отождествляется съ этимъ свѣгомъ“ Maitrāyana-Up. VI, 27 и VII, 11.

мы прослѣдили уже въ Ведахъ, Брахманахъ и Упанишадахъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ это, по опредѣленію ея систематиковъ, «занятіе однимъ единственнымъ началомъ» ¹¹⁰⁾, подъ коимъ разумѣется Атмапъ. Въ этомъ смыслѣ Йога есть сочетаніе съ нимъ. Но въ третьемъ смыслѣ это еще—«обуздываніе, связываніе» всего, что такому сочетанію мѣшаетъ. Такъ понимаетъ йогу уже Катха-Упанишадъ, какъ «свободное отъ легкомыслія, требующее напряженнаго вниманія, сдерживаніе чувствъ» ¹¹¹⁾. Въ позднѣйшихъ «Сутрахъ Йоги» это состояніе характеризуется двумя способами: отрицательно—«подавленіемъ дѣятельности органа мысли», а положительно—«сосредоточеніемъ мысли (точнѣе — мистическаго созерцанія) на единственномъ началѣ» ¹¹²⁾. Но уже въ несравненно болѣе древнемъ Майтрайна-Упанишадѣ памѣчается то же двойственное опредѣленіе, хотя и въ болѣе смутныхъ выраженіяхъ: «Йога называется «сочетаніемъ» потому, что исполняющій ее сочетаетъ прану (дыханіе), «эту сущность созерцанія, со слогомъ «Омъ» и со всюю вселенною въ ея многообразныхъ формахъ, или же потому, что они (Омъ и Космосъ) сочетаются съ йогинномъ (съ выполняющимъ Йогу); «единство дыханія, разума и чувствъ, а затѣмъ упраздненіе всѣхъ представленій—вотъ что называется Йогою» ¹¹³⁾. Это сосредоточеніе совершается «на двухъ Браманахъ, о которыхъ должно размышлять, на словесномъ и безсловесномъ (то есть, на словѣ «Омъ» и на объектѣ его): не иначе, какъ черезъ посредство слова открывается Не-Слово; есть слово «Омъ»; возносясь имъ выше, до той области, гдѣ престають всѣ слова и смыслъ ихъ, достигаемъ поглощенія въ Не-Словѣ (Браманѣ); это и есть—Путь; это—Безсмертное; это—Единеніе; это—блаженство... и независимость» ¹¹⁴⁾.

При той эволюціи, которую претерпѣла Йога въ своемъ развитіи, этотъ конечный объектъ мистическаго переживанія постепенно религіонизировался: изъ личнаго Атмана (индивидуальной души) онъ сталъ космическимъ Браманомъ, а когда Йога, хотя и тѣсно связанная съ атеистическою системою Самкхьи ¹¹⁵⁾, ощутила потребность пополнить послѣднюю вклю-

¹¹⁰⁾ Yoga-Sūtra, I, 32.

¹¹¹⁾ Катха-Ур. II, 6, 11.

¹¹²⁾ Yoga Sūtra, I, 2 и I, 32.

¹¹³⁾ Maitrāyana Brāhmaṇa-Ур. VI, 25.

¹¹⁴⁾ Тамъ же, 22.

¹¹⁵⁾ Объ этомъ—Markus. Die Yoga—Philosophie nach der Rajamartanda dargestellt. Halle, 1886, 2—9. Garbe. Samkhya und Yoga, 49 ff. M. Мюл-

ченіемъ въ прежнее безбожное міровоззрѣніе Бога-Творца, Ишвару ¹¹⁶), тогда расплывчатый, неуловимый, неопредѣлимый пантеистическій Браманъ превратился у іоговъ, въ смыслѣ объекта созерцанія и переживанія, въ единого, всемогущаго, вѣчнаго Бога, блаженнаго и содѣйствующаго достиженію блаженства «посредствомъ устраненій препятствій къ нему,—въ Бога, обезпечивающаго благоприятный исходъ пранидханы, то есть преданнаго ему благочестія». Эта «преданность Богу» (Ишвара-пранидхана) ¹¹⁷) есть «преданіе всѣхъ дѣйствій, независимо отъ плодовъ ихъ, (въ произволеніе) Высшему Господу, Высшему, Досточтимѣйшему, согласно съ изреченіемъ: «что бы я ни дѣлалъ, хорошее ли, дурное ли, вольное или невольное, все это предаю Тебѣ: дѣйствую какъ бы Тобою побуждаемый». Это самоуничиженіе называется иногда также «передачею плодовъ нашихъ дѣйствій» и является такимъ образомъ «особымъ видомъ вѣры, ибо большинство людей дѣйствуетъ только

перъ. Шестъ системъ индѣйской философіи. Москва, 1901, 267 и слл.— Магабхарата, много разсуждающая о Самкхьи и Іогѣ и стоящая подъ сильнымъ ихъ влияніемъ, такъ оцѣниваетъ достоинство обихъ системъ и ихъ взаимоотношенія: „нѣтъ знанія равнаго Самкхѣ; нѣтъ силы равной Іогѣ; обѣ стремятся къ одной и той же цѣли; обѣ выводятъ за предѣлы Преходящаго; различны онѣ лишь для людей неразумныхъ; мы же, не сомнѣваясь, считаемъ ихъ за единое, ибо то, что Іога созерцаетъ, то Самкхья познаетъ; тотъ же, кто уразумѣлъ Самкхью и Іогу какъ единство, тотъ знаетъ истину“. Mahābhāratam. XII. Adh. 318, 2—4, vv. 11676—8. „Іога обладаетъ непосредственно-ясными, вразумительными основаніями, а Самкхья опирается на вѣрное преданіе; оба ученія считаю истинными, ... оба могутъ служить руководствомъ къ высшей цѣли. Общи обѣимъ чистота, соединенная съ аскетизмомъ и состраданіемъ къ тварямъ, общее храненіе обѣтовъ, и только теорія у нихъ различна“. Adh. 302, 7—9, vv. 11042—5.

¹¹⁶) Этотъ вопросъ также затронутъ въ Магабхаратѣ, въ качествѣ спорнаго, между сторонниками Самкхьи и Іоги (Adh. 302, 3—5, vv. 11039—41: „Какъ можно быть избавленнымъ (освобожденнымъ) безъ Бога (Ишвары)?“ Этотъ положеніемъ мудрые іоги основательно укрѣпили превосходство своего принципа: однако и придерживающіеся Самкхьи брамины основательно объявляютъ своимъ принципомъ убѣжденіе, что человекъ, разслѣдовавшій всѣ пути и не львущій къ чувственнымъ вещамъ, по распаденіи тѣла очевидно и несомнѣнно достигаетъ освобожденія“.

¹¹⁷) Yoga-Sūtra I, 23—24; II, 1. О пранидханѣ см. М. Мюллеръ. Шестъ системъ инд. философіи, 277 и слл.; Oltramare. L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. T. I. Paris, 1907, 306—7 и указанная выше работы по исторіи Іоги:

по себялюбивымъ соображеніямъ, ради слѣдствій (поступковъ»)¹¹⁸⁾; здѣсь же благочестивый порывъ вѣрности Богу чуждъ какихъ либо эгоистическихъ расчетовъ. Познание истины, возникающее на почвѣ этого смиренномудраго настроенія, будетъ исходить уже не отъ человѣка съ его искусственными, механическими познавательными приѣмами, а отъ самого Подателя «духовнаго видѣнія», хотя его мистическимъ откровеніемъ по прежнему, но въ обновленномъ смыслѣ, остается вѣщая формула «Омъ»¹¹⁹⁾.

Такъ, въ лицѣ Йоги позднѣйшей поры. индусскій аскетизмъ, говорятъ памъ его истолкователи, поднимается на высоту, недостижимую для первоначальнаго, грубо-утилитарнаго подвижничества, на высоту мистическаго созерцанія абсолютнаго религіознаго начала непосредственною интуиціей, очищенною, будто бы, отъ себялюбивыхъ расчетовъ и движимую, будто бы, однимъ благоговѣйнымъ преданіемъ себя и судьбы своей Богу. Будь это дѣйствительно такъ, можно было бы привѣтствовать это духовное теченіе, какъ сильное, по крайней мѣрѣ до нѣкоторой степени, вступленіе языческой аскетики на правую стезю аскетики и мистики христіанской. Однако большинство разслѣдователей исторіи Йоги¹²⁰⁾ основательно полагаютъ, что это привитіе Йоги монотеистическаго начала со всѣми его, сейчасъ указанными, слѣдствіями совершилось путемъ внѣшняго заимствованія (изъ религіознаго теченія Бхагаватъ)¹²¹⁾ и вопреки смыслу основныхъ началъ самой Йоги. Эта послѣдняя и послѣ принятія идеи Ишвары осталась системою, озабоченною прежде всего выработкою внѣшнихъ средствъ и искусственно добываемыхъ, экстраординарныхъ силъ для «избавленія» отъ зла перевоплощеній; система, въ сущности, осталась прежнею, съ тою лишь разницею, что къ числу средствъ спасенія прибавлено было, безъ внутренней связи съ остальными, новое: «вѣреніе себя и

¹¹⁸⁾ Таково разъясненіе Sarva-Daršana-Samgraha, translated by Cowell and Gough. 3 edit., p. 260.

¹¹⁹⁾ Yoga-Sûtra. I, 27.

¹²⁰⁾ Такъ—Markus, l. c. Garbe, Samkhya u. Yoga, 50. Deussen. Gesch. d. ind. Philosophie. I, 2, 215: „по оппортунистическимъ соображеніямъ къ атеистическому ученію Санкхьи, извѣтъ и безъ органической связи съ системою. присоединенная доктрина личнаго Бога выходитъ за предѣлы не столько теистической, сколько дептической Йоги“.

¹²¹⁾ Garbe. Samkhya und Yoga. 50.

дѣль своихъ Ишваръ», причѣмъ средство это поставлено на послѣднемъ, 26-мъ или 27-мъ, мѣстѣ въ ряду основныхъ положеній системы ¹²²). Тѣмъ не менѣ эта релігіонизація Іоги укрѣплялась, чѣмъ дальше, тѣмъ больше: Бхагавадгита полна ея вдохновеніями, также какъ и вліятельныя теистическія секты Панчататры и Пашупаты. и эта тенденція, искренне, или иногда притворно, остается преобладающею въ Іогѣ и понынѣ.

Какъ бы то ни было, несмотря на указанные дефекты, въ Іогѣ аскетизмъ, окрыленный мистическимъ созерцаніемъ, достигъ той наибольшей степени внутренняго, духовнаго подъема, которая оказалась по силамъ индусской расѣ. Нельзя отрицать, что Іога позднѣйшая, въ томъ видѣ, какою рисуется она намъ на фонѣ свидѣтельствъ о ней въ Магабхаратѣ, значительно превосходитъ по своимъ стремленіямъ узко-разсчитливый и низменно-матеріалистическій аскетизмъ древнихъ временъ. Однако необходимо имѣть въ виду, что превосходство состоитъ не въ отбѣнѣ послѣдняго, а только въ его пополненіи болѣе благородною тенденціей. Долгіе вѣка прошли прежде, чѣмъ Іогу стали понимать какъ безкорыстную преданность Богу безъ всякой задней мысли о «плодахъ» ея для вѣрующаго. Да и эта позднѣйшая конценція «благочестія», какъ мы сейчасъ слышали изъ устъ стараго индусскаго историка философіи, продолжала оставаться неосуществимою для большинства людей. Раньше проблески ея встрѣчаются въ Упанишадахъ, но это во всякомъ случаѣ—рѣдкіе проблески среди мутнаго потока себялюбивыхъ стремленій. Отсутствие понятія Церкви, этотъ коренной недостатокъ древне индусскаго релігіознаго сознанія, и связанное съ этимъ непониманіе необходимости коллективнаго спасенія сказалось въ полной силѣ и здѣсь. И въ Іогѣ, какъ раньше въ брамаизмѣ, какъ позднѣе въ буддизмѣ, несмотря на присутствіе въ немъ монашеской общины (самхи), этой узкой и немощной пародіи на Церковь, подвиговъ спасенія остается всегда индивидуальнымъ, только личнымъ успіемъ, осуществляемымъ на свой рискъ, одними своими силами. Познать Единаго, Высшаго не въ благоговѣйномъ союзѣ стремящихся къ Нему всѣхъ, «да вси едино будутъ», а въ себѣ, въ своемъ Я-Атманѣ,—такова предѣльная цѣль, выраженная

¹²²) Cūlikā-Upanishad, 14, въ изданіи мелкихъ Упанишадъ Рамамайя-Таркаратны (Bibl. Indica, pp. 219—228)

даже въ лучшихъ изъ текстовъ на эту тему. И хотя призывъ Брхадарашийяки-Упанишада любить близкихъ и дальнихъ, мѣръ и всѣ созданія не ради ихъ самихъ, а «ради любви къ Самому»¹²³⁾, разумѣетъ подъ «Самимъ» личнаго Атмана въ смыслѣ проявленія въ немъ Духа Мирового, однако, разъ познаніе Высшаго почиталось возможнымъ въ усиліи и процессѣ только личномъ, единичномъ¹²⁴⁾, а не въ совокупномъ подвигѣ объединенныхъ въ духовномъ союзѣ личностей, то и задача спасенія практически оставалась ограниченной единичными же ресурсами и цѣлями, тѣмъ и объясняется изреченіе: «выполняетъ ли кто Югу, опъ выполняетъ се 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 Индіи¹²⁵⁾, такъ и въ древней, не мало было юговъ и иныхъ аскетовъ, рѣшавшихся па 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 міру¹²⁶⁾; много было «аскетовъ—отступниковъ», и «такихъ, которые, хотя и жили съ религиозными, благочестивыми, спокойными и достойными, однако сами не были ни религиозны, ни благочестивы, ни спокойны, ни достойны»¹²⁷⁾.

Тѣмъ не менѣе, рядомъ съ расчетливымъ самоограниченіемъ, песомнѣнно, всегда встрѣчалось и безкорыстное, и притомъ—въ возрастающей степени. Постепенно идеаль благороднаго подвижника укрѣплялся и возрасталъ: «человѣку, глядящему на мѣръ себялюбиво, облеченному въ діадему страстей, въ серьги полоти 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 мужествен-

¹²³⁾ Br̥had. Up. II, 4-5.

¹²⁴⁾ „Югинъ созерцаетъ Самобытное Существо (Мирового Атмана) въ своей собственной личности (въ Атманѣ личномъ) Mahābhāratam. Adh. 302, 38, v. 11074. „Аскетъ долженъ непрестанно искать познанія всемирной души въ своемъ сердцѣ“: Vasishṭha, A, 14.

¹²⁵⁾ Omal. pp. 49 sqq. 202 sqq.

¹²⁶⁾ Jaina Sūtras (S. B. E.) I, 43: Ācārāṅga Sūtra, I, 5, 1, 2.

¹²⁷⁾ Тамъ-же, I, 6, 4, 3—4.

ность, тетива—подвижничество, а стрѣлы—свобода отъ себя-любія, этого главнаго привратника, мѣшающаго проникать въ царство Брамана. 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 Брамана, подвижникъ медленно, подобно рудокопу, роющемуся въ нѣдрахъ земли, приближается къ его палатѣ, разрывая четыре оплетающія ее сѣти: пищи, дыханія, разсужденія и знанія, пока не пропикнетъ въ послѣдній чертогъ—блаженства и теждества съ самимъ Браманомъ. И съ того мига, чистый, спокойный, бездыханный, безтѣлесный, конца незнающій, вѣчно длящійся и независимый, ставши нерождающимся и неумирающимъ, мудрецъ покоится на основѣ своего собственнаго величія, высится на вершинѣ своего собственнаго величія, и взираетъ на коло міра, какъ покинувшій колесницу смотреть на уносящіяся въ даль, вращающіяся колеса ея»¹²⁸).

Но это «завершеніе Юги, даже для наилучше наученнаго, неосуществимо, если его все еще пронзають джуны, стрѣлы страстей и мрака, и привязанности къ дѣтямъ, къ женѣ, къ дому». Отсюда—необходимость борьбы съ «презрѣнностями» (ничтожествами, «клешами»). Ихъ—пять: невѣжество, осознаніе своей личности, привязанность, отвращеніе и жажда жизни. Невѣжество—«источникъ всѣхъ остальныхъ заблужденій»¹²⁹); оно принимаетъ временное за постоянное, быстро минующее за вѣчное, грустное за пріятное, негодное за цѣнное. Самосознаніе рождаетъ ложное опредѣленіе моего и не-моего, считая моимъ то, что не въ моей власти, что принадлежитъ независящей отъ меня, вѣщественной природѣ. Привязанность и отвращеніе опутываютъ духъ соблазнами и сбиваютъ его съ праваго пути; а жажда жизни внушаетъ страхъ смерти¹³⁰). Но есть орудія для противодѣйствія увлеченію ничтожествомъ; эти орудія—подвижничество, молитва («повтореніе священныхъ текстовъ») и «преданность Богу». Въ выполненіи этого тройнаго завѣта и состоитъ «внутренняя», «царственная Юга», Раджаюга, этотъ, несмотря на всѣ его изъяны, высшій въ духовномъ смыслѣ видъ индусскаго подвижничества.

¹²⁸) Maitr. Brāhm. Up. VI, 28.

¹³⁰) Idem. II, 5.

¹²⁹) Yoga-Sūtra. II, 4.

Характерно какъ для послѣдняго вообще, такъ и для Йоги въ частности, что эту внутреннюю дисциплиною ограничиться однако не находятъ возможнымъ. Рядомъ съ Раджайогаю, раньше ея по времени ¹³¹⁾ и успѣшиѣ по приему и распространению, выдвигается Йога практическая, Крийяйога, Хатхайога ¹³²⁾. Въ ней нравственные средства (не убивать, не красть, не нарушать цѣломудрія, не принимать даровъ) ¹³³⁾, и религіозныя (аскетизмъ, молитва и преданность Богу) ¹³⁴⁾ сопровождаются обильными предписаніями, касающимися искусственной, физической тренировки подвизающагося, какъ то: относительно мѣста и позы при совершеніи подвига ¹³⁵⁾, регуляціи дыханія ¹³⁶⁾ и отвлеченія чувствъ отъ ихъ объектовъ, равно, какъ и вообще подавленія ихъ дѣятельности ¹³⁷⁾. И лишь на почвѣ всѣхъ этихъ предшествующихъ «усилій» начинается послѣдній, высшій подвигъ: установленіе неподвижности органа мышленія ¹³⁸⁾, созерцаніе ¹³⁹⁾ и «конечное погруженіе, самадхи» ¹⁴⁰⁾.

Не входя преждевременно въ разсмотрѣніе этихъ послѣднихъ степеней Йоги, столь глубоко повліявшихъ на буддійскую теорію освобожденія отъ оковъ чувственного міра и личнаго бытія, точно такъ же, какъ и на аналогичное ученіе джайнъ, гдѣ эта сторона Йоги выработалась въ самостоятельную доктрину съ особой терминологіей ¹⁴¹⁾, отмѣтимъ здѣсь, что на-

¹³¹⁾ Терминъ „Раджайога“ не встрѣчается даже въ Йога-Сутрахъ, не говоря уже о болѣе раннихъ памятникахъ.

¹³²⁾ Главныя (позднѣйшія) изложенія ея: Gheraṇḍa-Samhitā, изданіе съ англійскимъ переводомъ Bombay, 1895, и Hatha-Yoga-Pradīpikā, изданіе съ англійскимъ переводомъ Bombay, 1893; нѣмецкій переводъ со введеніемъ и примѣчаніями Walter'a, München, 1893.

¹³³⁾ Yoga-Sūtra, II, 30; 31. ¹³⁴⁾ Idem, 32 sq.

¹³⁵⁾ Idem, II, 46. Haṭhayoga-Pradīpikā, I, [12—15. Sarva-Darṣana-Saṃgraha (transl. Cowell-Gough), 263.

¹³⁶⁾ Yoga-Sūtra, I, 34; II, 49 sq. Haṭhayoga, I, 67; II, 1 sq. Sarva-Darṣ. Saṃgr. I. c.

¹³⁷⁾ Yoga S. II, 54—55; I, 29. Sarva-Darṣ. Saṃgr., 267.

¹³⁸⁾ Yoga S. II, 53; III, 1. Sarva-Darṣ. Saṃgr., 268.

¹³⁹⁾ Yoga S. III, 2; Sarva-Darṣ. Saṃgr. 269.

¹⁴⁰⁾ Yoga S. III, 3. Sarva-Darṣ. I. c.

¹⁴¹⁾ Такъ—въ йогашастрѣ Хемачандръ, въ отдѣлахъ 7—12. О Хемачандрѣ—Bühler. Ueber das Leben des Jaina-Mönches Hemacandra въ Denkschriften d. philol.-hist. Classe d. Wiener-Akad. d. Wiss. XXXVII, 251 ff. Четыре первыхъ главы йогашастры переведены Вивидишемъ въ Zeitsch, d. Deut. Morgenl. Gesell. XXVIII, 185 ff.

сколько эта заключительная сторона Йоги вела къ очищенію и углубленію индусскаго аскетизма, настолько же другая ея сторона, выражавшаяся въ разработкѣ внѣшнихъ, техничскихъ приѣмовъ, ведущихъ къ сосредоточенію духа и къ экстазу, извращала аскетизмъ въ процессъ искусственнаго, механически-достигаемаго гипноза и даже въ своеобразное изувѣрство. Эта внѣшняя тренировка, невольно обращая на себя своею вычурностью вниманіе окружающихъ и импониравшая трудными, а иногда и «ужасъ внушавшими» приѣмами, слишкомъ часто отодвигала на второй планъ затаенный процессъ внутренняго подвижничества. Тѣлесное самоистязаніе для многихъ казалось уже самодовлѣющею цѣлью; именно оно, въ глазахъ непосвященныхъ въ суть ученія, могло представляться главною причиною чудесныхъ качествъ іоговъ, качествъ, на которыхъ, болѣе, чѣмъ на нравственныхъ и религіозныхъ достоинствахъ, зиждилась ихъ слава въ народной массѣ, да и не въ ней одной. Притомъ же несомнѣнное тяготѣніе къ увеличенію и осложненію этой механической выправки въ ущербъ дисциплинѣ внутренней замѣчается и въ самихъ памятникахъ Йоги. Въ древнихъ предписаніяхъ Шветашватара - Упанишада ¹⁴²⁾ обстановка, указываемая іогу для выполнения 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 рошамъ, пріятное для взоровъ, изобилующее пещерами или иными тѣнистыми пріютами», какъ и вообще совѣтуется творить аскетическіе подвиги скромно и непоказно, «тщательно скрывая ихъ» ¹⁴³⁾. Даже и позднѣе, въ Раджаіогѣ и даже въ Хатхаіогѣ встрѣчаемъ такія же указанія относительно мѣстопребыванія іогиновъ ¹⁴⁴⁾. Равнымъ образомъ и первоначальный пищевой режимъ по этимъ правиламъ, хотя и простъ, однако «достаточный, пріятный и полезный для темперамента» ¹⁴⁵⁾, и только для уже привычныхъ къ подвигамъ разрѣшается успливать строгость относительно

¹⁴²⁾ Svetāsvatara-Up. II, 10.

¹⁴³⁾ Vasishṭha, VI, 9.

¹⁴⁴⁾ Hathayoga-pradīpikā, I, 12—15.

¹⁴⁵⁾ Idem. I, 58—63. Желаящіе сравнить это аскетическое расписание съ болѣе древними списками разрѣшаемыхъ и воспрещаемыхъ яствъ могутъ найти подробныя свѣдѣнія въ дхарма-шастрахъ; тексты, сюда относящіеся, указаны выше, въ примѣчаніи 40-мъ.

пищи ¹⁴⁶⁾). Наконецъ, не predeterminedъ неизмѣнно и суровая поза тѣла при совершеніи подвиговъ; рекомендуется только наименѣе утомительная, наиболѣе выносливая ¹⁴⁷⁾). Практика однако не удовлетворялась въ своемъ усердіи столь умеренными 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 числѣ ¹⁴⁸⁾); 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 дыханія ¹⁴⁹⁾).

Тренировкѣ его приписывалась особая важность. Чтобы понять то значеніе, которое этотъ процессъ занялъ съ древнѣйшихъ поръ въ системѣ индусской аскетики и сохранилъ его до настоящаго времени, надо помнить, что индусское міровоззрѣніе въ дыханіи вообще усматривало сущность жизненнаго процесса. По Шатапата-брахманѣ прана (дыханіе) исходятъ изъ еще не опредѣлившася, еще не дифференцировавшагося безначальнаго первобытія (асаты) ¹⁵⁰⁾; по Атарваведѣ, это—первенецъ творенія ¹⁵¹⁾, предшествующій появленію самого Духа Природы, Праджapati ¹⁵²⁾. Наоборотъ, въ одномъ изъ Упанишадовъ сохранился красиво изложенный мифъ о происхожденіи праны изъ Праджapati. «Въ началѣ этотъ владыка тварей пребывалъ одинъ; и пока онъ былъ одинокъ, невѣдомо было ему счастье. Размышляя надъ самимъ собою, со-

¹⁴⁶⁾ Nathayoga-pradīpikā. II, 17. ¹⁴⁷⁾ Yoga-Sūtra. II, 46.

¹⁴⁸⁾ Śarva-Darśana-Samgraha, 263, называетъ только десять. Описание 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 Хатхайоги, XXI ff.; также у Rich. Schmidt. Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien. Berlin, 1908, 186 ff.

¹⁴⁹⁾ Описание 93 „мудръ“ по Gheraṇḍa Saṃhitā и по Хатхаюгѣ съ интереснымъ атласомъ оригинальныхъ индусскихъ иллюстрацій—у Шмидта, Fakire и Fakirtum, 193—203. По нимъ можно судить о трудности многихъ „асанъ“. Наиболѣе обычныя позы: падма-асана, „въ видѣ цвѣтка лотоса“ и сватика-асана—въ формѣ индусскаго „солнечнаго“ креста; это, приблизительно, та поза, которая была упрочена буддійскою иконографіей для изображеній Будды и иныхъ подвижниковъ въ процессѣ созерцанія.

¹⁵⁰⁾ Śatapatha Brāhmaṇa. VI, 1, 1.

¹⁵¹⁾ Atharvaveda. XI, 4.

¹⁵²⁾ Śatap. Brāhm. XI, 1, 6, 17.

здалъ онъ множество тварей: воззрѣлъ на нихъ; но онѣ были камнеподобны, безразумны, неподвижны, какъ столпы безжизненные. И (опять) не обрѣлъ онъ 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 праною, апаною, саманою, уданою и вѣяною. Воздухъ, вверхъ направляющійся, и есть прана; внизъ идущій—апана; сочетающій ихъ—вѣяна, вводящій питаніе въ организмъ — самана, и выводящій изъ нихъ поглощенное—удана. Изъ взаимодействія ихъ рождается внутреннее тепло, духъ личный, Пуруша или Агни-Вайшварна» ¹⁵³). Какъ видимъ, прана здѣсь—жизненная сила и двигатель какъ совокупности живыхъ существъ, такъ и каждаго изъ нихъ въ отдѣльности. «Живая личность, именуемая праною (дыханіемъ), произведена была на землѣ, изъ того, что не есть прана (изъ Верховнаго Существа) ¹⁵⁴). Дыханіе такимъ образомъ есть—«древнѣйшее и наилучшее» ¹⁵⁵) въ живомъ существѣ, въ существѣ же разумномъ, человѣкѣ,—по преимуществу, ибо «во-истину, разумъ связанъ съ дыханіемъ» ¹⁵⁶).

Отсюда въ аскетической дисциплинѣ — обычай приносить въ жертву свое дыханіе—то есть, пять вышеупомянутыхъ видовъ пламени, обитающихъ въ душѣ», что, будто бы, равносильно жертвѣ всей души ¹⁵⁷). По понятіямъ же позднѣйшихъ мистиковъ каждое, даже произвольное 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» ¹⁵⁸). Но уже и значительно раньше, еще въ Упанишадахъ, находимъ ту же благоговѣйную концепцію дыханія, какъ естественной жертвы, превосходящей всѣ жертвы внѣшнія ¹⁵⁹); и воззрѣніе это нашло себѣ укрѣпленіе въ шастрахъ

¹⁵³) Maithâyana-Brahm. Ур. II, 6. ¹⁵⁴) Idem. VI, 19.

¹⁵⁵) Sândogya-Ур. V, 1. ¹⁵⁶) Idem, VI, 8, 2.

¹⁵⁷) Baudhâyana, II, 10, 18, 9. ¹⁵⁸) Śarva-Darśana-Samgraha, 264-5.

¹⁵⁹) „Пока человѣкъ говоритъ, онъ не можетъ дышать (беззвучно; значить): онъ все это время приносить свое дыханіе въ жертву въ своей рѣчи; пока же онъ (безмолвно) дышитъ, онъ не можетъ говорить; следовательно, приносить тогда въ жертву свою рѣчь въ дыханіе. Эти

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 ¹⁶⁰). Таково значеніе «подвига дыхательнаго» въ смыслѣ важности и цѣнности жертвы, въ немъ заключающейся.

Въ другомъ же смыслѣ, утилитарно-магическомъ, ограниченіе дыханія, «пранайяма» (задержаніе, перерывъ его) является подъемомъ надъ естественно-человѣческимъ процессомъ жизни, тѣмъ «тапасомъ» (подвижническимъ усиленіемъ), который, какъ мы видѣли, считался необходимымъ для чудодѣйственности подвига. Если дыханіе есть сущность и центръ фیزیологическаго бытія человѣка и связи духа съ тѣломъ, то, понятное дѣло, ограниченіе, возможно болѣе ограниченіе этой функціи равнозначительно побѣдѣ духа надъ тѣломъ, а затѣмъ — и надъ самимъ духомъ, поскольку дыханіе есть воплощеніе начала личнаго, человѣческой индивидуальности. Умѣряя, ограничая, побѣждая собственное дыханіе, то есть, движущую силу личнаго бытія, подвижникъ приближается къ Духу Всемірному, пока, на высшихъ степеняхъ Йоги, не сольется съ нимъ всецѣло.

Позднѣйшая пора къ жертвенно-молитвенному значенію пранайямы присоединила еще значеніе покаянное, искупительное. «Какъ въ металлахъ, при расплавленіи, сгораютъ шлаки, такъ и изъяны чувствъ уничтожаются при подавленіи чувствъ», поучаютъ законы Ману; «вотъ почему троекратное въ день выполненіе пранайямы, сопровождаемое опредѣленными молитвами, равносильно высшему покаянію вообще, а въ частности—искупленію грѣха, непрестанно совершаемаго: невольнаго убіенія живыхъ существъ» ¹⁶¹). Свершаемое въ точности «правило пранайямы», если его выполняютъ во время утреннихъ и вечернихъ молитвъ, устраняетъ, по другимъ законодательнымъ шастрамъ, «всякую вину, содѣянную дѣломъ, словомъ или помышленіемъ, днемъ или ночью». Шестнадцатю же задержаніями дыханія, исполняемыми ежедневно въ теченіе мѣсяца, очищается даже такой преступникъ, какъ убійца уче-

два безконечныхъ и бессмертныхъ воздаянія человѣкъ приноситъ постоянно, на-яву и во снѣ, тогда какъ всѣ другія воздаянія конечны. Вотъ почему древніе, зная, что это—лучшая изъ жертвъ, не приносили жертвъ обыкновенныхъ (видимыхъ)“ Kaushītaki—Up. II, 6, 5.

¹⁶⁰) Baudhāyana, II, 7, 1 и 15.

¹⁶¹) Manu, VI, 69—71.

наго брамина! ¹⁶²). Для уклонявшагося отъ законнаго супружескаго сожитія предписывалось покаянiе въ видѣ стократной пранаймы ¹⁶³), и вообще считалось, что «это — лучшее средство устранять всякiй грѣхъ и предупреждать всякую опасность» ¹⁶⁴). Сверхъ того, это — будто бы превосходное средство достигать образцоваго здоровья, неутомимой бодрости и красоты ¹⁶⁵): «нѣтъ болѣзни, нѣтъ старости, нѣтъ болей для прiобрѣтшаго тѣло, создаваемое огнемъ Йоги», полагаетъ Шветашватара-Упанишадъ; «первыя слѣдствiя Йоги — легкость, здорье, выносливость, хорошее сложенiе, неутомимость произношенiя и прiятное благоуханiе...» ¹⁶⁶).

Послѣ всего этого неудивительно, что дисциплина йоговъ выработала сложную, анатомическую и физиологическую теорiю очистительныхъ и животворныхъ дѣйствiй дыхательнаго процесса и его тренировки ¹⁶⁷). Не вдаваясь въ разсмотрѣнiе этой теорiи и ея примѣненiй, замѣтимъ только, что хотя разработка того и другого принадлежитъ позднѣйшему времени, однако основы и починъ обнаруживаются уже въ Упанишадъ ¹⁶⁸). Опираясь на эти фантастическiя теорiи, индусскiе

¹⁶²) Baudhâyana. IV, 1, 28 и 29. Vasishtha. XXV, 9, 13; XXVI, 1—4.

¹⁶³) Baudh. IV, 1, 21. ¹⁶⁴) Idem. IV, 1, 30 и 27.

¹⁶⁵) Вѣра въ то, что подвижничество и святость сообщаютъ великую внѣшнюю красоту, проходитъ черезъ всю индусскую литературу. чѣмъ отчасти объясняются безчисленные увлеченiя женщинъ подвижниками, несмотря на нерѣдко преклонный возрастъ послѣднихъ.

¹⁶⁶) Svetasvatara—Upan. II, 13.

¹⁶⁷) Ихъ можно найти въ Гхеранда-самхитѣ и Хатайогъ-прадипикѣ и во многихъ новыхъ сочиненiяхъ по Йогѣ, получившихъ въ наши дни такое распространенiе, благодаря усердiю современныхъ теософовъ и „иже съ ними“; таковы, напримѣръ, чтенiя по Раджа-йогѣ Суами-Вивекананда, Râja-yoga. Lectures by Swami Vivekananda. London. s. an. The Science of Breath and the Philosophy of the Tatwas translated by Rama Prasad. — Наука о дыханiи индусскихъ йоговъ 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.

¹⁶⁸) Такъ, относительно „артерiй или каналовъ сердца“, на которыхъ построена вся теорiя распредѣленiя и влiянiя дыхательнаго процесса — уже Chândogya - Up. VIII, 6, 5, гдѣ (со ссылкой на еще болѣе древнiй текстъ) число ихъ опредѣляется во сто, а въ Брахдараниака-Упанишадѣ (II, 1, 19) — въ 72000, тогда какъ въ Прашнiя-Упанишадѣ (III 3, 6) указывается 101 артерiя, съ сотнею развѣтвленiй каждая, изъ коихъ въ свою очередь каждое имѣетъ 72000 развѣтвленiй, что даетъ въ итогѣ сумму 727,210,201 „каналъ“, по коимъ обращается прана. Ср. еще о томъ же: Brihad. - Up. IV, 3, 20. Kaushîtaki - Up. IV, 20. Katha - Up. II,

аскеты, увлекаясь «высшимъ изъ подвиговъ — пранайямою», перемѣщали подвижничество изъ духовной области въ матеріальную, изъ сферы этической и психологической въ фізіологическую; тѣлесный процессъ становился на мѣсто внутренняго духовнаго совершенствованія; правственная заслуга отодвигалась на задній планъ¹⁶⁹⁾ сравнительно съ точнымъ выполненіемъ механическихъ пріемовъ, и сама молитва, сопровождавшая «жертвоприношеніе духа», сама молитва, со своимъ predeterminedнымъ содержаніемъ, съ умноженіемъ дѣйственности отъ количества повтореній, также превращалась въ процессъ механическій же. И лишь немногіе, какъ Шанкара, имѣли смѣлость высказать, что «истина познается созерцаніемъ, да наставленіемъ учителя, а не сотнями (внѣшнихъ) упражненій, выполняемыхъ для контролированія дыханія»¹⁷⁰⁾. Большинство, и притомъ не своевольно, а съ благословенія браминовъ и законниковъ, полагало, что какъ этотъ видъ аскетизма, такъ и другіе, выполненные «по правиламъ» и усердно повторяемые, непременно, такъ сказать, магически, ведутъ къ очищенію отъ грѣховъ, къ искушенію ихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ счастью¹⁷¹⁾. «Царствованіе, властвованіе, первенство надъ всѣми существами» — вотъ награда знающихъ тайны праны по Каушхитаки-Упанишаду и «вѣрное, во-истину, полученіе бессмертія» по другому тексту¹⁷²⁾. Не механическому ли подъему въ царство боговъ научаетъ древнѣйшая книга законовъ Бaudхайяны, когда говоритъ: «двѣнадцать разъ прочитанная Самхита Веды упраздняетъ грѣхи и неправильныя дѣйствія; если она прочитана будетъ бѣльшее число разъ, въ результатѣ получится прибавка наградъ: прочитавшій 12 лишнихъ разъ пріобрѣтетъ этимъ себѣ міръ Ушанъ; если еще 12 разъ — міръ

6, 16. Praśāna-Up. III, 1, 9. Обзоръ фізіологическихъ понятій Упанишадъ вообще и примѣнительно къ дыханію въ частности у Deussen. *Gesch. d. ind. Phil.* I, 2, 248 ff; 255 ff.

¹⁶⁹⁾ Вотъ одинъ изъ характерныхъ текстовъ объ этомъ изъ Магабхараты (*Adh.* 42, 22, 27—28, 31, v.v. 1642, 1647—8 и 1650): „высоко ограниченіе (себя), но выше отреченіе: (при наличности его) если и дѣла не будутъ свершены,—это еще не плохо, и печалиться объ этомъ не слѣдуетъ“.

¹⁷⁰⁾ Приведено у Oltramare. *Hist. d. idées théosophiques.* I, 327.

¹⁷¹⁾ Такъ определенно выражается по поводу пранайямы Бaudхайяна, II, 10, 18; 10.

¹⁷²⁾ Kaushit. Up. IV, 20; Praśāna - Up. III, 12.

Брихаспати; прибавивши еще 12, завоюетъ міръ Праджалати; если же, соблюдая постъ, повторитъ Самхиту тысячу разъ, онъ соединится съ Браманомъ, возсіяетъ подобно ему самому; если цѣлый годъ будетъ питаться однимъ подаяніемъ, онъ получитъ силу сверхъестественнаго видѣнія; если же полгода проживетъ на одной ячменной кашѣ, 4 мѣсяца на водѣ съ ячменной мукою, 2 мѣсяца будетъ питаться только плодами, да мѣсяць одною водою, да 12 дней будетъ выполнять покаліе по правилу Криччхры, — то онъ приобрѣтетъ способность мгновеннаго исчезновенія... Этими способами и боги достигли своего божественнаго положенія, и мудрецы состоянія ршешей»¹⁷³⁾.

Позднѣйшіе трактаты по Іогѣ въ отдѣлѣ нійямы (исполненія предписаній) собрали цѣлую кучу правилъ для физическихъ упражненій, «хранимыхъ въ глубочайшей тайнѣ и трудно осуществимыхъ даже для боговъ», наградою чего является, будто бы «вѣрное полученіе божественнаго тѣла»¹⁷⁴⁾. Но уже и въ древности широко была распространена вѣра въ восемь чудеснымъ способностей, награждающихъ подвиги Іоги, а именно: 1) уменьшиться до невидимости; 2) становиться до крайности легкимъ или 3) чрезвычайно тяжелымъ; 4) увеличиваться до безпредѣльности; 5) получать исполненіе самыхъ чудесныхъ желаній, а также 6) полную власть и самоуправленіе надъ тѣломъ во всѣхъ его органахъ, внѣшнихъ и внутреннихъ; 7) измѣнять теченіе законовъ природы и 8) перемѣщаться всюду мгновенно, силою одной своей воли¹⁷⁵⁾. 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 сверхъчувственныхъ процессовъ; пониманіе языка животныхъ; вызываніе умершихъ; вселеніе въ чужія тѣла и даже въ нѣсколько разныхъ одновременно и возвращеніе снова въ собственное тѣло!..¹⁷⁶⁾.

Что вѣра въ эти сверхъестественныя свойства подвижничества была въ полномъ ходу во времена Будды, видно изъ, можно сказать, безчисленныхъ разсказовъ о такого рода чудесахъ въ джайнистской, буддійской и общендусской литературѣ. Легенды о Буддѣ и Магавирѣ и объ ученикахъ ихъ пе-

¹⁷³⁾ Baudhâyaṇa, III, 9, 10—12.

¹⁷⁵⁾ Yoga—Sûtra, III, 45.

¹⁷⁴⁾ Gheraṇḍa Saṃhita, I, 13—44.

¹⁷⁶⁾ Тамъ же, III, 16—IV, 6; I; 40—41.

реполнены подобными повѣствованіями; мы уже слышали рассказы о томъ, какъ летали по воздуху изъ одного конца Индіи на другой пророкъ Ашита и иные риши, по своимъ «личнымъ дѣламъ» и по общепользнымъ; мы увидимъ дальше грандіозное состязаніе въ чудодѣйствіяхъ между самимъ Готамю и семьею маговъ-подвижниковъ Кашьяпъ, и какъ летианіемъ по воздуху и сидѣніемъ въ воздухѣ ученикъ Готамы успѣшнѣе вліялъ на толпу, чѣмъ самъ учитель проповѣдью. Памятники болѣе поздней поры подтверждаютъ только вѣдшее развитіе всеобщей вѣры въ сверхъестественныя силы подвижничества, которыя обладавшіе ими примѣняли, будто бы, нерѣдко для корыстныхъ, себялюбивыхъ и зловредныхъ цѣлей. Такъ поступали до своего обращенія сейчасъ упомянутые Кашьяпы и проповѣдникъ аморализма Макхали-Госала; такова была злокачественная эксплуатація своихъ подвиговъ демономъ Таракою въ приведенной выше легендѣ Шивапураны. Въ другой Пуранѣ ¹⁷⁷⁾ повѣствуется о побуждаемыхъ тщеславіемъ подвигахъ царственного отрока Дхрувы, выработавшаго себѣ ими такія сверхъестественныя силы, которыя заставили боговъ удовлетворять его честолюбію. Сюда же относится хорошо извѣстная легенда о царѣ Вишвамитрѣ, воспользовавшемся плодами своихъ исключительныхъ подвиговъ для лютой расправы не только надъ соперникомъ, но и надъ совершенно неповинными людьми, открывшемъ войну противъ самихъ псобожителей, нарушившемъ порядокъ вселенной и грозившемъ разрушить все три міра съ такою степенью вѣроятности въ успѣхъ этого безумнаго предпріятія, что боги, наконецъ, были вынуждены исполнить его, не выполнимое по правиламъ, желаніе: сдѣлать, его, кшатрію родомъ, браминомъ. Разказами о преступленіяхъ аскетовъ полны Пураны ¹⁷⁸⁾. Пусть это— сказки! Но въ индусской жизни и думѣ, гдѣ граница между быльею и сказкою, между дѣйствительностью и грезой? И при-

¹⁷⁷⁾ Viṣṇupurāṇa. I, 11 и 12.

¹⁷⁸⁾ Вотъ примѣры: святой Васишта, послѣ многихъ подвиговъ, впалъ въ долговременное прелюбодѣянiе съ одною „божественною“ гетерою; аскетъ Пурашгура изнасиловалъ дочь рыбака, оказавшую ему услугу; Каипла, также подвижникъ, „испепелилъ“ сыновей раджи Сагура, ошибочно привявшихъ его за конокрада; Ричека продалъ собственнаго сына для челоуѣческаго жертвоприношенія; мудрецъ Урва, въ припадкѣ гнѣва, сжегъ цѣлый знатный родъ, а Дуваза истребилъ все потомство Кришны. Отан, р. 35.

томъ, эти легенды — вполне стильныя, сплошь проникнутыя духомъ народнаго быта, гармоничныя съ тѣмъ, чему вѣрили не въ повѣсти, а и въ жизни ¹⁷⁹). Такъ непреодолима была эта индусская вѣра въ магическую силу подвижничества, что передъ нею отступилъ даже скептицизмъ самого, безстрашнаго въ поприщи предразсудковъ, Готамы: 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 самихъ рѣчахъ его мы не находимъ протеста противъ магической стороны подвижничества, ни опроверженій ея возможности.

Практическимъ слѣдствіемъ всѣхъ вышензложенныхъ воззрѣній на аскетизмъ было его широкое распространеніе и непрерывное возростаніе въ индусской жизни. Съ древнѣйшихъ временъ подвижники пользовались всеобщимъ уваженіемъ, котораго не могли поколебать ни, быть можетъ, нерѣдкіе случаи притворнаго или расчетливаго самоотреченія, ни очень рѣдкіе протесты противъ него по существу. Магабхарата выражаетъ преобладающее въ этомъ отношеніи убѣжденіе индусской расы, когда говоритъ: «Слава выполняющимъ чистое подвижничество! ¹⁸⁰). Люди, отцы, боги, домашніе и дикіе звѣри и птицы, и всѣ существа вообще, подвижныя и неподвижныя, всѣ цѣнили подвиги (тапасы) какъ наивысшее, и ими достигали совершенства; да и сами великіе, чудесными силами одаренные боги только ими попали на небо» ¹⁸¹). А потому «желающіе небснаго блаженства пусть предаются безгрѣшнымъ подвигамъ въ страшныхъ тѣлесныхъ упражненіяхъ, ибо всѣ три міра пропикнуты экстазомъ подвига» ¹⁸²). Призывъ былъ не напрасенъ, обѣщанія не преувеличены: мудрецы-подвижники, риши, слыли дѣйствительно за божественныя существа; передъ ними преклонялись цари и толпа народная; ихъ слово было законъ; ихъ благоволеніе привлекало счастье на семью, на поселеніе, на цѣлое царство; ихъ гнѣвъ грозилъ страш-

¹⁷⁹) „Развѣ монахъ не можетъ своимъ гнѣвомъ превратить милліоны людей въ пепель и золу?“ „со страхомъ“ вопрошалъ раджа Саньджайя у джайны, подвижника Гардабхали. Uttarâdhyayana. XVІІІ, 10. Jaina Sûtras. II, 81. S. B. E. Vol. XLV.

¹⁸⁰) Mahâbhâr. Adh. 297 (B. 295), 28, v. 10849.

¹⁸¹) Idem. Adh. 151, 19—20. v.v. 1443—4.

¹⁸²) Idem. Adh. 217, 14—15 v.v. 7885—6.

ными бѣдами. Совѣщаніе раджи съ подвижникомъ — самая обычная, самая любимая и характерная жанровая картина индусской словесности: царь смиренно входитъ, низко кланяется праведнику, садится противъ него, какъ ученикъ, готовый слушать и слушаться; «риши» поучаетъ... Примѣру владыкъ слѣдуютъ знатные и простецы. Войдетъ ли подвижникъ въ городъ или деревню, — на немъ сосредоточены всѣ взоры; поселится ли онъ на околицѣ или въ лѣсной глуши, — стѣять открытъ его мѣстопробываніе, — къ нему неизбѣжно потянутся вереницею посѣтители, отъ простыхъ зѣвакъ-любопытныхъ до истинно алчущихъ и жаждущихъ правды. Не удаляясь въ стороны за иными примѣрами, — что такое вся долгая жизнь Магавиры и Готамы послѣ ихъ «просвѣтленія», какъ не непрерывный рядъ такихъ посѣщеній, бесѣдъ, вопрошеній, назиданій и «обращеній». Ознакомившись, иногда обрѣтали не столько подвижника, сколько мудреца, ставившаго знаніе выше подвига, но шли, но влеклись первоначально почти всегда къ подвижнику, не постигая независимости мудрости отъ аскетизма, или, какъ столь 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 слышшіе за цѣломудренныхъ пользовались повсемѣстнымъ уваженіемъ и услугами мірянъ: имъ отводились почетныя мѣста; привѣтить ихъ и накормить искони считалось богоугоднымъ дѣломъ ¹⁸³⁾ и, для вящшаго закрѣпленія этого обычая, тѣ же правила, которыя воспрещали аскетамъ называться на угощеніе, вмѣняли имъ во грѣхъ отказъ отъ радушно предложенной мірянами трапезы ^{183a)}.

Помимо вліятельности и почтенности, званіе подвижника (ибо въ Индіи оно было званіемъ, особымъ, бытовымъ и правовымъ сознаніемъ узаконеннымъ, опредѣленнымъ разрядомъ общественнаго положенія) званіе подвижника, кхаттійи, привлекало къ себѣ еще и тѣмъ, что, въ отличіе отъ званія браминскаго, замкнутаго предѣлами одного своего сословія, это положеніе со всѣми его преимуществами было доступно всѣмъ

¹⁸³⁾ Nirāṇyakeśin Gr. S. VIII, 1.

^{183a)} Подъ угрозой ада аскетъ не смѣетъ отказаться даже отъ мяса, предложеннаго ему на жертвенной трапезѣ въ честь боговъ или мановъ. Vasishṭha XI, 34.

безъ изытія; ограниченія кастовыя, въ другихъ случаяхъ непреодолимыя, падали ницъ передъ тѣмъ, кто рѣшался на «паббаджу», на «исходъ изъ міра» и тѣмъ самымъ становился выше міра со всѣми градаціями его правъ и распорядковъ. «Аскетизмъ универсаленъ», поучаетъ народный эпосъ, «и рекомендуется даже и лишениымъ касты: если отверженный станетъ обуздывать свои чувства и достигнетъ власти надъ ними, аскетизмъ проторить и ему дорогу къ небу»¹⁸⁴).

Освободившись отъ цѣпей мірскаго житія, подвижникъ получаетъ неограниченную свободу и въ области духовной: съ него спадаютъ мертвыя петли браминскаго ритуала, угнетающія своимъ педантичнымъ механизмомъ личные порывы души въ области религиозныхъ переживаній. Мы видѣли на какую, можно сказать, всеобъемлющую высоту было поднято въ индусскомъ сознаніи значеніе жертвоприношенія; и однако «аскетизмъ выше даже жертвоприношенія», говоритъ Магабхарата¹⁸⁵). 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 званія¹⁸⁶), ибо, говорятъ законы Васишты, «ни ежедневнымъ повтореніемъ Ведъ, ни жертвоприношеніями не достигнуть того, что достигается выполненіемъ Йоги»¹⁸⁷), 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 застаемъ уже въ полномъ ходу обычай семейныхъ людей заканчивать жизнь «исходомъ изъ міра», «паббаджею». Совершалось это по большей части уже въ пожиломъ возрастѣ, по выполненіи семейнаго, родового и общественнаго долга, возвращенія себѣ преемника-сына или, въ крайнемъ случаѣ, послѣ рожденія его. Если Рамайяна¹⁸⁸) называетъ это обычаемъ древнихъ царственныхъ мудрецовъ, то въ джатакахъ мы видимъ многократныя примѣненія его; видимъ, какъ цари и царевичи, ча-

¹⁸⁴) Mahābhāratam. Adh. 297, 14. v. 10835.

¹⁸⁵) Idem. v. 2978.

¹⁸⁶) Āruneya-Ur. въ изданіи мелкихъ Упанишадъ Рамамаѣя Тарка раты въ Biblioth. Indica, p. 39—41.

¹⁸⁷) Vasishṭha, XXV, 7.

¹⁸⁸) Rāmāyaṇa II, 23, 26; 94, 19.

сто совсѣмъ юные и еще безбрачныя, отказываются отъ княженія или правъ на него и уходятъ въ пустыню ¹⁸⁹). Что касается браминовъ, то имъ паббалжа рекомендовалась закономъ, какъ третья пора въ распорядкѣ ихъ жизни, и совѣтъ этотъ, повидимому, выполнялся перѣдко: въ джатакахъ часто упоминаются брамны и сыповья ихъ, раздающіе иногда значительное состояніе и уходящіе въ пустыню ¹⁹⁰); бывали случаи исхода изъ міра и цѣлыхъ браминскихъ семействъ ¹⁹¹), ибо законы не воспрещали «удаляющимся въ лѣсъ» брать съ собою жену, если она не предпочитала оставаться въ міру на попеченіи сына, замѣстителя домовладыки, ставшаго инокомъ ¹⁹²). Очень многочисленны были случаи ухода въ уединеніе какъ богатыхъ мірянъ, такъ и бѣдныхъ поселянъ, земледѣльцевъ-хозяевъ; но рѣдко слѣдовали ихъ примѣру мастеровые и люди вообще нисшихъ разрядовъ, хотя въ джатакахъ встрѣчаются аскеты даже изъ презираемыхъ чапдалъ ¹⁹³). Во многихъ разсказахъ сохранились описанія борьбы противъ ухода изъ міра со стороны родныхъ и друзей; но возраженія эти вызываются только семейными и общественными соображеніями, а не протестомъ противъ подвижничества и отшельничества по существу. Среди единоподушнаго одобренія аскетической жизни совершенно затериваются рѣдкія отклоненія отъ сочувствія ей, въ родѣ, на примѣръ, 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 брамномъ и божествомъ будетъ тотъ, кто заботится о семьѣ своей; въ любви, неусыпно всегда выполняетъ долгъ свой; кто ведетъ себя чисто, питается остатками отъ даруемаго другимъ, хранить завѣты касательно странниковъ («гостей»); тотъ, кто всегда полонъ вѣрою и благоговѣніемъ къ богамъ и браминамъ» ¹⁹⁴). Но противъ этихъ рѣдкихъ защитъ лаической морали и мірскаго благочестія не трудно было противопоставлять гораздо

¹⁸⁹) Jātakam. I, 138, III, 364, III, 393; IV, 119 sq; V, 177 sq. и др.

¹⁹⁰) Idem. IV, 7; II, 422. ¹⁹¹) Idem. V, 313.

¹⁹²) Āpastamba. II, 9, 22, 8—9. Viṣṇu, XCIV, 3. Maun, VI, 3.

¹⁹³) Jātakam. IV, 392.

¹⁹⁴) Mahābhāratam. Adh. 221, 4—8, v.v. 8007—8011.

болѣ древнія апологіи аскетизма, почерпнутыя притомъ пзъ поры, столь высоко ставившей выполненіе родового и семейнаго долга: уже въ текстахъ Упанишадъ пяти естественнымъ цѣлямъ человѣческаго быта (заботѣ о себѣ, о женѣ, о дѣтяхъ, о благосостояніи и о своемъ дѣлѣ) поклонники аскетизма противопоставляли цѣли духовныя, овладѣніе пятернымъ откровеніемъ Атмана въ тѣлѣ, чувствахъ внѣшнихъ (видѣніи и слухѣ), въ дыханіи, рѣчи и въ духѣ¹⁹⁵); а традиціонную обязанность продлать родъ устраняли короткимъ восклицаніемъ: «зачѣмъ намъ потомство, намъ, составляющимъ душу міра сего?»¹⁹⁶). Цѣломудренное отреченіе выше дѣторожденія¹⁹⁷; «родящіе оправданы на землѣ; но міръ Брами—удѣлъ лишь тѣхъ, что истязуютъ себя, тѣхъ, въ комъ крѣпко укоренилось истинное цѣломудріе»¹⁹⁸).

Если въ законодательныхъ сборникахъ мы иногда замѣчаемъ усилія защитить мірскую жизнь и поднять ея престижъ, то это, очевидно, вызвано необходимостью противодѣйствія обратному, преобладающему, аскетическому настроенію общественнаго сознанія, настроенію, начинавшему уже казаться опаснымъ со стороны соціальныхъ интересовъ. Такъ, ссылаясь на авторитетъ болѣе древняго учителя и въ противоположность Капилѣ, будто бы установившему четыре разряда бытовой жизни (учеика, домовладыки, аскета и отшельника), Баудхайяна говоритъ: «мудрый человѣкъ не долженъ бы обращать вниманія на это дѣленіе, ибо въ дѣйствительности есть только одинъ разрядъ—домохозяевъ, такъ какъ другіе потомковъ не производятъ»¹⁹⁹), а Гаутама, выражаясь осторожнѣе, замѣчаетъ, что разрядъ домохозяевъ—источникъ остальныхъ²⁰⁰). Въ Апастамбѣ мы находимъ нѣчто въ родѣ диспута о превосходствѣ мірскаго или подвижническаго житія. Одни, ссылаясь на цураннческіе тексты, говорили, что 80000 мудрецовъ, желавшихъ имѣть потомство, направились къ Аріаману южнымъ путемъ, мірскимъ, и обрѣли себѣ 80000 могильныхъ мѣстъ упокоенія, тогда какъ 80000 другихъ мудрецовъ, отказавшихся отъ потомства, въ награду за цѣломудріе получили на сѣверномъ, аскетическомъ пути безсмертіе со всякими чудес-

¹⁹⁵) Bṛihadar. Up. I, 4, 17.

¹⁹⁶) Idem. IV, 4, 22.

¹⁹⁷) Mahān. 62, 7, 11; 63, 8, 13.

¹⁹⁸) Praśna-Up. I, 13, 15.

¹⁹⁹) Baudhāyana. II, 6, 11, 26—28.

²⁰⁰) Gautama, III, 3. Cp. Manu. VI, 136.

ными силами и съ исполненіемъ желаній. Другіе на это возражали, что для ученѣйшихъ умовъ авторитетъ Ведъ всегда считался наивысшимъ, а Веды требуютъ выполненія жертвеннаго и молитвеннаго ритуала и потому нельзя ссылаться на аскетическія правила, идущія въ разрѣзъ съ правилами ритуала. Далѣе: Веды обезпечиваютъ безсмертіе имѣющимъ потомство; нельзя, слѣдовательно, и въ этомъ отношеніи отдавать предпочтеніе поведенію аскетовъ; надо вѣрить, что и міряне заслужать себѣ не одно могильное упокоеніе, но, послѣ него, и «награду безсмертную, блаженство небесное». Что же касается аскетовъ, то, хотя пѣкоторые изъ нихъ и могутъ приобрѣсти небо частію своихъ подвиговъ, и хотя имъ дѣйствительно даруется способность получать желаемое,—все же это не дастъ основаній превозносить одинъ образъ жизни надъ другимъ». «Люди изъ всѣхъ четырехъ разрядовъ, живущіе по правиламъ (закона), получаютъ спасеніе» ²⁰¹⁾.

Такъ старались устроители общественной жизни реагировать противъ возраставшаго увлеченія аскетизмомъ. Однако въ самихъ дхарма-шастрахъ, откуда заимствованы приведенныя разсужденія, «четыре разряда житія» предстаютъ предъ нами какъ вошедшіи прочно въ бытъ и оправомоченный распорядокъ. Эти «четыре пути къ міру боговъ, различнымъ образомъ ведущіе отъ земли на небо, суть пути ученика, семьянина-домохозяина, тѣснаго отшельника и аскета» ²⁰²⁾. Изъ двухъ послѣднихъ разрядовъ аскетъ представляетъ меньшую, а отшельникъ наибольшую степень строгости поведенія и отрѣшенія отъ міра. Тѣ и другіе руководствуются опредѣленными правилами, выработанными бытомъ, вѣроятно, одновременно, въ разныхъ мѣстностяхъ или среди разныхъ группъ, и потому

²⁰¹⁾ Āpastamba. II, 9, 23, 3—II, 9, 24, 14; II, 9, 21, 2. Васишта, VIII, 14—15 говоритъ: „одинъ домохозяинъ справляетъ жертвы; онъ одинъ справляетъ строгія правила, и потому разрядъ 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.

²⁰²⁾ Въ такомъ порядкѣ расположены разряды у Баудхайяны, II, 6, 11, 11—12 и Васишты, VII, 2; у Гаутамы же. III 2, и Апастамбы II, 9, 21, 1, аскетъ поставленъ впереди отшельника. Эти различія указываютъ на еще не установившееся оковчательно мнѣніе о превосходствѣ крайняго аскетизма.

изложенными съ нѣкоторыми измѣненіями въ разныхъ сборникахъ законовъ. Вотъ правила для аскетовъ (*sammatin*)^{202a}). По мнѣнію однихъ авторитетовъ, по окончаніи ученія каждый былъ властенъ избрать любой образъ жизни²⁰³); 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 устройства дѣтей²⁰⁴). 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 подаванія 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 растений дозволялось брать лишь отломившіяся или отпавшія части. Аскетъ обязанъ былъ хранить цѣломудріе, свершать очистительные обряды, сдерживать языкъ, взоры и всѣ свои дѣйствія. Ни дѣломъ, ни словомъ, ни помысломъ не долженъ онъ вредить никакому живому существу. Наготу свою могъ онъ покрывать единственною, красновато-желтою одеждою, а по мнѣнію другихъ наставниковъ, только какимъ-нибудь брошеннымъ, за негодностью, рубищемъ, либо прикрываться кожею, древесною корою или травою, или же, наконецъ, оставаться совсѣмъ обнаженнымъ, какъ это и дѣлали джайны, прозванные «нагими» (голову подобало брить, оставляя, по желанію, только чубъ или косицу на затылкѣ). Въ дождливой поры года аскетъ могъ вести бродячій образъ жизни, не оставаясь въ одномъ и томъ же поселеніи долѣе однихъ сутокъ. Равнодушный ко всѣмъ созданіямъ, какъ бы они къ нему, злобно или благосклонно, ни относились, онъ и для своего личнаго благополучія ничего не долженъ былъ предпринимать, ко всему относясь съ полнѣйшимъ безразличіемъ»²⁰⁵), «не заботясь ни объ этомъ мірѣ, ни о небѣ...

^{202a}) Другія названія: bhikṣu, yati, samnyasin, parivrajāka, pravrajita. Ср. о нихъ: Jolly. Recht und Sitte, 151.

²⁰³) Āpastamba, II, 9, 21, 5 и 8.

²⁰⁴) Baudhāyana. II, 10, 17, 2—5; ср. Manu VI, 34—38.

²⁰⁵) Baudhāyana, II, 6, 11, 16—25. Gautama. III, 11—25. Vasishṭha X.

Отбросивши правду и ложь, удовольствіе и скорбь, и Веды, этотъ міръ и будущій, онъ долженъ быть взыскующимъ одного Атмана: зная его одного, онъ знаетъ спасеніе, какъ увѣряютъ нѣкоторые; но (оговаривается защитникъ традиціонныхъ правилъ и противникъ упрощенія ихъ аскетами), но мнѣніе это противно шастрамъ, ибо если бы спасеніе получалось однимъ только знаніемъ Атмана, аскетъ не ощущалъ бы ничего болѣзненнаго даже и въ этомъ мірѣ» ²⁰⁶⁾, что, впрочемъ, и утверждали іоги, да и буддисты.

Желая хотя сколько-нибудь реагировать противъ 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, «пустъ 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 осязаемой награды, кто сосредоточилъ умъ на созерцаніи Высшаго Духа и сталъ всецѣло равнодушнымъ къ наслажденію и страданію» ²⁰⁷⁾. Вопреки желанію охранителей старинныхъ порядковъ, внушавшихъ, что «жить по правиламъ есть, несомнѣнно, высшая обязанность всѣхъ людей» ²⁰⁸⁾, а «нарушать правила шастръ (законовъ), увлекаясь собственными причудами, есть признакъ безумца, загрязненнаго самомнѣніемъ» ^{209a)},—сами охранители принуждены были изречь объ аскетѣ, «не заботящемся ни о здѣшнемъ мірѣ, ни о будущемъ»: «да не будетъ у него никакого видимаго признака его званія! да не слѣдуетъ онъ никакому видимому правилу поведенія!» ²⁰⁹⁾. Пусть это поведеніе идетъ въ разрѣзъ съ установленнымъ, узаконеннымъ, общепринятымъ! пусть оно кажется міру безуміемъ! Юродство уже оправдано тѣмъ же Васиштою: «пустъ (говорить онъ), пусть аскетъ, хотя и не будучи безумнымъ, кажется сумасшедшимъ!» ²¹⁰⁾.

²⁰⁶⁾ Āpastamba. II, 9, 21, 10 и 13—16.

²⁰⁷⁾ Vasishṭha. X, 4—5: 14: 17.

²⁰⁸⁾ Idem. VI, 1.

^{209a)} Baudhāyana. I, 5, 10, 8.

²⁰⁹⁾ Vasishṭha. X, 18

²¹⁰⁾ Idem. 19.

Что касается отшельниковъ (вайкханаса, ванапрастха), то у нихъ уже выработался свой подвижническій уставъ, приписывавшійся нѣкому мудрецу-праведнику Викханѣ ²¹¹⁾. Они должны жить въ лѣсу, выполняя строгіе подвиги, купаясь трижды въ день, возжигая огонь по указанному обряду, вкушая только дикорастущее или и менѣе того, почитая боговъ, мановъ, бхутовъ, людей и святыхъ (риши). Пустынникъ долженъ дружелюбно принимать 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... ²¹²⁾.

Эти правила, по крайней мѣрѣ во времена Баудхайяны, а вѣроятно и раньше, носили характеръ обязательный, «обѣт-ный» для «давшихъ согласіе слѣдовать уставу ²¹³⁾. Уставъ же предусматривалъ два разряда «пустыннаго житія»: одинъ — «для варящихъ пищу», а другой для «обходящихся безъ варки пищи». Первые имѣли пять дальнѣйшихъ подраздѣленій: 1) питавшіеся чѣмъ-попало изъ встрѣчающагося въ лѣсу; 2) вкушавшіе только дикорастущіе злаки; 3) питавшіеся одними кореньями, клубнями и луковицами; 4) — одними плодами; 5) — только зеліемъ, пригоднымъ для варки. Второй разрядъ распадался опять на пять видовъ, сообразно со способами вкушенія невареной пищи: одни собирали и кое какъ изготавляли ее, однако безъ помощи желѣзныхъ и каменныхъ орудій; другіе безъ всякой обработки клали ее въ ротъ руками; третьи брали ее прямо ртомъ. «подобно животнымъ»; четвертые, тойяхары, жили одною водою, а пятые, вайубхакши, «воздухоглотатели», ничего не ѣли! ²¹⁴⁾. Дробленіе на многочисленныя секты по различію религіозныхъ вѣрованій, встрѣчающееся въ позднѣйшую пору ²¹⁵⁾, въ описываемыя нами

²¹¹⁾ Baudh. II, 6, 11, 4. Позднимъ изложеніемъ его окажется, можетъ быть, еще не изданная Vaikhānasasūtra: Jolly, 9,—10, 150.

²¹²⁾ Idem. II, 6, 11, 15.

²¹³⁾ Idem. III, 3, 15—16.

²¹⁴⁾ Baudhāyana. III, 3, 1—15. Ср. еще о правилахъ для отшельниковъ Vasishṭha. IX, 1—12. Vānaprastha, по описаніямъ, близко подходятъ къ оубою, упоминаемымъ Мегасееномъ въ Fragm. 41.

²¹⁵⁾ Объ индусскихъ сектахъ (Вильсонъ насчитываетъ ихъ до 43, кромѣ 96, считающихся «еретическими». Оманъ, р. 142, находитъ это число для настоящаго времени слишкомъ уменьшеннымъ) см. Wilson.

времена, повидимому, не существовало или не замѣчалось; по крайней мѣрѣ оно не устанавливается памятниками этой поры, за немногими исключеніями, каковы адживаки, ниргранты или джайны, а затѣмъ—буддисты. Зато сейчасъ указаннымъ десяти разновидностямъ отшельниковъ, опредѣлявшимся по образу питанія, соответствовало, кажется, десять различныхъ формъ посвященія по уставу Виханы ²¹⁶). Сами правила признавали пустынный образъ житія «чистымъ, но трудно выполнимымъ, подобнымъ быту звѣрей и птицъ, съ коими должны жить отшельники, беря примѣръ съ ихъ нравовъ относительно заботы о пищѣ не болѣе, какъ на одинъ день». Но каковы бы ни были трудности, а можетъ быть, именно поэтому, полагали, что «слѣдующіе этимъ правиламъ и въ особенности тѣ, которые воздерживаются отъ пищи, получаютъ очищеніе отъ грѣховъ», ибо «совершенно ясно, что жизнь, подобная жизни дикихъ животныхъ, есть дорога къ небу» ²¹⁷). Для вѣрнѣйшаго прохожденія этого пути нѣкоторые совѣтовали соблюдать строгую постепенность: пройти послѣдовательно два свѣтскихіхъ образа жизни, ученика и домохозяина, а затѣмъ—два подвижническихъ, придерживаясь и въ нихъ постепеннаго возрастанія самоограниченій, переходя, напримѣръ, въ питаніи «отъ растеній къ водѣ, затѣмъ — къ воздуху и, наконецъ къ эйру» и ожидая за каждый подъемъ на высшую степень лишений соответственной прибавки въ награду ²¹⁸).

Такимъ образомъ индусскіе подвижники постепенно перешли отъ рабскаго подчиненія традиціонному, ведическому и браманическому ритуалу къ упрощенной обрядности. На мѣсто механически выполняемой и магически понимаемой точности и сложности священнодѣйствій и молитвословій выдвинулось впередъ значеніе съ одной стороны—усиленнаго тѣлеснаго подвига, а съ другой — созерцательнаго сосредоточенія мысли, отрѣшенія отъ внѣшнихъ воспріятіи чувствъ и подъема духа до состоянія мистическаго экстаза. То была побѣда субъективнаго благочестія и внутреннихъ, индивидуальныхъ

Sketch of the Religious Sects of the Hindus. Jogendra Nath Bhattacharjee. Hindu Casts and Sects. Calcutta, 1896. Классификація аскетическихъ сектъ и обзоръ ихъ есть также у Oman, 152 sqq.

²¹⁶) Baudhāyana, I. c., 15.

²¹⁷) Тамъ же, 17 и 22; послѣднее изреченіе, въ качествѣ „священнаго текста“, повторено еще въ III, 2, 19.

²¹⁸) Āpastamba. II. 9, 22, 1—II, 9, 23, 2

способовъ спасенія надъ однороднымъ для всѣхъ, извиѣ предписаннымъ, искусственно выполнявшимся и дѣйствовавшимъ, обрядовымъ способомъ осуществленія религиозныхъ обязанностей, вдохновлявшихся однако, какъ мы показали, далеко не одними религиозными побужденіями и цѣлями. Этотъ рѣшительный и глубокій протестъ невидимо подтачивалъ традиціонные устои ведическихъ вѣрованій и браманческаго культа, а въ связи съ вышеочерченнымъ философскимъ свободомыслиемъ, разлагающимъ образомъ вліялъ и на болѣе глубокія, идейныя основы религиознаго сознанія вообще^{218a)}. Изъ сочетанія или самостоятельнаго, бокъ-о-бокъ, дѣйствія этихъ двухъ свободъ, свободы мудреца-мыслителя и созерцателя аскета, создавалась, невозбранно отъ еще насыщенной преданіями обрядовой религиозности окружающей среды, та атмосфера духовной независимости, та смѣлость субъективной мысли и мистической грезы, которая въ эпоху Будды могла съ рѣшимостью и успѣхомъ пойти наперекоръ священнымъ авторитетамъ и вѣковымъ обычаямъ и создать ученіе о спасеніи только личномъ, однѣми своими силами, однимъ индивидуальнымъ процессомъ внутренняго прозрѣнія истины, независимо отъ закона и культа, независимо отъ самой нравственности и религіи.

Но, какъ мы только что видѣли, процессъ освобожденія аскетическаго теченія отъ оковъ ратуала, рискуя выродиться въ произволъ, прихоть и причуду, ощутилъ потребность сложить себѣ новый сводъ правилъ и подчиниться ему. Мы не освѣдомлены о его составителѣ или составителяхъ, о времени образованія устава, приписываемаго Викханѣ; вполнѣ возможно, что коллективная и медленная выработка аскетическихъ правилъ приурочена была впоследствии къ одному выдающемуся лицу, быть можетъ, даже миѣическому, аналогіи чему въ шастрахъ законовъ мы видимъ примѣнительно къ легендарному Ману и полулегендарному Гаутамѣ. Но какъ бы то ни было, фактомъ несомнѣннымъ, фактомъ весьма важнымъ остается то, что еще до главныхъ творцовъ индусскаго монашества, до Магавиры и Готамы, склонность къ иночеству уже нашла себѣ осязательное проявленіе въ очерченныхъ выше начинаніяхъ. Обозрѣвая долгій и сложный ростъ индусскаго аскетизма, мы теперь можемъ понять, сколь естественно, нор-

^{218a)} Хорошій очеркъ этого броженія по Магабхаратѣ даетъ Dahlmann. Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. Berlin, 1895, 216 ff.

мально было Готамѣ сначала самому увлечься соблазномъ физическаго подвижничества, а затѣмъ — насколько важно было для него осознать слабыя стороны такого аскетизма и предложить реформу его. Но для правильной оцѣнки того, что въ области послѣдней слѣдуетъ приписывать его собственному творчеству и что — заимствованію или подражанію, необходимо бросить взглядъ на послѣдній прецедентъ его дѣятельности въ этомъ отношеніи, на аскетическое ученіе и подвижническую практику противниковъ буддистовъ. джайнъ.

Теперь, когда послѣ долгихъ и широко расходившихся споровъ о сравнительной древности джайнизма и буддизма, можно считать установленнымъ, что первый не только не былъ заимствованиемъ у второго или подражаніемъ ему, а былъ движеніемъ, независимымъ отъ буддизма, во всякомъ случаѣ современнымъ ему, а вѣроятно и значительно предшествующимъ ²¹⁹⁾, — теперь мы можемъ видѣть въ монашеской органи-

²¹⁹⁾ Приоритетъ джайны отстаивали уже Кольбрукъ и Стивенсонъ, причѣмъ первый считалъ самого Готамо-Будду за личность, тождественную съ Индрабхути-Гаутамою, ученикомъ Магавпры и 24-мъ „джиную“ (пророкомъ) джайнистовъ. Веберъ (*Indische Studien*. XVI, 240, Leipzig. 1883) предполагалъ, наоборотъ, будто джайнизмъ былъ „одною изъ древнѣйшихъ сектъ буддизма, отдѣлившееся отъ него въ раннія времена“. Уильсонъ и Лассенъ (*Ind. Alterthumskunde*. IV, 763 ff.) относили возникновеніе джайнизма къ I вѣку хр. эры, а Бентлей даже къ X-му! Эти мнѣнія можно считать опровергнутыми разслѣдованіями Якоби, Бюлера, Леймана и Гёрнле. Первый приходитъ къ заключенію, во-1), что джайнизмъ, по происхожденію, независимъ отъ буддизма, самостоятеленъ и въ развитіи, и лишь немного заимствовалъ у него; 2) что какъ джайнизмъ, такъ и буддизмъ, обязаны браминамъ, въ особенности же браминскимъ аскетамъ, основными началами своей философіи, этики и космогоніи (*Introduction to Jaina Sūtras*. S. B. E. XXII, p. XXXV. Ср. Jacobi. *On Mahāvira and his Predecessors* въ *Indian Antiquary*. IX, 158, sqq. и его же *Ueber die Entstehung der Vetāmbara und Digāmbara Sekten* въ *Zeit. d. Deut. Morgenl. Gesell.* XXXVIII, 1—42). Къ сходнымъ результатамъ пришелъ Бюлеръ, *Ueber die Sekte der Jaina*. Wien, 1857, а также Hoernle (во введеніи къ его изданію и переводу *Uvāsagadaśāo*, Calcutta, 1885 (*Bibl. Indica*) и *Origine et premiers développements du Jainisme*, trad. par Guérinot, s. aii., p. 1: „джайнизмъ восходитъ до эпохи по меньшей мѣрѣ столь же древней, какъ буддизмъ“. Иноческую организацію джайны Гёрнле относитъ къ концу VI или началу V вѣка до Р. Хр, *ibid.*, p. 9. Главный организаторъ и распространитель джайнизма, Магавира, теперь всѣми признается за современника Готамо-Будды (Jacobi. *Introd. to J. Sūt.* S. B. E. Vol. XLV, p. XIV); онъ умеръ немногими годами раньше его. По преданію, онъ родился въ 599-мъ, а умеръ въ 527-мъ году, съ чѣмъ

заяці джайны явленіе, непосредственно примыкающее въ болѣ древнему браминскому аскетизму и сообщившее ему законченность и завершеніе, въ стилѣ болѣ выдержанномъ, нежели ипическая община (самга) Будды. Магавира, которому преимущественно обязана эта организація своимъ развитіемъ и успѣхомъ, былъ самъ строгимъ аскетомъ. Его звали по міру Вардхаманой; онъ происходилъ изъ знатнаго воинскаго рода Капіапъ, а по матери приходился сродни династїи могущественныхъ раджей Магадхи. Рано почувствовавши влеченіе къ подвижнической жизни, онъ, послѣ смерти родителей, отрекся

соглашается Hoernle. Origine etc. 3, 6—7. Раньше Веберъ и Warren. Les idées philosophiques et religieuses des Jâinas (въ Annales du Musée Guimet. T. X, pp. 327 et 341) относили смерть его къ 392-му или 388-му году. Для Уоррена вопросъ о приоритетѣ между буддизмомъ и джайнизмомъ остается открытымъ и до сихъ поръ (р. 337—341).—Будучи главнымъ вдохновителемъ и организаторомъ джайны, Магавира не былъ ея основателемъ; онъ былъ, какъ кажется, реформаторомъ направленія, значительно болѣе древняго. (Jacobi. *Introd. to S. B. E.* Vol. XXII, p. XXXIV and to Vol. XLV, pp. XIV—XV). Древность и достовѣрность священныхъ книгъ джайнизма, возводимыхъ его нынѣшними послѣдователями цѣликомъ къ первому ихъ пророку Ришхабхъ (Weber. *Ueber die heiligen Schriften der Jaina. Ind. Studien.* XVI, 211), могутъ также считаться достаточно прочно установленными: см. тѣ же введенія Якоби, полагающаго, что „происхожденіе сохранившейся джайнистской словесности нельзя относить ко времени болѣе раннему, чѣмъ 300 лѣтъ до Р. Хр.“. По Hoernle, Origine, p. 19, „собраніе священныхъ книгъ джайны, въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ сохраняются въ сектѣ шветамбаровъ, восходить къ концу IV-го или началу III вѣка до Р. Хр.“—Рѣшающія подтвержденія мѣтвїи о древности джайновъ, ихъ организаціи и ихъ самостоятельности отъ буддизма дало разслѣдованіе джайнистскихъ надписей и монументальныхъ памятниковъ ихъ культа, открытыхъ въ 1871 г. Кунчингамомъ и въ 1879—1893 и 1896 г.г. Фюреромъ и выясненныхъ Бюлеромъ въ *Wiener Zeitsch. f. d. Kunde d. Morgenlandes*. Vol. I—V и X и въ *Sitzungsber. d. phil. - hist. Cl. d. Wiener Akad. d. Wiss.* 1897 и въ *Epigraphia Indica*. Vol. I—II.—Современные джайны считаютъ свою религію, за самую древнюю изъ всѣхъ, правившихъ міромъ, и полагаютъ, что „всѣ остальные вѣрованія произошли изъ нея, но что всѣ они впали въ заблужденія“: *Essai sur le jainisme par un Jain, trad. par De Milloué et Senathi Râjâ*, s. 1. et an. (1885) (отрывокъ изъ предисловія къ *Cintâmani*) p. p. 570 et 572); свои же собственныя ученія они считаютъ „непогрѣшимыми“, p. 581. Пропагандистъ джайнизма „въ западной передѣлкѣ, въ качествѣ рѣшенія великихъ проблемъ жизни“, Н. Warren, *Jainism in Western Garb, as a Solution to Life's great Problems. Madras, 1912*, p. 3, говорить: „духовные вожди джайны претендуютъ на всевѣдѣніе и свободу отъ всякой слабости и страсти“.

огь своихъ княжескихъ правъ и всякой собственности и стать нищимъ, странствующимъ аскетомъ. Двѣнадцать лѣтъ провелъ онъ въ суровыхъ подвигахъ ²²⁰), создавшихъ образецъ для его будущихъ послѣдователей; затѣмъ достигъ полнаго «просвѣтленія» (Кевалы, по терминологии джайнъ) и, стяжавши извѣстность безукоризненнаго праведника, всорѣдующаго мудреца и непревосходимаго подвижника, провелъ остальные годы долгой жизни въ организациі своей общины «нищихъ монаховъ» и въ тѣхъ поученіяхъ, которыя обезпечили успѣхъ джайнизма. Приписываемыя ему рѣчи и правила болѣе, чѣмъ его довольно блѣдная біографія, убѣждаютъ въ несомнѣнной значительности этого современника и соперника Готамы. Мощный характеръ, непоколебимый нравственный закалъ и выдающійся умъ, наставленный хорошимъ образованіемъ ²²¹), возвели Магавиру въ главнаго творца джайны. Но начинателемъ ея онъ ни въ какомъ случаѣ не былъ: у него были предшественники, не одни тѣ мионическіе «тиртхакары», «герои-джинны» (пророки), которыхъ, въ количествѣ двадцати трехъ (кромѣ Магавиры) чтить преданіе ^{221а}), но и такія, повидному, историческія личности, какъ тотъ «любимецъ народа», «обожаемый ямъ» Паршва ²²²), умершій будто бы за 250 лѣтъ до Магавиры ²²³), послѣдователи коего, независимые отъ Магавиры, встрѣчались во времена этого реформатора первоначальной джайны ²²⁴).

Но не у однихъ этихъ, ближайшихъ по духу и области дѣятельности, предшественниковъ почерпалъ Магавира вдохно-

²²⁰) Кромѣ легендарныхъ біографій, данныхъ въ *Ācāraṅga Sūtra*, III, 15 и въ *Kalpa-Sūtra Bhadrabāhu*, („Жизнь Магавиры“), *Jaina Sūtras transl. by Jacobi* въ S. B. E. Vol. XXII, pp. 189 sqq. и 217 sqq., см. о его подвижничествѣ *Ācāraṅga Sūtra*, I, 8, pp. 79 sqq. и, эпизодически, во многихъ другихъ текстахъ.

²²¹) О его образованіи *Kalpa-Sūtra. Life of Mahāvira*, II, 10; въ *Sūtra-Kṛitāṅga*, I, 6, 27, ему приписывается „пониманіе доктринъ крїявадиновъ, вайнайякъ и аджнявадиновъ“, „онъ овладѣлъ всѣми философскими системами“.

^{221а}) Архату Рішхабхъ преданіе приписывало 1000-лѣтніе аскетическіе подвиги. *Kalpa-Sūtra. Life of Rishabha*, 212, p. 283.

²²²) Тамъ же, (*Life of Pārṣva*, (*Kalpa-Sūtra*, 149 sqq.) p. 271 sqq.

²²³) Jacobi въ *Jaina Sūtras*. P. II, p. 119. Note и въ *Indian Antiquary*. IX, 162. Ср. Leumann. *Die Beziehungen der Jaina Literatur* 68 ff. Oldenberg въ *Zeit. d. Deut. Morgenl. Gesell.* XLIX, 480. Hoernle. *Proc. of the As. Soc. of Beng.* 1898, 40 sqq.

²²⁴) Jacobi, *ibid.* P. II. pp. XXX; XXXIII.

веніе къ своему дѣлу и практическіе способы его осуществленія; сходныя заимствованія онъ могъ дѣлать и у другихъ сектъ. сторонниковъ коихъ ему удалось объединить вокругъ себя ²²⁵⁾ и среди которыхъ, несомнѣнно, встрѣчались и секты аскетическаго направленія, какъ. напримѣръ, адживаки, съ ихъ уже упоминавшимся нами, вождемъ. Маххали Госалою. Сверхъ того, разумѣется, необходимо предположить значительное влияние и очерченнаго выше браминскаго аскетизма. Наконецъ, не прошли безслѣдно для Магавиры и его ближайшихъ сотрудниковъ тѣ теченія въ современной ему философской средѣ. которыя, какъ самхья и юга, стояли въ тѣсной связи съ идейными основами индусскаго подвижничества: джайнизмъ переработалъ по-своему подходящія для него стороны этихъ ученій. и даже не ихъ однихъ, но и нѣкоторыхъ другихъ ²²⁶⁾. Въ итогѣ, въ доктринѣ и дисциплинѣ Магавиры и его послѣдователей, можно сказать, нашло свое завершеніе все предыдущее развитіе индусскаго аскетизма, способомъ эклектическимъ и отдававшимъ предпочтеніе практическому направленію передъ отвлеченно-созерцательнымъ. и притомъ съ рѣшительнымъ усиленіемъ аскетической строгости, въ области коей джайнизмъ простеръ требованія до максимальныхъ размѣровъ, чѣмъ и вызвалъ въ окружающей средѣ реакцію въ противоположную сторону, какъ въ брамаизмѣ, такъ и въ буддизмѣ.

Въ этой рѣшительности провести аскетическое начало до конца, въ смыслѣ строгости подвижника къ самому себѣ, заключается историческое значеніе Магавиры и причина его влияния не только на современниковъ, но и на длинный рядъ послѣдующихъ поколѣній, ибо, несмотря на свой, на первый взглядъ неосуществимый, аскетическій радикализмъ, ученіе Магавиры нашло широкій откликъ въ душахъ индусовъ. а секта его джайнъ или ниргрантъ. процвѣтавшая въ продолженіе нѣсколькихъ вѣковъ ²²⁷⁾, на много пережила буддизмъ въ

²²⁵⁾ Ibid. p. XXXII.

²²⁶⁾ О связи джайны съ философскими началами веданты и вайшешики—Jacobi. I. c., pp. XXXIII—XXXVIII. Указанія на нѣкоторые сходства и несходства съ ведантою находимъ въ Sūtrakṛitāṅga, II, 6, 46 sqq.

²²⁷⁾ Во всякомъ случаѣ во времена Ашоки, поощрительно относившагося къ ней, судя по его надписямъ: но и поздвѣе Гіуанъ-Тсангъ говоритъ, что „ходящіе нагими (ниргранты) имѣютъ огромную толпу сторонниковъ“. Астрономъ Варахамира († 587 г.) удостовѣряетъ обитіе

Индии, гдѣ она пользуется и поныгѣ достаточнымъ сочувствіемъ, обнаруживая признаки и дальнѣйшей жизнеспособности ²²⁸). Натуры, предрасположенныя къ аскетизму и подготовленныя къ нему подвижничествомъ, уже ранѣе развившимся въ браманической средѣ, могли изъ этой послѣдней переходить въ джайнистскую именно въ силу послѣдовательности и рѣшительности ея требованій, съ большимъ основаніемъ. нежели въ умѣренную и страдавшую въ этомъ отношеніи внутреннимъ противорѣчіемъ область буддійскаго иночества. Нравственная заслуга Магавиры и его духовная сила состояли въ томъ, что онъ имѣлъ смѣлость опредѣленно высказаться за нравственную содержательность и самостоятельную цѣнность аскетическаго подвига. Въ противоположность съ одной стороны разслабляющему философскому агностицизму и скептицизму своего времени, а съ другою—опошляющему аморализму, наиболее ярко представленному бывшимъ товарищемъ Магавиры, Макхали Госалою. въ отличіе, наконецъ. отъ буддизма, отодвигавшаго нравственное начало на второй планъ сравнительно съ познавательнымъ и придававшимъ только послѣднему существенное значеніе въ задачѣ спасенія, сообразно съ чѣмъ принижался и смыслъ волевого начала въ основномъ вопросѣ духовной жизни,—въ отличіе отъ всего этого Магавира смѣло и бодро провозгласилъ необходимость признанія благородныхъ принциповъ: реальности души и воли, различія добра и зла, обязанности нравственнаго долга, наличности силъ для выполненія его и возможности этого выполненія путемъ усилія надъ собою, путемъ подвига, величіе котораго онъ поэтому

джайвъ въ VI в. по Р. Хр.; Хемачандра (Bühler. Ueb. das Leben des Jaina Mönches Hemachandra въ Denkschriften d. phil.-hist. Classe d. Wiener Akademie. Bd. XXXVII)—въ XII-мъ; Сарвадаршанасамграха Сайяны Мадхавы (жившаго двумя вѣками позже)—въ XIV-мъ. По „Жизни Магавиры“ въ Кальпа-Сутрѣ, 134 sqq. J. S. P. II, p. 267—268, у Магавиры было 14000 монаховъ и 36000 монахинь, да 159000 послѣдователей и 318000 послѣдовательницъ изъ мірянъ. Число монаховъ и монахинь совпадаетъ съ указаніями въ Mahāvīgaracaritra (у Wilson, I, 303).

²²⁸) Въ настоящее время число джайвъ въ Индіи не велико, однако „они находятся въ большинствѣ городовъ; своею спокойною и строгою жизнью они приобрѣли прочное положеніе въ обществѣ; часто даже отличаются своимъ значеніемъ и благосостояніемъ... Они живутъ большею частью торговлей; особенно въ провинціяхъ запада и сѣверо-запада они играютъ выдающуюся роль“. Шантепи де ля Соссей. Исторія религій. Т. II, стр. 70. Москва, 1899.

и призналъ принципиально въ своемъ ученіи, а практически— въ правилахъ дисциплины, преподанныхъ ученикамъ.

Вотъ нѣсколько образцовъ этого мужественнаго исповѣданія: «не думайте, что міръ не существуетъ: будьте убѣждены, что онъ существуетъ! не говорите, будто праведность и неправедность (джива и аджива) не существуютъ: утверждайте, что онѣ есть! не думайте, что мудрости и неразумія (дхармы и адхармы) нѣтъ: знайте, что онѣ есть! не думайте, будто нѣтъ ни рабства (духовнаго), ни освобожденія: вѣрьте, что то и другое есть! не думайте, что нѣтъ ни добродѣтели, ни порока: утверждайте, что они есть! не думайте, чтобы уничтоженіе кармы было невозможно: думайте, что оно возможно! не думайте, будто активности и пассивности не существуетъ: утверждайте, что онѣ есть! не говорите: «нѣтъ ни любви, ни ненависти»:—опѣ есть! не говорите: «нѣтъ четверократнаго кола рожденій»: оно есть! не говорите: «нѣтъ боговъ и богинь»:—они есть! не утверждайте, будто нѣтъ совершенства и несовершенства, ни добра и зла, ни благочестивыхъ и злыхъ людей, ни особыхъ мѣстъ, тѣмъ и другимъ предназначенныхъ (въ награду и наказаніе): утверждайте, что все это есть!»²²⁹). Не призрачная будетъ эта вѣра: она соотвѣтствуетъ самой природѣ мудрости и естественнымъ свойствамъ души человѣческой: «характерная черта мудрости—движеніе (активность), а неразумія—неподвижность: свойство пространства, содержащаго въ себѣ всѣ другія субстанціи,—давать просторъ всему (слѣдовательно, и мудрой дѣятельности), какъ свойство времени—открывать длительность (способную дать срокъ для дѣятельности); свойство же души—способность реализаціи знанія, вѣры, счастья и несчастья», ибо «характерныя черты души именно—знаніе, вѣра, поведеніе, подвиги, энергія и реализація процесса саморазвитія»²³⁰). Или еще рѣчь въ Ачарангасутрѣ, мѣтко озаглавленная «знаніе и орудія» (побѣды надъ препятствіями къ спасенію): «многіе не помнятъ, откуда снизошли они на землю, съ какой стороны свѣта: сверху ли, снизу, или изъ промежуточной области? не знаютъ также нѣкоторые, возродилась ли ихъ душа въ новое бытіе или нѣтъ, ни чѣмъ были они раньше? ни чѣмъ станутъ послѣ смерти. когда покинуть этотъ міръ? А между тѣмъ это и есть то, что

²²⁹) Sūtrakṛitāṅga. II, 5, 12—28. Jaina Sūtras. P. II, p. 407—408.

²³⁰) Uttarādhyāyana, XXVIII, 9—11. J. S. P., 153.

каждому должно знать, что слѣдуетъ познать, или самостоятельно, или наученіемъ высшаго (пророка, тиртхакары), или хотя бы по наслышкѣ отъ другихъ... Мудрый же знаетъ, что душа его возрождается и направляется въ опредѣленную сторону; онъ вѣритъ въ душу, въ міръ (въ реальность ихъ); вѣритъ во множество индивидуальныхъ душъ (въ отличіе отъ пантеистическаго ученія веданты о единой всемірной душѣ)²³¹), онъ вѣритъ въ возмездіе (за свершенныя дѣла); вѣритъ въ дѣйствительность нашихъ поступковъ... Но вѣрить въ это надо не ради празднои любознательности, а ради овладѣнія орудіемъ спасенія: «причины грѣха должны быть постигнуты, и отъ нихъ надо отречься; человекъ, не понимающій этого и не стремящійся удалиться отъ источниковъ грѣха, снизойдетъ въ соответствующія (грѣхамъ) области, пройдетъ ихъ всѣ, будетъ многообразно возрождаться вновь и испытывать всѣ болѣзненные ощущенія. Объ этомъ-то я училъ Достопочтенный (Магавира), училъ истинѣ пониманія и отреченія. Ради красоты, достоинства и славы этой жизни, ради рожденія, смерти и конечнаго избавленія, ради упраздненія скорби надо постигнуть всѣ дѣйствующія (въ насъ) причины грѣха и отречься отъ этого міра. Тотъ, кто, будучи (еще) въ мірѣ (еще при жизни на землѣ), постигнетъ причины грѣха и отречется отъ нихъ, тотъ наречется награду знающимъ мудрецомъ, Муни»²³²). И это возможно, это осуществимо! «есть герои вѣры, побѣдившіе невѣжество: они обуздываютъ себя, постоянно упражняются въ подвигахъ, непрестанно помнятъ о своихъ обязанностяхъ... Мудрецъ принялъ рѣшеніе: «не буду болѣе дѣлать того, что раньше дѣлалъ легкомысленнаго и дурнаго»! И смотрите: есть люди, владѣющіе собою, знающіе источники грѣха и отреченіе отъ грѣховныхъ дѣйствій»²³³).

Въ настойчивости призыва къ борьбѣ со грѣхомъ путемъ подвижничества—великая заслуга Магавиры и его нравственное превосходство надъ условно, искусственно построеннымъ и механически выполняемымъ браманическимъ идеаломъ ритуальнаго, расчетливаго благочестія и надъ идеаломъ буддійской дхармы, неутомимой въ разсудочныхъ поискахъ истины, но апатичной въ нравственномъ дѣланіи и мертвой въ смыслѣ

²³¹) Возраженія джайна противъ ведантина по поводу вопроса о „единой“ (міровой) душѣ—въ *Sūtrakṛitāṅga*, II, 6, 47 sqq.

²³²) *Ācārāṅga-Sūtra*, I, 1. 1.

²³³) Тамъ же, I, 1, 4.

религіозномъ. Возрастающая зрѣлость индусскаго аскетизма, выразившаяся въ ученіи джайны, уясняется именно его сопоставленіемъ съ апалогичными, предшествовавшими и сопутствующими явленіями. Еще рѣшительнѣе, чѣмъ браминскіе аскеты, высказываются священные тексты джайнъ противъ достаточности формальнаго, ритуальнаго благочестія. Не даромъ Магавира прослылъ хулителемъ ученыхъ наставниковъ Закона ²³⁴) («жирныхъ котовъ, приносящихъ жертвы»—по приписываемому ему выраженію). Фарисеямъ ведическаго закона надменнымъ ревнителямъ священнаго преданія онъ не боится бросать въ лицо рѣзкую обвинительную рѣчь: «вы носители однихъ словъ, а не смысла ихъ, хотя вы и заучили наизусть всѣ Веды ²³⁵)! Вы не знаете существеннѣйшаго въ Ведахъ, ни въ жертвахъ, ни въ небесныхъ тѣлахъ, ни въ обязанностяхъ!.. Невѣжественные жрецы претендуютъ на жертвенное знаніе, тогда какъ ихъ браминское превосходство состоитъ въ ложномъ знаніи; они замкнулись въ ученье и покаяніе: но сами они—огонь угасшій, пепломъ покрытый; тѣ, кого народъ зоветъ брахманами, кого онъ чтитъ, какъ огонь священнѣйшій,—тѣ не истинные брамины. Тотъ истинный браминъ, кого мудрецъ признаетъ за такового: это тотъ, въ комъ нѣтъ свѣтскихъ привязанностей, кто чуждъ любви, ненависти и страха, кто, будучи скромнымъ, обуздывающимъ себя аскетомъ, благочестиво достигаетъ нирваны; того назовемъ мы браминомъ, кто все оставилъ: домъ, собственность, друзей, домочадцевъ и родныхъ. Привязываніе животныхъ къ жертвеннику, всѣ Веды и жертвы, сами будучи причинами грѣха (ибо убіеніе животныхъ—грѣхъ), не могутъ спасти грѣшника. Шраманою (праведникомъ) становятся не постригомъ: браминомъ становятся не посредствомъ священнаго слога «Омъ»; мудрецомъ—по жизни въ лѣсу; подвижникомъ—не одеждою изъ коры или кушевой травы: шраманою становятся чрезъ справедливость, браминомъ—чрезъ цѣломудріе, муни (мудрецомъ) чрезъ знаніе и подвижникомъ (тапасомъ)—чрезъ покаяніе. Дѣлами своими становятся люди браминами, кшатріями, вайтіями или шудрами» ²³⁶). II, сильный этимъ убѣжденіемъ, на упрекъ браминовъ: «гдѣ же и какъ же приносишь ты жертвы всеожженія и возліпанія, о аскетъ»? онъ спокойно отвѣчалъ: «покая-

²³⁴) Uttarādhyayana. XII, 16.

²³⁵) Тамъ-же, 15.

²³⁶) Тамъ-же, XXV, 11—13.

ніе—вотъ мой жертвенный пламень; жизнь—вотъ мой очагъ, правое поведеніе—вотъ жертвенникъ мой; изнуренное постомъ тѣло—вотъ мой священный коровій пометъ: «гарманъ» (карма)—вотъ мое всеожженіе; самообладаніе, упражненіе въ выполненіи правилъ и спокойствіе—вотъ мои возліянія: законъ—вотъ мой священный трудъ, а безбрачіе—моя святая купель, очищающая душу»²³⁷⁾.

Такъ противопоставляетъ себя джайна традиціонному, формальному, обрядовому благочестію: посмотримъ, какъ отнесется она къ другому авторитетному источнику мудрости, философскому. Магавпра, самъ широко освѣдомленный относительно разнообразныхъ философскихъ теченій своего времени²³⁸⁾, ставитъ однако философію не высоко, не усматривая въ ней самодовлѣющей цѣнности. «Какъ можетъ философское образованіе осуществлять спасеніе?» проницательно восклицаетъ онъ: вѣдь «однѣ умныя рѣчи еще не создаютъ его»²³⁹⁾! «Философы, побѣждаемые своими собственными страстями, не могутъ помочь другимъ. Они могутъ преподавать вамъ совѣты въ дѣлахъ мірскихъ; но гибнущаго грѣшника они спасти не могутъ; мудрому ниоку нечего и мѣшаться съ этими лжеучителями»²⁴⁰⁾. Одни изъ нихъ излагаютъ подсказанное имъ ошибающимся разсужденіемъ; другіе только вторятъ чужимъ мнѣніямъ и все упорствуютъ въ заблужденіи потому, что вѣрятъ въ правильность только своей аргументаціи и въ исключительное превосходство своего пути къ благочестію. Смѣлы, очень смѣлы и самонадѣяны эти люди: по, если они будутъ поступать согласно со своимъ принципами, они никогда не освободятся отъ бѣдствій²⁴¹⁾. Однако, не лучше этихъ догматиковъ и нерѣшительныхъ философовъ: «умозрѣнія агностиковъ не могутъ привести къ знанію; сами беспильные достигнуть до истины, они еще менѣе способны научить ей другихъ: когда одинъ слѣпецъ становится вождемъ другого, оба сбиваются съ пути, оба идутъ по ложной дорогѣ; такъ—и эти

²³⁷⁾ Тамъ-же, XII, 43—46.

²³⁸⁾ Наши знанія о нихъ примѣнительно къ этой порѣ основываются въ значительной степени именно на данныхъ джайнистской словесности, а въ ней—на рѣчахъ, приписываемыхъ Магавирѣ. О предполагаемыхъ философскихъ познаніяхъ его—выше, примѣчаніе 221-е.

²³⁹⁾ Uttarādhyāyana, VI, 10.

²⁴⁰⁾ Sūtrakṛitāṅga, I, 1, 4, 1—2.

²⁴¹⁾ Тамъ-же, I, 1, 4, 5; I, 1, 2, 21; I, 1, 3, 14; I, 1, 2, 5 и 13.

же-философы» ²⁴²). Но хуже всѣхъ нравственные индифферентисты, тѣ, что говорятъ, будто «нѣтъ ни добродѣтели, ни порока, ни иного міра, что послѣ разложенія тѣла личность перестаетъ существовать и что нѣтъ (произвольнаго и отвѣтственнаго) дѣйствія». «Эти, изъ потемокъ, въ которыхъ они уже находятся, грядутъ въ вѣдущую, полную тьму, будучи безумными плѣнниками дѣлъ своихъ» ²⁴³). Это все—«глушцы, воображающіе себя учеными» ²⁴⁴), мнящіе направлять другихъ къ совершенству путями, имъ однимъ будто бы извѣстными, а сами не владѣющіе даже собою, не обладающіе самообузданіемъ; они хвалятъ свои вѣрованія и порицаютъ чужія, а сами не ведутъ чистой, цѣломудренной жизни, преданы пустымъ забавамъ, побѣждаются страстями. Головою внизъ низринуты будутъ эти надмеваемые самомиѣніемъ, эти невладѣющіе собою люди въ незнающій начала круговоротъ рожденій и появятся вновь въ низшей области асуровъ (демоновъ) и грѣшниковъ» ²⁴⁵). Чѣмъ тратить время и силы на погоню за такою призрачною мудростью, «приобрѣтайте лучше совершенное знаніе Закона! Почто пренебрегаете изученіемъ его? Трудно получить наставленіе послѣ настоящей жизни! дни бѣгутъ мимо и никогда не вернутся, и не легко вторично обрѣсти рожденіе въ образѣ человѣческомъ! Смотрите: молодые и старые мрутъ; даже дѣти во чревѣ матери! Какъ коршунъ схватываетъ жертву свою, такъ и жизнь пресѣкается мгновенно (смертью). Живущіе на этомъ свѣтѣ страдаютъ за личныя дѣла свои, могутъ страдать и за дѣла родителей, и всѣ, въ должное время, пожнутъ страданіе, какъ плодъ дѣяній своихъ. Даже ученѣйшій и добродѣтельнѣйшій, и браминъ, и аскетъ, за злыя дѣла будутъ наказаны... А потому зываю къ вамъ, люди: престаните отъ грѣховъ! ибо жизнь ваша клонится къ конпу, и тонущіе въ похотяхъ и наслажденіяхъ, не знающіе самообузданія, обманутся жестоко. Итакъ, обуздывайте себя и подвизайтесь! станьте героями вѣры! отрѣшитесь отъ грѣха и подвизайтесь подвигомъ правымъ, строгимъ, покаяннымъ, путемъ великимъ, надежнымъ и вѣрнымъ, путемъ къ совершенству» ²⁴⁶).

²⁴²) Тамъ-же, I, 1, 2, 17—21.

²⁴³) Тамъ-же, I, 1, 1, 12—14.

²⁴⁴) Тамъ-же, I, 1, 2, 4.

²⁴⁵) Тамъ-же, I, 1, 3, 15 и 16 etc.

²⁴⁶) Тамъ-же, II, 1, 1—21.

Этотъ путь—четверной: «во-1) истинное знаніе, распадающееся на почерпаемое изъ священныхъ книгъ, на исходящее изъ собственного размышленія, на знаніе сверхъестественное, на знаніе мыслей другихъ людей и на высшее, безграничное знаніе (кевалу, полное просвѣтленіе). Второй путь — вѣра. Она также многообразна; она дается: 1) природою, 2) наставленіемъ, 3) приказаніемъ (авторитета), 4) изученіемъ сутрь, 5) внушеніемъ, 6) постиженіемъ смысла священнаго преданія и обычая, 7) полнымъ курсомъ ученія; 8) религіознымъ опытомъ; 9) краткимъ изложеніемъ и 10) полнотою Закона—Дхармою. Третій путь—поведеніе: оно состоитъ въ разрушеніи силъ кармы, а въ частности: 1) въ избѣганіи всего грѣховнаго; 2) въ посвященіи новообращеннаго; 3) въ чистотѣ, даруемой особыми подвигами, 4) въ ограниченіи желаній, 5) въ уничтоженіи грѣховности по предписаніямъ архатовъ (святыхъ). Четвертый путь—подвиги: они двоякіе, внѣшніе и внутренніе, тѣ и другіе съ шестью особыми подраздѣленіями ²⁴⁷). Всѣ четыре пути благочестія или, вѣрнѣе,—всѣ четыре способа преуспѣванія на единомъ спасительномъ пути, необходимы и взаимно связаны: нѣтъ правильнаго поведенія безъ правильной вѣры, а для полученія правильной вѣры человѣкъ долженъ воспитаться праведнымъ поведеніемъ. Правовѣріе и (должное) поведеніе рождаются совмѣстно, или же правовѣріе предшествуетъ праведному поведенію. Безъ правильной вѣры нѣтъ правильнаго знанія, и безъ правильнаго знанія нѣтъ добродѣтельнаго поведенія; безъ добродѣтелей же нѣтъ избавленія, а безъ избавленія нѣтъ совершенства». Знаніемъ *познаются* вещи; вѣрою *пріемлются* (утверждаются въ своей реальности); поведеніемъ *пріобрѣтается свобода* отъ ига кармы, а подвигами *достигается чистота*. Разрушивши карму самообузданіемъ и подвигами, великіе мудрецы шествуютъ къ совершенству. ²⁴⁸)

Но если такимъ образомъ принципиально джайна проповѣдуетъ какъ будто равноправіе и равноцѣнность знанія и вѣры съ одной стороны и правственнаго поведенія и аскетическихъ подвиговъ съ другой, на практикѣ началу познавательному она придавала далеко не такое первенствующее значеніе, какое отведено ему въ буддизмѣ. Вопросы философскіе, въ науч-

²⁴⁷) Uttarādhyana. XXVIII, 4; 16; 32—33; 34.

²⁴⁸) Тамъ-же, 29—30; 35.

номъ смыслѣ столь же мало интересовали Магавиру, какъ и Готаму; но и въ примѣненіи къ практической цѣли мудрости отношеніе перваго къ знанію существенно разнится отъ отношенія второго. Самостоятельность изслѣдованія не отвергнута Магавирою; но симпатіи его, видимо, на сторонѣ не свободомыслія, а на сторонѣ крѣпкой вѣры въ истину, не субъективно и естественно приобретаемую, а чудесно открываемую. Тогда какъ Готама постоянно напоминаетъ о необходимости самостоятельнаго изслѣдованія и личнаго самоубѣжденія, Магавира не устаеетъ взывать быть крѣпкимъ въ вѣрѣ: у Готамы поэтому—непрерывныя обличенія неправильныхъ умозаключеній, а у Магавиры—обвиненія въ еретическомъ упорствѣ. Его восхваленію «превосходствъ вѣры» соответствуетъ осужденіе имъ сомнѣній и отступленій отъ правовѣрія ²⁴⁹); къ еретикамъ онъ несравненно строже Будды: онъ воспрещаетъ всякое общеніе съ ними, возбраняетъ принимать какія-либо услуги ихъ и оказывать имъ таковыя. вплоть до отказа въ пищѣ ²⁵⁰). Однако если присмотрѣться попристальнѣе, великая ревность Магавиры и джайнѣ вообще о правовѣрїи сводится въ сущности къ заботѣ не столько о чистотѣ ученія, сколько о чистотѣ поведенія: не метафизическій и психологическій интересъ, и еще менѣе богословскій, поставленъ на первомъ планѣ, а этический; главная обязанность—борьба не съ заблужденіями умозаключеній, а съ заблужденіями дѣйствій,—борьба съ грѣхомъ. «Вездѣ, во всѣхъ религіяхъ и сектахъ, грѣхи допускаются; моя же отличительная черта, какъ говорятъ люди,—не допускать ихъ», гордо замѣчаетъ Магавира ²⁵¹). За послабленіе грѣху, за «разрѣшеніе того-то и того-то», установленное буддистами, онъ и объявляетъ ихъ ученіе «лишеннымъ авторитета» ^{251a}), обличаетъ ихъ въ попустительствѣ дурнымъ наклонностямъ человѣческой природы, ведетъ борьбу съ доктриною ихъ, несмотря на признаніе имъ личныхъ достоинствъ творца буддизма.

Сообразно со своимъ суровымъ отношеніемъ къ грѣху, и опять въ отличіе отъ буддизма, первоначально удержавшаго

²⁴⁹) Uttarādhyāyana XXVIII, 31.

²⁵⁰) Ācārāṅga-Sūtra. VII, 1, 1 и VII, 2, 4; II, 1, 1, 9—10 („не ходить, по одной дорогѣ съ еретиками“; II, 2, 2, 8 („грѣшно жить въ мѣстности, посѣщаемой еретиками“). Uttarādh. IV, 13: „презирайте еретиковъ какъ людей неправедныхъ“.

²⁵¹) Ācārāṅga-S. I, 7, 1, 4.

^{251a}) Тамъ же, I, 1, 3, 7.

ученіе объ адѣ, чувственно представляемомъ. лишь въ качествѣ уступки народному вѣрованіямъ, и вернувшагося къ этой вѣрѣ въ очень энергичной формѣ только въ позднѣйшую пору развитія Магайяны,—джайна всегда, съ самаго начала. любила прибѣгать къ угрозѣ аде, какъ «мѣстомъ, предназначеннымъ для грѣшниковъ, гдѣ безумцы будутъ жестоко страдать за дѣла свои» ²⁵²). «Люди согрѣшившіе пойдутъ въ адъ, а шедшіе путемъ праведности получатъ мѣсто на небѣ» ²⁵³). «Грѣшники будутъ въ аду, низвергнутся въ область тьмы; головою внизъ рухнутъ они въ мѣсто пытокъ» ²⁵⁴). описываемыхъ въ джайнистскихъ текстахъ съ какимъ-то зловѣщимъ смакованіемъ ²⁵⁵).

Но что же такое грѣхъ по ученію джайны. въ которой сознание и ощущение его выступаютъ значительно ярче и глубже, нежели въ браманизмѣ и буддизмѣ. Въ отличіе отъ перваго. видѣвшаго грѣхъ въ формальномъ правонарушеніи даннаго закона и обычая и въ отступленіи отъ предписаній культа; въ отличіе отъ буддизма, растворявшаго грѣхъ въ заблужденіе ума и въ ошибку разсужденія,—джайнизмъ усматриваетъ грѣхъ не столько въ невѣдѣніи, сколько въ дурномъ поведеніи. въ совершеніи недозволяемаго не однимъ внѣшнимъ закономъ, а чѣмъ-то болѣе глубокимъ. Чѣмъ же или кѣмъ же недозволяемаго? Богомъ ли и Его закономъ?—Нѣтъ, ибо признавая боговъ въ популярномъ смыслѣ индусскаго многобожія. въ смыслѣ сложной іерархіи существъ сверхчеловѣческихъ, демоническихъ и божественныхъ, но божественныхъ лишь до извѣстнаго предѣла, съ разными степенями могущества. но не всемогущихъ, съ разною продолжительностью жизни, но не вѣчныхъ ²⁵⁶), признавая этихъ боговъ «съ большими силами и съ небольшими несовершенствами», по наивному выраженію Уттарадхіяйны ²⁵⁷), джайна, какъ и буддизмъ, съ

²⁵²) Uttaradh. V. 12.

²⁵³) Тамъ же, XVIII, 25.

²⁵⁴) Sūtrakṛitāṅga. I, 3, 1, 5.

²⁵⁵) Описаніе казней въ различныхъ адахъ. Тамъ-же. I, 5, 1, 6 sqq.; другое—id. II. 2, 65—68; третье—Uttarādh. XIX, 47—73 (рассказъ сына родителемъ о своихъ впечатлѣніяхъ въ аду); ср. еще—Sūtrakṛ. I, 4, 1, 21—24. Всѣхъ адовъ—семь: Uttarādh. XXXVI, 157—168; тамъ-же о „гражданахъ ада“ и длинѣ ихъ жизни.

²⁵⁶) Въ Uttarādhyaṇa, XXXVI, 203 sqq. имѣется подробная и сложная классификація боговъ, ихъ мѣстопребыванія, сравнительнаго положенія и долгодѣтія.

²⁵⁷) Тамъ же. I, 48.

которымъ она въ данномъ случаѣ сходна, въ глубинѣ души остается атеистичною. Призывая міръ безначальнымъ и безконечнымъ по отношенію ко времени и бытію, хотя и конечнымъ по отношенію къ матеріи и пространству ²⁵⁸), джайна, какъ и буддизмъ, не знаетъ космогоніи; па вопросъ: «что древнѣе: міръ или не-міръ? бытіе или не-бытіе? конецъ міра или конецъ не-міра» Магавира отвѣчаетъ: «то и другое— состоянія вѣчныя; ни то, ни другое не есть предшествующее или послѣдующее» ²⁵⁹). Вотъ почему Творца, Ишвару. джайнизмъ чистокровный отвергаетъ ²⁶⁰), а если джайнизмъ смягченный, приспособляющійся къ народнымъ понятіямъ, изрѣдка высказывается за Бога верховнаго и вѣчнаго ²⁶¹), то и Ему, «нерожденному и неумирающему, онъ приписываетъ великое могущество, но не всемогущество, приписываетъ всевѣдѣніе и («въ силу Его великаго состраданія») откровеніе «праваго пути мудрости» всѣмъ живымъ существамъ, свойственными имъ способами непосредственнаго, интуитивнаго воспріятія; но въ то же время и этотъ неправовѣрный quasi-теистическій джайнизмъ утверждаетъ, что «Богъ никогда не вмешивается въ дѣла творенія и охраны міра и сущаго въ немъ». Міръ и здѣсь признается вѣчнымъ и неразрушимымъ, не сотвореннымъ ни Богомъ, ни другими существами и управляемымъ не Его волею, а вѣчными законами природы физической и законами зла и добра, съ кармою, воздающею за дѣла возмездіе новыми перевоплощеніями, и дхармою, награждающею достойныхъ освобожденіемъ отъ кармы. Такимъ образомъ даже и въ теистическомъ джайнизмѣ Богъ является не законодателемъ, а лишь открывающимъ законъ и совѣтующимъ соблюдать его. Грѣхъ, слѣдовательно, и здѣсь оказывается нарушеніемъ не закона Божія; ибо законъ не Имъ установленъ, хотя Имъ и одобряется. Верховнымъ закономъ является вѣчный, непремѣняемый порядокъ природы, а грѣхъ есть нарушеніе его.

²⁵⁸) Warren. *Idées philosophiques et religieuses des Jainas*, p. 368.

²⁵⁹) *Bhagavati*, I, 6, 29—51.

²⁶⁰) См. полемическую статью противъ вѣры въ Творца, въ приложеніи къ Schrader. *Ueb. d. Stand der ind. Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas*. 62 ff. Cp. *Sarva-Darṣāna-Samgraha*, p. 41 sqq.

²⁶¹) *Essai sur le Jāinisme par un Jāin*, trad. par De Milloué (1885) (изъ предисловія къ *Cintāmani*), pp. 570—2; 581.

Основной законъ природы есть бытіе всего сущаго и право всего живущаго на существованіе. Нарушеніе, стѣсненіе или уничтоженіе этого права другимъ живущимъ, то есть причиненіе вреда, боли или смерти кому бы то ни было изъ живущихъ и есть грѣхъ, грѣхъ по преимуществу. Движущее имъ побужденіе есть себялюбіе, въ противоположность долженствующему быть вселюбію. Себялюбіе вытекаетъ изъ привязанности къ себѣ и—ради себя—къ вещамъ и качествамъ внѣшнимъ, тѣлеснымъ. Загрязненіе души этими привязанностями (къ себѣ и къ вещамъ въ ихъ отношеніяхъ къ себѣ) и есть грѣхъ нечистоты: грѣхъ. «doṣha», означаетъ буквально «нечистую жидкость»; грѣхи это, во истину,—«помои души». Въ этихъ простылъ, сжатыхъ положеніяхъ—вся сущность этики и благочестія джайнизма, а вмѣстѣ съ тѣмъ и смыслъ его глубокаго стремленія къ аскетизму. Прежде, чѣмъ однако переходить къ разсмотрѣнію послѣдняго, необходимо уяснить размѣры области, охватываемой съ джайнистской точки зрѣніе закономъ неприкосновенности живущаго: только опредѣливши эти размѣры, получимъ вѣрное понятіе объ объемѣ и трудности задачи этого своеобразнаго подвижничества.

Мы уже видѣли выше, что индусское воззрѣніе на чело-вѣка, какъ на животное, «первое среди равныхъ», въ связи съ вѣрою въ перевоплощеніе, обусловили издавна, какъ въ бытовыхъ обычаяхъ, такъ и въ специальныхъ религіозныхъ предписаніяхъ, жалостливое отношеніе чело-вѣка къ живымъ тварямъ, что въ свою очередь, подкрѣпляли и философскія правила нравственности. Джайнизмъ и буддизмъ въ данномъ направле-ніи шли, слѣдовательно, старымъ, хорошо протореннымъ путемъ. Но оригинальнымъ у перваго явилось непомѣрное осложненіе этого пути, благодаря огромному расширенію области живыхъ существъ. Джайнистскія священныя книги сохранили намъ своеобразную, детально выработанную классификацію «безжизненныхъ и живыхъ существъ»²⁶²), внимательное изученіе и твердое знаніе коей считались обязательными для монаха, приступающаго къ упражненію въ самообузданіи. По этой системѣ къ «вещамъ безжизненнымъ» относятся изъ «немѣющихся формы»: дхарма (мудрость) и адхарма (неразуміе,

²⁶²) Она дана въ 36-й рѣчи Уттардхіяяны, добавленіемъ къ коей могутъ служить тексты Сутракранги, 3 рѣчь, 2-й книги и Аупата-тика-сутры, § 163 sqq. ed. Leumann. Leipzig, 1893.

невѣжество), пространство и время, а изъ «обладающихъ формою» — атомы и сложныя вещи съ ихъ дѣлимыми и недѣлимыми частями, выражающимися въ качествахъ, доступныхъ зрительнымъ, обонятельнымъ, вкусовымъ, осязательнымъ и «образно-пространственнымъ», «фигурагивнымъ» воспріятіямъ. Все остальное — живос. Въ сонмъ живыхъ существъ включены не только «покинувшія свои тѣла и обитающія на вершинѣ міра, совершенныя души, имѣвшія начало, но не имѣющія конца», не только ниже ихъ стоящіе боги разныхъ степеней достоинства, не только «граждане ада», не только люди, животныя и организмы растительныя, но и (выражаясь языкомъ подлинниковъ) «земляныя, водяныя, огневая и воздушныя («вѣтренныя») жизни». Такимъ образомъ не только растительный міръ (не говоря уже о животномъ, представляется джайнѣ одушевленнымъ, но и минеральный, пбо и въ «земляныхъ тѣлахъ» есть души, способныя обитать въ нихъ «отъ одного мгновенія до неизбѣримаго количества времени» ²⁶³). Вода въ свою очередь полна жизни «какъ въ подлинномъ видѣ, такъ и въ ростѣ, въ испареніяхъ, въ туманѣ, во льду»; и этимъ формамъ жизни положены свои сроки и предѣлы ²⁶⁴). Многообразныя проявленія жизни и въ огнѣ, отъ еле-тлѣющаго угля до грозной молніи небесной, и, наконецъ, — въ царствѣ вѣтровъ, отъ тихаго вѣянія до все сокрушающихъ тайфуновъ и смерчен ²⁶⁵). Признаніе круговорота веществъ, совершающагося въ природѣ ²⁶⁶), заимствованія изъ матеріаловъ, кажущихся безжизненными, элементовъ жизни организмами и явленій обратнаго возврата ими своихъ частей, — признаніе этого закона природы, вмѣстѣ съ вѣрою въ самопроизвольное зарожденіе ²⁶⁷), дѣлають для джайны рѣзкое отграниченіе живого отъ неживого невозможнымъ, а подмѣченное присутствіе микроорганизмовъ въ водѣ, въ воздухѣ, въ пыли заставило джайнѣ оживотворить и такъ называемыя стихіи. Въ глазахъ ихъ ожила, одухотворилась вся природа, но не въ смыслѣ мпеологическомъ, какъ въ древнихъ народныхъ вѣрованіяхъ, и не въ пантеистическомъ смыслѣ единой міровой души, какъ въ филосо-

²⁶³) Uttarādhyana. XXXVI, 81—82.

²⁶⁴) Idem., 85 sqq.

²⁶⁵) Idem. 109 sqq; 118 sqq.

²⁶⁶) Описаніе его въ Сутракрвангъ—II, 13, 1 sqq.

²⁶⁷) O generatio aequivoca et spontanea (sammârchima) — Uttaradh. XXXVI, 171: 194 и 197 (примѣнительно къ людям!).

фіи веданты и пныхъ школь, а въ біологическомъ: не одна всеобъемлющая міровая душа. а мірады единичныхъ душъ-личностей, въ ієрархически возростающей прогрессіи органическаго развитія, отъ простѣйшаго къ сложѣйшему: не одна. безконечно преобразажаяся живая ткань міровой матеріи. а мірады организмовъ-особей, біологическихъ индивидуальностей съ различными степенями сознанія и чувства, и всѣ, каждый по-своему,—съ жаждою бытія и правомъ на него.

А слѣдовательно,—и съ правомъ на неприкосновенность ихъ со стороны человѣка, знающаго этотъ основной законъ всемірнаго бытія! Вотъ необъятные размѣры великаго «закона жалости», «закона состраданія» ²⁶⁸). Вотъ размѣры главной обязанности человѣка ко всему живущему: вотъ и соотвѣтствующая ширинѣ этой основной обязанности глубина основного грѣха—ея нарушенія! Вотъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, обоснованіе задачи и размѣровъ аскетизма.

Аскетизмъ утверждается на двухъ началахъ: во-1) на неприкосновенности бытія и благосостоянія другихъ существъ; во-2) на храненіи своего существа въ чистотѣ отъ «помосвъ души». Неприкосновенность бытія исходитъ однако отнюдь не изъ высокой разцѣнки жизни. Какъ разъ наоборотъ! Въ міровоззрѣніи джайны жизнь еще менѣе кажется благомъ, чѣмъ въ буддйскомъ: «міръ живыхъ существъ полонъ горя, несчастія, страданія» ²⁶⁹); «не я одинъ стражду: всѣ созданія въ мірѣ страдаютъ» ²⁷⁰); «обиліе страданій—удѣлъ живущихъ» ²⁷¹); «увядшій листъ, срывающійся съ дерева,—вотъ жизнь наша: капля росы, спадающая съ травы,—вотъ наслажденія жизни!» ²⁷²) «Берегитесь же отъ обольщенія жизнью, естество коей—одрахлаѣнце и увяданіе!» ²⁷³) «Цѣнить жизнь можно только до момента просвѣтленія, дабы достигнуть его: потомъ же можно и должно желать только прекращенія ея» ²⁷⁴).

Жизнь неприкосновенна. слѣдовательно, не въ силу ея цѣнности, а въ силу «закона жалости», ибо, несмотря на ея ничтожество, «всѣ существа любятъ жизнь, любятъ удовольствіе, ненавидятъ страданіе, боятся истребленія... всѣмъ дорога жизнь» ²⁷⁵). Жизнь неприкосновенна въ силу «закона

²⁶⁸) Uttaradh. V, 30.

²⁶⁹) Ācārāṅga-Sūtra. I, 1, 2, 1.

²⁷⁰) Sūtrakṛitāṅga. I, 2, 1 13.

²⁷¹) Ācārāṅga-S. I, 6, 1, 4.

²⁷²) Uttaradh. X, 1—2, VIII, 24.

²⁷³) Ācārāṅga-S. I, 2, 1, 4.

²⁷⁴) Uttaradh. IV, 7.

²⁷⁵) Ācārāṅga-S. I, 2, 3, 4.

состраданія», правомѣрнаго слѣдствія «начала взаимности»²⁷⁶): достаточно несчастны всѣ существа, частію—по природѣ своей, частію—по винѣ своей, частію—по чужой винѣ; мнѣ ли еще, также несчастному, умножать ихъ горе, ихъ страданія? «Всѣ подвержены страданію; отсюда выводъ: никто не долженъ быть убиваемъ. Вотъ квинтъ-эссенція мудрости... не убивать никого»²⁷⁷), «самому не убивать, ни черезъ другихъ, ни соглашаться на убійство другими!»²⁷⁸).

Исполненію этого основного закона мѣшаютъ два вида ложной любви къ себѣ и къ міру, ради себя. «Кто врагъ?» спрашиваютъ у мудреца, а онъ отвѣчаетъ: «Я! моя индивидуальность, моя личность! Вотъ непобѣдимый врагъ съ четырьмя главными страстями: гнѣвомъ, гордостью, обманомъ и похотью; вотъ пять враговъ или десять, если присоединить къ нимъ пять чувствъ», изъ которыхъ исходятъ пожеланія и страсти, равносплнныя всепожирающему пламени»²⁷⁹). Наше жалкое Я заражено ядомъ любви къ существованію, лакомъ смертоноснымъ, растящимъ и плодъ смертный²⁸⁰). Ради же любви къ себѣ мы любимъ и міръ; желая оградить, укрыть, продлить, улучшить свое существованіе, ищемъ средствъ къ тому въ мірѣ чувственныхъ желаній и воспріятій, въ «качествахъ» матеріальныхъ вещей, въ этомъ «нечистомъ омугѣ» обольщенія и гибели²⁸¹); а если любимъ другихъ, то опять—для себя, ради себя... Чаше же, несравненно чаще, въ погонѣ за обманчивымъ маревомъ похотей и желаній, ненавидимъ всѣхъ и все, имъ мѣшающее, ихъ ограничающее. Ненависть неразрывна съ себялюбіемъ. Но и любовь наша не чиста и не спасительна! «Любовь и ненависть—два зла, копѣхъ надо избѣгать, если не хотимъ оставаться въ круговоротѣ перевоплощеній»²⁸²). Любовь и ненависть причиняются кармою, а родникъ кармы—въ самообманѣ. Карма—край рожденій и смертей; а рожденіе и смерть—горе. Горе прекращается лишь тамъ, гдѣ нѣтъ болѣе самообмана; а онъ копчается лишь тамъ, гдѣ нѣтъ уже желаній; желанія же престають тамъ, гдѣ нѣтъ довольства: довольство же изсякаетъ тамъ, гдѣ нѣтъ собственности»²⁸³).

²⁷⁶) Sūtrakṛitāṅga. I, 1, 4, 10; повторено съ вариантомъ въ I, 11, 9—10.

²⁷⁷) Id. ibid. ²⁷⁹) Ācārāṅga-S. I, 3, 2, 3.

²⁷⁹) Uttarādh. XXIII, 37—38; 53. ²⁸⁰) Тамъ-же, 48.

²⁸¹) Ācārāṅga-S. I, 1, 5, 2; I, 2, 1, 1. ²⁸²) Uttarādh. XXXI, 2.

²⁸³) Тамъ-же, XXXII, 7—8.

Если такъ, исходъ изъ зла и горя найденъ, путь ясенъ: отказаться отъ «Себя», отъ собственности, отъ удовольствія, «разъ навсегда отказаться отъ всего пріятнаго» ²⁸⁴), а съ нимъ—и отъ желаніи, ибо только «положившіе конецъ желанію безжеланіемъ достигнуть противоположнаго берега» ²⁸⁵). Надо отречься не только отъ самообмана и ненависти, но и отъ любви, «отсѣчь удовольствіе и любовь» ²⁸⁶), ибо любовь—источникъ и самообмана, и ненависти. «Не привязывайтесь же ни къ чему, ни какому созданію» ²⁸⁷). ибо «каждая привязанность—только родникъ грѣха» ²⁸⁸)! «Не будемъ любить никого, ни даже любящихъ насъ» ²⁸⁹), ни даже близкихъ намъ, родныхъ, дѣтей, родителей! ²⁹⁰). «Не будемъ любить тѣлесной любовью ни божественныхъ, ни человѣческихъ, ни животныхъ существъ! не будемъ любить ни мыслями, ни словами, ни дѣйствіями!» ²⁹¹). «Воздерживаться отъ грѣховъ, не привязываться ни къ чему и быть свободнымъ отъ любви.—вотъ образецъ праведности» ²⁹²). И здѣсь же—обоснованіе и оправданіе аскетическаго самоотреченія: «надо разрушить связь съ міромъ» ²⁹³), «не интересоваться ничѣмъ, ни въ этомъ мірѣ, ни въ слѣдующемъ» ²⁹⁴). «Великій человѣкъ утрачиваетъ свой духъ отъ вѣшняго міра и ведетъ жизнь аскета» ²⁹⁵); «достойные въ мірѣ уходятъ изъ міра тварей» ²⁹⁶), «всѣ вѣщце люди, всѣ обладающіе знаніемъ скорби проповѣдуютъ отрѣшеніе; всѣ мудрые не привязываются къ міру, подчиняютъ себя, истязуютъ себя, ослабляютъ себя... дабы воспитать сосредоточенный духъ, ни къ чему (вѣщному) не привязанный» ²⁹⁷), дабы уничтожить строгими подвигами злую карму ²⁹⁸), ибо подвижничество, соединенное съ покаяніемъ, уничтожаетъ ее» ²⁹⁹).

²⁸⁴) Тамъ же, XVI, 14.

²⁸⁵) Ācārāṅga-S. I, 2, 2, 1.

²⁸⁷) Ācārāṅga-S. I, 5, 3, 4.

²⁸⁹) Uṭtarādh. VIII, 2.

²⁹¹) Тамъ же XXV, 36.

²⁹³) Ācārāṅga-S. I, 5, 3, 1.

²⁹⁵) Ācārāṅga S. I, 5, 6, 1.

²⁹⁷) Тамъ же, I, 4, 3, 2

²⁹⁹) Sūtrakṛitāṅga I, 2, 1, 15.

²⁸⁶) Uṭtarādh. XXI, 19: VI, 4.

²⁸⁸) Sūtrakṛ. I, 3, 2, 13.

²⁹⁰) Тамъ же, VI, 3—4; XXV, 29.

²⁹²) Тамъ же, XV, 2.

²⁹⁴) Uṭtarādh. XIX, 92.

²⁹⁶) Тамъ же, I, 3, 3, 5.

²⁹⁸) Uṭtarādh. XXX, 1.

На это убѣжденіе, какъ на характерное для ученія джайнъ, указывали буддисты; такъ въ Anguttara-Nikāyo. III, 74: „Напапутта учитъ уничтоженію подвигами прежней кармы и предупрежденію новой кармы не-дѣланіемъ“.

Въ процессѣ самоограниченія и самоотреченія джайна ставятъ на первомъ планѣ дисциплину тѣлесной стороны. Въ этомъ отношеніи она совершенно расходится съ древнеиндусскою высокою расцѣнкою достоинства тѣла и матеріальныхъ благъ и значительно превосходитъ суровостью отношеніе буддизма къ тѣлу, который, несмотря на глубокое равнодушіе ко всему матеріальному, не относился къ физической сторонѣ человѣческаго организма враждебно, а рекомендовалъ сохранять и ограждать здоровье и силы тѣлесныя. Для буддистовъ плоть только не цѣнна сама по себѣ: для джайнъ она ужъ совсѣмъ негодна, въ силу своей измѣнчивой, разрушающейся природы: «тѣло, внутри и снаружи, гадко, грязно» ³⁰⁰); «на плоть свою надо смотрѣть какъ на разлагающійся трупъ» ³⁰¹); не только нечего жалѣть ее. питать и грѣть, — «надо сурово обращаться съ нею... подчинять кровь и плоть, умерщвлять ее въ малой, высокой и высочайшей степени... Поступающій такъ наречется «достойнымъ, героемъ» ³⁰²).

Умерщвление плоти трудно выполнимо, но оно — на пользу душѣ ³⁰³), а потому «лишеніямы, голоду, болямъ надо радоваться:» — «страданіе подобаетъ аскету!» ³⁰⁴) «Надо въ конецъ изнурить плоть, проникаясь думою: да не будетъ мнѣ препятствій чрезъ мое тѣло!» Подавлять въ себѣ всѣ влеченія тѣла — вотъ высшій законъ ³⁰⁵) праведнаго воздержанія. Ибо воздержаніе праведно; оно — противоположность грѣха: грѣхъ есть разрѣшеніе на вся, на плотское, чувственное, похотливое — въ особенности. Грѣхъ, слѣдовательно, есть «отягощеніе» всякою тяготою и нечистою; воздержаніе же, наоборотъ, — очищеніе и, въ этомъ смыслѣ, «облегченіе» ³⁰⁶). И если «помой грѣха» заливаютъ душу и, какъ дырявый, перегруженный челнъ, потопляютъ ее въ пучинѣ золь мірскихъ, то аскетизмъ, облегчая душу, очищая, утончая духъ, дѣлаетъ его способнымъ воспарять ввысь отъ всякой нечистоты. Духъ зрѣетъ и растетъ въ воздержаніи, цѣломудріи, самоотреченіи, просвѣтляется и свергаетъ узы «четырехъ нечистотъ», препятствующихъ его конечному освобожденію» ³⁰⁷).

³⁰⁰) Ācārāṅga. I, 2, 5, 5.

³⁰¹) Sūtrakr. I, 13, 17.

³⁰²) Ācārāṅga. I, 2, 6, 3; I, 4, 4, 1.

³⁰³) Uṭtarādh. XXX, 27.

³⁰⁴) Ācārāṅga. I, 7, 7, 1; I, 7, 8, 10 и 13.

³⁰⁵) Тамъ-же, I, 7, 8, 22 и 19.

³⁰⁶) Bhagavati, I, 9 и Warren, 373.

³⁰⁷) Тамъ-же и Warren, p. 401.

Такимъ образомъ самоотречене (нирджарà) есть «изглаживаніе достоинствъ и недостатковъ дѣяній, раиѣ свершенныхъ, и упраздненіе счастья и несчастья посредствомъ самоумерщвленія тѣла. Нирджарà можетъ быть «вспомогательною», временною, вызванною какою-либо спеціальною цѣлью, или же—«активною», когда она распространяется на всѣ дѣйствія человѣка, для достиженія единственной истинной цѣли—конечнаго освобожденія (это—«предумышленная нирджарà, аупакрамика-нирджарà»). Осуществленіе этой цѣли есть Мокша—безусловное, полное освобожденіе отъ всѣхъ дѣйствій, вслѣдствіе упраздненія причинъ, источниковъ неволи, связей съ міромъ, а съ ними—упраздненія и бытія» ³⁰⁸). Джайпистская мокша сродни буддійской нирванѣ, по въ нигилистической задачѣ своей (освобожденія отъ бытія) она не столь радикальна, какъ буддійская концепція и, пожалуй, ближе къ нирванѣ браманической, такъ какъ состояніе это, по ученію джайнъ, можно, съ гораздо большимъ основаніемъ, нежели по буддійскому, считать не абсолютнымъ прекращеніемъ всякаго бытія, а состояніемъ «мира и покоя», не чуждаго особаго «вѣчнаго блаженства» ³⁰⁹). Какъ бы, впрочемъ, мы ни истолковывали смутное ученіе джайны о мокшѣ, во всякомъ случаѣ подготовка къ ней есть цѣль джайпистскаго подвижничества.

Эту подготовку по опредѣленнымъ и обязательнымъ правиламъ строгой дисциплины джайна организовала въ систему иночества, надо думать, наиболѣе древнюю во всемірной исторіи. То, что браманизмъ зналъ лишь въ формѣ отшельнической жизни отдѣльныхъ, не связанныхъ другъ съ другомъ аскетовъ, и что буддизмъ превратилъ въ монашескую, тѣсно сплоченную общину, но въ формахъ подвижническаго быта.

³⁰⁸) Sarva-Darsana-Samgraha, p. 57—59.

³⁰⁹) По Суттракрангѣ, I. 3, 4, 20, „вирвана состоитъ въ мирѣ и покоѣ“ (тоже—1, 11, 11); по Утгарадхіяяиѣ, XXIX, 73, душа, освободившись отъ тѣла, мгновенно, „по прямой линіи, безпространственно“, восходитъ до высшихъ сферъ и тамъ развивается въ свою „естественную форму“, получаетъ совершенство, просвѣтленіе, освобожденіе и конечное блаженство („вѣчное блаженство“ XXXV, 21); въ Uttarādhi. I, 48, праведнику въ награду обѣщано стать „вѣчной сиддой“ (совершенною душою) или богомъ „съ большою силою и малыми несовершенствами“: Ср. V, 25; описаніе мѣстопребыванія этихъ существъ —тамъ-же, 26—28. Ср. примѣчанія Вебера къ Бхагавати, p. 196. Note 2. Colebrook-Essays. I, 393 и Warren. 403—404.

значительно смягченныхъ, то джайнизмъ осуществилъ на основахъ не столь крѣпкой взаимной ищеской солидарности. но зато въ видѣ несравненно болѣе суроваго подвижничества, настолько суроваго, что нищюю братію послѣдователей Готамы сравнительно съ аскетами, шедшими по слѣдамъ Магавиры, этотъ послѣдній, да и его современники, рѣшались обличать чуть не въ эпикуренствѣ.

Не сполна еще опубликованная и недостаточно обследованная литература джайны оставляетъ насъ пока почти въ полной неосвѣдомленности относительно корпоративной организаціи джайнистскихъ монаховъ и монахинь, но едва ли мы ошибемся, если предположимъ, что организація эта была значительно проще и свободнѣе, нежели въ буддійской самгѣ, такъ какъ бродячій образъ жизни и одиокой быть были у джайнъ еще болѣе въ обычаѣ, чѣмъ у буддистовъ, а принципъ «ничего не-имѣнія», проводившійся ими во всей строгости, мѣшалъ сформироваться даже той минимальной монастырской оубдой обстановкѣ, которая разрѣшалась уже съ самаго начала буддійскимъ инокамъ, а въ послѣдствіи разрослась у нихъ, хотя и вопреки завѣтамъ основателя, въ пышный институтъ монашеской корпоративной собственности. Мы слышимъ, вскользь и слишкомъ кратко, о пріютахъ или гостинницахъ для убѣжища джайнистскихъ иноковъ и инокинь въ дождливую пору, пріютахъ, учреждаемыхъ и содержимыхъ не самими ими, а сочувствующими мірянами, и, конечно, безъ всякаго самостоятельнаго хозяйства: упоминаются «старшіе» и «младшіе» въ средѣ монаховъ, «неофиты», обязанные почтеніемъ и послушаніемъ старшимъ; говорится о назиданіи и обученіи послѣдними первыхъ, о покаяніи и эпитеміяхъ, но подробности всѣхъ этихъ сторонъ джайнистскаго ищества окутаны пока неизвѣстностью ³¹⁰). За то о правилахъ личнаго поведенія джайнистскаго монашества и о его, такъ сказать, подвижническомъ уставѣ мы освѣдомлены очень подробно, и—надо сознаться!—цельзя безъ чувства уваженія и жалости, смѣшанныхъ съ глубокимъ недоумѣніемъ, читать описанія этого своеобразнаго аскетизма, свершаемаго не ради Бога, не ради вѣчнаго блаженства и не ради любви къ людямъ, и въ которомъ не знаешь, чему болѣе дивиться: суровости ли требованій, геройской ли

³¹⁰) Кое что, сюда относящееся, будетъ указано при разсмотрѣніи организаціи буддійской самги (монашеской общины)

напряженности въ ихъ исполненіи, или пессимистической бессодержательности конечной цѣли? Еще ярче, чѣмъ при сравненіи съ иночествомъ буддѣйскимъ, выступаютъ при ознакомленіи съ аскетизмомъ джайны дѣятельное величіе и цѣломудренная красота христіанской аскетики и христіанскаго подвижничества, трезваго, бодрого, положительными цѣлями вдохновляемаго. любовью къ Богу и ближнему окрыленнаго, стремящагося къ жизни вѣчной, но, попутно, очищающаго и жизнь земную...

Пять «великихъ обѣтовъ» даетъ и обязывается соблюдать монахъ ниргрантъ: «не убивать, говорить правду, не красть, быть цѣломудреннымъ и не имѣть никакой собственности»³¹¹). Пропносящій обѣты внутренне разрываетъ связь съ міромъ, и мы видимъ, до какой степени строго понималось это требованіе:—разрывъ со всѣми интересами, заботами и привязанностями, гражданскими, супружескими, сыновними, родительскими! «Не легко сбросить съ себя эти привязанности: но монахъ долженъ отказаться отъ нихъ³¹²); «аскету нечего искать убожища въ семьѣ: чтѣ могло бы привлекать его туда?»³¹³). Стремиться надо къ полному одиночеству: «ты самъ себѣ—другъ: зачѣмъ тебѣ искагъ другого, изъ внѣшняго міра?»³¹⁴). «Попробуй лучше стать одинокимъ и уединеннымъ! Этимъ обрѣтешь освобожденіе. И помни, что это—не дживое обѣщаніе, освобожденіе не призрачное, а реальное, лучшее изъ того, что есть!»³¹⁵).

Отказавшись отъ міра и обитателей его, огрекись и отъ дѣлъ его, и даже больше—отъ дѣлъ вообще: «отдающійся дѣламъ остается въ мірскихъ цѣпяхъ; онъ не знаетъ закона, ведущаго къ освобожденію»³¹⁶). Помни, что дѣла (какія бы то ни было!)—источникъ самсклары, и кәрмана; ты же хочешь уйти отъ соблазновъ первой и отъ слѣдствій дѣлъ, отъ кәрмана. Знай же, что кто не предпринимаетъ новыхъ дѣйствій, тотъ не приобрѣтаетъ и кәрмана; онъ становится великимъ героемъ, невозрождающимся болѣе и неумирающимъ». Грѣшники не могутъ уничтожить своихъ (прежнихъ) дѣлъ новыми дѣлами; благочестивые же уничтожаютъ свои дѣла (предыдущія, то есть слѣдствія ихъ, проявляющіяся въ кәрманѣ) воздержан-

³¹¹) Uttarādh. XXI, 12.

³¹²) Sūtrakr. I, 3, 2, 1 13.

³¹³) Ācārāṅga—S. I, 5, 1, 6.

³¹⁴) Тамъ-же, I, 3, 3, 4.

³¹⁵) Sūtrakr. I, 10, 12.

³¹⁶) Sūtrakr. I, 10, 16.

ціемъ отъ дѣлъ... они не дѣйствуютъ и не побуждаютъ другихъ дѣйствовать; они постоянно удерживаютъ себя (отъ активности)»³¹⁷); «отказавшись отъ активности, они пріобрѣтаютъ бездѣйственность; переставши дѣйствовать, они уже не получаютъ новаго карма и разрушаютъ карма, ранѣе пріобрѣтенный»³¹⁸).

Ставши столь рѣшительно на сторону недѣлаіа по общимъ, принципиальнымъ соображеніямъ, мудрецъ закрываетъ себѣ дозволенный доступъ ко всевозможнымъ мірскимъ трудамъ и профессіямъ. Сутрактанга такъ и объявляетъ: «надо покинуть всѣ предпріятія, всѣ начинанія ради спасенія души»³¹⁹). Домашнее и сельское хозяйство, столь возвеличенное индусскимъ бытомъ, закономъ и религіей, здѣсь въ конецъ развѣнчано подъ предлогомъ грѣховности его: «домохозяйства во-истину,—убійцы живыхъ существъ и пріобрѣтатели собственности»; то и другое—страшный грѣхъ; но «они не удерживаются отъ грѣховъ, совершаютъ грѣхи любви и ненависти... Истинный монахъ долженъ разстаться съ ними и съ дѣлами ихъ; онъ долженъ положить конецъ имъ; такъ учили пророки!»³²⁰). Не лучше участь и торговли: «ни покупать, ни продавать ничего нельзя»: то и другое—«великій грѣхъ»³²¹). ибо это не только умноженіе собственности, но и обогащеніе за счетъ другого, во вредъ другому. И если этотъ строгій приговоръ не помѣшалъ джайнамъ—мірянамъ и въ старину и теперь преимущественно заниматься торговлею^{321a}), то цѣлый длинный рядъ другихъ профессій остался въ этой средѣ не только подъ номинальнымъ, но и подъ фактическимъ запретомъ³²²).

Но если для мірянъ, безъ которыхъ джайна никакъ обойтись не могла бы, дѣлались послабленія относительно мірскихъ дѣлъ и если по отношенію къ нимъ довольствовались умѣренностью и извѣстною долею ограниченія въ грѣховныхъ занятіяхъ, то примѣнительно къ подлиннымъ исповѣдникамъ «закона не-имѣнія и не-дѣлаіа», къ монахамъ, требованія

³¹⁷) Тамъ-же, I, 12, 15 и 17; I, 15, 7.

³¹⁸) Uttarādhi. XXIX, 37. Подробное описаніе процесса разрушенія кармы—тамъ же, 71—73.

³¹⁹) I, 3, 3, 7. ³²⁰) Sūtrakṛ, II, 1, 43 47.

³²¹) Uttarādhi. XXXV 14—15. Ācārāṅga—S. I, 2, 5, 6.

^{321a}) Oman, 151.

³²²) Списокъ запрещенныхъ профессій—Sūtrakṛ. II, 2, 25 sqq.

предъявлялись въ полной силѣ. Всякая собственность, «даже малѣйшая. дѣлаетъ невозможнымъ избавленіе» ³²³); а потому рѣшившій стать шраманомъ, даетъ обѣтъ: «быть непричастнымъ грѣху собственности, не имѣть ни дома, ни имѣнія, ни сыновей. ни скота, и ѣсть лишь то, что другіе дадутъ, отказываясь отъ всего не добровольно поданнаго» ³²⁴); даже самыя необходимыя вещи могутъ приниматься только на кратчайшій срокъ. въ случаѣ безусловной необходимости ³²⁵). Цельзя принимать ничего пріятнаго, доставляющаго удовольствіе, ничего нечистаго, ничего лишняго. «не заботясь ни о чемъ, подобно птицамъ»; можно принимать лишь неизбѣжное для поддержанія жизни пищу, доброхотню опущенную въ чашу пищиго. да самое необходимос для выполненія религіозныхъ обязанностей ³²⁶). Минимальный инвентарь собственности. дозволенной монаху, сводится къ тремъ одеждамъ (двумъ исподнимъ. полотнянымъ, и одной верхней, шерстяной), чаши для сбора пищи (съ шестью, къ ѣдѣ и очищенію послѣ нея относящимися. предметами: зубочисткою, и пр.), щетка для устраненія живыхъ существъ и пыли. въ которой они могутъ быть. съ пути. съ мѣста для отдыха и т. д., и, наконецъ, вуаль для рта для предохраненія отъ проглатыванія мелкихъ тварей при вдыханіи. Какъ ни малъ былъ этотъ инвентарь, и онъ подвергался ограниченію: одежды (притомъ всегда только поношенныя, не подлежавшія починкѣ и приспособленію, ни стиркѣ, ни перекраскѣ) въ сказанномъ составѣ разрѣшались лишь на зимнее время; въ лѣтнее верхняя упразднялась, предписывалось довольствоваться единственною нижнею одеждою, а еще лучше — покидать и ее, не имѣть никакой ³²⁷), примѣръ чему подавалъ самъ Магавира ³²⁸).

Это временное, добровольное обнаженіе нѣкоторые джайны пожелаали возвести въ обязательное и постоянное: изъ одного интереснаго сказанія, включеннаго въ Уттарādхіяйяну, мы узнаемъ, что въ первоначальномъ, «Старомъ законѣ», связанномъ преданіемъ съ именемъ джины Парши, жившаго будто бы

³²³) Тамъ-же, I, 1, 1, 2. ³²⁴) Ācārāṅga—S. VII, 1, 1.

³²⁵) Тамъ-же, 2 99q.

³²⁶) Тамъ-же, I, 2, 5, 2 и 3; Uttarādḥ. VI, 7 и 15.

³²⁷) Ācārāṅga—S. I, 7, 4, 1 и I, 7, 5, 1.

³²⁸) Онъ сбросилъ одежду черезъ 13 мѣсяцевъ послѣ ухода изъ дома и съ тѣхъ поръ ходилъ нагимъ. Kalpa-Sūtra—Life of Mahāvira, § 117.

лѣтъ за 250 до Магавиры. отъ монаховъ требовалось только четыре обѣта; со времяе же Магавиры послѣдователи его стали прибавлять еще пятый обѣтъ. воспрещавшій имѣть какое бы то ни было одѣяніе. Хотя руководителямъ обѣихъ партій, Кеши и Гаутамъ Индрабхутти (ученику Магавиры) и удалось предотвратить расколъ изъ за этого различія ³²⁹), однако впоследствии оно все таки вызвало распаденіе джайнъ на двѣ секты, шветамбаровъ и дигамбаровъ ³³⁰), уцѣлѣвшихъ въ Индіи и до сихъ поръ. Первые «въ бѣлое одѣяныя», дозволяютъ себѣ ношеніе упрощенной одежды: вторые, «небомъ покрывающіеся», отказываются отъ всякой одежды ³³¹), отвергая ее, какъ послѣдній видъ собственности, а вмѣстѣ съ нею не считаютъ необходимымъ имѣть и другія, дозволяемыя вещи монашескаго инвентаря, какъ-то: вѣшкы или щетки, вуаль для рта и чашу для пищи, которую они принимаютъ прямо въ ладонь или пригоршню ³³²). Такимъ образомъ нагота. по крайней мѣрѣ для одной части джайнъ, той. которая слѣдовала примѣру Магавиры, стала наиболѣе характернымъ признакомъ этихъ аскетовъ, которые и были извѣстны въ народѣ подъ прозвищемъ «нагихъ» и подвергались за это часто насмѣшкамъ, побоямъ и инымъ поруганіямъ, сносившимся ими безпрекословно ³³³).

Эти люди были «бездомовными» ³³⁴) и должны были вести жизнь вѣчныхъ странниковъ. Только въ дождливую пору года предписывалось имъ не мѣнять безъ крайней необходимости

³²⁹) Uttarādh. XXIII.

³³⁰) Hoernle. Origine et premiers développements du jainisme, p. 15 ss. Sarva-Darṣana-Saṅgraha, p. 62—63. Wilson. Essays. I, 340 и въ особенности статью Jakobi Ueb. d. Entstehung der Śvetāmbara und Digambara Sekten въ Zeitsch. d. Deutsch. Morgenl. Gesell. XXXVIII, 1—42). Cp. Warten. 343—344 и Leumann. Die alten Berichten von den Schismen der Jaina въ Ind. Studien. XVII B. 1 Heft, 91 ff. (1884).

³³¹) Ради стыдливости разрѣшалось минимальное прикрытіе желаящимъ. На женщинъ правило наготы не распространялось, но джайнскимъ монашьямъ при вступленіи въ иночество сбиваютъ волосы и брови. Oman. 150.

³³²) Jogenra Nath Bhattacharjee. Hindu Casts and Sects. Calcutta, 1896, pp. 553—555.

³³³) „Называемые „нагими“ слѣдуютъ моей религіи... высшему изъ ученій, возвышенныхъ людямъ“, говорилъ будто бы Магавира. Āśāṅga-Sūtra, I, 6, 2, 3.

³³⁴) Тамъ-же, I, 1, 3, 1.

мѣстопробыванія³³⁵), не столько вслѣдствіе неудобствъ существованія въ періодъ тропическихъ ливней, сколько потому, что въ эту пору усиленнаго развитія растительной и животной жизни легче, чѣмъ когда-либо, странники рывковали бы невольно нарушать правило «ахимсы—почтенія къ жизни». Въ остальное время быть, какъ сказано, былъ бродячій. Мѣстопробываніемъ «удобнымъ для подвиговъ и благочестныхъ размышленій» и для отдыха считались: кладбище, пещера въ горахъ, шалашъ или необитаемое зданіе³³⁶). Дозволялось останавливаться и въ общихъ пріютахъ, устранившихся для монаховъ мірянами; по жилищъ самихъ мірянъ слѣдовало избѣгать, изъ опасенія увидать или услышать что-либо грѣховное или ввести другихъ въ соблазнъ или, наконецъ, чтобы не подать хозяевамъ повода угождать инокамъ³³⁷).

Питаться монахи и монахини могли только подаваемъ, но и то—съ какими предосторожностями, со сколькоми исключеніями и ограниченіями! Не только воспрещена животная пища, но и растительная въ тѣхъ формахъ, гдѣ возникаетъ опасность загубить что-либо еще живое. Въ виду распространенія закона «не убій!» и на растительные организмы,—нельзя вкушать сырыхъ плодовъ и овощей, сѣмянъ, зеренъ, ни даже въ недоваренномъ, недожаренномъ или свѣже-смолотомъ видѣ, ибо во всѣхъ такихъ продуктахъ могутъ еще таяться остатки старой жизни или зародыши новой³³⁸). Нельзя ѣсть растенія неповрежденнаго, ненадломленнаго, еще жизнеспособнаго, ни пиши, смоченной сырою водою или запыленной, такъ какъ вода и пыль, по біологическимъ воззрѣніямъ джайнъ, полны живыми существами. Запрещено вкушеніе всего возбуждающаго, хмелящаго и просто вкуснаго, а также занесеннаго въ особый, обширный гастрономическій Index rerum prohibitarum. Запрещено принимать пищу отъ цѣлаго ряда лицъ или при многихъ, сопровождающихъ подачу милостыни обстоятельствахъ, равно какъ и ѣсть вмѣстѣ съ мірянами и еретиками: нельзя просить пиши въ домахъ, гдѣ ее нарочито для пищихъ или съ особымъ обиліемъ или усердіемъ для нихъ изготовляютъ; нельзя дѣлать выбора изъ предлагаемаго или брать

³³⁵) Тамъ-же, II, 3, 1, 1 и sq.

³³⁶) Ācārāṅga-S. I, 7, 2, 1. Uttarādih. II, 18—20; XXXV, 6 sq.

³³⁷) Ācārāṅga-S. II, 7 „упорядоченіе владычій“

³³⁸) Тамъ-же, II, 1, 1, 3—6.

входящее въ составъ угощеній для гостей, пировъ и празднествъ; нельзя даже входить въ поселенія, гдѣ завѣдомо предостоятъ что-либо подобное: нельзя, наконецъ, принимать пищу отъ родныхъ, отъ царей, отъ знатныхъ и власть имущихъ, ибо «такая пища нечиста и неприемлема». Если къ этимъ запретительнымъ статьямъ ³³⁹⁾ добавить десятки, если не сотни другихъ, напимѣръ: не ѣсть ничего приготовленнаго на огнѣ или сохранявшагося въ землѣ, ибо то и другое сопряжено со вредомъ для живыхъ существъ, ни всего пріятнаго на вкусъ и красиваго на видъ, ни всего, что можетъ быть въ данный моментъ желательнымъ для другихъ, «двуногихъ, четвероногихъ, для шрамановъ, брамановъ, бѣдныхъ и нищихъ», — то въ итогѣ окажется вполне справедливымъ восклицаніе Ачарангасутры: «какъ трудно получить чистое и приемлемое подаваніе!» Даже кажущаяся непревосходимою заботливостью фарисеевъ о соблюденіи чистоты при ѣдѣ является превзойденной аскетическимъ педантизмомъ устава джайнъ.

Не слѣдуетъ, однако, упускать изъ вида, что эта, несимпатичная въ своей мелочности, казуистика пищевого режима вызвана не самомнительнымъ опасеніемъ осквернить свое достоинство чужою нечистотою, а страхомъ повредить живой твари и боязнию впасть въ искушеніе сластолюбія, прихоти, потворства грубой похоти. Подъ претяжимъ внѣшнимъ формализмомъ этого устава кроется все-таки почтенное стремленіе къ ограниченію животнаго инстинкта самосохраненія минимальнымъ питаніемъ, какъ это и выражено въ предписаніяхъ: «не излишествуй въ ѣдѣ, не смакуй пищи, а постепенно уменьшай ее ³⁴⁰⁾, уменьшая тѣмъ грѣхи свои и упражняясь въ освобожденіи отъ собственнаго тѣла» ³⁴¹⁾: «побѣждай голодъ и жажду, не нарушая правилъ воздержанія даже и въ минуты изнеможенія» ³⁴²⁾. Для этого — цѣлый кругъ постовъ «временныхъ (итвара), выработанныхъ въ систему по причудливой схемѣ и доводимыхъ до прямо невѣроятной продолжи-

³³⁹⁾ Тамъ-же, II, 1: „правила испрашиванія пищи“. Jaina Sūtras. P. II, pp. 88—119. и pp. 131—2. Note: „16 запретительныхъ рубрикъ относительно пищи“.

³⁴⁰⁾ Съ нормальныхъ 32 глотковъ въ день до одного. Uttarādhyayana, XXX, 8 и 15 и Note 2 (Jaina Sūtras, P. II, p. 175).

³⁴¹⁾ Ācārāṅga-S. I, 7, 6, 3. ³⁴²⁾ Uttarādhy. II, 1—4.

тельности ³⁴³), и, въ заключеніе,—ночь предсмертный. обанчивающійся голодною смертью (маранакала) ³⁴⁴).

Сходную, педантичную строгость встрѣчаемъ и въ «правилахъ для испрашиванія ложа для отдохновенія» ³⁴⁵): здѣсь опять—нескончаемая казуистика дозволеннаго и запрещеннаго. по пунктамъ «что? когда? гдѣ? у кого? при какихъ обстоятельствахъ?» и опять—все время подѣ страхомъ не обидѣть бы какую тварь, да не впасть бы самому въ прихоть, въ поблажку плоти. Послѣ множества оговорокъ и съ соблюденіемъ мельчайшихъ предосторожностей, позволяюсь спать на на подметенной, голой землѣ или на голыхъ доскахъ, а за неимѣніемъ такихъ мѣстъ для отдыха,—проводить ночь въ сидчемъ или скорченномъ положеніи. Впрочемъ,—не для сна (спять въ жаркіе часы дня)! «благоразумный монахъ долженъ дѣлать ночь на четыре части: первую часть онъ долженъ посвящать ученю, вторую—созерцанію, третью—бдѣнію, а четвертую—снова ученю»: и лишь «когда накшатра, звѣзда, ведущая ночь, достигнетъ первой четверти неба. только тогда, на разсвѣтѣ, онъ прекращаетъ ученіе», переходитъ къ обдумыванію всѣхъ проступковъ, совершенныхъ во время ночи относительно знанія, вѣры и поведенія, и идетъ къ своему старцу, гуру, исповѣдываться; а затѣмъ, помолвившись, получивши отпущеніе и паки помолвившись, обдумываетъ какими подвигами ему заняться и приступаетъ къ ихъ осуществленію, произнося хвалу святымъ, достигшимъ совершенства ³⁴⁶). Къ этому расписанію порядка жизни цюка остается добавить только кратковременное испрашиваніе пищи и очень долго-

³⁴³) Схема составлена графически, въ формѣ фигуръ, образуемыхъ сопоставленіемъ цифръ, обозначающихъ степени строгости и длительности частей поста: первый постъ въ видѣ тини, 2-й—въ формѣ квадрата, 3-й—въ формѣ куба и т. д. 1-й видъ—10-дневный, 4-й—уже 4096-дневный, а 5-й и 6-й своею чудовищною длиною пригодны только для подвижниковъ мническихъ. Uttarādh. XXX, 9—11 и Note 4. Jaina Sūtras. P. II p. 175.

³⁴⁴) Объ этомъ постѣ или такъ называемой „священной смерти“ будетъ сказано ниже; вообще же „хсердному“ монаху или монахинѣ позволялось отказываться просить пищу по шести причинамъ: 1) по болѣзни, 2) по причинѣ какого-либо препятствующаго несчастія, 3) ради охраны целомудрія, 4) изъ сожалѣнія къ живымъ созданіямъ, 5) ради покаянія и 6) для положенія конца жизни. Uttarādh. XXXI, 34—35.

³⁴⁵) Ācāraṅga-S. II, 2.

³⁴⁶) Uttarādh. XXVI, 16—52.

временное осматриваніе и очищеніе одежды и вещей своихъ, опять изъ опасенія повредить живымъ тварямъ.

Непрестанный кошмаръ этой опасности, преслѣдующій ниргрантъ, доходитъ до мучительныхъ размѣровъ во время передвиженія. Непрерывно надо зорко слѣдить за находящимся на пути; мпшца и оберегая ползущую, бѣгущую, летающую тварь, приходится идти «то на концахъ пальцевъ, то на пяткахъ, то выворачивая ноги бокомъ ³⁴⁷⁾! Нельзя срывать цвѣтовъ, мять травы, поддерживаться безъ крайней нужды за стволы и вѣтви кустовъ и деревьевъ. Бѣда при встрѣчѣ съ водою, кишащею жизнью! нельзя купаться, умываться, нельзя переходить въ бродъ безъ грѣха, ни переплывать рѣкъ, прудовъ, моря! Комячны казуистическія правила для изведенія до мпшима неизбежнаго подчасъ грѣха нарушенія непркосновенности воды ³⁴⁸⁾; осложненія доходятъ иногда до дилеммы—не лучше ли тонуть самому, нежели рисковать безпокоить обитателей воды!.. На сушѣ нельзя спугивать попадающихся по пути звѣрей и птицъ, ни указывать ихъ другимъ, равно, какъ и мѣстоахожденія корней, коры, цвѣтовъ, плодовъ растеній, ни мѣстоахожденія воды или разведеннаго огня путнику, не говоря уже о совершенной недозволительности самому возжигать его. При встрѣчѣ съ дикими звѣрями, злоумышленниками, враждебнымъ войскомъ, надо свернуть съ прямой линіи, но отнюдь не укрываться отъ опасности, а «непоколебимо, съ духомъ, направленнымъ къ вещамъ не виѣшнимъ, сосредоточиваться въ эти минуты на созерцаніи, безстрашно продолжая путь свой, не скорбя и не радуясь ни страданіямъ, ни избавленію отъ нихъ и не донося на обидчиковъ» ³⁴⁹⁾.

Безропотно и терпѣливо переносить нагой странникъ трудности кочевой жизни: пусть будетъ онъ изнемогать отъ голода или жажды, — это не заставитъ его нарушать правилъ питанія; пусть иѣтъ у него пріюта, чтобы согрѣть продрогнувшее тѣло—онъ не станетъ разводитъ огня. Въ лѣтнюю пору страданія его будутъ почти нестерпимыми: зной солнца будетъ жечь его обнаженное, потное, грязное, никогда не омываемое тѣло ^{349a)}; ручьями будетъ течь кровь по нему отъ укусовъ

³⁴⁷⁾ Ācārāṅga-S. II, 3. ³⁴⁸⁾ Idem. II, 3, 1, 13—21; II, 3, 2, 1—11.

³⁴⁹⁾ Idem. II, 3, 3, 13 sqq; II, 3, 2, 16.

^{349a)} О грязномъ видѣ самого Магавиры, совершенно пренебрегающаго чистотою „послѣ того, какъ онъ уразумѣлъ, что тѣло нечисто“.

роя мошекъ въ лѣсныхъ заросляхъ: онъ не станетъ отгонять ихъ и не промѣняетъ жизни среди терній и лишпей на спокойный и сытный очагъ домохозяйна ³⁵⁰⁾!

Непарушимо цѣломудреннымъ долженъ быть монахъ, безповоротно «отрекшимся отъ естественнаго влеченія къ жещинѣ, къ этому демону, терзающему людей и превращающему ихъ въ свою игрушку и въ рабовъ» ³⁵¹⁾. «Мудрый не щетъ половыхъ сношеній; его четвертый великій обѣтъ гласитъ: «я отказываюсь отъ всякаго полового удовольствія съ богами, людьми и животнымп» ³⁵²⁾. Но не легко выполнить это обѣщаніе: «какъ трудно перейти чрезъ адскую рѣку Вайтариніи, столь же трудно преодолѣть искушеніе жещщиною» ³⁵³⁾. А потому должно избѣгать всѣхъ жещинъ безъ исключенія; тотъ не ниргранта, кто отважится одинъ входить туда, гдѣ есть жещина»; «ради спасенія душъ вашихъ, шрамаши, не входите въ компаты ихъ, ни даже ради проповѣди Закона! Какъ сосудъ, наполненный смолою и поставленный въ огонь, вспыхиваетъ мгновенно и погибаетъ, такъ и монаха губитъ общеніе съ жещщиною; отъ этого многіе пали глубоко. уподобились рабамъ, скотамъ, вьючнымъ животнымъ. стали ничто» ³⁵⁴⁾.

Но не одни грубые грѣхи сладострастія должны быть избѣгаемы: чуждыми пусть остаются и уточенные соблазны чувствопности! Многократно и настойчиво предостерегаютъ уставы отъ чаръ пріятныхъ звуковъ, красивыхъ красокъ, отъ прелестей природы и искусства ³⁵⁵⁾. Передъ художественнымъ произведеніемъ не говорите: «какъ великолѣпно, какъ красиво. какъ изящно это сдѣлано!» говорите: «все это сдѣлано

Ācārāṅga-S. I, 8, 4, 2. — Нерѣдки упоминанія о томъ, что грязь, покрывающая монаховъ и вонь, ею порождаемая, вызывали насмѣшки и оскорбленія со стороны мірянъ или отвращеніе къ „неприятнымъ, противнымъ, вонючимъ пшценсгвующимъ“: тамъ-же, II, 2, 2, 1 etc.

³⁵⁰⁾ Uttarādh. II, 4 -36.

³⁵¹⁾ Тамъ-же, II, 16—17; X, 18.

³⁵²⁾ Ācārāṅga-S. I, 1, 1, 4; II, 15; III, 1.

³⁵³⁾ Sūtrakrītāṅga. I, 3, 4, 16.

³⁵⁴⁾ Тамъ-же, II—13; 16; 18. Живыя жанровыя картины соблазненія аскетовъ жещщинами и послѣдствій этого въ Сутрактрангъ I, 4, главы 1 и 2. Ср. „10 условий совершеннаго цѣломудрія“ въ Уттарадхіяянѣ. XVI.

³⁵⁵⁾ Uttarādh. XVI, 10. Противъ музыки, пѣнія, драматическихъ и иныхъ представленій и танцевъ—Ācārāṅga-S. II, 11; противъ скульптуры, живописи и всякихъ художественныхъ издѣлій—II, 13.

съ великимъ усиленіемъ, съ большимъ трудомъ и съ большимъ грѣхомъ»³⁵⁶)! И все это, прелестное для чувствъ, ведетъ къ грѣховной прелести: «изъ желанія удовольствія родится горе міра; подобно плоду кимпайки³⁵⁷), прекрасному па видъ и вкусъ, по ядовитому, смертоносно и удовольствіе. Шрамана, отдавшійся подвигамъ, жаждущій праведности, не долженъ направлять мыслей къ чувственно-прекраснымъ вещамъ, ни отворачиваться отъ вещей некрасивыхъ. Цвѣта (краски) привлекаютъ взоры; въ нихъ—пріятно влекущая причина любви, но, вмѣстѣ, и отталкивающая причина ненависти; тотъ же, кто равнодушенъ къ нимъ, тотъ безстрастенъ». Преданный зрительнымъ увлеченіямъ, пойдетъ въ нихъ свою конечную гибель; тотъ же исходъ готовятъ красота звуковъ и прелесть всѣхъ другихъ чувственныхъ впечатлѣній³⁵⁸).

Не вѣрьте говорящимъ вамъ о невинности удовольствій, о безгрѣшности прекрасныхъ вещей! Это—рѣчи еретическія! Тѣ, что думаютъ о наслажденіи въ настоящемъ, горько раскаются въ будущемъ, когда будетъ уже поздно. Бдите вовремя, дабы не ощутить упрековъ впоследствии³⁵⁹)! Что ни будь одно: либо сначала труды и тяготы, а потомъ—довольство; либо сначала наслажденіе, а потомъ—огорченіе!.. Взвѣсивши это, не будемъ угождать чувственности. Бѣги веселья!.. Сноси все непріятное!..³⁶⁰). Ниргранта не знаетъ веселья, отказывается отъ него; въ пятый великій обѣтъ входитъ отреченіе отъ всѣхъ пріятныхъ впечатлѣній и ощущеній; вмѣсто свѣтскихъ наслажденій его добровольный удѣлъ — жизнь аскета³⁶¹). Но такъ должно быть, и это—не потеря! «Волна грѣха объемлетъ насъ отовсюду, сверху, снизу, со всѣхъ сторонъ, и вотъ почему, зная водоворотъ и омутъ, опытный въ священной мудрости удаляется отъ него и выходитъ побѣдителемъ изъ борьбы, радуясь освобожденію»³⁶²). Помните: ничто, не ограждено отъ пасти смерти! Увлекающіеся похотями, поддающіеся и предающіеся свѣтскимъ удовольствіямъ будутъ подхвачены Временемъ на вершинѣ Кармы и обновятъ знакомство съ юдолью скорби, узнаютъ страданія возрожде-

³⁵⁶) Тамъ-же, II, 4, 2, 4.

³⁵⁷) Это—*Trichosanthes palmata* или *Cucumis Colocynthus*.

³⁵⁸) *Uttarādhi*, XXXII, 19—99, особенно подробно.

³⁵⁹) Тамъ-же, I, 3, 4, 1—15.

³⁶⁰) Тамъ-же, I, 5, 4, 5; I, 3, 2, 3; I, 6, 2, 2.

³⁶¹) Тамъ-же, I, 5, 6, 1. ³⁶²) *Idem. ibid.* 2.

нія. Но вы, дивно и пощно подвизающіеся, вы, стойкіе, мудрые, заботливые, вы всегда выйдете побѣдителями! Блаженны страждущіе, но беззаботные: они наставятся на путь правый»³⁶³).

Оградившись отъ соблазновъ чувствъ, надо еще обуздать языкъ, положить храненіе устамъ своимъ. Правдивость рѣчи— вотъ первое, сюда относящееся правило, точность рѣчи—второе; ничего обиднаго, ничего страстнаго, рѣзкаго въ словахъ, вотъ—третье³⁶⁴). Живое слово—обманъ, вредъ приносящій: неточность—путь ко лжи; страстность рѣчи—похоть; гнѣвность, укоризна. обиды въ рѣчахъ—вредъ другому, начало убійства. Но въ особенности—ничего лишняго въ рѣчахъ! Восхваляется «удобіе молчанія», «молчаливаго созерцанія. этого лучшаго закона»³⁶⁵). «Будь алченъ до наученія, до выправки, до созерцанія; будь скупъ на слова»³⁶⁶); неспрошенный—не говори, а вопрошенный—говори одну правду и не спорь: препирающійся—плохой подвижникъ»; отвѣчай лишь послѣ зрѣлаго размышленія³⁶⁷). Даже въ святую обязанность проповѣди къ которой, по своему миссіонерскому усердію, нигранты относились особенно ретиво³⁶⁸), не надо вносить много словія: «священные тексты и наставленія въ вѣрѣ произноси въ мѣру, не искажая и не затемняя ни словъ, ни смысла ихъ»³⁶⁹), гласило предписаніе, и оно, повидимому, выполнялось, судя по тому, что дошедшія до насъ рѣчи джайнъ изложены далеко не такъ пространно, какъ буддійскія.

Не довольствуясь крайнимъ воздержаніемъ, аскетъ усугубляетъ свои подвиги особыми видами физическаго напряженія: малымъ сномъ^{369a}), стояніемъ³⁷⁰), неудобными, утомительными позами, «умерщвляющими тѣло, но полезными для души»³⁷¹), неподвижностью, восхваляемою какъ особо цѣнный подвигъ, какъ «высній законъ»³⁷²), пренебреженіемъ

³⁶³) Idem. I, 4, 1, 3 и 2, 1—2. ³⁶⁴) Idem. II, 4, 1, 3; I, 9, 25—26.

³⁶⁵) Idem. I, 8, 2, 12. ³⁶⁶) Uttarādhi. I, 7—10 п. 14.

³⁶⁷) Тамъ-же, XVII, 12. Sūtrak. I, 9, 25—26.

³⁶⁸) „Святой, обладающій правильнымъ вдохновеніемъ, и проникнутый жалостью къ міру, долженъ проповѣдывать, славить и распространять вѣру, съ должнымъ разумѣніемъ, во всемъ видамъ существъ... никого не обижая“ Ācārāṅga-S. I, 6, 5, 2—4.

³⁶⁹) Sūtrak. XIV. 25.

^{369a}) Магавира почти не спалъ. Ācār. I, 8, 2, 5.

³⁷⁰) Тамъ-же, II, 3 ³⁷¹) Uttarādhi. XXX, 27.

³⁷²) Ācārāṅga. I, 8, 4, 14. Неподвижность (стоя, сидя или лёжа) называется „покиданіемъ тѣла“ и есть шестой родъ „внутренняго подвиж-

врачебною и иною помощью во время болѣзни ³⁷³). Не противясь стихіямъ и животнымъ, подвижникъ не противится и людскимъ обидамъ и насиліямъ. Странническая жизнь и поведеніе юродивыхъ, уклонявшихся отъ общенія съ людьми, отказывавшихся отъ гостепріимства и даровъ, не отвѣчавшихъ на разспросы, — все это вело часто къ насмѣшкамъ, брани, побоямъ, которымъ подвергался много разъ и самъ Магавпра ³⁷⁴). Аскетъ все переноситъ терпѣливо, безъ оправданій, безъ возраженій, «зная, что онъ обладаетъ правильною точкою зрѣнія» ³⁷⁵) и повторяя сотни разъ встрѣчающееся въ уставахъ вразумленіе: «страданіе подобаетъ монаху». На него, обнаженнаго, безоружнаго, набрасываются насѣкомыя, голодная хищная птица или животныя, сосутъ его кровь, терзаютъ тѣло: онъ не мѣшаетъ имъ; онъ пребываетъ неподвиженъ. «устремляя взоры на одну вѣчную славу», помня, что терпѣніе—высокое благо, а «страданіе подобаетъ подвизающемуся» ³⁷⁶). На него нападаютъ грабители, разбойники, бьютъ его, ранятъ, грозятъ смертью: онъ же молчитъ или пытается объяснить злодѣямъ путь праведности, «не радуясь самъ и не печалясь» ³⁷⁷).

Простирая самоограниченіе и непротивленіе до такихъ предѣловъ, подвижникъ, безъ случайной и добровольной посторонней помощи, долженъ былъ часто превращаться въ существо нежизнеспособное. Да и вообще жизнь, такъ поставленная, обращалась въ физическомъ смыслѣ въ сплошное мученіе, становилась медленнымъ самоумерщвленіемъ. Ниргранты сознавали это, и потому среди нихъ естественно возникалъ вопросъ о дозволительности самоубійства. Если тѣло—врагъ души, не лучше ли сразу покончить съ врагомъ, сразу получить конецъ задержкѣ къ избавленію? Эту трудность «луч-

ничества, быстро ведущій къ избавленію отъ колеса рожденій» (Uttarādh. XXX, 36—37).

³⁷³) Принимать помощь больной можетъ, если она подается ему безъ просьбы, но „лучше умереть, нежели просить о помощи“. Ācārāṅga. I, 7, 5, 3. Магавира никогда не прибѣгалъ къ врачевнымъ средствамъ: I, 3, 4, 1.

³⁷⁴) Обильные примѣры: Ācārāṅga - S. I, 8, 1, 7; I, 8, 2, 8 и 11; I, 8, 3, 3—4 и 10—12.

³⁷⁵) Тамъ-же, I, 6, 2, 2.

³⁷⁶) Тамъ-же, I, 7, 8, 8—10; 22—24; I, 8, 3, 4—7.

³⁷⁷) Тамъ-же, I, 6, 5, 1; II, 3, 2, 3.

шіи пзъ законовъ» рѣшилъ такъ: «желать жизни не должно», но «не должно желать и смерти; надо освободить себя (вообще) отъ желаній, бросить (оставить безъ вниманія) свое тѣло и уничтожить грѣхи»; а затѣмъ, «не желая ни жизни, ни смерти, идти мимо нихъ, дабы перешагнуть черезъ кругъ рожденій» ³⁷⁸). Освобожденіе прійдетъ въ должное время само собою; ускорять его мы не въ правѣ; «совершающіе неблагочестивое самоубійство — жалкіе люди, не знающіе вѣры джайны»: они обрѣтутъ не избавленіе, а «способность вновь рождаться и снова умирать» ³⁷⁹). Сознвая, однако, до какой степени трудно было, въ отдѣльныхъ случаяхъ, исполненіе слишкомъ строгихъ правилъ физическаго подвижничества, организаторы и вдохновители джайны допускали, въ видѣ исключенія, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, дозволенность самоубійства и даже придали ему почетное названіе «несравненной религіозной смерти» или «святой смерти» ³⁸⁰). Это, будто бы «безгрѣшное», самоубійство разрѣшалось какъ завершеніе 12-лѣтняго прогрессирующаго изнуренія плоти (самлекханы): первые четыре года предписывалось воздержаніе отъ «приготовляемой» пици: въ слѣдующіе четыре года должно было соблюдать различные посты; затѣмъ два года въ перерывахъ между постами дозволялось питаться водою, въ которой промываютъ рисъ, да помоями, получающимися отъ мытья обѣденной и кухонной посуды; 11-й годъ ограничивалъ даже и это питаніе, а послѣдній долженъ былъ низвести его до минимума, причиняющаго уже смерть ³⁸¹). Другимъ «безгрѣшнымъ» основаніемъ для самоубійства считалась певыносимая болѣзнь или крайняя потеря спль; однако, и здѣсь роковая развязка обуславливалась разрѣшеніемъ духовнаго наставника, гуру. Получившій благословеніе на «святую смерть» могъ осуществлять ее разными способами по своему выбору, напримѣръ, преданіемъ тѣла на растерзаніе коршунамъ, гадамъ или насѣкомымъ, паденіемъ со скалъ или деревьевъ, ядомъ или самосожженіемъ ³⁸²). Но, кажется, наиболѣе обычнымъ

³⁷⁸) Sūtrakr. I, 3, 2, 13; X, 24.

³⁷⁹) Uttarādh. XXXVI, 259; 260; 266. ³⁸⁰) Ācārāṅga-S. I, 7, 3, 1.

³⁸¹) Uttarādh. XXXVI, 250—254; ср. XV, 13.

³⁸²) Ācārāṅga-S. II, 10, 13. Замѣтимъ, что пытка огнемъ была, и понынѣ остается, однимъ изъ любимѣйшихъ „танасовъ“ у индусовъ: подвергающійся ей садится между 2—4 кострами, насколько можно близко

способомъ было умерщвление себя голодомъ: гдѣ нибудь на околицѣ селенія или въ лѣсу «мудрецъ» выбиралъ мѣсто, «свободное отъ живыхъ существъ», настилалъ на него солому и прекративши питаніе, ложился ждаты кончины, предоставляя свое тѣло въ распоряженіе «ползущимъ и летающимъ тварямъ», «радуясь страданіямъ». Болѣе возвышеннымъ способомъ «святого конца» считалось вполне неподвижное ожиданіе его «въ созерцаніи вѣчныхъ вещей, но не довѣряясь обманчивому могуществу боговъ», то естѣ по обращаясь къ нимъ съ молитвами о спасеніи: «отбросивши все нисшее,» мудрецъ «однимъ изъ указанныхъ добрыхъ способовъ вступленія въ пирвану достигаетъ конца своей жизни» ³⁸³).

Таковъ финалъ медленной, мучительной агоніи, въ которую джайнизмъ превращаетъ жизнь, вслѣдствіе крайней, ошибочной переоцѣнки значенія аскетизма виѣшняго, физическаго. Нельзя сказать, чтобы онъ совершенно не понималъ важности подвижничества внутренняго; онъ опредѣленно говоритъ о немъ, однако же рѣже и съ меньшимъ одушевленіемъ, нежели о тѣлесномъ. Внутренній аскетизмъ (читаемъ мы) состоитъ во-1) въ покаяніи во грѣхахъ, которое должно быть строгое и частое (по возможности, даже ежедневное), выполняемое съ соблюденіемъ указанныхъ правилъ ³⁸⁴); во-2) въ вѣжливости, почтительности и «сердечномъ послушаніи» духовному наставнику (гуру), который является и исповѣдникомъ кающагося; въ 3) въ служеніи ему ³⁸⁵); 4) въ занятіяхъ ученіемъ; они распадаются на заучиваніе и произношеніе уроковъ; на вопрошенія о нихъ учителя; на повтореніе заученнаго; на размышленіе и бесѣды о познаннымъ; на «чистое созерцаніе Закона» при воздержаніи отъ мыслей о чемъ-либо печальномъ или грѣховномъ. Наконецъ, къ внутреннимъ же подвигамъ почему-то отнесено вышеупомянутое «оставленіе тѣла», заключающееся въ неподвижномъ стояніи, сидѣніи или лежаніи ³⁸⁶). Несмотря на слишкомъ общую и блѣдную характеристику видовъ внутренняго подвижничества, надо предпола-

къ огню: изображеніе—у Oman. *Mystics, Ascetics and Saints of India*, 2 ed 1905. Frontispiece.

³⁸³) *Ācārāṅga-Sūtra*, I, 8, 1—25.

³⁸⁴) Правила исповѣди даны въ *Auparātika-Sūtra*, ed. Leumann. Leipzig. 1883, p. 40.

³⁸⁵) *Idem*, p. 42.

³⁸⁶) *Uttarādhyāyāna*, XXX, 30—27.

гать, что на практикѣ ему отдавалось не мало времени и духовныхъ силъ; иначе не объяснить того нравственнаго закала, той, поражающей современниковъ выправки волп, которые дѣлали для ниргрантъ возможнымъ неослабѣвающее выполнение ихъ суроваго устава.

Тѣмъ не менѣе, нельзя не отмѣтить скудости свѣдѣній о психологическихъ процессахъ, коими достигалось это воспитаніе внутренней личности. Въ противоположность христіанской свято-отеческой литературѣ, изумительной по неистощимой глубинѣ и вдумчивости, какъ и по обилію духовно-воспитательныхъ наставленій, аскетика джайны суха, блѣдна и лаконична именно въ этой, важнѣйшей сторонѣ. Методы постепеннаго духовнаго воспитанія, искусъ нововступающихъ на путь ипоческій, способы духовнаго руководства наставниками, виды послушанія, система изученія страстей и борьбы съ ними.— все это сокрыто, замолчено или едва-едва намѣчено. Можетъ быть, неблагоприятное впечатлѣніе нѣсколько сгладится и смягчится, когда во многихъ отношеніяхъ еще темная литература джайны станетъ намъ ближе знакомою. Но кажется, несмотря на эту оговорку, мы все же въ правѣ упрекнуть аскетику ниргрантъ въ бѣдности *положительныхъ* методовъ внутренней дисциплины. сравнительно съ мелочно выработанной выправкой внѣшней, путемъ способовъ отрицательныхъ, запретительныхъ, какъ это мы видѣли выше. Причину такой скудости положительныхъ началъ духовнаго воспитанія въ этой аскетикѣ должно искать въ отсутствіи въ ней во-1) высшаго, Божественнаго образца чистоты и святости, ибо образцомъ для подражанія поставлены здѣсь не безусловная Божеская безгрѣшность и не положительное совершенство, а только борьба со грѣхомъ, выразившаяся въ лицѣ отборныхъ мудрецовъ-праведниковъ; во-2) въ отсутствіи молитвы къ Богу, какъ дѣланія духовнаго, укрѣпляющаго естественныя силы дарами благодатными и въ 3) въ отсутствіи труда тѣлеснаго, какъ очень дѣйствительнаго пособія къ воспитанію духовному. Мы видѣли, съ какимъ педантизмомъ разработаны отрицательныя правила уставовъ джайны: «не ѣшь, не пей, не желай, не твори обиды, не убій, не противься злу, не привязывайся, не ненавидь и не люби!» Но гдѣ же добродѣтели положительныя и правила ихъ: «люби и дѣятельно воплощай свою любовь!» Имъ нѣтъ мѣста тамъ, гдѣ любовь такъ же осуждена, какъ и ненависть, гдѣ воздержаніе отъ дѣятельности—непремѣнное условіе спа-

сенія отъ кармы, отъ возврата къ жизни. До излишества слышали мы восхваленія физическаго и этическаго недѣланія и непротивленія; но остается совсѣмъ непонятнымъ величіе «умнаго дѣланія» и активнаго противодѣйствія грѣху. Къ чести своєї, джайнизмъ живѣе и глубже другихъ формъ индусскаго религіознаго сознанія проникся ощущеніемъ важности грѣха: по психологію его происхожденія, роста и исцѣленія онъ все же понималъ слишкомъ поверхностно. Лишенный, въ своемъ аскетическомъ міровоззрѣніи, возможности спуститься до истинныхъ, глубочайшихъ причинъ грѣха, какъ и подняться до дѣйствительныхъ, религіозныхъ, благодатныхъ средствъ побѣды надъ нимъ, знавшій не «путь и жизнь», данные въ Божественномъ Спасителѣ, а лишь предполагаемый «лучшій и высшій законъ, возвѣщенный міру спасителемъ» Магавирою, «вождемъ къ спасенію» въ отрицательномъ лишь смыслѣ, въ смыслѣ освобожденія отъ жизни ³⁸⁷⁾,—джайнизмъ и борьбу съ грѣхомъ велъ не столько силою положительною активной добродѣтели и дѣятельной святости, сколько запретительною дисциплиною уклоненія отъ зла. Вотъ почему въ этой аскетикѣ мы постоянно находимъ нескончаемые запреты, исключенія, ограниченія, длиннѣйшіе списки недозволеннаго, запрещеннаго. перечни грѣховъ ³⁸⁸⁾, но не анализъ добродѣтелей, не исторію ихъ зарожденія, роста и совершенствованія. Педагогика охраны отъ зла, но не воспитаніе къ добру; кропотливая заботливость о томъ, какъ бы не впасть во грѣхъ, и принципиальное равнодушіе къ добродѣланію и къ святости положительной—вотъ конечный исходъ аскетики джайны.

Несмотря на эти существенные недостатки. то сравнительно небольшое, положительное, что въ ней находится, все же является лучшимъ изъ того, до чего смогъ вообще развиваться индусскій аскетизмъ. Искренностью и чистотою побужденія, серьезностію взгляда на свою задачу и героическою напряженностію въ борьбѣ со грѣхомъ эта аскетика далеко превосходитъ свою браманическую предшественницу, а своимъ реалистическимъ характеромъ — и мечтательную, самообман-

³⁸⁷⁾ Sūtrak. I, 2, 2, 24; I, 15, 1; въ обоихъ текстахъ Магавира названъ „Спасителемъ“.

³⁸⁸⁾ Напримѣръ 13 видовъ грѣховной дѣятельности въ Sūtrak. II, 2, 4. или списокъ 46 разрядовъ грѣховъ по Dīpikā въ Jalna Sūtras. P. II, pp. 131—132. Note.

чивую іогу, съ которою она сходится иногда въ отдѣльныхъ приемахъ дисциплины, но совершенно расходится въ разцѣнкѣ значенія нравственнаго начала подвижничества, начала второстепеннаго для іоги, перваго и главнаго для джайны. Когда, припомнивши то мірскіе, корыстные, то суевѣрно-магическіе мотивы браманческаго подвижничества или самонадѣянные претензіи іоги на овладѣніе, при помощи аскетизма, чудесными силами и преимуществами, мы сравнимъ съ этимъ, правда, сухія, но нравственно-трезвыя, джайнистскія программы «выполненія праведности», въ родѣ той «73-хъ членной», которая дана Магавирою въ 29-й рѣчи Уттарадхіяйяны,—яснымъ станетъ, насколько аскетика юродивымъ джайнъ выше ея предшественницъ. Въ этой длинной рѣчи Магавиры мы не найдемъ ни слова, обличающаго какія-либо корыстныя или тщеславныя побужденія къ подвижничеству, ни слова о пріобрѣтеніи вліянія на природу, на людей и боговъ; здѣсь запечатлѣлось только искреннее стремленіе къ «чистотѣ души, къ раскаянію во грѣхахъ, къ самоотреченію, къ испрашиванію прощенія, къ терпѣнію, простотѣ, смиренію, къ искренности мысли и дѣйствія, къ обузданію духа, рѣчи и тѣла, чтобы овладѣть знаніемъ, вѣрою и поведеніемъ, чтобы подчинить суровой дисциплинѣ чувства и желанія, побѣдить гнѣвъ, гордость, обманъ и похоть» и въ награду за это «освободиться отъ власти карма»³⁸⁹). И зная изъ свидѣтельствъ современниковъ, что подобные призывы остались не тщетными, читая показанія о многочисленности джайнистскихъ монаховъ и монахинь, отдавшихъ этому тяжелому подвигу³⁹⁰), начинаешь понимать стойкій успѣхъ послѣдняго на протяженіи долгихъ вѣковъ и уваженіе къ нему народнаго мнѣнія, вложившаго въ одной легендѣ слѣдующую похвалу ему въ уста бога Шакры: «слава побѣдившимъ гнѣвъ! слава одолѣвшимъ гордость! слава прочь отогнавшимъ обольщеніе! Слава поработившимъ похоть! Слава вамъ за вашу простоту, праведники! слава за смиреніе, за терпѣніе, за совершенное освобожденіе отъ міра»³⁹¹)!

³⁸⁹) Uttarādh. XXIX. J. S. P. II, pp. 158—173; ср. „рѣчь о превосходномъ поведеніи тамъ-же, XXVI, 1 sqq. Болѣе живую форму несутъ характеристики „истиннаго монаха“: тамъ-же, рѣчь 15-я, такъ же XXI, 12—22; XIV, 24—33.

³⁹⁰) См. выше, примѣчаніе 227-е.

³⁹¹) Uttarādh. 14—58, IX, легенда о царѣ Нами.

Изъ обзора развитія индусскаго аскетизма, отъ древнѣйшихъ временъ до современника Готама Магавиры, можно убѣдиться, насколько важное и вліятельное положеніе занимало подвижничество въ ту пору. къ которой относится духовный кризисъ основателя буддизма. Историческіи Готама не могъ, конечно, въ этотъ моментъ обрѣтаться въ такомъ полномъ невѣдѣніи относительно окружавшихъ его примѣровъ аскетической жизни, въ какомъ хотеть изобразить его легенда. Но вполне вѣроятно предположить, что его знакомство съ этою средою, столь противоположною той, въ которой протекала его собственная жизнь, было очень поверхностное³⁹²); а потому, послѣ происшедшаго въ немъ душевнаго перелома и послѣ теоретическихъ одобреній подвижничества, встрѣченныхъ имъ у двухъ философскихъ наставниковъ, у Готамы естественно должно было возникнуть желаніе расширить и углубить свое пониманіе аскетизма личнымъ общеніемъ съ подвижниками, а затѣмъ—и собственнымъ опытомъ, непосредственнымъ переживаніемъ.

Относительно перваго, то есть, спомненій съ аскетами, болѣе ранніе источники, впрочемъ, молчатъ, и связанный разсказъ объ этомъ мы находимъ лишь въ Абхвинишкранана-сутрѣ, да въ Будда-Чаритѣ и ея китайской передѣлкѣ³⁹³). Тѣмъ не менѣе мы не колеблемся считать молчаніе другихъ источниковъ только за опущеніе, а отнюдь не за отрицаніе самаго факта, слишкомъ простаго и естественнаго, чтобы подвергать его сомнѣнію, тѣмъ болѣе, что и въ раннихъ свидѣтельствахъ объ этой порѣ

³⁹²) По Buddha-Carita. VII, 12, онъ будто бы обратился къ Урувельскимъ подвижникамъ съ такими словами: „сегодня я впервые бросаю взглядъ на это пустынножителство; я не имѣю повѣтія объ этихъ правилахъ покаянія; а потому, достопочтенные, благоволите объяснить мнѣ ихъ“.

³⁹³) Будда-Чарита. IX, 1—7, кромѣ того упоминаетъ о посѣщеніи Готамой браминскаго отшельника Вхаргавскаго (до свиданія съ Аларою), а Магавасту, II, 195—197, повѣствуетъ еще о пребываніи бодхисаттвы у пустынника, риши Васишты, также до знакомства съ Аларою; Васишта предсказываетъ ему блестящую будущность. Наконецъ, въ Лалитавистарѣ, Ch. XVI, p. 205, Fouc., упоминается о посѣщеніи Готамой, все въ тотъ же періодъ, пустынниковъ Брахмаркхи Райваты и Раджакя и браминской отшельницы Падмы (сцена благословенія Готамой Падмы и ея сподвижницъ есть въ Боро-Будурскихъ рельефахъ: Pleyte, Fig. 70).— Въ Абхвинишкрананѣ и Буддѣ-Чаритѣ пребываніе у аскетовъ помѣщено въ промежуткѣ между ученіемъ у Алары и Удраки.

жизни Готамы встрѣчается такая масса детальнаго свѣдѣній о бытѣ аскетовъ, которая заставляетъ предполагать непосредственныя и пристальныя наблюденія надъ ними. Правда, нѣкоторые историкки, склонные изображать Готаму безусловнымъ противникомъ аскетизма, силятся, путемъ кропотливыхъ сравненій текстовъ, доказать, что всѣ вообще повѣствованія объ увлеченіи самого Готамы аскетизмомъ—лишь позднѣйшія тенденціозныя вставки, вызванныя полемикою съ противниками буддистовъ, упрекавшими ихъ въ пренебреженіи подвижничествомъ, и желаніемъ буддистовъ доказать, что ихъ учитель самъ подъялъ аскетическіе труды, ничуть не меньшіе, а даже большіе, чѣмъ другіе, и тѣмъ не менѣе основательно отвергъ ихъ цѣнность³⁹⁴). Признавая значительную степень убѣдительности этого соображенія, мы однако считаемъ ошибочнымъ преувеличивать его значеніе до такой степени, чтобы сводить отношенія Готамы къ аскетизму почти на полное равнодушіе. Тѣ же источники и рѣчи самого Готамы, его собственное поведеніе уже послѣ «просвѣтленія», вплоть до самой смерти, наконецъ, аскетическій характеръ устава, даннаго имъ своимъ монахамъ,—все слишкомъ явко показываетъ, что, не возводя подвижничества въ самодовлѣющую цѣль, основатель буддизма, выражаясь словами, приписываемыми ему Ашвагошю, тѣмъ не менѣе «не отрицалъ аскетическаго усилія—отвергнуть низменное и слѣдовать пути возвышенному»³⁹⁵), а цѣнилъ это усиліе, какъ попутное, вспомогательное средство воспитанія духа, и былъ въ точности знакомъ съ его практикою по наблюденіямъ надъ другими и по собственному опыту. Мы не колеблемся поэтому въ данномъ случаѣ отдать общепризнанному буддійскому преданію, признающему тѣсное общеніе Готамы съ аскетическою средою, предпочтеніе передъ тою западною критикою, которая, слишкомъ подчеркивая са-мобытныя черты реформатора индусскаго жизневоззрѣнія, упускаетъ изъ вида, до какой степени онъ былъ сыномъ окружающей его среды и сколь многое онъ изъ нея заимствовалъ. Разсказъ Абхинишкраманы и Будда-Чариты о пребываніи его среди браминовъ и аскетовъ мы поэтому считаемъ въ высокой степени достовернымъ и во всякомъ случаѣ видимъ въ

³⁹⁴) Такова точка зрѣнія Дютуа въ его старательной монографіи. *Die Askasakarya des Bodhisattva in der buddhistischen Tradition*. Strassburg, 1905, 2—3; 50.

³⁹⁵) *Buddha-Carita*. VII, 25.

немъ яркую и точную характеристику той аскетической среды. развитие коей мы пытались очертить въ предыдущемъ обзорѣ.

Мѣстопробываніемъ Готамы среди аскетовъ указывается лѣсъ Урувелы на рѣкѣ Найрапѣйджанѣ. Нерѣдко онъ называется «лѣсомъ ужасовъ» или «лѣсомъ страданій»³⁹⁶). но только въ силу тѣхъ мученій, которыя тамъ приходилось претерпѣвать аскету³⁹⁷). Сама же мѣстность описывается по большей части какъ «восхитительный уголокъ, съ миловиднымъ лѣсомъ, прозрачною рѣкою и со всѣхъ сторонъ окруженный лугами и полями», то есть вполне согласованный съ условіями мѣстности, пригодной для подвига³⁹⁸) по вышеприведеннымъ воззрѣніямъ до-буддѣйскихъ подвижниковъ. Роща была наполнена праведными отшельниками³⁹⁹), «жаждавшими неба, выдающимися по трудамъ, преуспѣвшими въ мудрости и полагавшими, что страданіе есть корень достоинства»⁴⁰⁰). Всѣ они неуклонно упражнялись въ трудныхъ подвигахъ и лишеніяхъ. «Одни, подобно птицамъ, питались зернами дикорастущихъ растений; другіе паслись на травѣ, подобно оленямъ⁴⁰¹), третьи питались коровьимъ помѣтомъ или глотали воздухъ, какъ змѣи». Одни сидѣли недвижимо подъ струями ручья, спадавшего со скалъ, либо совсѣмъ погруженные въ воду: другіе, обнаженные, подвергали себя жгучему зною, повернувшись лицомъ къ солнцу, вперивши въ него, полуослѣпнувшія очи, согласно правиламъ труднаго подвига «держанія носа кверху»; «змѣеподобные» широко вдыхали въ себя воздухъ или, наоборотъ, надолго задерживали дыханіе. Одѣтые въ звѣриныя шкуры.

³⁹⁶) Напримѣръ, въ Fo-sho-hing-tsan-king. II, 7, v. 495 или въ Majjhima-nik. 12 Sutta. I, 125—126, Neum.: „ужасный лѣсъ.. въ этой ужасной пустынѣ царило такое отчаяніе. что у неосвященнаго путника волосы тотчасъ же стали бы дыбомъ“.

³⁹⁷) Періодъ аскетическихъ подвиговъ Готамы носить въ преданіяхъ названіе „душкарачарійи“, то есть „свершенія трудныхъ вещей“, Lalitavistara. XVII, p. 217, гдѣ эти подвиги названы „ужасными, наиболѣе трудными изъ труднѣйшихъ“.

³⁹⁸) Majjhiman. 36 Rede. B. I, S. 393. Neum. 85 Rede. II, 437—8. 26 Rede. I, 267. Сходно въ Mahāvastu, II, 121 ss. и въ Лалитавистарѣ, XVII, p. 214.

³⁹⁹) А по Fo-sho-hing-tsan-king. II, 7, 498, даже и женщинами, аскетками.

⁴⁰⁰) Buddha-Carita. VII, 13 и 18. Fo-sho-hing-tsan-king. II, 7, 515—516.

⁴⁰¹) Это была, кажется, особая секта аскетовъ, „придерживающихся правилъ оленей“; они питались травкою, срываемою прямо ртомъ! Fo-sho... 502 sqq. и Note I, p. 72.

или прикрытые древесною корою и связками травы, даже со-всѣмъ нагіе, они избирали себѣ ложемъ для краткаго отдыха пни, камни и тернія; съ руками, воздѣтыми къ небу, либо застывшіе въ иной трудной позѣ, въ полномъ безмолвіи, «погруженные въ глубокое созерцаніе и въ горячія молитвы, они (по выраженію памятника, откуда заимствуемъ это описаніе) своими страданіями надѣялись заслужить успокоеніе въ будущъхъ возрожденіяхъ на небѣ или среди людей» ⁴⁰²).

Цѣлый годъ провелъ съ ними Готама; долгіе часы отдалъ онъ бесѣдамъ съ наиболѣе навычными въ браминской и философской мудрости. Но и здѣсь душа не нашла удовлетворенія: онъ убѣдился въ невозможности достигнуть спасенія однимъ умерщвленіемъ плоти и высказалъ это своимъ паставникамъ. Разсужденія эти очень цѣнны, какъ раскрывающія намъ различіе между тремя идеалами спасенія, древне-индусскимъ, буддійскимъ и христіанскимъ: 1) достиженіе подвижничествомъ, огреченіемъ отъ меньшихъ благъ ради большихъ, болѣе совершенной формы бытія или въ будущихъ перевоплощеніяхъ, или въ блаженномъ сліянніи съ міровою душою— идеаль браманическій ⁴⁰³); 2) вѣрою въ Бога и добродѣтелю, Богомъ указанною и любовью къ Богу вдохновляемою, достиженію жизни вѣчной въ Богѣ — идеаль христіанскій, въ осуществленіи коего подвижничество включено какъ нѣкое попутное средство, воспитывающее челоуѣка, тѣлеснаго и духовнаго, а не какъ главное средство и не какъ самоцѣль ⁴⁰⁴); и 3) познаниемъ мудрости, предпочтительно передъ нравственнымъ дѣланіемъ и подвижничествомъ, чрезъ саморазложеніе

⁴⁰²) Описанія этихъ аскетовъ даны въ *Abhin-kr. s. Ch. XX*, p. 156. *Beal; Buddha-Carita. VII*, 14 sqq.; *Fo-sho-hing-tsan-king. II*, 7, 502 sqq.; 510 sqq. *Lalitavistara. XVII*, pp. 214—216.

⁴⁰³) „Они выполняють подвиги для того, чтобы при концѣ жизни получить рожденіе на небѣ и своими теперешними страданіями пріобрѣсти впоследствии плоды мира“. *Fo-sho-hing-tsan-king*, v. 515. „Мучимые страхомъ передъ перевоплощеніями.... они, разными истязаніями и самоумерщвленіемъ, стремятся къ чистотѣ плоти,... нагромождаютъ аскетическіе подвиги... и ищутъ, черезъ смерть, достиженія желаннаго пути Сварги и освобожденія“. *Lalitavistara. XVII*, p. 214 — 216. „Цѣль нашей теперешней дисциплины“, говорятъ подвижники въ *Абхвиншкрамавѣ, XX*, p. 158, — „несомнѣнное обезпеченіе счастья и радости“.

⁴⁰⁴) Ср. мои чтенія „О значеніи христіанскаго подвижничества въ прошломъ и настоящемъ“. Изданіе „Религіозно-философской бібліотеки“. Москва. 1910.

личности въ ея отказѣ отъ желанія, чувствованія и мышленія,— прекращеніе сознательной жизни и вступленіе въ небытіе вѣчное—идеаль буддизма. Прислушаемся же къ разсужденію, направленному въ послѣднюю сторону.

«Во-истину, достойны сожалѣнія страданія ваши!» говорилъ Готама браминамъ. «Въ поискахъ только человѣческой или только небесной награды возвращаться въ вѣчномъ кругу рожденій и смертей, — о, какъ велики ваши страданія, какъ мала награда!.. Разставшись съ друзьями, отрехшись отъ почетнаго положенія въ свѣтѣ, съ твердымъ намѣреніемъ добиться радостей небесныхъ, вы, вашими подвигами, правда, можете избѣгнуть мелкихъ огорченій: но въ вашей конечной цѣли сокрыта великая скорбь. Вѣдь ускоряя разрушеніе внѣшней оболочки (духа), проходя всевозможныя болѣзненные испытанія, вы стремитесь достигнуть иного рожденія, продлить и умножить причины пяти родовъ чувственныхъ желаній. Но возродившись вновь, вамъ снова придется умирать! Ненавидя отъ всего сердца настоящую жизнь, вы жаждете иной жизни, *иной*, но все же — жизни! вы молитесь о рожденіи на небѣ: зачѣмъ?— чтобы снова томиться волненіями?.. Уже замираетъ отъ слабости сердце ваше, а вы все жаждете наслажденій!.. Не этими истязаніями, не этою нищетою сердца, а вдумчивостью и стараніемъ можемъ мы одержать побѣду. Не вдаваясь ни въ одну изъ двухъ крайностей (ни въ свѣтскую среду, ни въ ценомѣрность аскетизма), достигнемъ мы конечнаго совершенства. Если же умерщвленіе плоти есть сама благочестивая мудрость, дарма, въ такомъ случаѣ обладаніе покоемъ не будетъ слѣдствіемъ благочестія. Жить благочестиво и получать за то награду—значило бы въ такомъ случаѣ превращать плоды благочестія во что-то отличное отъ благочестія, обособленное отъ него. Но вы заблуждаетесь! Одни тѣлесные подвиги могутъ причинять только умраніе; сила же рождается одними намѣреніями разума. Отбросьте отъ поведенія цѣль, внушенную разумомъ,—и тѣлесный поступокъ станетъ подобіемъ истлѣвшаго дерева, гипсью. Направьте мудро умъ, и тѣло само собою станетъ правильно свершать свои дѣйствія. Вы говорите: «вкусать только чистыя яства—благочестивый подвигъ»; но дикіе звѣри и дѣти нужды не постоянно ли питаются этими плодами, этими будто бы спасительными травами? ужели этимъ стяжать они себѣ заслугу благочестія?.. Если же вы скажете, что тѣлесныя страданія составляютъ добавочную заслугу лишь

при добромъ сердцѣ, я спрошу васъ: почему же живущіе въ довольствѣ не могутъ обладать добрымъ сердцемъ? Во-истину, почитанія достойно праведное поведение, а не мѣсто пребыванія и не внѣшній образъ жизни» ⁴⁰⁵).

Такъ вели между собою бесѣду отшельники. Когда же садилось солнце, Готама внимательно слѣдилъ за ихъ обрядами, за ихъ жертвоприношеніями огню, за возліаніемъ масла, за поклоненіемъ брызгамъ искръ и замирающему пламени. Онъ внималъ повторенію священныхъ текстовъ, пѣнію гимновъ, шопоту заклинаній, и «не видя смысла истины во всемъ этомъ», пришелъ къ заключенію, что подвижники—«на ложномъ пути; что они принимаютъ за убѣжище то, въ чемъ нѣтъ убѣжища, за благословеніе—то, въ чемъ нѣтъ благословенія, за чистое—то, что нечисто» ⁴⁰⁶). Онъ уже не мирился съ кровавыми жертвами, завѣщанными Ведами и праотеческимъ преданіемъ и обычаемъ: «какъ можетъ быть почитаемо религіознымъ ученіе, требующее напесенія скорби другимъ существамъ? и какъ, при оскверненіи тѣла кровью, можетъ пролитіе ея возстановлять чистоту? Искать блага путемъ содѣянія зла, конечно, ненадежно!... не можетъ быть заслуги въ убіеніи овцы! помраченное, неразумное это ученіе!... Горе, горе невѣжеству и самообольщенію!» ⁴⁰⁷).

И онъ простился съ отшельниками-браминами, чтобы покинуть ихъ навсегда. Они молили его остаться: «не опрометчиво-ли онъ разрываетъ связь съ благочестіемъ отцовъ, со священными мѣстами, гдѣ искони подвизались царственные мудрецы и неба достойные риши?» Но онъ молвилъ въ отвѣтъ: «во-истину, сердце мое полно расположенія къ вамъ: отрадна бесѣда мнѣ съ вами, и, внимая рѣчамъ вашимъ, укрѣпляется духъ мой въ чувствахъ благочестныхъ... Но не можетъ онъ и оставаться слѣпымъ къ заблужденіямъ. Терпя страданія, вы искренне желаете получить радости при рожденіи на небѣ; я же хочу избавиться отъ всѣхъ трехъ міровъ (подземнаго, земного и небеснаго), а потому долженъ отбросить то, что разумъ велитъ мнѣ отбросить. Законъ, вами выполняемый, вы унаслѣдовали отъ дѣяній прежнихъ наставниковъ; я же хочу уничтожить всѣ прежнія пагромаженія и

⁴⁰⁵) Fo-sho-hing-tsan-king. vv. 516—532.

⁴⁰⁶) Тамъ-же и Lalitavistara, XVII, p. 216.

⁴⁰⁷) Abhin.-kr.-sūtra XX, § 2, p. 159.

обрѣсти законъ иной». Тогда одинъ изъ браминновъ, съ очами, помутившимися отъ подвига взиранія на солнце, воскликнулъ: «о, сильный волею, о сіяющей мудростью, твердо рѣшившійся перешагнуть за предѣлы рожденій, зная, что только въ этомъ — успокоеніе, ты правъ! ты не стремишься къ небесному блаженству: твой духъ направленъ (не къ перемѣлѣ плоти, а къ полному ея уничтоженію. Жертвовать богамъ, совершать подвиги воздержанія—все это имѣетъ цѣлью обезпечить себя рожденіе на небѣ; но въ этомъ нѣтъ умерщвленія себялюбиваго желанія: здѣсь все еще гнѣздится личная цѣль. Склонить же волю къ поискамъ конечнаго (безповоротнаго) освобожденія—вотъ, во-истину, подвигъ, вотъ цѣль истинно-просвѣщеннаго учителя!» И отошелъ отъ нихъ бодхисаттва ⁴⁰⁸).

Очевидно, онъ убѣдился въ недостаточности аскетизма въ томъ смыслѣ, какой придавали ему браманическіе подвижники; но изъ этого еще не слѣдовало, чтобы онъ окончательно призналъ бесплодность его въ какомъ бы то ни было смыслѣ. Ясно было ему, что самъ по себѣ цѣлью онъ быть не можетъ; твердо стояло убѣжденіе, что безъ знанія, безъ овладѣнія единственно спасающею истиною аскетизмъ беспилень привести къ конечному освобожденію. Но въ соединеніи съ знаніемъ, но при возведеніи знанія въ источникъ спасенія не могъ ли быть полезенъ аскетизмъ? не нуженъ ли онъ именно для овладѣнія верховнымъ знаніемъ? не есть ли подвижничество та школа выправки духа, которая закаляетъ духъ, очищаетъ и подьмлетъ на ту высоту паренія, откуда единственно открываются просвѣты и прозрѣнія въ область высшей истины? Вѣдь именно въ этомъ смыслѣ, а не въ грубо-утилитарномъ и эвдемонистическомъ, цѣнили аскетизмъ наиболѣе вдумчивые изъ древнеиндусскихъ подвижниковъ и поднявшіеся на высшія ступени созерцательной жизни юги! вѣдь и оба философскихъ учителя Готама наставляли на необходимости аскетическаго опыта ради подъема въ горнія, мистическія сферы! Готама мало довѣрялъ мистикѣ; но отрицать психологическаго и гносеологическаго значенія аскетической дисциплины духа для рѣшенія запимавшей его жизненной задачи онъ не отважился. Оставалось подвергнуть аскетизмъ личной провѣркѣ послѣ наблюденій надъ нимъ со стороны;

⁴⁰⁸) Fo-sho-hing-tsan-king. II, 7, 516—569; въ Будда-Чаритѣ, VII, 19—58; въ Абхинишкрамана-сутрѣ, XX, 2, 136—161.

надо было совмѣстить въ своемъ внутреннемъ опытѣ вліяніе аскетическихъ переживаній на ростъ духа, на развитіе того знанія, въ которомъ Готама видѣлъ единственный путь къ освобожденію, въ отличіе отъ тѣхъ, что полагали его либо въ добродѣтели, либо въ ритуальномъ благочестіи, либо въ самомъ подвижничествѣ. Таковы должны были быть, думается намъ, соображенія, по которымъ мудрецъ, разочаровавшійся въ плодотворности аскетическихъ трудовъ у другихъ, рѣшился однако самъ приступить къ нимъ съ удвоенною настойчивостью ⁴⁰⁹).

Пока онъ «бродилъ по джунгламъ, какъ одинокій слонъ или какъ птица, покинувшая подругъ своихъ», мірскія силы и связи пытались испробовать послѣдній натискъ на взволнованную душу. Его отыскиали посланные неутѣшнаго отца, домашній жрецъ Шукра и царедворецъ Ангирасъ; искусные въ способахъ убѣжденія, они нустили въ ходъ и краснорѣчіе, и доводы нравственные, и примѣры прошлаго, чтобы вернуть бѣглеца домой для выполненія долга сына, супруга, отца, правителя страны... Онъ призадумался и отвѣчалъ: «не по безчувственности къ скорби отца ослушался я его увѣщаній, а изъ страха передъ рожденіемъ, болѣзнию, старостью и смертию. Причина скорби не въ устахъ родства, а въ страданіяхъ разрыва, въ мукахъ разставанія. Родиться въ міръ и непрерывно измѣняться, чтобъ испытать послѣднюю разлуку въ смерти, чтобъ умирать и снова возрождаться!.. Нѣтъ! если Смерть—надъ Временемъ владыка,—прочъ Смерть! тогда и Времени уже не будетъ!... Зовете вы меня къ соблазну власти; но мнѣ милѣе жизнь въ уединеннн горномъ, средь зарослей, среди звѣрей пустыни, чѣмъ во дворцахъ, гдѣ черная змѣя заботъ гнѣздится». Когда же посланные, чтобы поколебать его стремленіе къ духовному освобожденію, прибѣгли къ помощи философскихъ сомнѣній по вопросу о безсмертіи, о добродѣтели и порокѣ и о возможности свободныхъ и отвѣтственныхъ дѣйствій, онъ разорвалъ паутину философскихъ хитросплетеній какъ «праздныя думы неустойчивыхъ умовъ, только разсла-

⁴⁰⁹) Лалитавистара, XVII, pp. 216, 217, паивно сводитъ это рѣшеніе на тщеславное желаніе „принизить гордость“ предшествующихъ аскетовъ и „сокрушить всѣхъ спорщиковъ“, убѣдивши ихъ еще не впаивными по строгости подвигими, въ недостаточности даже этихъ послѣднихъ „для уничтоженія слѣдствій (предыдущихъ) дѣяній“, то есть для побѣды надъ кармой и перевоплощеніемъ.

бляющія дуль»: «чистота жизни, мудрость, да выполнение самоотрѣшенія—вотъ чему хочу я пристально отдаться: мѣръ переполненъ безсодержательною ученостью: по основы истинны нѣтъ въ ней; ея вожди—слѣпорожденные, ведущіе вслѣдъ за собой другихъ слѣпцовъ... Чѣмъ возвращаться въ мѣръ, опутанный сѣтями имъ самимъ порождаемыхъ сомнѣній, лучше ужъ идти одиноко путемъ закона чистоты и самоотрѣшенья, непредубѣжденнымъ умомъ принимая всякую истину, не упорствуя ни въ вѣрѣ личной, ни въ преданіяхъ старины» ⁴¹⁰).

Безуспѣшно отбыли послы, а онъ углубился въ «Лѣсъ Страданій», гдѣ встрѣтилъ пять учениковъ, приставшихъ къ нему еще въ школѣ Алары Каламы и оставшихся вѣрными прислуживателями ему и теперь, когда онъ отдался «душкарачаріи», «свершенію трудныхъ дѣлъ» ⁴¹¹) въ продолженіе цѣлыхъ шести лѣтъ.

Многочисленныя повѣствованія объ этомъ періодѣ жизни Готамы ⁴¹²) отличаются рѣдко встрѣчающимся въ буддійской словесности согласіемъ въ передачѣ даже мелкихъ подробностей. Это обстоятельство заставляетъ предположить съ одной стороны, что всему эпизоду приписывалось существенно важ-

⁴¹⁰) Fo-sho-hing-tsan-king, II, 9, 673—777; тотъ же эпизодъ въ Будда-Чаритѣ IX, 1—72 и въ Аохинишкраманѣ, XX, § 3, XXI § 1.

⁴¹¹) Nidānakathā, p. 90. Buddha-Carita XII, 89—90. Fo-sho... III, 12, 1000—1004. Магавасту не упоминаетъ о пяти ученикахъ; однако историческая достовѣрность преданія о нихъ подтверждается такими ранними памятниками, какъ Магаватта, I, 6, 5 и Маджжиманикайя, 85 сутта, II, 459, Neum. Въ Магаваттѣ Будда говоритъ: „пять ояккху оказали мнѣ много услугъ; они прислуживали мнѣ во время моихъ подвиговъ“. Ср. еще Hardy. Manual p. 165 и Bigandet, Ch. 4, pp. 73, 75—76. Ихъ звали Конданья, Валпа, Бхаддія, Маганана и Ассаджи.

⁴¹²) Таковы: Majjhimanikāyo, рѣчи 36, 95, 100, а также 12 и 26; Mahāvastu, II, 123—131 и 204; Nidānakathā, I, p. 67, Fausböll или p. 90 Rh. Davids; Bigandet, ch. IV, pp. 73—76 (франц. изд.); Spence Hardy. Manual, 2 ed., p. 165; Livres sacrés du Cambodge, I, pp. 43—46. Abhin-kra-sūtra, ch. XXV, § 2, p. 189 sqq. Beal. Rom. Leg. Lalitavistara, ch. XVII, p. 216 ss. Foucaux; Rockhill, pp. 28—29 по Dulva, IV, f. 29-a—38-a. Schiefner. Tibet. Lebensbesch. S. 243—244. Вѣ Jātakam № 94, I, 359 sqq. Fausb. изображаются труды оодхисаттвы въ области „эригического подвижничества“ въ образѣ монаха изъ секты адживаковъ, въ одномъ изъ прежнихъ перевоплощеній. Кромѣ того, во многихъ текстахъ сходныхъ съ перечисленными описанія аскетическихъ подвиговъ передаются безъ приурочиванія ихъ къ самому Готамѣ; такъ, напр., въ Majj. nik. сутты 51 и 94: Anguttara-nikāyo, I, 240 sq; 295 sq. II, 206.

ное значеніе, а съ другой, что въ основѣ обильныхъ пересказовъ лежалъ общій и, въ своей важнѣйшей части, древній текстъ, сводившійся къ достовѣрному преданію ⁴¹³). Сравненіе различныхъ сказаній, южныхъ и сѣверныхъ, даетъ возможность прослѣдить, какъ къ первоначальному, несложному и вполне правдоподобию разсказу объ аскетическихъ опытахъ Готамы стали присоединять подробныя и преувеличенныя описанія его «страшныхъ подвиговъ, самыхъ трудныхъ, труднѣйшихъ изъ наитруднѣйшихъ, такихъ, какихъ ни одно существо, кромѣ Бодхисаттвы, выполнить не въ состояніи» ⁴¹⁴). Утрировка эта вызвана была цѣлями полемическими: раннихъ буддистовъ ниргранты, адживаки и другія аскетическія группы постоянно упрекали въ пренебреженіи подвижничествомъ; къ тому же порицанію присоединялись, вѣроятно, и браманческіе поклонники аскетизма. Наставника къ «Срединному пути» (пути, чуждому крайностей) готовы были изображать потворщикомъ похотей и прихотей. Наилучшимъ опроверженіемъ этого обвиненія буддійскіе апологеты сочли ссылку на долговременный аскетическій опытъ своего учителя: отсюда—обиліе разсказовъ о душкарачаріи, о «свершеніи трудныхъ вещей»; отсюда нагроможденіе и подчеркиваніе этихъ исключительныхъ, недосягаемыхъ трудностей, при изображеніи коихъ Готамѣ приписали выполненіе чуть ли не совокупности того, что свершали порознь другіе аскеты, браманческіе и джайнистскіе, да еще и прибавили къ этому, пока не получилась картина «самоистязаній въ такой превосходной степени, что всѣ препирающіеся (съ буддистами) должны оказаться уничтоженными» по наивному замѣчанію Лалитавистары ⁴¹⁵). Въ результатъ такого апологетическаго переусердія получился разсказъ, обильный цѣнными указаніями для общей исторіи индусскаго подвижничества, но который во всей его полнотѣ невозможно отнести на долю историческаго Готамы, хотя, сбавляя преувеличенія и ослабляя слишкомъ сгущенныя краски, мы все же имѣемъ достаточныя основанія признать сущность его достовѣрною ⁴¹⁶).

⁴¹³) См. вышеназванную работу Дютуа.

⁴¹⁴) Lalitav. XVII, p. 217. ⁴¹⁵) Тамъ-же, p. 216.

⁴¹⁶) Наиболее древними и достовѣрными сказаніями Дютуа считаетъ содержащаяся въ 36, 85 и 100 суттахъ Маджхиманикаи, близко сходящаяся съ разсказомъ въ Магавасту. Краткое, но цѣнное подтвержденіе достовѣрности повѣствованія находимъ въ Магаваттѣ, I, 6. 5. S. V. E. XIII, p. 90.

Въ древнѣйшей редакціи разсказа Готама изображается задумавшимся надъ задачею подчиненія тѣла духу: «какъ трениемъ невозможно вызвать огонь изъ сырого, промокшаго дерева, прежде, чѣмъ оно высохнетъ, такъ точно аскеты и браманы не достигнуть покоя, пока не отрѣшатся отъ тѣла и его похотей и живущей въ немъ любви, жажды, лихорадочнаго жара къ похотямъ и пожеланіямъ». И онъ рѣшилъ смирить тѣло въ этихъ цѣляхъ и «волею подчинить рассудокъ, придавить его, истязать его». Технические приемы для этого онъ почерпнулъ изъ практики іоговъ и сходныхъ съ ними аскетовъ: онъ крѣпко-накрѣпко стискивалъ зубы, поднималъ кончикъ языка къ нѣбу и подавлялъ разбѣянный полетъ мыслей. Опытъ былъ тяжелый, утомительный; мысль пребывала напряженной и сосредоточенной, но тѣло оставалось неукротеннымъ въ своихъ болѣзненныхъ ощущеніяхъ, хотя послѣднія и не мѣшали работѣ духа. «Тогда подумалъ я: «а что, если я попробую теперь погрузиться въ бездыханный экстазъ?»⁴¹⁷⁾. И вотъ онъ отдается любимымъ у аскетовъ упражненіямъ въ задержкѣ выдыханія и выдыханія, и подробно описываетъ переживаемыя въ этихъ процессахъ болѣзненные ощущенія, доводившія до глубокихъ обмороковъ, но опять — безъ достиженія намѣченной цѣли. Затѣмъ обратился онъ къ постепенному уменьшенію пищи, сокращая ее до ничтожнаго количества, которое другія, болѣе тенденціозныя сказанія низвели на одно зерно риса или сезама, на одну лѣсную ягоду. «И стало мое тѣло (повѣствуетъ Готама) непомерно худымъ; ребра выступили наружу, ввалились глубокими впадинами глаза, сморщилась и высохла кожа на лицѣ; выпали волосы; и когда я прикасался къ кожѣ на животѣ, я могъ сквозь нее осязать позвоночникъ свой... И говорили люди, глядя на меня: «посинѣлъ, почернѣлъ аскетъ Готама»... И думалъ я: «что бы ни чувствовали непріятнаго, мучительнаго аскеты и браманы прошлыхъ временъ,—здѣсь, въ этомъ направленіи, достигнуты крайніе предѣлы возможнаго и ничего большаго въ этомъ смыслѣ не остается... И все же этими болѣзненными усиленіями, этимъ тяжкимъ самоумерщвленіемъ я не подни-

⁴¹⁷⁾ Въ Магавасту, I. с., и Лалитавистарѣ это состояніе носитъ названіе „экстаза аспханака“; Лалита, р. 217, описываетъ его какъ состояніе, о которомъ неспытавшій его „никакъ судить не можетъ; оно непоколебимо, ненарушимо; оно всюду проникаетъ и ото всего независимо“ и до Будды никому не было доступно.

маюсь въ область довлѣющаго, благороднаго знанія, и прозрѣнія, превосходящаго всякое человѣческое ученіе! Нѣтъ ли еще иногда пути къ просвѣтлѣнію?». И вспомнилось мнѣ, какъ въ отрочествѣ, когда отецъ мой былъ занятъ полевой работою (въ праздникъ начала пахоты), а я сидѣлъ въ прохладной тѣни розовой яблони и ощущалъ себя свободнымъ отъ чувственныхъ желаній и отъ вещей, не ведущихъ къ спасенію, какъ я тогда достигъ размышленіемъ и самоиспытаніемъ и твердымъ рѣшеніемъ вызываемой, радостью осчастливленной, первой ступени экстаза и пребылъ въ немъ. И тутъ изъ области воспоминаній блеснуло мнѣ сознаніе: «вотъ путь къ просвѣтлѣнію». И помыслилъ я: «зачѣмъ страшусь я этого счастья, лежащаго вдали отъ похотей, вдали отъ всего, неведущаго къ спасенію? Ничуть не страшусь я этого счастья... Но не легко его достигнуть тому, чье тѣло изнурено чрезмѣрнымъ исхуданіемъ. Не вкусить ли мнѣ обильной пицци, рисовой похлебки и кислаго тѣста?». И я вкусилъ обильной пицци, рисовой похлебки и кислаго тѣста... И видя это, пять монаховъ, бывшихъ со мною, утратили расположеніе ко мнѣ и покинули меня, говоря: «въ излишество впалъ аскетъ Готама; онъ прекратилъ борьбу и повернулъ въ сторону излишества»⁴¹⁸).

Таковъ, повидному, древнѣйшій и достовѣрнѣйшій рассказъ объ аскетическихъ подвигахъ Готамы. Другія повѣствованія расцвѣтили его эффектными подробностями, списанными однако съ натуры, изъ быта браманическихъ аскетовъ и джайнъ-ниргрантъ. Подобно послѣднимъ, ихъ будущій противникъ будто бы ходилъ въ лохмотьяхъ или обнаженнымъ, соблюдая всевозможныя предубѣжденія относительно условій принятія пицци; онъ стоялъ долгіе часы неподвижно на колѣняхъ, лежалъ на терніяхъ, заросъ грязью и нечистотами. Свято хранилъ онъ законъ неприкосновенности жизни «и даже къ каплѣ воды ощущалъ жалость»; а если пастухъ или дровосѣкъ случайно нарушали его уединеніе, онъ бросался бѣжать изъ роцци въ перелѣсокъ, изъ лоцины въ долину, чтобы не видать людей и не быть ими видимымъ. Беззащитнымъ заставляли его въ лѣсу и зима непогода, и зной жгучаго лѣта, а въ пиццѣ своей отъ обычной трапезы нищаго аскета онъ дошелъ до одной лѣсной ягоды или до одного зерна риса въ

⁴¹⁸) Majjhima-nik. Sutta 36; 88.

день и до двухнедельнаго полнаго поста ⁴¹⁹⁾). Деревенскіе ребяташки, пастухи, поселяне, сбиравшіе хворость или навозъ въ лѣсу, пугались его, какъ привидѣнія, а распознавши въ немъ юродствующаго, осыпали его бранью и насмѣшками ^{419a)}). Зато сжалились надъ подвижникомъ боги: они пытались поддержать жизнь его невидимымъ питаніемъ «черезъ поры тѣла»; но онъ отвергъ ихъ услуги ⁴²⁰⁾. Съ ужасомъ внималъ старикъ Суддходана рассказамъ доносившихъ ему о самоистязаніяхъ сына, а Яшодхара пыталась будто бы и сама подражать его подвигамъ ⁴²¹⁾). Не осталось, съ точки зрѣнія жалостливой пародной фантази, безучастнымъ къ страданіямъ Готамы и материнское сердце Майи: когда до неба 33 боговъ донеслась вѣсть: «юный царевичъ не вынесъ добровольныхъ испытаній; мигъ смерти его насталъ!»—тогда, въ полуночный часъ, окруженная сонмомъ небесныхъ апсаръ, спустилась изъ горнаго міра Майя-дэви къ берегамъ Найранъиджары и, узрѣвши изсохшее, помертвѣвшее тѣло, заплакала, причитая надъ нимъ: «когда родился ты въ саду думбинійскомъ, о сынъ мой, ты возвѣстилъ, что это—твое послѣднее рожденіе, и вотъ—не сбылись слова твои! Когда Ашита изрекъ пророчество: «будешь ты Буддою въ мірѣ», онъ не предвидѣлъ непостоянства судьбы, и вотъ — не сбылось пророчество! Величія царя-міродержца не дано было вкусить тебѣ: ты отвергъ его ради высшаго знанія: и вотъ, не овладѣвши верховнымъ знаніемъ,—ты въ лѣсу, въ объятіяхъ смерти! Кто поможетъ мнѣ, сынъ мой, въ скорби глубокой? кто возвратитъ сыну моему дыханіе жизни?... Десять мѣсяцевъ, какъ алмазь сокровенный, носила я тебя подъ сердцемъ моимъ, о, сынъ мой! мать твоя, сынъ мой, скорбитъ надъ тобою, и плачетъ, и стонетъ!». Тогда бодхисаттва промолвилъ: «мужайся! снова обрящешь ты сына! будетъ слово пророка Ашиты и предсказаніе будды Дипангхары!

⁴¹⁹⁾ По Магавасту, II, 231, онъ даже цѣлыхъ 18 мѣсяцевъ ничего не ѣлъ!...

^{419a)} Majj-nik. сутта 26. Lalitavist. Ch. XVII, pp. 222; 224.

⁴²⁰⁾ Такъ въ Магавасту, II, p. 131, 1—9 и въ Лалитавистарѣ, XVIII, p. 227. Въ Ниданакатъ, p. 90, „небесныя существа собирали сокъ жизни и вливали его въ бодхисаттву черезъ поры кожи“; сходно—въ Livres sacres du Cambodge. I, 14; Sp. Hardy, 149 и Bigandet, Ch. IV, p. 74.

⁴²¹⁾ Lalitav. XVII, 221. Bigandet, p. 74. Справлялись будто бы ежедневно: Rockhill, pp. 28—29, гдѣ упоминается и о подвигахъ Яшодхары. Сходно въ Магавасту, II, 207—209; 233—234.

Нѣтъ, не умру я, и скоро ты узришь мигъ просвѣтлѣнія Будды!». Повѣрила Майя радостной вѣсти и, осыпавши дорогое ей, еле—живое тѣло цвѣтами, покинула землю ⁴²²).

Не одинъ этотъ поэтичный эпизодъ вплела народная фантазія въ вѣнокъ страданій своего героя. Другая легенда описываетъ какъ онъ, извѣрившись въ плодотворности тѣлесныхъ самоистязаній для ускоренія духовнаго прозрѣнія, воспрянулъ отъ долгой неподвижности, омылся въ рѣкѣ, но тотчасъ же затѣмъ, обезсиливши, упалъ за-мертво отъ истощенія силъ. Проходившая мимо дочь пастуха, Нанда, «миловидная, простодушная, одѣтая въ голубое платье, обрамленное бѣлыми, халкидоновыми запястьями на рукахъ, подобно тому какъ голубья волпы рѣчки Ямуны окаймлены бѣлою пѣной, прильнула жалостливо къ его погамъ и предложила ему рису съ молокомъ, чтобы подкрѣпиться»; онъ согласился; и съ того дня Нанда и сестра ея Бала носили ему въ лѣсъ пищу, воду и масло для втиранія въ изможденное тѣло, начавшее быстро оживать и чудесно вернувшееся къ свѣжести и красотѣ юности. Ужаснулись пятеро, доселѣ вѣрныхъ Готамъ монаховъ, видя его возвратъ къ заботамъ о плоти и общеніе съ женщинами и «со стыдомъ за него» покинули наставника. А онъ молвилъ дѣвицамъ: «благое, достойное награды дѣло свершили вы, сестры мои, пособивши нуждѣ моей; скажите мнѣ желаніе ваше, да сбудется оно!» — «Слышали мы много о прекрасномъ царевичѣ шакьевѣ, равнаго которому на бѣломъ свѣтѣ нѣтъ; стать его женами — вотъ наше желаніе!» отвѣчали простушки. Тогда открылъ имъ мудрецъ кто онъ и какъ далъ онъ обѣтъ не возвращаться въ соблазнамъ пяти чувствъ; онъ же смпренно внималъ ему и просили уже только о томъ, чтобы посѣтилъ онъ домъ отца ихъ, пастуха, да не возбранялъ бы и впредь служить ему ⁴²³). По другому, позднему, но все же древнему и болѣе распространенному варианту, прислуживавшею Готамъ была нѣкая Суджата, удостоившаяся будто бы, въ награду за благочестивыя дѣла и пожеланія, поднести бодхисаттвѣ при чудесномъ содѣйствіи боговъ приготовленное кушанье изъ риса

⁴²²) Lalitavistara, ch. XVII, pp. 218—219.

⁴²³) Abhin.-kram.-sūtra. Ch. XXV, § 2, pp. 191—192. Здѣсь Нанда и Бала—дочери брамина Сенайяны. Въ Fo-sho-hing-tsan-king III, 12, 1017—1024, говорится объ одной Нанда-Баладѣ, старшей дочери „главнаго пастуха“; сходно—въ Будда-Чаригъ. XII. 106—111.

на драгоценномъ золотомъ блюдѣ; этимъ рисомъ, раздѣленнымъ на 49 частей. онъ, говорятъ, и питался въ продолженіе 49 дней, проведенныхъ имъ въ созерцаніи подѣ «деревомъ мудрости» и другими деревьями ⁴²⁴).

Такъ окончилась «душкарачарія» Будды, «свершеніе грудныхъ дѣлъ». Каковы бы ни были преувеличенія, вложенныя въ рассказы о нихъ, сущность повѣствованій не можетъ подлежать сомнѣнію: мы имѣемъ достаточно основаній думать, что основатель буддизма дѣйствительно, въ теченіе шести лѣтъ, подвергалъ себя тяжелому аскетическому образу жизни по примѣру предшествовавшихъ и современныхъ ему подвижниковъ ⁴²⁵). Мы вѣ-

⁴²⁴) Въ Лалитавистарѣ, XVIII, р. 228, Буддѣ пищу приносятъ десять дочерей сельскаго старшины, изъ которыхъ первая названа Балюю, а послѣдняя—Суджатою, рассказъ о коей разработанъ въ особый эпизодъ, XVIII, 228—233, который въ измѣненномъ видѣ повторенъ въ Абхинишкраманѣ, XXV, § 2, pp. 193—195; особый, подробный вариантъ егс — въ Ниданакатѣ, pp. 91 — 94 («Суджата изъ дома землевладѣльца Сенани») и въ бирманскомъ сказаніи: Bigandet, ch. V, p. 77—82, гдѣ она названа Тхузатою, дочерью богатаго челоуѣка Тхены. По Магавасту, II, 205—206, Суджата была матерью бодхисаттвы въ пяти стахъ прежнихъ его воплощеніяхъ; Готама обѣщалъ ей, что она со временемъ станетъ пратйека-буддою.

⁴²⁵) Изображенія изъ періода душкарачаріи довольно многочисленны въ буддійской иконографіи. Лучшее изображеніе постящагося Готамы—на рельефѣ, найденномъ въ Сикри: опубликовано Сенаромъ въ *Journal Asiatique*, 1890, Févr.—Mars. Pl. II. Два другихъ изображенія—въ Лагорскомъ музеѣ и одно въ British Museum: снимки ихъ у Foucher. *L'art gréco-bouddhique au Gandhâra*. T. I. pp. 379, 397, 381, fig. 192 с. 193, 200 а; эффектно переданы впалые глаза, глубоко втянувшійся животъ, исхудавшія руки и ноги. Въ Боро-Будурѣ: сцена неподвижнаго сидѣнія въ лѣсу подѣ паблюденіемъ пяти бхикшу: Pleyte. Fig. 77; сцена посѣщенія Майей подвизающагося Готамы, Fig. 78; боги слѣдятъ за нимъ—Fig. 79.—Купанье въ Найраньдхарѣ пропущено въ Гандхарской серіи, вслѣдствіе уклоненія Гандхарской школы отъ plasticaческаго изображенія воды: Foucher, pp. 382, 444—445; въ Боро-Будурской же серіи этотъ эпизодъ съ соприкасающей къ нему исторіей Суджаты разработанъ (по Лалитавистарѣ) очень подробно: Fig. 81 и 82: Суджата и другія дѣвцы приносятъ пищу Готамѣ; Fig. 85: Готама направляется къ рѣкѣ; Fig. 86—купанье въ присутствіи боговъ и наговъ; Fig. 87—дочь наги даритъ Готамѣ тронъ на берегу рѣки; Fig. 88: сидя на немъ, Готама ѣсть изъ принесенной Суджатою золотой чаши; Fig. 89: бросаетъ эту чашу въ воду. Сходные мотивы найдены на фрескахъ въ китайскомъ Туркестанѣ, напримѣръ: разговоръ Суджаты съ браминномъ, настаивающимъ ее послужить Буддѣ: Grünwedel. *Altbuddhistische Kultstätten im Chinesisch-Turkistan*, 292, и сцены Суджаты съ Буддою: 119, 161, 292 и 96; переходъ

римъ въ добросовѣстность его аскетическихъ опытовъ точно такъ же, какъ и въ то, что онъ потожилъ имъ конецъ не по малодушію, а по искреннему убѣжденію въ ихъ бесплодности для той цѣли, ради которой онъ ихъ предпринялъ,—ради достиженія высшей степени экстаза, ради «сверхчеловѣческаго вдохновенія», способнаго открыть ему прозрѣніе въ область верховной истины, дающей духу конечное освобожденіе ⁴²⁶). Такого подъема при помощи своего аскетизма Готама не испыталъ, да и не могъ испытать: для этого ему недоставало того высшаго побужденія, того стремленія къ Богу и къ жизни

черезъ Найраньджару и купанье: 118, 119, 188: Нага-раджа присутствуетъ при купаньи: 80; божество присутствуетъ при ѣдѣ Будды послѣ поста: 119. — Суджата есть и на одномъ изъ Галдхарскихъ рельефовъ: Foucher, fig. 193. — Присоединяемъ въ скольку указаній на изображенія типовъ аскетовъ и ихъ быта въ буддійской иконографіи, какъ иллюстраціи къ вышеизложенной характеристикѣ индусскаго аскетизма. Таковы превосходныя изображенія браманическихъ отшельниковъ въ лѣсу, въ шалашахъ: Foucher, *L'art grecobouddhique*, Fig. 189 (изъ Мардана) 190 (Лагорскій Музей) и 191 (Калькутта); послѣдній рельефъ, по Фуше, быть можетъ, воспроизводитъ сцену бесѣды Будды съ Аларю или Удракою. Въ Боро-Будурской серіи есть сцены встрѣчъ Готамы Аларю—Fig. 71, Pleute, и ученія у него—Fig. 72, и у Удраки—Fig. 75; на всѣхъ нихъ, а также и на Fig. 76 (Готама въ пустынь, на горѣ Гайтъ)—типичныя изображенія молодыхъ (безбородыхъ) учениковъ и бородастыхъ шрамановъ, молитвенно перебирающихъ четки. Миролюбивое отношеніе пустынниковъ къ животнымъ охарактеризовано присутствіемъ во всѣхъ этихъ сценахъ бѣлокъ, зайцевъ, оленей, тигровъ, обезьянъ и птицъ и ихъ играми.—Очень многочисленны картны изъ быта монаховъ и отшельниковъ въ китайско-туркестанскихъ фрескахъ. Пещеры аскетовъ полны этого рода росписью: *Altbuddh. Kultstätten*, 43, 117, 328 ff. Аскеты худые, старые,—id. 59, 96, 179, въ звериныхъ кожахъ.—183, или обнаженные (джайны-дигамбары) 142 и 119, или браманическіе, бородастые, длинноволосые—179, 331, 332, въ горномъ уединеніи—44, 50, 55, въ пещерахъ—289, 101. пребываютъ въ молитвѣ или созерцаніи (тамъ же и 147), подвергаясь искушеніямъ отъ демоновъ—331, 332, или стараясь предупредить ихъ памятью о смерти (мертвецы передъ аскетами—320 331, трупъ женщины—331), а иногда и подлаваясь искушенію:—старый браминъ, обвиняющій женщину—163, 164. Удалившійся въ пустыню браминъ съ женою, въ лѣсной хижинѣ—115. Изображенія жилищъ пустынниковъ—250, 285. Сцена постриженія—200; старецъ-наставникъ, „гуру“—215. Изображеніе чудесъ аскетовъ: испусканіе лучей изъ груди—306; летаніе по воздуху—62, 82, 139, 168, 177, 106, на птицахъ—139, 178, на мѣсяхъ—178, 139, 320 и т. п. Добавленіемъ могутъ служить сцены Будды съ араминами-Кашьяпами: *Grünwedel. Buddh. Kunst. Fig. 25, 29 и 59.*

⁴²⁶) *Majjh.-nik. Sutta 26, I, 127—128 Neum*

въ Богѣ и ради Бога, который окрыляетъ полеты христіанскаго подвижничества въ горнія сферы. У него не было даже той вѣры браманическихъ аскетовъ и іоговъ въ міровую душу, которая сообщала нѣкую содержательность ихъ мистическому экстазу, ихъ погруженію въ таинственный «Омъ», въ этотъ символъ космическаго, всеобъемлющаго многоединства. Бога въ теистическомъ смыслѣ Готама отвергалъ, а жизнь въ міровомъ цѣломъ претила ему заложенною въ ней возможностью ненавистныхъ возвратовъ къ индивидуальному бытію. Наконецъ, чужда ему была и вѣра джайнъ-пиргрантъ въ способность аскетическаго подвижничества «уничтожать слѣдствія прежней кармы и дѣлать невозможною возникновеніе кармы новой». Быть можетъ, ради провѣрки именно этой предполагаемой силы подвижничества, преимущественно и отдавался ему столь долго и упорно Готама: вѣдь Магавира и бывшіе съ нимъ учили, что полное отсутствіе дѣлъ не только полагаютъ предѣлъ возможности возникновенія новыхъ поводовъ къ рожденію, но и какимъ-то чудеснымъ образомъ, въ награду за претерпѣваемыя подвижникомъ страданія, путемъ покаянія и очищенія его, изглаживаетъ и прежде содѣянное и такимъ образомъ освобождаетъ отъ ига кармы. Готама же, при его слабомъ ощущеніи грѣха и соответствующей недооцѣнкѣ значенія покаянія, и, наоборотъ, при его рѣшительномъ признаніи рокового и никакими дѣлами неустраимаго закона соответствія слѣдствій причинамъ, не допускалъ уничтоженія возрождающей силы кармы прекращеніемъ только дѣлъ. «Пусть многіе аскеты и браманы говорятъ: «круговоротъ существованій очищаетъ!», но круговоротъ не легокъ, онъ длиненъ, и если бы мнѣ суждено было возвращаться и среди боговъ безгрѣшныхъ,—я не хочу возвращаться въ этотъ міръ! Пусть говорятъ: «рожденіе очищаетъ; жизнь очищаетъ; добродѣтель, щедрости и жертвы очищаютъ!» все это не легко, все — длительно и все это не избавляетъ отъ возврата въ міръ, куда я не хочу возвращаться»⁴²⁷). «Довольно подвиговъ! большаго свершить невозможно!.. Но свершенное не приблизило меня къ сверхземному, богатому святилищу ясности знанія... Иной долженъ быть путь къ нему»⁴²⁸). И если это — не путь ритуальнаго благочестія и не путь аскетическихъ дѣйствій, то остается еще только одинъ путь: — сознанія, познанія и созерцанія сущ-

⁴²⁷) Тамъ же.

⁴²⁸) Majjh.-nik. Sutta 36, I, 391 и Sut. 12, I. c.

ности бытія и небытія. Жизнь обусловлена не одною нравственною, волевою, активною способностью, но и мыслительною, сознательною. Недостаточно, слѣдовательно, для прекращенія жизни парализовать дѣйствіе и желаніе; надо разложить и мыслительныя основы бытія, разложить и сознаніе. Бытіе личное должно стать не только нежелательнымъ, нымъ, но и немислимымъ; вотъ гдѣ—конецъ кармѣ, вотъ гдѣ—врата освобожденія, безусловнаго и неотмѣнимаго!..

Прежде, чѣмъ переходить къ моменту овладѣнія Готамоею этимъ вершиннымъ убѣжденіемъ его ученія, добавимъ, чтобы не возвращаться болѣе къ его отношенію къ аскетизму, что рѣшительному принципиальному признанію несостоятельности подвижничества внѣшняго у творца буддизма далеко не соотвѣтствовало практическое расположеніе къ нему. Фактически онъ самъ остался все-таки выдержаннымъ аскетомъ на всю жизнь и учредилъ монашескую общину съ очень суровымъ аскетическимъ уставомъ. Не лишнимъ поэтому будетъ привести здѣсь его позднѣйшій взглядъ на желательное отношеніе къ аскетизму. Онъ изложенъ въ не разъ повторяемой параллельной характеристикѣ «самоистязателя и истязателя ближнихъ». «Что такое, братія, челоуѣкъ-самоистязатель. ревностно преданный мученіямъ самого себя? Это—лишающій себя одежды, ничѣмъ не связанный, отказывающійся отъ даровъ, отъ услугъ и приглашеній, разборчивый въ условіяхъ пріема подаваемого, строго постыційся, ходящій въ лохмотьяхъ, или прикрытый древесной корою, либо травою, стоящій неподвижно, или сидящій на корточкахъ, или лежащій на терніяхъ,—словомъ—многообразно выполняющій болѣзненный подвигъ умерщвленія тѣла. А что такое истязатель ближнихъ своихъ? Это, братія, мясникъ, убивающій овецъ и свиней, птицеловъ, охотникъ, рыбакъ, разбойникъ, палачъ, тюремщикъ и вообще исполнитель какого бы то ни было жестокаго ремесла или занятія. А кто такой одновременно истязующій и себя, и ближнихъ? Это, братія, раджа, властитель-помазанникъ, или высокопоставленный жрецъ. Вотъ онъ воздвигнулъ себѣ новыя палаты въ восточной части города; вотъ онъ, съ постриженными волосами на головѣ и бородѣ, препоясанный грубою кожею, умащенный масломъ, потирая спину оленьимъ рогомъ, входитъ въ палаты, сопровождаемый первою супругою и верховнымъ жрецомъ: садится въ открытомъ дворѣ, очищенномъ отъ травы. Отъ коровы, сопровождаемой похожимъ на нее телкомъ, пер-

вый удой подается раджь: второй царпцѣ;—третьимъ угощаютъ жреца; четвертый идетъ въ жертву огню. Но что же остается на долю тельца?.. А владыка повелѣваетъ: «столькихъ-то быковъ, столькихъ-то жеребцовъ и кобылъ, столькихъ-то козъ и овецъ убить для жертвоприношенія; столько-то деревьевъ срубить для столбовъ жертвеннаго помоста; столько-то травы скосить для подстилки!» И рабы его и наемники и рабочіе идугъ, изъ страха наказанія, запуганные, со слезами на глазахъ и съ жалобами, выполнять приказаніе. Вотъ онъ, братія, человекъ-самонистязатель, истязующій ревностно и себя, и ближнихъ. Но кто же такой, братія, человекъ ни себя, ни ближнихъ не истязующій? Это тотъ, кто, внявши проповѣди Совершеннаго, и разсудивши, что «домашность есть тюрьма, яма отбросовъ, а сграницество—широта и свобода небесная, и что невозможно, оставаясь дома, точь въ точь выполнять совершенно чистое и ясное подвижничество, изшелъ изъ дома своего въ безпріютную жизнь, сталъ странникомъ, принялъ правла монашескія. Отъ убиванія далекъ онъ; не зная меча, ни палки, чувствительный, участливый, онъ полонъ любви и состраданія ко всему живущему. Не беретъ онъ неподаннаго; поданное пріемлетъ; не воровски настроенъ онъ; чистъ сердцемъ; цѣломудреннѣе пребываетъ онъ, вѣрнымъ отреченію: умеръ онъ для пошлыхъ похотей тѣла; ложь отвергъ онъ; преданъ онъ истинѣ, стоюкъ, неліцемеренъ; не льститъ онъ міру... Раздору не содѣйствуетъ онъ, а соединяетъ раздѣленныхъ, укрѣпляетъ соединенныхъ; веселитъ его, осчастлививаетъ его согласіе, и къ согласію зовутъ рѣчи его; рѣзкихъ словъ далекъ онъ и обидныхъ словъ; любвеобильный онъ, къ сердцу льнущій, учтивый, многихъ радующій, многихъ подъемяющій... Воздерживается онъ отъ срыванія плодовъ и растений; единожды въ день ѣсть онъ; отъ плясокъ, пѣнія, игръ и представленій бѣжить онъ; вѣнки, ароматы, умащенія, украшенія, наряды отстраняетъ онъ; злата и серебра не пріемлетъ; ни женщинъ, ни дѣвицъ не пріемлетъ онъ, ни слугъ и служанокъ, ни скота, ни дома, ни полей, ни даровъ. Отъ купли и продажи удаляется онъ; отъ кривыхъ путей соблазна, обмана, низости, кутежей, побоевъ, ограбленій и насилій. Доволенъ онъ однимъ единственнымъ покровомъ для тѣла, да подачею ему пищи, какъ милостыни, ради отсрочки жизни. Птицѣ подобный, у котораго нѣтъ ничего, кромѣ перьевъ ея, и мопахъ ничего, кромѣ одежды да чаши нищаго, не имѣетъ. И въ исполненіи этого священ-

наго правила добродѣтели ощущаетъ онъ внутреннее, незапятнанное счастье. Увидитъ ли онъ нѣкій образъ,—не возникаетъ въ немъ склонности къ нему, ни намѣренія касательно его; строго бдитъ онъ надъ окомъ своимъ, надъ ухомъ своимъ... надъ всѣми чувствами своими. И въ выполненіи этого праведнаго обузданія чувствъ ощущаетъ онъ внутреннее, неомрачаемое счастье. Ясно сознательно ходитъ онъ; ясно сознательно взираетъ и движется, и носить иноческую одежду и чашу; ясно сознательно ѣсть и пить, жусть и испражняется, спать и пребываетъ въ бдѣніи, говорить и молчать ясно сознательно. Для житія себѣ приискываетъ онъ мѣсто у корней дерева въ лѣсу, пещеру въ горахъ, кладбище... Отрекся онъ отъ свѣтскихъ похотей, очистилъ отъ желаній сердце свое... Разслабляющую усталость покинулъ онъ; любя свѣтъ, ясно-сознательный, очищаетъ онъ сердце отъ расслабляющей усталости. Покинулъ онъ гордый, суровый, хмурый видъ; успокоеннымъ духомъ очищаетъ онъ отъ гордой суровости сердце свое. Колебанія отбросилъ онъ, избѣжалъ недостовѣрности: не сомнѣваясь въ добромъ, очистилъ онъ отъ колебаній сердце свое. Онъ сбросилъ съ себя пять помѣхъ къ освобожденію, позналъ грязную накипь, заставляющую хромать духъ; далекій отъ желаній, далекій отъ всего нездороваго, пребываетъ онъ во вдумчивой, спокойной, блаженной ясности духа, въ благоговѣйности первой степени созерцанія», восходя постепенно къ послѣдующимъ высшимъ ступенямъ самоуглубленія и просвѣтленія. пока не достигнетъ полного освобожденія и не воскликнетъ: «изсякла жизнь, свершена святость, выполнець подвиговъ:—миръ сей болѣе не существуетъ!»⁴²⁹).

Какъ видимъ изъ этой искренней рѣчи, шестилѣтнее суровое подвижничество собственное и наблюденіе надъ жизнью другихъ аскетовъ не прошли безслѣдно для Готама. Поставивши надъ аскетизмомъ строгій принципиальный приговоръ въ годы страстныхъ поисковъ средствъ къ спасенію, Готама позднѣйшій, болѣе уравновѣшенный, Готама — организаторъ своей общины, погруженный уже не въ тонкости философскихъ проблемъ объ основахъ и условіяхъ бытія вообще, а въ заботы о трезвомъ упорядоченіи жизни духовной, вернулся

⁴²⁹) Majjhima—nik. Sutta 51, II B., 3 ff. и Sutta 94. II B., 560 ff. Neum., эта послѣдняя — какъ отвѣтъ на замѣчаніе брамина: „нѣтъ истинныхъ аскетовъ“.

къ признанію великаго и благодѣтельнаго значенія аскетизма для этого дѣла. Послѣ даннаго нами выше обзора индусскаго подвижничества не трудно разсмотрѣть, какъ многое, въ существенномъ и въ мелочахъ, по духу и по формѣ, въ приведенной рѣчи объ истинномъ монашествѣ является повтореніемъ и признаніемъ всрѣчавшагося намъ раньше то у браманнческихъ аскетовъ, то у іоговъ, то у нпргрантъ. И, въ общемъ, развѣ не проникнута вся эта рѣчь искреннимъ, теплымъ сочувствіемъ аскетизму? урѣзаны крайности; сохраненъ характерный для буддизма «срединный путь» умѣренности; но признаніе необходимости аскетизма и его благотворности—на-лицо, и аскетизма не малаго, не легкаго! И однако, несмотря на сходныя черты въ отдѣльности, общая характеристика аскета у Будды подучаетъ совсѣмъ иной тонъ, иной колоритъ, чѣмъ у его предшественниковъ и современниковъ, очерченныхъ выше. Изчезла грубая, матеріалистическая расчетливость, руководившая первобытнымъ ведическимъ подвижничествомъ; изчезла и педантическая привязанность къ соблюденію мелочныхъ формъ и правилъ, связанныхъ съ вѣрою въ магическую силу обрядовъ и правилъ, отличавшая аскетовъ браманнческаго періода. Но нѣтъ, съ другой стороны, здѣсь и довѣрія іоговъ къ искусственнымъ способамъ достиженія сверхъестественныхъ силъ и способностей путемъ внѣшней и внутренней выправки тѣла и духа, какъ нѣтъ и мистическихъ подъемовъ въ область интуитивнаго созерцанія, которыми похвалялись іогины. И, наконецъ, нѣтъ того жгучаго воспріятія грѣха, той жажды искупленія его покаяніемъ и страданіемъ, что отличали паиболѣе вытержанныхъ аскетовъ Индіи, сыновъ Магавиры. Но зато и тяготившая надъ послѣдними унылая, мертвенная атмосфера смѣняется болѣе спокойною и свѣтлою: на мѣсто суроваго врага жизни, дрожащаго въ страхѣ отъ всякаго соприкосновенія съ нею, несмотря на принципиальную неприкосновенность для нпргрантъ всего живущаго,—на мѣсто убѣгающаго отъ жизни и зовущаго смерть аскета-самоистязателя, здѣсь, вырисовывается образъ инока, хотя и отшедшаго отъ міра, хотя и «не лъстящаго міру», но и не мечущаго въ него стрѣлъ, «покинувшаго гордый, суровый, хмурый видъ, очувствлѣнаго умиренымъ духомъ сердце свое отъ гордой суровости» и «пребывающаго въ спокойной, блаженной ясности духа». Какъ многихъ, недостаточно знающихъ буддизмъ первоначальный и историческую судьбу его, привлекала къ нему предполагаемая

уравновѣшенность того «срединнаго пути», котораго отраженіе сказалося и въ только что приведенной характеристикѣ смягченнаго аскетизма! Но за привлекательно-кроткимъ обликомъ послѣдняго оставалась неисцѣлимой внутренняя пустота его и мертвенность конечной цѣли, выразившейся въ заключительномъ созвучіи той же характеристики: «свершень подвигъ: міръ сей болѣе не существуетъ!» За подвигомъ отреченія отъ сего міра для христіанства отвергается міръ новый, міръ жизни вѣчной въ Богѣ-Любви, въ Богѣ-Жизнодавицѣ; для буддійскаго же аскета «свершившаго святость, закончившаго подвигъ», не только «міръ сей не существуетъ», по и всякая «жизнь изсякла». Подвигъ спасенія превращается въ подвигъ самоуничтоженія въ еще большей безнадежности, чѣмъ даже подвигъ «голыхъ» страдальцевъ Магавиры.

10.

Мы подошли въ нашемъ изложеніи жизни Готамы къ моменту такъ называемаго «просвѣтлѣнія» его, то есть овладѣнія имъ полнотою высшей мудрости, самбодхи. Здѣсь—вершинная точка духовнаго развитія основателя буддизма, достигши коей онъ, по общему призванію своихъ послѣдователей, да и по собственному убѣжденію, изъ простаго мудреца, мунни, или праведника, риши, сталъ Буддою, Татагатою, со всѣми способностями и правами, приписываемыми этому достоинству. Вполнѣ естественно, слѣдовательно, было какъ раннимъ, такъ и позднѣйшимъ сказаніямъ о жизни Будды сосредоточить на этомъ моментѣ такое же, если не большее, вниманіе, чѣмъ на моментѣ его рожденія. Составители преданій и сказаній чувствовали, что здѣсь идетъ рѣчь о событіи, рѣшившемъ не только историческую судьбу буддизма, но и предопредѣлившемъ главныя черты его догматическаго ученія. А такъ какъ въ буддійской средѣ всегда, въ позднѣйшую же пору въ особенности, догматическій интересъ рѣшительно преобладалъ надъ чисто-историческою любознательностью, то нѣтъ ничего удивительнаго, если въ сказаніяхъ о «просвѣтлѣніи» вниманіе было обращено не на точность реалистическаго описанія событія, а на учительную содержательность его, на полноту доктринальную. Содержательность же въ этомъ событіи искали не одинаковую, а разную, многообразную, соотвѣтственно съ развитіемъ и настроеніемъ среды и лицъ, направившихъ сюда свои чувства и думы.

Такъ, прежде всего, натуры, въ концѣ преобладала сила рефлексіи, умы, воспитанные на философскомъ рационализмѣ, сосредоточивали свое вниманіе на томъ, что такое представляетъ полное просвѣтлѣніе Будды, эта абхи-самбодхи, въ естественномъ процессѣ его духовнаго развитія? для нихъ важно было прослѣдить, внѣ окраски чѣмъ-либо чудеснымъ, какъ завершилось и къ чему привело постепенно подготовлявшееся убѣжденіе Готама, что единственный радикальный путь къ «избавленію» — интеллектуалистическій. Такъ воспринимавшіе повѣсть о «ночи просвѣтлѣнія» подъ деревомъ бодхи вложили въ сказаніе о ней рационалистически-философское содержаніе, заимствовавши его существенныя черты изъ разсказовъ и поученій самого учителя и, въ общемъ, согласно съ духомъ послѣднихъ, такъ, что этимъ составителямъ сказаній мы обязаны весьма полною и, въ своемъ родѣ, мастерски проведенною картиною во-1), процесса постепеннаго разложенія объективнаго реализма бытія субъективно-идеалистическою критикою Готама, а во-2), подъема его этимъ путемъ въ область чистаго нигилизма. И хотя въ дошедшихъ до насъ формахъ изложеніе этихъ разсужденій является, въ своей полнотѣ и законченности, результатомъ умственной дѣятельности позднѣйшей поры, однако, въ виду совпаденій направленія этихъ разсужденій со всемъ ходомъ развитія Готама и съ главнымъ содержаніемъ совокупности его ученія, мы въ правѣ признать, что эта сторона повѣствованій о «ночи просвѣтлѣнія», сторона доктринальная, достовѣрно воспроизводитъ намъ переживанія самого Готама; иными словами: что здѣсь правильно намѣченъ и опредѣленъ центръ тяжести всего событія, его идейный смыслъ. Историческимъ же подтвержденіемъ такого вывода служатъ то, что существенныя части указанныхъ разсужденій, коими Готама пришелъ къ овладѣнію самбодхи, встрѣчаются, въ болѣе краткомъ и клочковатомъ видѣ, и въ древнѣйшихъ текстахъ; а за то, что тутъ, въ существенномъ, нѣтъ анахронизма и историческаго подлога, — ручается и тотъ фактъ, что главныя мысли, сюда относящіяся, бродили въ окружающей средѣ во времена Готама и даже задолго предшествовали ему. «Просвѣтлѣнію», понимаемому по-буддійски, учили и болѣе древніе, чѣмъ буддисты, джайны: ихъ «джипы», достигали самбодхи, называвшейся у нихъ «кевалою», путемъ разсужденія и созерцанія, сходнымъ съ буддійскимъ¹⁾, а

¹⁾ Kalpa-Sūtra. Жизнь Магавтры, § 120—121; Жизнь Паршвы, § 159 etc.

идеалистически-критическое разложение потенциальности личного бытія намѣчалось аналогичными съ буддійскими способами разсужденія у индусскихъ браманическихъ подвижниковъ и у іогиновъ задолго до Магавиры и Готамы ²⁾). Вотъ почему въ предстоящемъ изложеніи философскаго содержанія сказанія о «просвѣтлѣніи» мы вполне надѣжно, послѣ слѣдственныхъ оговорокъ, можемъ пользоваться даже и такими поздними текстами, какъ Будда-Чарита и ея китайскій пересказъ.

Но не всѣ подходили къ центральному событію исторіи развитія буддизма только съ рационалистической стороны; не всѣ интересовались ею преимущественно. Вопреки завѣтамъ Учителя и его собственному убѣжденію, большинство «вѣрныхъ» искало здѣсь прежде всего отвѣта на запросъ не философскій, а религіозный, хотѣло найти обоснованіе потребности обожествить своего героя или, по меньшей мѣрѣ, насколько можно, сблизить его съ міромъ боговъ, и тѣмъ поднять и возвеличить его. Вотъ источники мифологическаго элемента, нахлынувшаго широкою волною въ сказанія и значительно осложнившаго ихъ. Народная благочестивая дума силилась обожествить холоднаго мудреца-діалектика, послѣдовательно отвергшаго мистикъ чистыхъ созерцателей, аскетику подвижниковъ и обрядовое олагочестіе браманическихъ ритуалистовъ. Для обоженія же героя надо было привести его въ связь съ еще не совсемъ забытыми, но уже очень поблекшими и спутанными образами ведическихъ мифовъ. И вотъ, изъ области этихъ-то полузабытыхъ индусскихъ, и даже еще болѣе древнихъ, обще-арійскихъ глубинъ воскресли и привлкчлсь, приурочились къ повѣсти о «ночи просвѣтлѣнія» многочисленныя черты мифа о солнце-богѣ Индрѣ, Адити, Сурин, о его борьбѣ съ космическими же воплощеніями началъ тьмы и зла изъ за обладанія райскимъ деревомъ, носителемъ чудодѣйственныхъ плодовъ, и такъ далѣе; словомъ: получился цѣлый рядъ тѣхъ мелкихъ совпаденій, которыя съ такимъ значіемъ, но и съ преувеличеніемъ ихъ значенія, прослѣдилъ Сенаръ ³⁾ и

²⁾ Ср., напримѣръ, замѣчанія о способахъ „приобрѣтенія знанія Атмана посредствомъ послѣдовательнаго разрушенія страстей и сосредоточенія вниманія на созерцаніи Атмана... презируя все, что въ свѣтѣ называется объектами чувствъ“ у Apastamba (Dh. S), I, 8, 22, 1—2; 5 и (по Іогъ)—I, 8, 23, 5—6. Очень поучительны также въ этомъ отношеніи нѣкоторые тексты Упанишадъ, напр., Maitrāyana Br. Up. VI, 22—30.

³⁾ Sénart. Essai sur la légende du Buddha. 2 éd. Paris, 1892.

Гернъ ⁴⁾), увлекшіеся ими до того, что, опираясь на эти несомнѣнные аналогіи буддійскихъ повѣстей со старыми мифами, они и самого Готаму въ этотъ существенный моментъ его жизни разложили въ только мифическое существо. Не повторяя раньше сказаннаго по поводу неосновательности такого критическаго приѣма, мы, вопреки ему, включимъ въ свое изложене «ночи просвѣтлѣнія» цѣлый рядъ деталей явно-мифическаго происхожденія въ надеждѣ, что отличить ихъ отъ реалистическихъ читателю будетъ не трудно даже безъ специальныхъ поясненій ⁵⁾).

Наиболѣе важнымъ эпизодомъ, сюда относящимся, должно, конечно, признать борьбу Будды съ духомъ зла. Марою. Даже неподготовленному читателю ясенъ мифологическій характеръ этой части сказаній; и тѣмъ не менѣе было бы грубою научною ошибкою считать ее цѣликомъ за позднѣйшій плодъ народной мифологизирующей фантазіи и только за искаженіе первоначальнаго разсказа о естественномъ ходѣ событія, опираясь на общее соображеніе, что простѣйшая редакція есть и древнѣйшая. Трудность критики буддійскихъ легендъ въ томъ и состоитъ, что къ нимъ не примѣнимъ единообразный приѣмъ рѣшенія вопроса что древнѣе: простѣйшее ли или сложнѣйшее, естественное или фантастическое, рациональная сторона сказаній или чудесная? Соотношенія мѣняются въ различныхъ частяхъ легенды. Такъ, въ повѣствованіяхъ о зачатіи и рожденіи Будды, мы могли прослѣдить правильный ходъ развитія легенды, отъ простаго, сухого, сжатаго разсказа къ осложненному, отъ естественнаго къ чудесному. Но уже примѣнительно къ періоду аскетическихъ опытовъ Готамы это соотношеніе оказывается несостоятельнымъ, ибо, по указаннымъ своевременно соображеніямъ, осложненія разсказа, его преувеличенія и невѣроятности произошли именно въ раннюю пору, въ отвѣтъ на полемическія потребности, тогда какъ позднѣйшія редакціи въ этомъ отношеніи оказываются значительно скромнѣе. Въ разсказахъ же

⁴⁾ Kern. *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*. Leipzig, 1882.

⁵⁾ О важномъ историческомъ значеніи не только мифологическаго, но даже и „анекдотическаго“ элемента въ древнихъ сказаніяхъ говорить Видьяшъ *Māra und Buddha*, Leipzig 1895, 183 (= Heft IV des XV Bandes der *Abhandlungen der philol.-hist. Classe d. Königl. Sächs. Gesell. d. Wiss.*). Эта образцовая монографія служила мнѣ руководящею нитью въ вопросахъ о происхожденіи и значеніи Мары.

о «просвѣтлѣніи» миеологизація отдѣльныхъ моментовъ уже присуща нѣкоторымъ даже самымъ раннимъ текстамъ: тагъ, напимѣрь, эпизодъ борьбы съ Марюю, хотя и обильный удеспнымъ элементомъ, принадлежитъ, тѣмъ не менѣе, къ древнѣйшимъ частямъ всего повѣствованія ⁶⁾). Объясняется это тѣмъ, что въ миеическихъ чертахъ, приуроченныхъ къ Буддѣ, не все можетъ быть отнесено на долю одного народнаго, релігіонизирующаго, поэтическаго творчества; многое изъ склада принадлежащаго входило въ вѣрованія и убѣжденія самого Готамы. Такова была его несомнѣнная вѣра въ Мару, какъ въ воплощеніе злого начала, вѣра, во многомъ совпадавшая съ миеологическими преданіями окружавшей Готаму народной среды. Наличие этой вѣры и управомочиваетъ насъ предположить, что герой сказаній о «почи просвѣтлѣніи» въ моменты напряженнаго процесса рѣшительной внутренней борьбы могъ, въ состояніи экстаза, переживать эту борьбу въ формахъ тождественныхъ или сходныхъ съ тѣми драматическими и живописными образами, въ которые облекло этотъ внутренний кризисъ поэтическое преданіе его учениковъ и дальнѣйшихъ послѣдователей.

Отъ этихъ наивныхъ, архаическихъ повѣрій, правомочны и очень рано, а вѣрнѣе—съ самаго начала, вошедшихъ въ сказанія о «просвѣтлѣніи» Будды, не трудно отслويدъ вычурныя, позднѣйшія нагроможденія подробностей, вызванныя желаніемъ прославить, насколько можно, героя. Таковы рассказы о прислуживаніи ему боговъ, о чудесныхъ знаменіяхъ, сопровождавшихъ событіе и о его величественной и пышной обстановкѣ); сюда же относятся чудовищныя преувеличенія описаній войска Мары и его атаки на бодхисатву ⁸⁾). Тутъ нечего искать чего либо идейнаго, ни поучительнаго: тутъ все—тщеславіе, да педантическое усердіе передѣльвателей и комментаторовъ, добитыхъ наибольшей полноты и эффектности рассказа.

⁶⁾ Sĕnart, p. XXXII и Windisch, 179, доказываютъ, что легенды о Марѣ относятся къ самой начальной порѣ буддизма.

⁷⁾ Lalitavistara, Ch. XIX, 236. Такъ, напимѣрь, особеннымъ усѣхомъ въ разныхъ буддійскихъ странахъ пользовался рассказъ о будто бы бриллиантовомъ тронѣ, мгновенно воздвигнутомъ богами подъ деревомъ Бодхи, когда бодхисаттва избралъ это мѣсто для вступленія въ состояніе абхисамбодхи (полнаго, окончательнаго просвѣтлѣнія). Этотъ тронъ въ буддійской иконографіи сталъ символическимъ изображеніемъ самого событія.

⁸⁾ См. ниже.

Наконецъ. послѣднимъ осложненіемъ являются чисто поэтическія вольности, встрѣчающіяся въ такихъ памятникахъ, какъ Абхинишкрамана-сугра. Будда-Чарита и Фо-шо-гинг-тсан-кпингъ. Поэтическая фикція не можетъ, конечно, приравняться къ чертамъ историческимъ; однако обрывать и пренебрежительно отбрасывать эти цвѣты творчества личнаго, какъ въ поэмѣ Ашвагоши. и коллективно-народнаго, какъ въ нѣкоторыхъ. включенныхъ въ Абхинишкраману, старинныхъ пѣсняхъ. не слѣдуетъ рѣшимости: такъ прекрасны иногда эти обрывки преданій въ художественномъ смыслѣ и такъ они согласны съ подлиннымъ духомъ среды, создавшей все сказаніе, такъ почтенны, наконецъ, по многовѣковому воспитательному вліянію своему на воображеніе и чувства длиннаго ряда поколѣній, вліянію, напечатлѣвшему себѣ выраженіе и въ изобразительномъ искусствѣ, особенно усердно использовавшемъ поэтическое содержаніе легендъ. Мы здѣсь находимся передъ «intima sacra» буддійской души, и дать сколько-нибудь почувствовать ея своеобразные восторги и умиленія для изучающаго духовныя настроенія народныхъ массъ важнѣе, чѣмъ довольствоваться скудными результатами безучастнаго процѣживанія матеріаловъ сквозь сито только-разсудочной критики.

Древнѣйшій рассказъ Маджхима-никайи ⁹⁾ отъ описанія поста Будды непосредственно переходитъ къ его «просвѣтлѣнію». Ниданаката ¹⁰⁾ даетъ подвѣснику передышку для отдыха ¹¹⁾ въ полдень, «въ роцѣ цвѣтущихъ деревьевъ, на отмени Напрандиджары»: а вечеромъ, «когда цвѣты сомкнули лепестки свои», уже направляетъ его, «подобно льву, расправившему члены тѣла», къ «Дереву Мудрости». по широкому пути, наполненному сопутствовавшими богами: «змѣи. гении, крылатая созданія и другія сверхчеловѣческія существа предлагали ему сладостно-благоухащія небесныя цвѣты и пѣли въ честь его неземныя пѣсни; вся 10000-мірная вселенная наполнилась мгновенно благовоніями. вѣнками и гирляндами цвѣтовъ и валебными гимнами» ¹²⁾. Къ процессіи присоеди-

⁹⁾ Сутта 36-я.

¹⁰⁾ Nidānakathā, p. 96.

¹¹⁾ Камбоджское сказаніе дѣлаетъ перерывъ на 2 или 3 дня: Livres sacrés du Cambodge. I, 45; тибетское сказаніе, Schiefner, 244, — на цѣлыхъ три мѣсяца и восемь дней.

¹²⁾ Описаніе «той процессіи» есть и въ камбоджской легендѣ I, p. 50, § 11. и въ бирманской. Bigandet. Ch. V, p. 83; въ Абхинишкрамавѣ Ch. 26

ились благородные звѣри и безчисленные стаи ярко-цвѣтныхъ птицъ ¹³⁾, а престарѣлый царь змѣй, Кала Нагараджа, «Великій Черный», выдавшій на своемъ долгомъ вѣку прежнихъ буддъ. «болѣе чѣмъ во ста станцахъ», воспѣлъ шествіе новаго Татагаты ¹⁴⁾, торжественная поступь коего описана также съ неапатическими подробностями ¹⁵⁾. Сама боги приутовили путь, украсили его пышными сооружениями по сторонамъ и блестящимъ убранствомъ. Всѣ деревья, всѣ горы, начная съ Сумеру, склонили вершины въ сторону бодхиманды (округа, прилегающаго къ Дереву Мудрости) и всѣ новорожденные младенцы, во снѣ, обратили къ нему же личики свои. Праздничныи видъ приняли небесныя сферы; смирились волненія морей; а отъ лучей свѣта, исходившихъ отъ бодхисаттвы, стихли мгновенно всѣ земныя скорби, заботы и страданія; исчезли всѣ дурныя настроенія; «никто въ эти минуты не умеръ, ни родился, ни перевоплотился изъ одного состоянія въ другое», и чувства всеобщаго, взаимнаго благоволенія наполнили все живущее ¹⁶⁾. Само «блаженное дерево» Бо или

§ 1, Лалитавистаръ и въ Магавасту, II, 265; въ тибетанской легендѣ—у Шифнера, Tib. Leb., 244. Ср. сходное описаніе шествія Магавпры къ ашоковому дереву въ „Жизни Паршвы“, тамъ-же, § 157. Изображеніе шествія въ Боро-Будуръ: Pleyte, Fig. 90.

¹³⁾ Abhin. kr. s. Ch. XXVI, § 1, pp. 196—197.

¹⁴⁾ Nidānakathā, p. 94—95. Bigandet, I. c.; Mahāvastu, II, 265—267, 400. Abhin. kr. s. Ch. XXVI, § 1, pp. 197—199. Divyavadāna, p. 392. Изображенія нагъ—вообще одивъ изъ излюбленныхъ мотивовъ буддійской иконографіи. Сцены привѣтствія Нагараджи Калики и его семьи—въ Сикрійской ступѣ, Foucher, fig. 194; другая (Лагорскій Музей)—fig. 196: третья—fig. 195; ср. Grünwedel. Altbudd. Kultstätten, S. 159, 165; въ Боро-Будуръ—Fig. 91. Pleyte: иль болѣе ранней поры (въ Санчи)—у Fergusson. Tree and Serpent Worship. Pl. 58; ср. Pl. 24, fig. 2: дочь Наги рѣвки Найбранъджары подаетъ Буддѣ сидѣнье для отдыха; та же сцена въ Боро-Будуръ: Pleyte. Fig. 87: привѣтствіе Брамъ и Калики: Fig. 91.

¹⁵⁾ 46 ея свойствъ описаны въ Лалитавистарѣ, Ch. XIX, pp. 234—235, и въ Абхинишкраманѣ, Ch. XXVI, § 1.

¹⁶⁾ Lalitav. Ch. XIX, pp. 235—238. Mahāvastu. II, 313; 403. Пригволенія къ таинству „просвѣтленія“ обильно представлены въ буддійской иконографіи; таковы: двѣ сцены приготовленія трона подъ деревомъ (въ Лагорскомъ музеѣ): Foucher. L'art gréco-bouddhique, fig. 199 и 200; цвѣтоточный дождь, въ качествѣ привѣтствія боговъ спадающій на тронъ, изображенъ на Вхархутскихъ рельефахъ: Cunningham. The Stupa of Bharhut. Pl. XIII—XVII; XXVIII—XXXI. Привѣтствіе Брамъ: Pleyte. Fig. 91; украшеніе деревьевъ богами—тамъ же, Fig. 92.

Бодхи ¹⁷⁾ было пышно изукрашено богами и великолѣпный тронъ явился подъ нимъ, чтобы служить мѣстомъ для предстоящаго созерцательнаго подвига «Освободителя живущихъ» ¹⁸⁾.

Такъ живописуетъ шестіе бодхисаттвы позднѣйшая, жадная до напыщенныхъ эффектовъ пора. Въ первоначальныхъ преданіяхъ дѣло обстояло, разумѣется, проще: подъ вечеръ, одинъ, по лѣсной дорогѣ, пробирался Готама къ намѣченному дереву ^{19a)}, у «корпей» коего, какъ мы видѣли раньше, было обычное пребываніе отшельниковъ-созерцателей. Попавшійся ему косарь Соттхійя, неспѣи свѣжескошенную траву, охотно уступилъ часть ея изнуренному аскету для обычной подстилки на землю, вмѣсто величественнаго трона позднѣйшихъ сказаній ¹⁹⁾. Съ южной стороны подошелъ Готама къ лѣсному ра-

¹⁷⁾ Описаніе дерева Бодхи (Бо—у китайцевъ, Гніаонгъ у бирманцевъ, Бувианъ у камбоджцевъ), его чудесныхъ свойствъ и красоты—*Lalitav. Ch. XIX, 239—256. 84000* другихъ экземпляровъ того же дерева, оказавшихся въ лѣсу, были убраны подобнымъ же образомъ, и на травы, появившіеся подъ ними, возсѣли будды грядущихъ вѣковъ, бодхисаттвы, для созерцанія подвига, въ далекомъ будущемъ и имъ предстоящаго, pp. 246—247.—Пишпаловое дерево (раньше, въ ведическомъ періодѣ, называвшееся ашватховымъ и часто смѣшиваемое съ ниргродовымъ или нійагродовымъ, *Ficus indica*) есть такъ называемая священная смоковница, *Ficus religiosa*. Священнымъ деревомъ считалось оно и до буддизма: подъ нимъ возсѣдали „боги третьяго неба“, а также богъ смерти Яма и духи блаженныхъ; изъ этого дерева дѣлались чаши и сосуды для божественнаго напитка Сомы; оно же служило для возжиганія жертвеннаго огня трениемъ: *Zimmer. Altindisches Leben. 58.* Изображенія Бодхи на фрескахъ, рельефахъ и въ миниатюрахъ очень обильны, частію въ сценахъ „просвѣтлѣнія“ Будды, частію въ смыслѣ общепобуддійскаго священнаго символа; объ этихъ изображеніяхъ, а также и о значеніи Бодхи въ религіозныхъ переживаніяхъ буддистовъ, будетъ сказано въ концѣ настоящаго отдѣла.

¹⁸⁾ *Lalitavistara, l. c. u. Abhin. kr. s. Ch. XXVI.*

^{19a)} Будда-Чарита. XII, 116—118 и *Fo-sho-hing-tsan-king, III. 12, 1025—6, 1033—1034*, съ замѣчательнымъ художественнымъ тактомъ сгладили вычурности позднѣйшихъ описаній: бодхисаттва идетъ къ дереву „одинъ, неспѣшными шагами“; никакой фантастической процессіи; природа стихаетъ: „стада животныхъ и птицы, молча, спокойно, созерцаютъ чудесное событіе; деревья и травы безшумно клонятся подъ налетомъ кроткаго, освѣжающаго вѣянія воздуха“..

¹⁹⁾ *Nidānakathā, p. 95, Rh. Dav.; Bigandet, Ch. V, p. 83. Mahāvastu, II, 264 ss.* Въ камбоджскомъ сказаніи, *Livres sacrés du Cambodge. I, 50*, это уже—браминъ Сотти; въ Абхинишкраманѣ, *Ch. XXVI, § 1, p. 196*, это—богъ Шакра, принявшій видъ косаря, а по тибетанской версіи, *Rockhill, 31,—сѣноторговецъ Свастика. Изображенія встрѣчи съ нимъ: Foucher, L'art gr.-boudd., fig. 197, 198. Grünwedel. Altbuddh. Kultstätten, 119*

стителю великану и намѣревался тутъ же расположиться подъ его развѣсистую листвою, когда замѣтилъ, что горизонтъ на южной сторонѣ опустился до уровня глубочайшаго ада, а сѣверный поднялся до вершинной точки небеснаго свота ²⁰). Изъ этого чудеснаго перемищенія земного равновѣсія бодхисаттв заключилъ, что онъ ошибся въ опредѣленіи надлежащаго пункта для свершенія своего подвига и перешелъ на западную сторону; но повторившееся колебаніе земной оси заставило его перешагнуть на востокъ отъ дерева и сѣсть спиною къ нему, а лицомъ на востокъ-же. Возстановленіе земного равновѣсія доказало, что этотъ пунктъ избирали всѣ будды «для испроверженія храма грѣха», что правило «ex Oriente lux» обязательно и для нихъ. Онъ сѣлъ, прислопившись къ стволу Бодхи, сложивши ноги на подобіе креста—свастики. на подостланную траву, былинки коей переплелись въ сидѣнье простое, но столь изящное, что его «ни кистью написать, ни рѣзцомъ не вырѣзать лучшему художнику». И пропзнесъ бодхисаттв клятву: «да изсохнутъ кожа моя и жилы, и кости, и самая кровь во мнѣ! но этого сидѣнья я не покину, пока не достигну полнаго прозрѣнія!» ²¹).

Вечеръ «ночи просвѣтлѣнія» ознаменовался, по преданію, величавою борьбою бодхисаттвы съ Духомъ Зла, Марою. Исторія искушенія Марою Будды и побѣда послѣдняго надъ нимъ принадлежатъ не только къ наиболѣе поэтическимъ легендамъ буддизма, но и къ содержательнѣйшимъ частямъ его догматическаго ученія. То, что мы старались до сихъ поръ прослѣдить шагъ за шагомъ въ развитіи убѣжденій Готамы: его проникновеніе сознаніемъ гибельности соблазновъ чувственности и чарамъ жизни вообще, а съ другой стороны сознаніемъ необходимости превозмочь соблазны бытія и побѣдить смерть и связанныя съ нею повторныя рожденія посредствомъ добровольнаго отреченія отъ жажды личнаго бытія,—это все, сосредоточившись, нашло себѣ образное. драматическое выраженіе въ повѣсти о борьбѣ Будды съ Марою. Достойно замѣчанія, что эти легенды—происхожденія древнѣйшаго; онѣ, по всему вѣроятію, въ основныхъ своихъ чертахъ,

²⁰) Въ камбоджской легендѣ. I, 50—51, дѣло ограничивается „вздутиемъ земли“. Ср. Schiefner, 244.

²¹) Nidānakāthā, p. 96: обѣтъ повторяется почти во всѣхъ вариантахъ легенды.

современны первымъ дьямъ буддизма. Явно мнѳологическій характеръ ихъ ничуть не подрываетъ этого положенія. ибо, по справедливому замѣчанію Виндиша, «вполнѣ не-мнѳологическаго буддизма никогда и не было»²²⁾. Сенаръ²³⁾ и Керъ²⁴⁾ правы въ своихъ указапіяхъ на то, что на борьбу Будды съ Марою народная фантазія перенесла черты мнѳического поединка Солнцебога съ Духомъ Мрака, черты Агни, Сурьи, Вяшну и Пуруши, и что сцена подъ деревомъ Бодхи напоминаетъ мнѳы о борьбѣ изъ за райскаго дерева. Когда творцы буддійскихъ сказаній ощутили потребность возвеличить своего героя и обожествить его, гдѣ же, какъ не въ области родной мнѳологіи. могли они почерпнуть наиболѣе подходящія къ тому образы и краски? Но слѣдуетъ ли изъ этого, чтобы весь разсказъ сводился только на ихъ мнѳоподражательный вымыселъ? Разумѣется,—нѣтъ! Въ народномъ сознаніи, какъ и въ убѣжденіи избранныхъ учениковъ, тверда была вѣра въ то, что подъ деревомъ Бодхи дѣйствительно совершилась великая борьба бодхисаттвы съ Марою^{24a)}, и вполнѣ вѣроятно думать,

²²⁾ Windisch, 183.

²³⁾ Sénart, p. 169—171, 2 éd.: „это, въ немного обновленной формѣ, все тотъ же древній, ведическій поединокъ, въкоторыя черты коего уцѣлѣли въ легендѣ буддистовъ, почти неизмѣнными... Намучи (синонимъ Мары)—ня одного изъ демоновъ, поражаемыхъ Индромъ... Врагъ Будды есть, несомнѣнно, одна изъ замаскированныхъ трансформаций демона грозы, борющагося противъ свѣтозарныхъ существъ и побѣждаемаго ихъ могуществомъ“. Далѣе, путемъ уравненія мнѳологическихъ представленій, Сенаръ, p. 182, приходитъ къ выводу кажущемуся противорѣчивымъ съ предыдущимъ: что „въ итогѣ этотъ рядъ пменъ и сходствъ, Мара-Намучи-Кима и Мара-Мртія Яма, одинаково сливаются въ одну и ту же высшую мнѳологическую единицу—Агни“. иными словами: Темнобогъ восходить, по своему происхожденію, къ Свѣтобогу-Огнебогу!

²⁴⁾ Kern. Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. I, 1. 302. „Никто изъ сколько нибудь знакомыхъ съ мнѳологіей нашихъ аріискіихъ предковъ не можетъ не замѣтить, что въкоторыя составныя части легенды принадлежатъ къ глубочайшей древности. Борьба между бодхисаттвой и Марою Мрачнымъ принадлежитъ, по крайней мѣрѣ въ своихъ главныхъ чертахъ, къ самымъ древнимъ сагамъ нашей расы и существовала уже до ведическаго періода“.

^{24a)} Эту вѣру отлично живописуетъ слѣдующій текстъ Абхинишкрана-сутры, Ch. XXXI, p. 226, Vers: „люди, видя эти странныя явленія природы, спрашивали другъ друга о ихъ значеніи и совѣщались съ рини и предсказателями; а они отвѣчали: „въ странѣ Магадхской, близъ деревни Гаи, произошло столкновеіе ва жизнь и смерти между тьмъ,

что и для самого Готамы въ часы того исключительнаго экстаза, который объялъ его въ «ночь просвѣтлѣнія». психологическая и нравственная проблема борьбы добраго начала со злымъ могла воплотиться въ образныхъ формахъ борьбы съ тѣмъ Марою, Писуною или Мртійя-дэвою, въ котораго онъ, по-индусски, вѣрилъ, какъ въ живое воплощеніе зла, чувственности и смертности. Какъ вѣрилъ онъ въ цѣлый рядъ ограниченныхъ и невѣчныхъ божествъ индусскаго пантеона, несмотря на свое отрицаніе Бога совершеннаго, всемогущаго и вѣчнаго, такъ же точно вѣрилъ онъ и въ Мару^{24b)}, и не въ аллегорическомъ смыслѣ, а въ реалистическомъ, могъ говорить (какъ это видимъ во многихъ сказаніяхъ): «я знаю тебя, я хорошо знаю, кто ты такой, Мара!..» Но какъ же именно представлялъ онъ себѣ это демоническое существо?

Были попытки связать происхожденіе Мары съ иранскимъ Ариманомъ, а съ другой стороны уподобить его Саганѣ евангельскаго повѣствованія: такъ, Фаусбелль, думалъ²⁵⁾, что одно изъ главныхъ сказаній о Марѣ, Падхана сутта, создано подъ влияніемъ христіанскихъ идей. Это предположеніе неосновательно потому уже, что названная сутта древнѣе Лалитавистары, а эта послѣдняя древнѣе Будда-Чариты, писанной Ашвагошею, жившимъ въ I вѣкѣ по Р. Хр. Но не болѣе основательна и предполагаемая аналогія Мары съ иранскимъ Духомъ Зла²⁶⁾. Онъ не претендуетъ быть совѣчнымъ и соравнымъ, или почти соравнымъ, Агурамаздѣ, быть космическимъ началомъ мрака и зла, какъ Ариманъ. Онъ даже не падшій ангель, какъ библейскій Люциферъ, предавшійся злу изъ

кто покинулъ домъ свой, чтобы стать царемъ влсапаго закона, и тѣмъ, кто ищетъ стать царемъ міра грѣха: и первый одолѣлъ и побилъ второго». Гатты, повторяющія эти слова, показываютъ, что тутъ мы имѣемъ дѣло съ древнимъ народнымъ преданіемъ.

^{24b)} Въ самомъ достовѣрномъ и древнѣйшемъ изъ буддійскихъ памятниковъ, въ Магапариниббана-суттѣ, III, 21, Готамы не только признаетъ Мару, но и очень высоко помѣщаетъ его въ іерархіи божественныхъ существъ, а именно: выше тридцати грѣхъ Великихъ (боговъ), непосредственно между нимъ и Брамой. Въ Сутта-Нипатѣ Мара иногда называется «Царемъ Марою». Въ Ангуттара-никайѣ (Die Reden des Buddha aus der Angereihten Sammlung. Anguttara-Nikāyo, übersetzt von Bhikkhu Nyanatiloka. Vierer-Buch, № 15, S. 36) Будда призываетъ Мару «первымъ по хитрости и по силѣ влияния на людей».

²⁵⁾ Въ предисловіи къ своему изданію Сутта-Нипаты 1884, p. VI.

²⁶⁾ Напримѣръ, Spiegel, *Iranische Alterthumskunde*, I, 709 ff.

тщеславія, зависти и мести. Онъ—чисто-индусское созданіе, самобытно возникшее въ народномъ представленіи, и, въ общемъ, сравнительно съ титанами зла другихъ расъ и культуръ.—довольно скромное по цѣлямъ и менѣе злокачественное по замысламъ. Мара—не воплощеніе зла абсолютнаго, зла ради зла, сознательно, преднамѣренно совершаемаго. Онъ просто—воплощеніе нѣкоторыхъ силъ природы, нѣкоторыхъ естественныхъ влеченій чувствъ, разума и воли къ тому, что, съ заурядно-человѣческой пли, вѣрнѣе, животной, біологической точки зрѣнія, представляется благомъ, но что, по убѣжденіямъ философской обще-индусской и въ особенности буддѣйской мысли, есть зло. Формулируя точнѣе, онъ—воплощеніе препятствій къ освобожденію отъ самсары и кармы; онъ то, что мѣшаетъ спасенію въ этомъ смыслѣ. Это такимъ образомъ—воплощеніе, конечно, тоже зла, но зла безвольнаго и безсознательнаго; стихійнаго и принимающаго злонамѣренный характеръ лишь въ силу уличреній Мары вовлечь другія существа въ это, къ гибели ведущее настроеніе и состояніе, которос, однако, съ натуралистической точки зрѣнія, есть состояніе нормальное для всего живущаго. За образнымъ олицетвореніемъ этого стихійно-похотливаго пачала буддѣйская мысль обратилась къ соответствующимъ чертамъ ведической мифологіи. Она или приурочивала Мару къ одному изъ древнихъ демоновъ мрака, съ которыми боролся свѣтобогъ Индра, а именно къ Намучи ²⁷⁾, или же сблизала его вообще съ демоническими асурами съ одной стороны, съ богомъ чувственной любви. Камою—съ другой и, наконецъ, съ богомъ смерти, Мртійу-Ямою—съ третьей ²⁸⁾. Въ этомъ смыслѣ хорошо освѣдомленный съ мифологическими преданіями и ихъ былинными передѣлками Ашвагоша поясняетъ, что «Мару свѣтъ зоветъ Камадэвою, царемъ области желаній» ²⁹⁾, да и самъ Мара величаетъ себя «творцомъ любви», Камешварою въ Лалитавистарѣ, гдѣ и Будда ставитъ его во главѣ группы божествъ чувственныхъ желаній, камаватчарь ³⁰⁾.

Несомнѣнно, Мара близко подходитъ къ ведической концепціи Смерти, концепціи, колеблющейся между опредѣленною

²⁷⁾ Такъ въ Padhâna-Sutta въ Sutta-Nipâta. III, 2, v. 424 sqq. и въ Buddha-Carita. XV, 46. Lalitavistara, Ch. XVIII, гатта 2.

²⁸⁾ См. старательное разслѣдованіе Сенара, pp. 177 ss.

²⁹⁾ Buddha-Carita, XIII, 2 и XV, 37.

³⁰⁾ Lalitav. XXI, p. 257.

ичностью бога Ямы и довольно отвлеченнымъ образомъ смерти какъ особой космической силы, Мртійу. Въ Брахмапахъ Смерть это—Яма ³¹⁾; устами этого страшнаго бога говорить она въ великолѣпной «древней повѣсти Пачикеты» въ Катхаупанишадѣ. Но Смерть въ Брахмапахъ выступаетъ нерѣдко и въ общемъ, пендидуализированномъ видѣ—Мртійу, причемъ въ Шатапатхабрахманѣ она же носитъ еще названіе Папмана; и вотъ здѣсь-то и обнаруживается генеалогическая связь съ нею концепціи Мары, который также часто зовется Папійяномъ, демономъ Папійяномъ. Между тѣмъ по брахманическому понятію смерть и есть зло по преимуществу, отъ котораго богп. бывшіе сначала смертными, и хотѣли избавиться, что и удалось имъ. «Праджапати (первобогъ—природа) носилъ въ своемъ лицѣ всѣ существа: но Смерть, которая есть Зло, вырывала ихъ у него. Тогда онъ сказалъ богамъ: «хочу вмѣстѣ съ вами вырвать всѣ эти существа у Смерти, которая есть Зло»... И онъ вырвалъ всѣ существа у Смерти, которая есть Зло» ³²⁾. Для этого онъ, «влекомый желаніемъ отбросить смерть, въ теченіе тысячи лѣтъ выполнялъ жгучіе подвиги: на тысячномъ же году онъ вполнѣ очистился и избавилъ себя отъ смерти, которая есть Зло» ³³⁾. Тотъ же страхъ передъ «Пожирателемъ» ³⁴⁾ преслѣдуетъ и боговъ и заставляетъ ихъ, чтобы из-

³¹⁾ Maitrāyani-Samhita (ed. Schröder. Leipzig, 1881—6) II, 5, 6.

³²⁾ Śatap.-Br. 8, 4, 2, 1 2.

³³⁾ Śatap. Br. XI, 1, 6, 6; X, 4, 4; 1—3; VIII, 5, 2, 1.

³⁴⁾ Въ Nṛsiṃha-Upanishad, II, 6 у Weber. Indische Studien, IX, 148 ff. асура Папманъ грозитъ пожрать боговъ, такъ же, какъ этимъ же грозила (въ Śatap. Br. II, 3, 4, 7) Мртійу (въ лицѣ Агни) самому Праджапати. Приводимъ здѣсь, кстати, изумительный мнѣ о Смерти, какъ творцѣ міра, включенный въ Брахарапійяка-Упанишадъ, въ первой пѣснѣ, во второй Брахманѣ, называемой Агни-Брахманой, такъ какъ содержаніе ея—происхожденіе огня, Агни (тотъ же мнѣ повторенъ въ Шатапатха-Брахманѣ, X, 6, 5): „Въ началъ ничего не было видимаго: все было сокрыто Смертью, Голодомъ, ибо смерть есть голодь. Смерть (первое изъ существъ) помыслило: „создамъ я себѣ тѣло“. И стала она двигаться, совершая благоговѣйныя дѣйствія. И такъ произошла вода. ..Накишь же (пѣна) воды, застывши, стала землею. На этой землѣ стала отдыхать Смерть и отъ согрѣванія ею (земли) произошелъ Агни (Вираджъ), полный свѣта. Это существо раздѣлилось на-трое: треть стала Адитіей (солнцемъ), треть—Вайу (воздухомъ), (а треть осталась Агни (огнемъ). Такъ Духъ (прана) сталъ триченъ. Глава стала востокомъ, руки сѣверовостокомъ и юговостокомъ, хвостъ—западомъ, а ноги сѣрозападомъ и югозападомъ: бока стали югомъ и сѣверомъ, спина—

бавиться отъ него, прибѣгнуть къ жертвоприношеніямъ, которыя и сообщаютъ имъ безсмертіе ³⁵⁾). Люди же, какъ мы уже имѣли случай указать раньше, остались смертными изъ-за эгоизма боговъ, опасавшихся, какъ бы «земные» не сравнялись съ «небесными»; чтобы предупредить это, боги заключили договоръ со Смертью, предоставившей ей власть надъ людьми до момента ихъ освобожденія отъ тѣла. Въ Упаниадахъ мнѣ о Смерти-Мртійу переносится на Яму, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, принимаетъ философскую окраску въ ученіи о томъ, что только подъемомъ духа ко всеобъемлющему Браману и слияніемъ съ нимъ достигается безсмертіе ³⁶⁾. И здѣсь уже намѣчаются прецеденты буддійской доктрины преодоленія смерти: «предпочтеніе знанія надъ подвижничествомъ, предпочтеніе добраго пріятному, которое налагаетъ цѣпи на человѣка», и сознаніе, что «міръ и Великій Браманъ различны и несогласны» и что «всѣ наслажденія проходящи и должны быть отброшены» ³⁷⁾.

Буддійская концепція Мары, поскольку она выразилась у самого Готамы, исходитъ изъ предшествующихъ понятій и образовъ и даетъ имъ этическое и догматическое объединеніе въ повѣстяхъ о борьбѣ бодхисаттвы, олицетворяющемъ стремленіе къ освобожденію отъ заблужденія и смерти, съ началомъ того и другого, олицетвореннымъ въ Марѣ. Мртійу Брахманъ и Упаниада, смерть, въ формѣ безличной космической силы, превращается у Готамы въ исполнскую, заразъ демоническую и божественную личность Мары, посетеля и осущест-

небомъ, а правъ—землю. Такъ стоитъ Мртійу твердо на водѣ. И возжелала Смерть: „да создается второе тѣло изъ меня!“ И обняла она умъ своемъ Слово („Рѣчь“). И сѣмя стало Годомъ: дотоль не бы ю года. Слово выпавшало его цѣлый годъ, а затѣмъ родило его. И когда онъ (годъ) родился, Смерть отверзла пасть свою, чтобы проглотить его. Онъ же воскликнулъ: „Бхап!“ и сталъ Рѣчью. И подумала Смерть: „если я убью его, мнѣ достанется мало корму“. И потому она этимъ Словомъ и этимъ Тѣломъ произвела все сущее... и рѣшила съѣдать все произведенное. И вотъ, потому что она пожираетъ все, Смерть и называется Адити, Всепожиратель.“ Далѣе идетъ рассказъ о сходномъ происхожденіи жертвоприношеній.

³⁵⁾ Śatap. Br. XI, 2, 3, 6; X, 4, 3, 3—8. Maitr. Samh. II, 2, 2. Taittir. Br. II, 2, 3, 1. Gāndya-Mahā Br. (ed. cit.) 24, 19, 2.

³⁶⁾ Katha-Up. I, 3, 15; II, 6, 2 и 3 и 18.

³⁷⁾ Тамъ же. I, 2, 1 и 4; II, 4, 10.

ствителя (смерти ³⁸). Въ одномъ буддйскомъ текстѣ поясняется что «Мара называется такъ потому, что онъ есть Уничтожитель или тотъ, кто умираетъ и мертвитъ; пребываетъ же (онъ въ силѣ) до тѣхъ поръ, пока существуютъ внѣшнія формы (живущаго бытія) ³⁹). Съ другой стороны ⁴⁰) названіе его близко сходится съ санскритскимъ понятіемъ «mala» — грязь, загрязненіе; подъ загрязненіемъ же здѣсь слѣдуетъ разумѣть увлеченіе духа чувственными желаніями и воспріятіями, тѣми «внѣшними формами», о которыхъ говоритъ Будда въ только что приведенномъ текстѣ, тошно такъ же, какъ и другое, возможное словопроизводство «Мары» отъ санскр. «мариччп» (сіяніе, мерцаніе, въ смыслѣ «марева») приводитъ къ понятію оболъщенія призрачнымъ, къ «мороченію». Источникомъ же этого одурманиванія и ослѣпленія является Кама, похоть, чувственная любовь и вообще всякія чувственныя стремленія, богомъ которыхъ и считался Мара; Кама же есть синонимъ «раги», обозначающей заразъ и загрязняющую окраску, и чувственность, похоть ⁴¹). Бытіе, зараженное этимъ недугомъ, и, въ силу него, повинное смерти, носитъ названіе «маччу», и въ этомъ смыслѣ Мара, дѣйствительно именуемый Маччу-раджею, является царемъ всей самсары, то есть всѣхъ тѣхъ желаній и похотей, совокупныя слѣдствія коихъ ведутъ къ умирашю и возрожденію. Вотъ почему въ одной изъ гатъ Самійуттанिकाи ⁴²) Будда отождествляетъ «Злого» со Смертью, говоря: «ты создалъ много прекрасныхъ и противныхъ образовъ на длинномъ пути самсары»; а въ другомъ текстѣ еще определеннѣе характеризуетъ въ томъ же смыслѣ «Лукаваго» («Нисуну»): «внѣшняя форма— вотъ Мара: ощущеніе— вотъ Мара: воспріятіе— вотъ Мара; называемыя самсарою послѣдствія прежнихъ дѣяній— вотъ Мара: сознаніе— вотъ Мара! А потому правильно наставленные, такъ смотрящіе на вещи, чувствуютъ отвращеніе къ внѣшнимъ образамъ, къ ощущенію, къ воспріятію, къ самсарѣ, къ сознанію, постигнуши, что все это — не что иное, какъ (къ смерти ведущее) бытіе въ здѣшнемъ мірѣ» ⁴³). Этотъ анализъ и вытекающее изъ него опредѣленіе подтвер-

³⁸) Разборъ филологическаго смысла названія „Мара“—у Виндхита. 156—7 и (въ иномъ объясненіи) у Керна, I, 1, 392. 3.

³⁹) Samyutta-nikāya. XXIII, 1. ⁴⁰) Kern, I, c.

⁴¹) Тамъ же. ⁴²) Samyutta-nikāya. IV. 1. 3. 5.

⁴³) Тамъ же. XXIII, 11.

ждать и самъ «Царь чувственнаго бытія» (Маччураджа): «миѣ, о аскетъ», восклицаешь оиѣ, похваляясь передъ Буддою, «миѣ принадлежитъ око; миѣ—видимые образы и область воспріятій, къ зрѣнію относящихся; мои же—слышимые звуки и все, къ слуху относящееся: мои—органы обонянія: мой—языкъ и вкусовые ощущенія; мое—тѣло и осязаемая вещь; миѣ же принадлежить и внутренній органъ съ воспріятіями и состояніями, къ нему относящимися. Куда же уйдешь ты, аскетъ, чтобы отъ меня избавиться?» ⁴⁴). Попятно, что единственнымъ исходомъ аскетъ признаетъ только радикальное отреченіе отъ всего перечисленнаго.

Поскольку Мара ведетъ путемъ самсары все живущее къ смерти, къ этому «Папману», злу по преимуществу, оиѣ называется «Папмою», «Папійномъ». Уже въ Атхарваведѣ зло физическое олицетворялось въ смыслѣ несчастія, а старость и ея спутницы, сѣдина и облысѣніе, числились въ рядѣ божественныхъ существъ изъ рода Папмана ⁴⁵). Здѣсь, а еще яснѣе въ одномъ изъ текстовъ Шветашватара-Упанишада ⁴⁶), по вѣрному замѣчанію Виндисша, уже намѣчается «буддійская триада: болѣзни, старости и смерти», непрестанно смущавшая воображеніе и душу Готамы. И вотъ, какъ совокупность зла, столь разнообразно понимаемаго, но формулированнаго въ духѣ подлиннаго буддійскаго ученія, и является въ рѣчахъ Готамы Мара, не столько «Марою-Злымъ», сколько «Марою-Зломъ» ⁴⁷). Изъ его сложнаго, многограннаго опредѣленія вытекала въ сущности вся программа «избавительной» дѣятельности бодхисаттвы. «Все—мое въ мірѣ чувственныхъ воспріятій и пожеланій», похвалялся Мара передъ Буддою, «и пока люди возвращаются въ этомъ мірѣ и пріемлютъ его, имъ не уйти отъ моей власти!». Будда призналъ справедливость этого заключенія: «тотъ, кто увлекается внѣшностями, тотъ плѣнникъ Мары: не плѣняющійся же ими избавленъ отъ Зла, отъ Мары-Папмы» ⁴⁸). Ясно, слѣдовательно, что къ побѣдѣ надъ Марою, такъ понятнымъ, сводится вся задача самого Будды.

⁴⁴) Marasamyutta, II, 9, 6 sqq. (Samyutta-nikāya. IV).

⁴⁵) Atharva-veda, VI, 26 sqq; ср. XI, 3, 19.

⁴⁶) Śvetāśv.-Up. II, 12; въ Чандоджіи-Упанишадѣ. VIII, 4, 1, песенническую триаду составляютъ «старость, смерть и печаль».

⁴⁷) Windisch, 195.

⁴⁸) Samyutta-nik. XXIII. Khanda-Samyutta, 63 sqq.

Въ частности, при детальной мнѳологической разработкѣ темы о Марѣ въ вышеизложенномъ смыслѣ, было вполнѣ естественно придать ему, «отцу и повелителю чувственныхъ влеченій», трехъ дочерей, олицетворяющихъ процессъ ихъ развитія: Танху—Жажду, Арати—Тревогу (безпокойство) и Рагу—Желаніе—требованіе ⁴⁹⁾, задуманныхъ по подобію апсарасъ, демоническихъ соблазнительницъ аскетовъ въ древнеиндусскихъ назидательныхъ повѣстьяхъ и превращающихся въ разныхъ вариантахъ легенды то въ Наслажденіе, Недовольство и Страсть ⁵⁰⁾, то въ Желаніе, Удовольствіе и Наслажденіе ⁵¹⁾, но вообще обозначающихъ различные оттѣнки чувственной похоти. Къ этой триадѣ, широко усвоенной преданіемъ, Будда-Чарита, по исключенію сравнительно съ другими памятниками, присоединяетъ еще трехъ сыновъ Мары: «Разсѣянность («Спутанность») неразсудительность, причиняющую смѣшеніе въ понятіяхъ и сужденіяхъ), «Веселіе» (беззаботность) и «Гордыню» ⁵²⁾; а въ подвластное Марѣ войско всевозможныхъ демоническихъ пособниковъ и слугъ легенды включили страсти и пороки. «Похоть, недовольство, голодъ и жажда, ненасытность желаній, тупость, лѣнь, трусость, сомнѣніе, лицемеріе, гордость, корысть, тщеславіе, надменность, пренебреженіе къ другимъ»—вотъ «войско Чернаго, одолѣть которое можетъ только герой» ⁵³⁾.

Сообразны съ духомъ и характеромъ Мары его дѣйствія и цѣль. Последняя не въ томъ, чтобы уничтожать или мучить людей, лишать ихъ жизни или причинять имъ страданія, тѣлесныя и нравственныя. Цѣль его, владыки чувственнаго міра,—привязать людей къ этому, ему подвластному царству, опутать ихъ сѣтями его, дабы удержать ихъ въ своей власти.

⁴⁹⁾ Такъ названы онѣ въ Сутта-Нипатѣ. V, v. 335 въ Марасаміпутъ I. cit. и въ бирманскомъ сказаніи (Tahna, Arati, Raga) Bigandet. Ch. V. p. 100. Въ сингалезской редакціи (Spence Hardy, Manual, p. 183) онѣ—Танха, Рати и Ранга.

⁵⁰⁾ Такъ въ Лалитавистарѣ, Ch. XXIV, p. 335 Fouc., гдѣ онѣ названы Рати, Арати и Тришна.

⁵¹⁾ Такъ въ тибетской легендѣ у Rockhill, p. 31.

⁵²⁾ Buddha-Carita. XIII, 3. Въ Абхвинишкрамана-сутрѣ, Ch. XLVI : 2 фигурируетъ „главный сынъ Мара-раджи Писуны -Шрепшти; въ Лалитавистарѣ встрѣчаемъ сына Мары, Сартхаваху Ch. XXI, p. 260, и еще 27 другихъ „сыновей демона“, pp. 264—270.

⁵³⁾ Padhānasutta. 12—15 (Sutta-Nipāta, vv. 435—438).

И такъ какъ арсеналь оруди, которыми пѣшляются люди, великъ и разнообразенъ, онъ выбираетъ изъ него для воздѣйствія на каждаго то, что, по наклонностямъ и положенію отдѣльнаго лица, наиболѣе для него привлекательно и соблазнительно,—пріемъ, которому содѣйствуетъ способность Мары принимать всевозможные образы ⁵⁴), даже до самого «просвѣтленнаго» Будды включительно ⁵⁵). Такъ, цѣломудренной

⁵⁴) Въ Марасаміуттѣ онъ является въ видѣ то слона, I, 2, то „царя змѣй“, I, 6, то быка, II, 6, то домовладыкою, II, 8, то землевладѣльцемъ, I, 9, то браминомъ, III, 1, то „въ разныхъ видахъ, прекрасныхъ и противныхъ“, I, 3.

⁵⁵) Въ Divyāvadana (ed. cit.) p. 356—364, (переводъ у Виндияша, 163 ff.) есть замѣчательная легенда объ обращеніи Мары буддійскимъ старѣйшиною Упагуптою; послѣдній приказываетъ покающемуся Марѣ „осуществить личное появленіе Будды“, Мара является въ образъ прославленнаго Будды подъ условіемъ, чтобы Упагупта не оказывала ему никакихъ знаковъ почитанія и благоговѣнія, какъ какъ они сожгли бы принявшаго видѣ Татагаты. Когда онъ однако явился „въ миловидномъ и ярко-сіяющемъ видѣ Святого“, сопровождаемаго Анаидою и другими учениками, Упагупта принялъ подобіе за дѣйствительность, палъ ницъ передъ мнимымъ Буддою и прославилъ его въ восторженныхъ гаттахъ. Мара попрекнулъ за нарушеніе условія. Старѣйшица же разъяснилъ, что о Лукавомъ онъ забылъ и думать и что поклоненіе всецѣло относилось къ Буддѣ. Мара тотчасъ же положилъ конецъ обманчивому видѣнію, а черезъ четыре дня сталъ колокольнымъ звономъ сзывать народъ къ стхавирь Упагуптѣ, „послужать отъ него ученіе спасенія и познать блаженство небесное и избавленіе“. Само собою понятно, что призывъ такого неожиданнаго неофита и миссіонера имѣлъ огромный успѣхъ: „многія сотни тысячъ заложили тутъ спасительные корни къ избавленію, а 18000 приняли иночество и достигли архатства“. Поводомъ къ обращенію Мары послужило сознаніе, что „тогда, кого онъ, по своему неразумію, постоянно утруждалъ и беспокоилъ, переносилъ все терпѣливо и всегда относился (къ искусителю) съ любовью“. Упагупта же разъяснилъ кающемуся, что „грѣхи противъ Святого могутъ быть смыты только милостію Татагаты. Она то, (говорилъ онъ) внушала ему любви, даже къ тебѣ; она же зародила и въ твоёмъ сердцѣ склонность къ Высокочоняливому“; и такова чудесная сила вѣры, что „даже одна капля ея, возникающая въ сердцѣ, способна омыть и очистить все. безуміемъ, загрязненное сердце и даровать уразумѣвшему плодъ нирваны“. При этихъ словахъ, „сердце переполнилось у Мары ощущеніемъ благодати Будды, и палъ онъ ницъ, восклицая: „все, все простилъ онъ мнѣ, какъ любвеобильный отецъ прощаетъ проступки сыну“. И тогда, воздѣйствіемъ праведнаго старца Упагупты, спали съ Мары обвивавшіе его чело, грудь и станъ три вѣнка, казавшіеся цвѣточными, но бывшіе въ дѣйствительности трупами собаки, змѣи и человѣка. Такъ покинули Лукаваго злоба, хитрость и мертвающая сила тлетворной чувственности; „Злой“, „освобожденный Любовью“, превратился въ проповѣдника буддизма.

монахинѣ, удалившейся въ уединеніе, онъ говорить: «гдѣ исхода изъ этого міра! что пользы въ твоёмъ отчужденіи отъ него? наслаждайся лучше удовольствіями чувственности, чтобы не пожалѣть потомъ о потерянномъ времени!»⁵⁶⁾. Плачущей о грѣхахъ Киза-Готами онъ совѣтуетъ смѣнить слезы пощамми мужчины⁵⁷⁾, а молодой монахинѣ Ваджайѣ предлагаетъ и собственныя услуги въ образѣ веселаго юноши⁵⁸⁾. Другую подвижницу онъ запугиваетъ опасностями пребыванія въ лѣсу⁵⁹⁾; еще иную пытается соблазнить превозпосеніемъ достоинства материнства⁶⁰⁾. Вдумчивыхъ и любознательныхъ женщинъ смущаетъ мыслями о недоступности духовной мудрости для слабаго женскаго ума⁶¹⁾ или сомнѣніями впасть въ ересь⁶²⁾; поселяетъ въ умахъ и самъ религіозныя недоумѣнія относительно Творца и тайнъ происхожденія міра и челоуѣка⁶³⁾; Монаховъ, погруженныхъ въ чтеніе или созерцаніе, онъ старается отвлечь разсѣяніемъ мыслей, пустыми зрѣлищами или просто страшнымъ шумомъ⁶⁴⁾. Во мнѣніи мірянъ, сочувствующихъ инокамъ, онъ пытается очернить, оклеветать послѣднихъ, а иноковъ, наоборотъ, въ другой разъ старается ввести въ грѣхъ тщеславія посредствомъ полюбострастнаго отношенія къ нимъ мірянъ, дѣйствующихъ по его же наученію⁶⁵⁾. Коварно эксплуатируетъ онъ даже благочестивыя чувства: раздѣляя въ глубинѣ души буддискую точку зрѣнія на бесполезность

⁵⁶⁾ *Saṃyutta-nikāya*. V. *Bikkhunisāyutta*, I, 3.

⁵⁷⁾ Тамъ же, III, 3. О прославленной въ легендахъ Киза-Готамп будетъ своевременно сказано ниже. Ср. о ней: *Therīgātha*. XI, 213 sqq. въ *Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's übers. v. Neumann*. Berlin, 1899, 320 ff. и *Anguttara-nikāya*, I, 14, 5, 12. *Saṃyuttanikāya*. Vol. I, p. 130; также Theissen. *Die Legende von Kisāgotami*. Breslau, 1880.

⁵⁸⁾ *Bikkhunisāyutta*, IV, 2. ⁵⁹⁾ *Idem*. V, 3. ⁶⁰⁾ *Idem*. VI, 2.

⁶¹⁾ *Id.* II, 6. ⁶²⁾ *Id.* VIII, 2; 4. ⁶³⁾ *Id.*, IX, 2; X, 2.

⁶⁴⁾ Въ приведенной въ примѣчаніи 55-мъ легендѣ изъ Дивьявадаши Мара „развлекаетъ“ собраніе монаховъ „золотымъ и жемчужнымъ дождемъ“, представленіями, музыкою, пляскою небесныхъ демонопическихъ прелестницъ, апсарасъ. Страшнымъ шумомъ пугаетъ онъ вайшалійскихъ монаховъ: *Mārasāyutta*. II, 7, 4. III, 2, 4. Въ иконографіи встрѣчаются сцены соблазненія имъ монаховъ, напр., Grünwedel, *Alt buddhistische Kultstätten*, 320, 330, 331.

⁶⁵⁾ Въ *Māratajjaniyasutta* (50-я сутта Маджжиманикайи. I B. 518 ff. Neum.); очень характерный для отношеній толпы къ буддійскимъ монахамъ текстъ этихъ попрековъ мы приведемъ ниже. Въ *Mārasāyutta*, II, 5, Мара подбиваетъ поселянъ не подавать пищи самому Буддѣ.

вышшняго богочитапія, онъ однако внушаетъ монахинѣ Упачалѣ «читать 33 боговъ неба Тушиты, Яму, и боговъ Нимманарати и божества васаваттинскія, чтобы, поочередно, становиться причастицею ихъ блаженства» ⁶⁶). Въ томъ же смыслѣ совѣтуетъ онъ самому Буддѣ продлить свою жизнь «ради свершенія добрыхъ дѣлъ и выполненія жертвоприношеній» ⁶⁷), и упрекаетъ его за то, что онъ «отпалъ отъ аскезы и жертвъ, очищающихъ людей, сталъ считать нечистое за чистое и уклонился съ пути (истинной) чистоты» ⁶⁸). Въ дальнѣйшемъ ходѣ повѣсти мы увидимъ, какъ Мара до самыхъ послѣднихъ дней жизни Будды старался тѣми или другими соображеніями и соблазнами совратить его съ принятаго имъ направленія мыслей и дѣйствій.

Въ итогѣ, вполнѣ ясно, что въ лицѣ Мары основатель буддизма и его ближайшіе сотрудники сосредоточили въ одномъ мифологическомъ образѣ совокупность противоположностей къ ихъ собственной доктринѣ о здоровомъ убѣжденіи и поведеніи. Мара сталъ для нихъ объединеннымъ олицетвореніемъ препятствій къ избавленію отъ чувственныхъ оковъ бытія; онъ сталъ воплощеніемъ соблазновъ самсары и ея слѣдствія—кармы съ ихъ результатами: смертью и перевоплощеніемъ. Поэтому и борьбу мудреца и подвижника съ многоразличными искушеніями бытія драматизировали въ формѣ колоссальнаго поединка между «Вполнѣ Просвѣтленнымъ» и «Великимъ Чернымъ», «Злымъ», «Лукавымъ» «Врагомъ освобожденія». Но, какъ уже и раньше было замѣчено, процессъ этой мифологизации нравственно-догматической проблемы мы отнюдь не должны низводить на только литературное творчество, или на одну поэтическую, философствующую или богословствующую фикцію. Повторяемъ, для буддистовъ и для самого Готамы Мара былъ не аллегоріей противоположности здоровому ученію и поведенію ⁶⁹), а реальнымъ, божественно-демоническимъ существомъ, воплощеніемъ силы заблужденія, соблазна и потому—смертоноснаго зла. Эта

⁶⁶) *Bikkhunisāyutta*. VII. 4.

⁶⁷) *Padhānasutta*, 3—4.

⁶⁸) *Māraṣaṃ*. I, 3.

⁶⁹) Какъ считали Спенсъ-Гарди (*Manual* p. 175 Note: „не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что вся исторія битвы была первоначально аллегорическимъ описаніемъ борьбы просвѣщеннаго ума съ силою зла“) и Кешпепъ, *Die Religion des Buddha*, I, 89, Note: „въ описаніи этого аллегорическаго боя... солдатами Мары являются различные виды, стоны и проявленія буддійскаго (понятія) наследственнаго грѣха“.

вѣра въ реалистическую индивидуальность Мары доходила до того, что одинъ изъ главныхъ учениковъ Готамы «Моггалана Великій» былъ убѣжденъ, что въ одномъ изъ своихъ прежнихъ воплощеній онъ самъ былъ Марою подъ именемъ Дузи, да и въ послѣдней своей жизни видѣлъ однажды, какъ «Мара сидѣлъ у него въ животѣ, какъ потомъ выскочилъ изъ рта и, спрятавшись за косякъ двери, затѣялъ споръ съ нимъ» ⁷⁰⁾! Впечатлѣніе такой же наивной вѣры въ личность Духа Зла носятъ описанія многочисленныхъ встрѣчъ и бесѣдъ съ нимъ самого Готамы, котораго этотъ трагическій образъ, какъ кажется, настойчиво преслѣдовалъ. Не даромъ неоднократно Мара повторяетъ: «семь лѣтъ, шагъ за шагомъ, слѣдилъ я за Бхагаватомъ, и не могъ подмѣтить никакого проступка въ Мпогодумномъ, Вполнѣ-просвѣщенномъ!» ⁷¹⁾; не даромъ при каждой новой встрѣчѣ оба противника твердятъ: «мы хорошо знаемъ другъ друга!».

Въ ту таинственную ночь, когда мудрецъ рѣшилъ преслѣдить до конца всѣ смущавшіе его вопросы, разсѣять всѣ сомнѣнія и разрушить всѣ помѣхи къ освобожденію отъ узъ міра и бытія, естественно и послѣдовательно было съ его стороны бросить противнику вызовъ на рѣшительный бой. И этотъ вызовъ легенда дѣйствительно влагаетъ въ уста Готамы: «въ области желаній демоны Мара—владыка и повелитель. и мнѣ не подобаетъ облечься въ достоинство совершеннаго знанія, оставаясь незамѣченнымъ имъ. Я долженъ, слѣдовательно, сдѣлать вызовъ Марѣ Папійяну; одолѣвши его, я подчиню себя всѣмъ божества чувственныхъ желаній, всѣхъ камаватчаръ и ипыхъ, и направлю къ высшей мудрости мысли послѣдователей Мары, хотя бы уже и подрѣзавшихъ въ себѣ корни добродѣтели» ⁷²⁾. Помысливъ это, бодхисаттва направилъ изъ чела своего чудесный лучъ свѣта, называемый «Разрушителемъ владѣній демона». И сотряслись они отъ края и до края, и омрачились унылою, сумеречною полутьмою; всѣ остальные же міры просіяли яркимъ свѣтомъ ⁷³⁾. Великое состязаніе стало неизбежнымъ.

⁷⁰⁾ Majjhima-nikāya. 50 сутта, I, 518—519 Neum.

⁷¹⁾ Padhānasutta. Sutta-Nipata. III, v. 445.

⁷²⁾ Lalitav. XXI, 257—258 Fouc. Въ Магавасту, II, 314, рѣшеніе бороться съ Марою изложено сходно съ разсказомъ Лалиты; мотивъ тотъ же—тществіе.

⁷³⁾ Lalitav., I. c., въ Абхвиншкраманъ, Ch. XXVI, § 2, лучъ свѣта сопровождается кликомъ боговъ, навѣщающимъ Мару о начавшемся по-

Большинство легенд относить этот драматический эпизод буддийской эпопеи к вечеру перед «Ночью просвѣтлѣнія», причемъ повѣсти позднѣйшихъ редакцій изображаютъ побѣду, одержанную здѣсь Буддою, какъ окончательную, сдѣлавшею невозможными дальнѣйшія искушенія, тогда какъ болѣе ранніе памятники не приписываютъ данному моменту такого рѣшающаго значенія и распространяютъ соблазны Мары и сопротивленіе имъ Готамы на всю жизнь послѣдняго. Тотъ и другой варианты имѣютъ свой психологическій и догматическій смыслъ и свое особое историческое значеніе; вотъ почему, мы изложимъ сначала главныя черты первоначальныхъ повѣстей въ тѣхъ частяхъ ихъ, которыя относятся къ описываемому моменту, а затѣмъ ознакомимся со стилизованными легендами позднѣйшей поры.

Въ болѣе древнемъ изъ разказовъ, въ Марасаміуттѣ, Мара искушаетъ Готаму «немедленно послѣ того, какъ онъ достигъ высшаго познанія». то есть на утро ночи просвѣтлѣнія или въ самомъ концѣ ея. Болѣе обдуманная и систематичная позднѣйшія версія легенды. наоборотъ, относятъ искушенія чувственностью къ началу подвига, приберегая для финала его борьбу съ болѣе тонкими соблазнами философской мысли. Въ Марасаміуттѣ искушеніе заключается то въ попрекъ Готамѣ за отчужденіе отъ людей, то, наоборотъ, въ укоризнахъ за отказъ отъ аскетическихъ подвиговъ и отъ жертвоприношеній, то, наконецъ, въ разныхъ «прекрасныхъ или отвратительныхъ видѣніяхъ» ⁷⁴). Повѣствованіе носитъ характеръ жанровой картины, писанной въ наивно-благодушныхъ тонахъ. Готама, послѣ напряженій «Ночи великаго экстаза», отдыхаетъ на берегу Найрапйджаны: къ нему, съ притворнымъ соболѣзнованіемъ, приближается «Злон», раздосадованный семилѣтними неудачами «изловить» подвижника въ какомъ-либо проступкѣ. «Что ты тутъ сидишь одинъ, въ лѣсу, такой озабоченный?» спрашиваетъ онъ; «или чего не хватаетъ тебѣ? или что плохое продѣлалъ ты на деревнѣ? или нѣтъ друзей у тебя на бѣломъ свѣтѣ?». Отвѣчаетъ бодхисаттва: «вырвавши корень

двигъ Готамы и вызывающимъ „Злого“ на борьбу. Въ Магавасту, II, 264—270, наоборотъ, вызовъ исходитъ отъ Мары: „опъ заплѣлъ великую боевую пѣсню“, „сталъ махать шарфомъ“ и притворно хохотать; бодхисаттва же спокойно отвѣчалъ „четырнадцать угрозамъ“.

⁷⁴) Māraśam. III. 4; I, 1; 2; 2.

всякой заботы, подрѣзавши въ конецъ всякую любовь къ бытію, я, ничѣмъ не озабоченный, ни въ чемъ неповинный. страха не знающій, сижу здѣсь и размышляю про себя, о, другъ неразумныхъ!»—«Если ты думаешь о томъ, что одни считаютъ «своимъ достояніемъ», а другіе—«своимъ», то ты не уйдешь отъ меня, аскеты!» замѣчаетъ Лукавый.—«Нѣтъ! То, о чемъ люди говорятъ это, то—не мое; да я и не изъ тѣхъ. что говорятъ это. Знай же, Злой: моего пути не видать тебѣ!» Чуетъ хитрецъ, что не обмануть ему Мудраго и пробуетъ пойти на сдѣлку: «если ты открылъ путь мира, путь къ безсмертію ведущій,—иди по нему! но иди одинъ! зачѣмъ тебѣ еще научать ему другихъ?» Отвѣчаетъ Будда: «люди вопрошаютъ о царствѣ безсмертія, люди, жаждущіе перебраться на тотъ берегъ (потока бытія). Имъ возвѣщу я, въ чемъ конецъ всего, чтѣ свободно отъ бремени бытія». Убѣдился «Злой» въ непоколебимости мудреца и, вспомнивши двѣ старинныхъ народныхъ притчи «о ракѣ» и «о воронѣ», «отошелъ въ сторону, сѣлъ не-подалеку отъ праведника на землѣ, поджавши ноги, смолкъ, недовольный, и, отвернувши лицо, беспомощно, въ раздумьи, чертилъ по землѣ подвернувшеюся подъ руку деревяшкою» ⁷⁵). Въ другомъ вариантѣ легенды на попреки за пренебреженіе подвижничествомъ и благочестивыми обрядами мудрецъ отвѣчаетъ: «признавши бесполезнымъ всякій дальнѣйшій аскетизмъ, признавши добродѣтель, сосредоточенность духа и мудрость за путь къ познанію, и достигъ высшей чистоты. Побѣждена ты, смерть!» И подумавъ Мара «Злой»: «праведникъ знаетъ меня! блаженныи знаютъ меня!»—и исчезъ, опечаленный и огорченный ⁷⁶).

Въ Падхасуттѣ встрѣча происходитъ при томъ же сценаріи, но нѣсколько раньше. «во время размышленій какъ пріобрѣсти ниббану»: Намучи подходитъ «со словами полными состраданія: «ты слабъ, несчастенъ! смерть уже бродитъ вокругъ тебя; уже тысяча частей твоихъ стали ея достояніемъ; одна только частичка осталась на долю жизни... А вѣдь жить, достопочтенный, лучше, чѣмъ умирать! Живя, ты можешь творить добрыя дѣла, справлять благочестивые обряды, возжигать жертвенный огонь... Къ чему твои аскетическіе подвиги? труденъ путь подвижничества; труденъ при вступленіи, труденъ при прохожденіи!» Отвѣчалъ Бхагаватъ: «о, другъ лѣ-

⁷⁵) Тамъ-же, III, 4.

⁷⁶) Тамъ-же, I, 1.

нивыхъ, о, Злой! зачѣмъ пришелъ ты сюда? Знай: какое доброе дѣло не полезно мнѣ. Есть у меня вѣра, и сила, и разумѣніе; въ нихъ упражняюсь я. Зачѣмъ зовешь меня ты къ жизни? Знойпый вѣтеръ изсушаетъ даже рѣчные потоки; не изсушить-ли онъ постепенно и мою кровь, благодаря моимъ подвигамъ, а съ нею—и желчь, и флегму? По мѣрѣ разрушенія тѣла успокаивается духъ; вниманіе и разумѣніе дѣлаются устойчивѣе; живя такъ и познавши раньше крайнюю чувственность, мой духъ не обращается болѣе къ чувственнымъ наслажденіямъ. Предъ тобою — чистое существо. Твое же войско—пороки и страсти. Одолѣвшій ихъ герой стяжаетъ радость... Горе жизни міра сего! Умереть въ бою лучше для меня, чѣмъ жить побѣжденнымъ. Поглощенные міромъ (свѣтскою суетою) шаманы и браманы не знаютъ пути праведныхъ. Я же, видя со всѣхъ сторонъ войско Мары въ полномъ вооруженіи и ея самого спящимъ на боевомъ слонѣ, я вступлю съ нимъ въ бой, дабы онъ не смѣтилъ меня. Это войско твое, непобѣдимое міромъ людей и боговъ, я сокрушу одною силою разума, какъ разбиваются камнемъ горшки необожженные. Подчинивши себѣ жизнь мою, сосредоточивши все вниманіе, я буду странствовать изъ края въ край, воспитывая учениковъ. И будутъ они ревностны и дѣятельны въ исполненіи приказаній моихъ, правя, освобождающихъ отъ похоти; и достигнутъ они мѣста, гдѣ нѣтъ печали и воздыханія». И промолвилъ Мара: «семь лѣтъ шагъ за шагомъ слѣдилъ я за Бхагаватомъ и не нашелъ проступка въ немъ, вопліи Просвѣщенномъ... Отойдемъ же прочь отъ него!».. И сорвалась лютя съ перевязи у опечаленнаго, и исчезъ злонамѣренный Яккха» ⁷⁷⁾.

Таковы главныя, древнѣйшія повѣсти объ искушеніи бодхисаттвы или уже Будды Духомъ Зла. Онѣ произошли въ-

⁷⁷⁾ Padhânasutta въ Sutta-Nipâta. III, 2. v. v. 424—448. Съ небольшими отклоненіями тотъ же рассказъ включенъ въ 18-ю пѣснь Лалитавистары: здѣсь Готама также отвергаетъ добрыя дѣла и безсмертіе (гаты 9 и 10). Другой пересказъ той же сутты находится въ Магавасту II, 237 sqq. Здѣсь Мара искушаетъ бодхисаттву соблазномъ возможности стать чакравартиномъ и убѣждаетъ его принести жертвы для обезпеченія себѣ небеснаго блаженства. Готама же отвѣчаетъ, что онъ подъ деревомъ Бодхи уничтожитъ полчища противника и достигнетъ своей цѣли. Затѣмъ слѣдуютъ (II, 241 sqq.) три джатаки, въ которыхъ повѣствуется какъ бодхисаттва уже въ прежнихъ воплощеніяхъ трижды избѣжалъ козней Мары.

роятно изъ первоначальныхъ, очень рано сложившихся преданій, которыя въ стихотворной формѣ передавались изъ устъ въ уста, заучивались на память, а впоследствии и записывались. Этимъ объясняется ихъ включеніе въ такіе сложные сборники легендъ, каковы Абхинишкрамана, Лалитавистара и Магавасту, а также ихъ миграція съ юга на сѣверъ. Въ общемъ, какъ видимъ, эти старыя повѣсти отличаются сдержанностью фантазіи и не грѣшатъ преувеличеніями; бытовой характеръ преобладаетъ въ нихъ надъ чудеснымъ; идейное содержаніе, несмотря на плавность формы, многозначительно и уже вправлено въ русло правовѣрно-буддійской догматики, но безъ позднѣйшей тенденціозности и нескончаемаго многоглаголанія. Отъ этихъ рассказовъ вѣетъ духомъ искренней вѣры простодушной старшны, сочетавшей безхитростно остатки древнихъ мѣровъ съ нарождавшимся буддійскимъ рационализмомъ. Хочется вѣрить, что здѣсь мы возвращаемся приблизительно въ атмосферѣ, сходной съ тою, къ которой относятся переживанія самого Готамы въ наиболѣе напряженные моменты его духовнаго кризиса.

Совсѣмъ иной колоритъ у позднѣйшихъ предѣлокъ легенды о борьбѣ съ Марой. Она расцвѣтилась здѣсь яркими красками восточной фантазіи: чудо за чудомъ; преувеличенія и нагроможденія подробностей; длинноты и повторенія въ описаніяхъ... Но по явцу просвѣчивающей казвъ доктринальной тенденціозности разбросаны все же въ изобиліи волшебные цвѣты поэтической грезы; прозаическій рассказъ чередуется съ стихотворными, лирическими строками, съ драматическими діалогами дѣйствующихъ лицъ, обрамленными хорами добрыхъ и злыхъ геніевъ... Въ общемъ—пестрая, лишенная гармоничной архитектурности и изящества въ пропорціяхъ, но все же трепещущая жизнью, яркая картина, полная вдумчиваго содержанія и отдѣльных вспышекъ благороднаго поэтическаго творчества. Попробуемъ же заглянуть въ нее, насколько это возможно при трудностяхъ пересказа этихъ самобытныхъ сценъ, которыя однако не менѣе, чѣмъ своею оригинальностью, поражаютъ и своими общечеловѣческими чертами ^{77а}).

^{77а}) Полезнымъ пособіемъ можетъ служить недавно вышедшій, въ общихъ чертахъ довольно близкій къ англійскому переводу, вышотвенный К. Бальмонтъ переводъ Фо-шо-гинг-теан-книга и части Будда-Чариты: Асвагоса. Жизнь Будды. Москва, 1913.

Хорь безчисленныхъ божественныхъ существъ восторженнымъ гимномъ привѣтствуетъ рѣшеніе бодхисаттвы подняться на высшую ступень мудрости; царь змѣй, Кала-раджа, уставшій жить, выдавшій на своемъ вѣку не одного уже Будду, пробудился отъ долгой дремоты и воспѣлъ пришествіе новаго избавителя твари отъ страданій. Вся природа ликуетъ; вспыхнули небесныя сферы ослѣпительнымъ сіяніемъ; многомятежная земля забыла на мигъ свои раздоры; люди и звѣри исполнились благоволенія. Одинъ Мара-Раджа, царь зла. «Лукавый-Писуна», «врагъ благочестія, дхармы» ⁷⁸⁾, «повелитель пяти чувственныхъ желаній», «противникъ ищущихъ избавленія отъ соблазновъ бытія», одинъ онъ опечаленъ и мраченъ: чуть опъ надвигающуюся бѣду. Не даромъ снятся ему тридцать два зловѣщихъ сна, будто съ чела его спадаетъ вѣнецъ міродержавства надъ сынами земной суеты, будто и сама юдоля страданій, земля, клонится къ концу существованія, къ избавленію отъ скорби бытія ⁷⁹⁾. Въ глубину царства мрака проникъ чудесный лучъ, исходящій изъ чела бодхисаттвы, и съ нимъ—смѣлый вызовъ: «я разрушу твою обитель, о Мара. вырву у тебя и власть, и владѣнія!» ⁸⁰⁾.

Вызовъ принять. Мара клочетъ на совѣтъ разпородныхъ, безчисленныхъ пособниковъ и слугъ своихъ. Эта величавая драматическая сцена въ индусскомъ пандемоніумѣ въ первобытной, нѣсколько неуклюжей красотѣ своей напоминаетъ соответствующій эпизодъ Мильтоновой поэмы, съ которою въ этомъ моментѣ сходство поразительное, если принять во вниманіе различіе временъ и культуръ. Въ надменной, высокопарной рѣчи Мара оповѣщаетъ царство тьмы о грозящей ему опасности:

«Не мало я видалъ отшельниковъ святыхъ;
Но вотъ явился тотъ, кто хочетъ овладѣть

⁷⁸⁾ Fo-sho-hing-tsau-king. III, 13, v. 1037. Бить переводятъ: „врагъ религіи—enemy of religion“; но „дхарма“, какъ извѣстно, не совпадаетъ съ обычнымъ понятіемъ религіи. Будда-Чарита, XIII, 2, называетъ Мару „Камадэвою“ (богемъ чувственности) и „врагомъ освобожденія“. Абхишикрамава, Ch. XXVI, § 2, — „Лукавымъ, Царемъ Кама-логи“.

⁷⁹⁾ Abh. kr. s., I. c., pp. 199—201, Beal; Lalitavistara, Ch. 21. Одинъ изъ сновъ Мары (бѣгство его воиска) изображенъ въ Саянн: Ferguson. Tree and Serpent Worship. Pl. 58.

⁸⁰⁾ Подробнѣе передастъ вызовъ въ гаттахъ 1—4-й 21-й главы Лалитавистары.

Самою высшею, божественной пирваной.

Меня низвергнувъ въ прахъ, дерзаетъ стать онъ самъ
Владыкой мудрости святой. Дхарма-раджею.

Направимъ на него тотчасъ всѣ наши силы!»

Старшій сынъ Мары, Шрешти, а по другому варианту цѣ-
лый рядъ «мудрыхъ» демоновъ, уже «лышущихъ сердцами къ
бодхисаттвѣ» ⁸¹⁾, предупреждаютъ «Отца» о трудностяхъ пред-
пріятія:

«Не лучше-ль отложить совсѣмъ опасный бой.

Чѣмъ покрывать себя позоромъ неудачи?»

Гнѣвно возражаетъ Мара:

«Вступающему въ бой нужна въ побѣду вѣра.

А въ комъ сомнѣнье есть, тотъ не берись за мечъ!

Что можеть сдѣлать намъ отшельникъ одинокій?

Я самъ иду къ нему! я самъ сражуся съ нимъ!»

Но Шрешти выступаетъ съ новыми соображеніями:

«Страшна, безспорно, мощь тѣлесной грубой силы:

Но мудрость—первое условіе побѣды.

Вселенная полна блуждающихъ свѣтилъ,

Но солнце блескъ ихъ всѣхъ собою затмеваетъ.

Отецъ, раскашья въ своемъ ты предпріятіи!»

«Молчи, дитя, молчи! ты силъ моихъ не знаешь!»

«О нѣтъ, отецъ, давно твои я силы знаю:

Но ты, боюся я. доселѣ не постигъ

Всего величія духовныхъ силъ Сиддхартхи» ⁸²⁾.

Увѣщанія остались тщетными: войско двинулось въ по-
ходъ,—и что за войско! Передъ описаніями этихъ «гражданъ»
индускаго ада, какъ ихъ почтительно величаетъ одинъ псто-
чникъ, поблѣднѣли бы зловѣщія черты и краски Дантовой
поэмы, если бы впечатлѣніе ужаса въ искусствѣ создавалось
однимъ безпорядочнымъ нагроможденіемъ страшнаго и без-
образнаго ⁸³⁾. Природа встрѣчаетъ содраганіемъ жуткой безо-

⁸¹⁾ Abhin.-kr.-s. Ch. XXVI, § 2. Очень подробно переданы эти прере-
канія между „бѣлыми“ и „черными“ демонами въ Лалитавястарѣ, гл. 21;
въ измененномъ видѣ тѣ же споры есть и въ Абхинишкраманѣ. Ch.
XXVII, § 1. Ср. еще Mahāvastu. II, 328—333.

⁸²⁾ Abhin.-kr.-s. I. c. pp. 202—3. Beal.

⁸³⁾ Описаніе пкъ тамъ-же, гл. 23-я и въ 21-й Лалиты. Ср. Buddha
Carita. XIII, 18—27; 34—53 и Fo-sho-hing-tsan-king. III, 13, 1062—1086.

мощности моментъ рѣшительнаго перелома судебъ мірозданія: померкли луна и звѣзды; шестикратно встряслась земля; съ четырехъ концовъ свѣта пынуло исполинское пламя и столбомъ взвилось до самаго неба; вспѣнились дыханіемъ смерча бездны морей и теченіе рѣкъ обратилось вспять; затрепетали въ испугѣ и склонились долу вѣковые лѣса на склонахъ горныхъ краяхъ и вершины Сумеру-Гималаевъ рухнули и скатились внизъ ⁸⁴)...

Первымъ въ ряду искушеній, затѣянныхъ Марою, былъ соблазнъ жалостью къ роднымъ, когда-то дорогимъ, горячо любимымъ: въ образѣ вѣстника, Лукавий оповѣщаетъ Готаму о томъ, что соперникъ съ дней юности, его двоюродный братъ Дэвадатта напалъ на Капилавасту, присвоилъ себѣ власть, предалъ лютой смерти благородныхъ вождей шакъевъ, обезчистилъ жену Сиддхартхи, а его отца, раджу Суддходану, заточилъ въ подземелье. Родина, кровные близкіе, семья, поруганный тронъ ждутъ избавителя — мстителя. «Отсрочь благочестивый подвигъ, юный аскетъ! Спѣши исполнить священный долгъ сына, мужа, отца, правителя!..». Задумался бодхи-

Изображенія войска Мары принадлежать къ самымъ любимымъ мотивамъ буддѣйской иконографіи, особенно позднѣйшей. Увлеченіе зловѣщимъ, ужасающимъ, чудовищнымъ, впрочемъ, присуще уже и древнѣйшему періоду: см., напримѣръ описанія безобразныхъ и страшныхъ демоновъ въ Атхараведѣ, VIII, 16 etc.; ср., для болѣе поздней поры, описанія ихъ въ Магабхаратѣ. Изображеніе войска Мары и его нападенія на Будду у Фергьюсона. *Tree and Serpent Worship*, 209. Frontispiece; у Фуше: fig. 201—204, (гандхарскіе рельефы), fig. 68 рельефъ изъ Амараваши, памятникъ коего, также какъ и Сарнатскіе, особенно богаты этими вычурно-безобразными типами. Ср. Grünwedel. *Buddh. Kunst.* 94 ff. (войско Мары). Атака Мары изображена также въ гротахъ Аджанты: Griffith. *The Paintings of the buddhist cave-temples of Ajanta.* London, 1896. Vol. I. Pl. 8 и Fig. 64 и въ Боро-Будурскомъ храмѣ на Явѣ: Pleyte. Fig. 94. Позднѣйшее сѣверо-буддѣйское искусство проявило особый, своеобразный талантъ въ разработкѣ чудовищнаго и ужасающаго: интересные образцы этого творчества у Grünwedel. *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei.* Leipzig, 1900, напримѣръ, „богъ мертвыхъ Дхармараджа“, Fig. 48; „богъ смерти“, Яма—Fig. 140 и 142; и „дхармапалы, гении-покровители и защитники правовѣрія“, S. 158 ff., Fig. 133 ff. Многочисленные изображенія нападенія Мары на Будду—въ китайско-туркестанскихъ фрескахъ: *Altbuddh. Kultstätten etc.* S. 87, 90, 101, 119, 139, 167, 187, 204, 214. Мара: 28—30, 98, 172, 193; типы демоновъ: 57, 29, 140, 176, 237.

⁸⁴) *Buddha-Carita* XIII, 29. *Fo-sho..* XIII, 13. 1073—4.

саттва. и ясно ему стало, что похоть побудила Дэвадатту согрѣшить противъ женщины, страсть честолюбія—противъ царя, что другая страсть, трусость, помѣшала благороднымъ шакамъ отстоять законнаго владыку... Не очевидно ли: всѣ страсти, во всѣхъ случаяхъ—слабость и безуміе?.. «И онъ укрѣпился въ желаніи искать только высшаго, только лучшаго» ⁸⁵⁾).

Второе искушеніе—сладострастіемъ: вѣдь Мара—богъ чувственной любви! Его три дочери, воплощенія ея порывовъ, съ толпою послушныхъ пособницъ берутся обольстить молодого подвижника. Напрасно сомнѣвается въ успѣшности ихъ усилій отецъ, знакомый съ силою воли противника: имъ, женщинамъ, лучше извѣстны тридцать два рода женскихъ чаръ ⁸⁶⁾: посмотримъ, какъ устоитъ мудрецъ противъ нихъ!.. И онѣ предстали передъ нимъ во всей прелести молодости и красоты, въ соблазнахъ притворной стыдливости и вакхической страсти. Вѣнкомъ тропическихъ лианъ, гибкихъ, яркоцвѣтныхъ, сплелись онѣ вокругъ священнаго дерева и хоромъ поютъ манящую къ нѣгѣ пѣсню:

«Какъ хороша ты, ранняя весна;
Ужъ почки распустились на деревьяхъ;
Благоухаютъ первые цвѣты:
Пришла пора любви, восторговъ страсти.
Пока сіяетъ утро красоты
И юности, предайся наслажденью!
Отъ поисковъ за истинною высшей,
Отъ подвиговъ, столь трудно выполнимыхъ,
Свой взоръ на насъ съ любовью обрати...
Какимъ безумнымъ ты мечтамъ предался!
Вернись къ блаженству бытія земного!
Отсрочь свой путь въ край мудрости нирваны!»

«Непоколебимымъ пребылъ ботхисаттва, спокойнымъ, какъ мѣсяцъ въ полнолуніе, выходящій чистымъ изъ рукъ Рагу, Асура-раджд, незапятненнымъ, какъ солнце, разливающее первые лучи по-утру, какъ лимія, покоящаяся на прозрачной глади водъ, какъ гора Сумеру, навѣки недвижимая» ⁸⁷⁾).

⁸⁵⁾ Abh. kr. s. Ch. XXXVII, § 1, p. 207. Beal.

⁸⁶⁾ Подробное описаніе ихъ—тамъ-же, p. 210, в Lalitav. XXI. p. 231—2.

⁸⁷⁾ Abh. kr. s. Ch. XXVIII, pp. 211—212 и Ch. XXVII, p. 210. Въ Māgandīyasutta Сутты-Нипаты, IX, v. 835, Будда говоритъ: „даже при

И отвѣчалъ онъ соблазнительницамъ:

«Прочь! Наслажденья призрачныя міра—
Источники грѣха, скорбей, печали.
Предавшись имъ, въ объятяхъ суеты
Духовнаго познанье мы теряемъ.
Уже покинулъ я источникъ скорби
И вѣчной мудрости родникъ извѣдать.
Свѣтло въ душѣ моей! я озарю
Весь міръ лучами высшаго закона!
Не мнѣ плѣняться вашими рѣчами!
Не ваши-ль чары обращаютъ въ прахъ
И васъ самихъ, и вашихъ жертвъ,—живущихъ?
Какъ смоль сверкающія, косы ваши,
Что, змѣями, сплелись надъ храмомъ мысли,
Уста и взоры, что зовутъ къ соблазну,
И гибкій станъ, и груди очеркъ нѣжный,—
Въ какую грязь влекутъ они безумца,
Подпавшаго подъ тяжкій жерновъ страсти!
Я вижу васъ, но радости не вижу!
Безумье вижу въ краткихъ наслажденьяхъ!
Вы—призраки, вы—сны, вы—лживыхъ грезъ видѣнья!
Нѣтъ, не блаженство въ васъ! въ васъ—гибель оболщенья!»,
—«Взгляни вокругъ, на травы, на цвѣты:
Порхаютъ мотыльки, воркуютъ птицы;
Луга, лѣса украсились вновь
Весеннею, сверкающей одеждой:
Все къ радости зоветъ, какъ хоръ небесный:
«Пора любви и счастья настала!»
—«Но вѣдь порой лишь проходящей года
Цвѣтеть весна, на нивахъ колосья зрѣеть,
И мотыльки и птицы нектаръ пьютъ,
И солнце вверху грядетъ, лаская землю!
Преходить все, минуетъ все на свѣтъ;
И только мудрости одной отрада
Ип измѣненья, ни конца не знаетъ».
—«Взгляни, какъ серебряный ликъ луны,
Какъ лотоса цвѣтокъ въ рѣкѣ спокойной,

видѣ Тяхи, Арати и Раги не возникло во мнѣ ни малѣйшаго пологого пожеланія. Что такое тѣло твоей дочери, Мара, полное воды и испражнений? Я даже и ногою не хочу касаться его».

Мы смотримъ на тебя съ любовью, съ лаской.

Не бойся насъ, о юноша, будь съ нами!..»

—«Я вижу все: вы мерзости полны;
Червей претящихъ въ вашемъ тѣлѣ вижу...

Все отдано оно во власть страдающаго,

Рожденнаго, боли, старости и смерти;

А я ищу той мудрости, гдѣ нѣтъ

Ни перемѣны, ни конца. ни срока».

И покинули его чаровницы, и жажду грѣха смѣнило въ нихъ просвѣтленное сознание истины:

«Да сбудутся желанія твои:

Найдя свободу, всѣхъ освободи!» ⁸⁶⁾).

Тогда Лукавый сталъ грозить иною силой:

«Я царь надъ міромъ всѣхъ земныхъ желаній.

Асуры, Киппары и Нага-раджи

Всѣ, назначала всѣ, подвластны мнѣ.

Живешь и ты въ міру, въ монахъ владѣннхъ.

Прочь, прочь отсюда, изъ-подъ сѣни Бодхи!»

—«Хотя ты царь надъ міромъ всѣхъ желаній.

Нѣтъ власти у тебя надъ міромъ духа.

Внѣ сферы трехъ вещественныхъ міровъ

Я стану: разрушу я твою державу!».

Заподозривши въ этихъ словахъ проблески тщеславія, Мара спѣшитъ одолѣть мудреца новымъ искушеніемъ, соблазномъ власти: онъ обѣщаетъ въ семидневный срокъ сдѣлать его всемірнымъ самодержцемъ, чакравартиномъ, какъ это и было предсказано ему при рожденіи. Но мудрецъ отвѣчаетъ:

«Не трать, не трать напрасныхъ словъ. о, Мара!

Мнѣ хорошо извѣстно горе власти.

⁸⁶⁾ Abhin.-kr.-s. Ch. XXVIII, pp. 211—217. Вѣд. Изображенія дочерей Мары въ сцѣвѣ искушенія на рельефѣ изъ Мардапа, на Сарнатской стѣлѣ: Foucher, fig. 209 a; на рельефахъ изъ Амаравати id. fig. 68 и изъ Ангкора (Камбоджа), fig. 205, и Боро-Будура, Pleyte, Fig. 95, а также и во фрескахъ Аджанты (Griffith.) и туркестанскихъ: Altbuddh. Kultstätten, 119 и 90, гдѣ дочери Мары внезапно превращаются въ старухъ, согласно съ указаніемъ одной сѣверной легенды: Rockhill, 31. По другому варианту, Schiefel, 246, эта печальная метаморфоза прекратилась тишь послѣ того, какъ виновныя, раскаявшись, приоблигли къ покровительству Будды, уже послѣ его „просвѣтленія“.

Въ пей—призракъ все, мгновенной молнии вспышки.
Я высаго лицу, не этихъ жалкихъ блестокъ.
Покончить навсегда хочу съ рожденьемъ,
Со старостью, недугомъ и со смертью». —
«О, нищій шакья! знай же: это тѣло
Я разсѣку въ куски, какъ юный воинъ
Единымъ взмахомъ губить вѣтвь чинары». —
«Хотя-бъ весь міръ былъ демонами полонъ.
Хотя-бъ мечи ихъ шириной и вѣсомъ
Равнялися съ горою Сумеру,
Ни волоса ша миѣ тебѣ не тронуть!
Пусть мечъ твой сплеть и тяжелъ. о, Мара,
Но обладанье мудростью сильнѣе.
Вотъ мечъ мой,—мудрость; лукъ и стрѣлы—знанье.
И одолѣть тебя легко мнѣ съ ними такъ же,
Какъ мощному слону топтать по джунглямъ поросль» ⁸⁹⁾.

И кликнулъ Мара боевой кличъ свой, и ринулись десять тысячъ мириадъ злыхъ духовъ и всевозможныхъ демоническихъ существъ и чудовищъ: «багрово-окіе» якши и ракши, обвитые змѣями и внутренностями растерзанныхъ жертвъ, пазатчи и кумхаданы, пѣсеголовые, сторукіе, съ тѣлами сипими и красными, со впалыми, злобѣще сверкающими глазами, рогатые, брюхатые, кровью упивающіеся, рыгающіе ядовитымъ дымомъ, пламенемъ и пескомъ раскалепнымъ, одѣтые въ страшные боевые доспѣхи. разукрашенные костюми мертвецовъ...

Содрогнулась природа отъ ужаса; спрятались за тучу робкія звѣзды; вихрь пронесся по лѣсу; трепетали наги и другіе гении; затуманились свѣтлые лики самихъ боговъ... А вокругъ дерева Бодхи, какъ стая трусливыхъ шакаловъ, предвкушающихъ кровавую поживу послѣ боя, столпились призраки мертвыхъ: упыри—«преты», изголодавшіеся, дрожащіе отъ страха... И туда же, какъ воплощеніе состраданія немощныхъ къ безпомощному, какимъ-то чудомъ, минуя опасности, протѣснились къ бодхисатвѣ жалостливныя старушки, причитая: «вставай, сынъ мой, бѣги, спасайся, сынъ мой!» И, вторя имъ, взиравшіе на поединокъ съ вершинъ скалъ, опоясывающихъ землю, «стражи міра» восклицали: «погибъ, погибъ царевичъ Синдхартха, славный и прекрасный! увы, не спаслся ему!» Но

⁸⁹⁾ Abhin. kr. s. Ch. XXVIII, pp. 217—219.

среди всѣхъ объявшаго ужаса и смятенія одинъ онъ оставался спокойнымъ, безстрастнымъ и безстрашнымъ. И, о чудо! сбылось предсказаніе сына дьявола: противъ величія мудрости оказался безсильнымъ весь натискъ чудовищной, грубой силы! Ломались мечи, занесенные надъ неподвижно сидѣвшимъ праведникомъ; недолетали направленные въ него дротпки и стрѣлы, а камни и цѣлые утесы, сверху низринутые, ниспадали дождемъ цвѣтовъ къ стопамъ его ⁹⁰). И пребывалъ онъ непоколебимымъ, «какъ средоточіе міра, Меру». Призраками чаръ, видѣніями снова, тающими обліпками тучъ представлялись ему всѣ сущности и, зная законы ихъ измѣняемости, онъ думалъ: «дрожать отъ страха передъ внѣшними явленіями можетъ не вѣжда; но умъ, ясный, какъ лазурь небесная, знаетъ, что его собственное бытіе неустойчиво, кратковременно; онъ знаетъ, что всякая сущность съ ея измѣненіями есть необходимое произведение опредѣленныхъ причинъ, и потому ему нечего смущаться никакими обманчивыми видѣніями» ⁹¹).

Неприступность праведника и безуспѣшность нападеній на него стала очевидна и самому «Злому»; но сердце его грызли зависть и гнѣвъ. И вотъ, какъ бы желая смягчить врага, «голосомъ твердымъ и велпчавымъ, но и кроткимъ, промолвилъ бодхисаттва: «ты, Папійянъ, одною, единственною, добровольною жертвою достигъ власти надъ царствомъ желаній; а я припесъ безчисленныя жертвы добровольныя ради освобожденія живыхъ существъ». Ободрившись, злорадно воскликнулъ Лукавый:

«Моихъ заслугъ и правъ моихъ свидѣтель
— Ты самъ; но кто твоихъ заслугъ порукой?
Нѣтъ никого! Признай: ты побѣжденъ!»

Спокойно, «кротостью и состраданіемъ къ демону проникнутый», возразилъ бодхисаттва:

⁹⁰) Abhin. kr. v. Ch. XXVIII, pp. 219—XXIX, p. 224. Lalitav. Ch. XXI, pp. 270—271. Оба источника говорятъ о попыткахъ боговъ и гевіевъ очевидно содѣйствовать бодхисатвѣ, признавая однако эту помощь излишнею. Ниданаката, pp. 98—100, перечисляетъ десять казней, которыми Мара пробовалъ извести Готаму. Cp. Bigandet, ch. V, pp. 87—88. Livres sacrés du Cambodge. I, 52—53. Schiefner, 245; Rockhill, 31—32.

⁹¹) Lalitav. Ch. XXI, гатты 22—23. Атаки Мары изображена на сѣверныхъ вратахъ ступы въ Санчи: Fergusson. Tree and Serpent Worschirp Frontispiece.

«Пусть мать живыхъ существъ и тварей всѣхъ отчизна,
Земля, безстрастная и равная ко всѣмъ,
И къ недвижному и къ движимому жизнью.—
Она пусть проречеть свидѣтельство о мнѣ!»

И едва онъ молвилъ, вздрогнула земля, и потряслась со всѣхъ сторонъ и зазвучала гулкимъ, мощнымъ звономъ; и великая богиня земли, Схавара, показавшись до половины стана изъ глубины подземной, склонилась молитвенно передъ бодхисатвою и молвила: «во-истину такъ, какъ изрекъ ты, великій человекъ! Свидѣтельствую правду словъ твоихъ. Отнынѣ самъ ты сталъ высшимъ свидѣтелемъ за мѣръ, объемлющій не только людей, но и боговъ самихъ». И исчезла, со свитою безчисленныхъ геніевъ, спутниковъ своихъ... «И услышавши голосъ Матери-Земли, Великій Обольстителъ и войско его съ сердцами, разбитымъ горемъ, обратились въ бѣгство; какъ стая шакаловъ лѣсныхъ, слышавшихъ рыканіе льва, какъ стая ворогъ, всполохнувшихся отъ брошеннаго въ нихъ кома земли, мгновенно разсѣялись они» ⁹²⁾. А восемь божествъ, храпителей Древа Познанія, воспѣли хвалебный гимнъ побѣдѣ «Чистаго Существа» и пѣснь поруганія «Мечтателю, Заблудшему, Пустослову, Жалкому пзъ жалкихъ, Папійяну» «сраженному, какъ дерево бурею, погрязшему въ болотѣ, какъ слонъ одряблѣвшій, обезсиленному, какъ змѣя зачарованная, сокрушенному, какъ сосудъ полный праха». «Затмиль тебя, Папіняпъ, бодхисатва, какъ лпкъ солнца затмеваетъ свѣтляка

⁹²⁾ Lalitav. Ch. XXI, pp. 271—2. Въ Ниданакагъ, pp. 100—101, Мара, въ качествѣ свидѣтелей, ссылается на своихъ воиновъ. Ср. Bigandet, ch. V, p. 88. Въ камбоджской легендѣ, Livres sacrés, I, 53, богиня земли, Неавг-Преас-Тхорни, не только подтверждаетъ слова Готамы, но и топчется внезапно хлынувшимъ потокомъ войско Мары, послѣ чего онъ обращается въ бѣгство, „кляняся Святому и желая ему благоденствія“. Въ Магавасту, II, 341—345 и 412, отъ подземнаго гула Мара и его воины пали къ ногамъ Будды и семь дней оставались недвижимыми. — Изображенія явленія богини земли есть на одномъ Лагорскомъ рельефѣ—Foucher, fig. 200 a, и на Сарнатской стелѣ Fig. 413 c. Ср. объ этихъ изображеніяхъ поясненія Грюнведеля въ Buddh. Kunst. 96—99, Турфанскія изображенія—Altbuddh. Kultstatuen. 139, 237. Жестъ Будды, призывающій землю въ свидѣтельницы, (рука, оцущенная кнпазу во время сидѣнія подъ деревомъ) сталъ въ буддійской иконографіи символомъ самого акта „просвѣтленія“. Относящіеся сюда примѣры пзъ памятниковъ — у Фуше, fig. 205 и 209 и у Плуте, Fig. 94. Объясненіе значенія жеста есть у Гюэнъ-Тавга VIII, p. 468, Fr. Julien.

ночного; развѣянъ ты, Папіянъ, какъ горсть сухой травы вѣтромъ: опрокинуть, какъ саловое дерево, вырванное съ корнемъ ураганомъ; гонимъ ты будешь, какъ преступникъ, къ казни присужденный; опечаленъ ты будешь, какъ царь, престола лишенный: въ уныніи будешь бродить ты, какъ старая цапля съ крыльями подрѣзанными; возстонешь ты, какъ пловецъ въ ладѣ, разбитой среди волнъ океана; сраженъ и въ ключья истерзанъ ты будешь, какъ жертва удара молніи, летящей съ вершины горпой!»⁹³).

Для мудреца же закончившаяся драма была лишь отрицательною частью его духовнаго кризиса, только побѣдою надъ заблужденіями въ расцѣнкѣ цѣнностей, только торжествомъ надъ соблазнами чувственнаго міра. Завоеваніе положительной мудрости было еще впереди. За вечеромъ битвы съ Марою⁹⁴) послѣдовала «Ночь просвѣтлѣнія», отданная борьбѣ внутренней, интеллектуальной и волевой, борьбѣ съ основами и устоями личной жизни и любви къ ней, разрушенію основъ той и другой, и черезъ это—конечной побѣдѣ надъ обольщеніемъ какого бы то ни было бытія. Чтобы не нарушать впечатлѣнія, мы изложимъ повѣствованіе объ этомъ процессѣ сначала въ его поэтической легендарной обработкѣ⁹⁵), отличающейся большою старательностью въ передачѣ философской стороны разсужденій Готамы, а затѣмъ разсмотримъ болѣе древніе тексты, сюда же относящіеся.

Одолѣвши Мару, бодхисаттва «вступилъ въ состояніе глубокаго, тончайшаго созерцанія». Шагъ за шагомъ поднимался онъ постепенно къ вершинамъ умозрѣнія, пока не перешелъ за предѣлы діалектическаго разсужденія и не воспарилъ въ область интуитивнаго, экстатическаго «созерцанія истины лицомъ къ лицу»,—состояніе, обозначаемое особымъ термномъ «абхисамбодхи». Въ первую «стражу ночи» углубился онъ думою и воображеніемъ въ бездну Мншувшаго: «всѣ прежнія рожденія проносились передъ его духовнымъ взоромъ, всѣ

⁹³) Lalitav. Ch. XXI, pp. 280—281. Ботъе краткій, но, вѣроятно, больше древній гимнъ сохранился въ Нидавакатѣ, 101—2; сходно, еще короче.—Bigandet, V, 59. Въ Магавасту стихотворныя привѣтствія разныхъ божествъ—II, 412—415, 417.

⁹⁴) „Солнце было еще на горизонтѣ, когда Великое Существо обратило къ тебѣ блгство волею Лукаваго“: Nidānakathā, p. 102.

⁹⁵) Слѣдуемъ Будда-Чаритѣ, XIV, 1—68 и Фо-шо-гшиг-тсан-кингу, III, 14, 1111—1168.

сотни, тысячи, мірады его собственныхъ рожденій и смертей, безчисленныя, всевозможныя, а также рожденія и смерти его родственниковъ и друзей. И великая жалость наполнила его душу, когда онъ окинулъ взоромъ все живущее, во всей безпредѣльности рожденія и смерти. Увы! все было пусто, и обманчиво, и преходяще, какъ юное деревцо, какъ сонъ, какъ мечта!..

И во вторую стражу ночи достигъ онъ знанія, свойственнаго чистымъ, божественнымъ существамъ, дэвамъ. «И узрѣлъ онъ предъ собою каждое созданіе, ясно, точно въ зеркалѣ: какъ всѣ они рождаются, чтобы умирать, пожиная плоды добраго или дурнаго поведенія и, соответственно, вкушая счастье или горе». Раскрылись передъ нимъ преисподнія ада. гдѣ грѣшники глотаютъ расплавленный металл. гдѣ желѣзными клещами терзаютъ тѣла ихъ, погруженныя въ котлы кипучіе, гдѣ мозгъ ихъ клюютъ птицы хищныя... Но всѣ эти ужасы не приволятъ къ желанной смерти. Такъ, творившіе злое получаютъ въ возмездіе тягчайшую скорбь, за мгновенное наслажденіе здѣсь—нескончаемую длительность мученій тамъ; за смѣхъ или шутку здѣсь надъ страданіями другихъ—стоны и потоки слезъ при собственной казни тамъ...

И видѣлъ онъ далѣе всѣ слѣдствія рожденій въ формахъ всевозможныхъ животныхъ и общую жалкую участь ихъ, сообразную съ дѣлами ихъ: видѣлъ онъ ихъ терзающими другъ друга въ борьбѣ за существованіе, окровавленными, спасающимися отъ преслѣдованій по землѣ и по воздуху, тонущими въ водахъ и все же безсильными уйти отъ смерти...

И видѣлъ онъ тварей вновь возродившимися въ образѣ человѣческомъ, непрестанно движущимися среди страданій, не знающимъ ни на мигъ свободы либо отъ труда и заботъ, либо отъ скорбей и смерти, и все таки жаждущими рождаться вновь и вновь,—чтобы начинать страдапія сызнова...

И видѣлъ онъ далѣе тѣхъ, что, за высшія заслуги, удостоились вселиться въ небесныя обитали; и та же неистребимая жажда бытія непрестанно жгла и ихъ. Но, сообразно съ размѣрами заслугъ, истекалъ срокъ награды, и смерть даже здѣсь, въ ясныхъ, горнихъ сферахъ, подкрадывалась къ нимъ: увядала красота ихъ, какъ вянетъ засохшій цвѣтокъ кумоды, поблекшій отъ зноя въ яркой окраскѣ своей. Пустѣютъ небесныя, веселія полныя чертоги, и сидятъ дэвы одиноко и уныло, дремотно клоня лики къ праху, и тихія слезы роняютъ

онѣ, вспоминая о тѣхъ, что рождаются и умираютъ, о дорогихъ имъ. любимыхъ, ставшихъ источниками скорби... Увы! они искали радостей неба, «презрѣнныхъ радостей», неискореняющихъ ростка жизни, а съ нею—и страданій, ибо каждое новое рожденіе, какое бы ни было и гдѣ бы оно ни было,—новый родникъ страданія..

И узрѣлъ онъ, что все одинаково суетно и пусто...

И вотъ, въ третью стражу ночную, размыслилъ онъ надъ совокупностью этого рокового круговорота жизни и смерти; постигъ, что одряхлѣніе и смерть происходятъ изъ закона рожденія въ любой составной формѣ; ибо все внѣшнее, все составное, все рождающееся и растущее, именно въ силу своей сложности и своего развитія, повинно перемѣнѣ, а всякая перемѣна—шагъ къ разрушенію, къ увяданію, къ концу. Вопросивши же себя: «откуда рожденіе?»—узрѣлъ, что оно—изъ дѣлъ. ранѣ свершенныхъ, ибо безпричиннымъ оно быть не можетъ. И ясна стала ему послѣдовательность развитія процесса жизни. Дѣла происходятъ отъ желаній; желанія—отъ ощущеній: ощущеніе же рождаетъ жажду бытія, а соприкосновеніе духа съ чѣмъ-либо есть причина всякаго ощущенія. Соприкосновеніе рождается изъ ознакомленія съ именами и предметами, а ознакомленіе—изъ познаванія. Или, въ обратномъ порядкѣ: знаніе происходитъ изъ именъ и (опредѣленія) вещей: имена и объекты рождать соприкосновеніе съ впечатлѣніями и понятіями; соприкосновеніе рождаетъ желаніе: желаніе порождаетъ чувственное стремленіе, которое и есть побудительная причина дѣлъ. А дѣла снова зачинаютъ рожденіе: рожденіе производитъ снова ростъ, измѣненіе, старость, болѣзнь и смерть. И вотъ какъ, въ нескончаемомъ кругу, вращается бытіе всѣхъ живыхъ существъ.

И здѣсь-то къ созерцателю, вполне постигшему этотъ роковой зачарованный круговоротъ, снизошло конечное просвѣтлѣніе: «разрушь рожденіе, и старость и смерть прекратятся! разрушь желаніе, и умереть воля! разрушь соприкосновеніе (съ объектомъ желаній), и умереть ощущеніе! разрушь знаніе,—умрутъ имена, опредѣленія, а съ ними познаваемость вещей, ихъ реальность для насъ, возбуждающая ощущенія! однимъ словомъ: разрушь обманъ призрачнаго внѣшняго міра, и умереть самсара, основа личнаго бытія, невѣдѣніе истинны замѣнится обладаніемъ истиною, самбодхи!»

Такъ обрѣлъ онъ, на благо міра, «несравненный восьми-

ричный путь, единственный, по коему долженъ идти мiръ. Онъ постигъ, что такое страданiе, въ чемъ причина страданiя для всего живущаго; постигъ, въ чемъ конецъ страданiя и какъ положить ему конецъ. Опредѣливши это, онъ позналъ все такимъ, каково оно въ дѣйствительности есть»; «онъ достигъ неисчерпаемаго родника высшей мудрости, Дхармы. И сталъ онъ съ этого мига «Всемудрымъ, Бхагаватомъ, Всеправеднымъ, Архатомъ, Царемъ Закона, Татагатою, Царемъ всевѣдѣнiя». Блестнули съ утреннею зарею первые лучи солнца: склонились за ограду ночи мѣсяцъ и поблѣднѣвшiя звѣзды, и благоуханiе небесныхъ цвѣтовъ привѣтствовало бодхисаттву, ставшаго отнынѣ Буддою. И снова тихо и мирно стало въ природѣ: благодатный дождь оросилъ землю; раскрылись небывалые для поры года цвѣты; порывы нѣжныхъ чувствъ охватили все творенiе; возрадовались духи небесные, боги, дэвы, наги и новообращенные сыны Мары и воспѣли, какъ дые своими хорами, гимны хвалы Избавителю мiра *»). И воспринимая эту всемирную славу, и видя великiя чудеса, совершавшiяся вокругъ, умилился и самъ онъ въ сердцѣ своемъ и воспѣлъ самъ «Гимнъ Торжества, возглашаемый всѣми буддами»:

«Я странствовалъ долго, я долго блуждалъ.

Прикованъ къ цѣлямъ бытiя;

Рожденъ рожденьемъ я часто смѣнялъ,

И тщетно развѣдывалъ я:

Откуда въ насъ жизнь и сознанье?

Откуда страданье?

Къ чему это бремя повторныхъ рожденiй

Для новыхъ смертей и для новыхъ мученiй?

Но вскрылась мнѣ тайна, въ нее я проникъ:

Сознанiе личнаго я

И жажда его бытiя—

Вотъ жизни начало, вотъ смерти родникъ!

Внемли-жь, Себялюбье, послѣднее слово:

Ты впредь не создашь мнѣ обители новой!

Твоя уничтожена въ корнѣ основа;

Померкли соблазны твоихъ обольщенiй;

Достигнуты цѣли завѣжныхъ стремленiй:

*») Buddha-Carita. XIV, 63-91. Fo-sho... III, 14, 1169—1177.

Изъ области смерти и новыхъ рожденій
 Въ инья мой духъ устремляется страны,
 Въ края неизмѣнной пирваны» ⁹⁷⁾.

Такъ пытаются передать намъ позднѣйшія, поэтически обработанныя повѣствованія послѣдовательный ходъ переживаній Готама въ важнѣйшій моментъ его жизни. Возможность провѣрить этотъ пересказъ у насъ есть въ лицѣ двухъ древнихъ текстовъ, изъ коихъ одинъ составляетъ начало Магаватти, а другой сохранился въ 36-й суттѣ Средняго Собранія рѣчей Готама. Оба въ высшей степени цѣнны: первый — потому, что онъ составляетъ какъ бы догматическое, руководящее введеніе въ ту авторитетную книгу буддійскаго канона, которая сыграла такую существенную роль въ организациі общины Будды; второй же текстъ цѣненъ какъ приписываемый ему самому рассказъ о достиженіи имъ «самбодхи». Послѣдній не опредѣляетъ въ точности момента событія, связывая его непосредственно съ окончаніемъ аскетическихъ подвиговъ: первый говоритъ, что «Будда сидѣлъ, скрестивши ноги, подъ деревомъ Бодхи непрерывно семь дней, наслаждаясь блаженствомъ освобожденія послѣ того, какъ онъ сталъ Самбуддою». Разсмотрѣніе же и уразумѣніе имъ «Цѣпи причинъ» «въ прямомъ и въ обратномъ порядкѣ», относимое позднѣйшими легендами къ «ночи просвѣтленія», здѣсь совершилось будто бы въ послѣднюю ночь вышеупомянутыхъ семи сутокъ ⁹⁸⁾. Выписываемъ эту, рѣшившую судьбу буддійской догматики, древнѣйшую формулу ⁹⁹⁾, несмотря на ея близкое сходство, или

⁹⁷⁾ Nidānakathā, pp. 103—104: другой, сильно отличающійся переводъ этого грудно передаваемого гимна у Spence Hardy, Manual of Buddhism. p. 140.

⁹⁸⁾ Mahāvagga, I, 1, 1—2.

⁹⁹⁾ „Цѣпь причинъ“, или доктрина 12 выдавъ (причинъ бытія), какъ разъясняетъ Ольденбергъ въ своихъ цѣнныхъ примѣчаніяхъ къ переводу Магаватти, S. V. E. XVII, 75, есть не что иное, какъ расширенная форма отвѣта на проблему, поставленную во 2-й и 3-й изъ „Четырехъ благородныхъ истинъ“ буддійской догматики: о происхожденіи и разрушеніи страданія. Въ „Четырехъ благородныхъ истинахъ“ причина страданія сведена къ жадѣ или желанію, танхѣ (напомнимъ, что это и есть имя одной изъ дочерей Мары!) въ ея тройственной формѣ: жадны наслажденія, бытія и счастья. Въ систему же 12 выдавъ жадна также включена, но поставлена не на первомъ мѣстѣ: ей предшествуютъ другія причины, изъ коихъ первоначально признается невѣдѣніе, авиткья.

почти тожество съ ранѣе приведеннымъ пересказомъ Ашвагоши.

«Изъ невѣдѣнія ¹⁰⁰⁾ происходятъ самкхары ¹⁰¹⁾; изъ самкхаръ происходитъ сознание; изъ сознания происходятъ имена и формы, а изъ именъ и формъ—шесть областей чувствъ ¹⁰²⁾: изъ этихъ послѣднихъ происходитъ соприкосновение: изъ него—жажда или желаніе; изъ жажды—привязанность; изъ привязанности—бытіе; изъ бытія—рожденіе: изъ рожденія—старость и смерть. печаль, жалобы, страданіе. уныніе. отчаяніе.

¹⁰⁰⁾ Въ 9 суттѣ Маджхиманикайи (Sammādiṭṭhisutta) I В 82—83 Neum.) невѣдѣніе опредѣляется какъ „везаніе страданія, происхожденія страданія, разрушенія страданія и пути, ведущаго къ уничтоженію страданія... Возникновеніе заблужденія обусловливаетъ происхожденіе невѣдѣнія; уничтоженіе заблужденія обусловливаетъ уничтоженіе невѣдѣнія“. Неразъясненнымъ при этомъ однако остается важное недоумѣніе: откуда можетъ родиться заблужденіе, если оно „обусловливаетъ“ невѣдѣніе? Если изъ вѣры въ реальность и цѣлность „вѣщностей“, атрибутовъ, качествъ вещей, изъ самкхаръ,—то вѣдь эта фальшивая оцѣнка сама происходитъ отъ невѣдѣнія! Получается „ложный кругъ“...

¹⁰¹⁾ Въ 9-й рѣчи Маджхиманикайи, I, 82 Neum. а также въ Samyutta-nikāya, II, 12, 27) самкхары сводятся къ тремъ разрядамъ: самкхаромъ тѣла, рѣчи и духа; первыя (kāyasamkhāra) состоятъ (по объясненіямъ Самкхара-Ямаки въ Абхидхамма-Питакѣ) во вдыханіи и выдыханіи вторыя (vacīsamkhāra) во вниманіи и разслѣдованіи; третьи (cittasamkhāra)—въ идеяхъ, ощущеніяхъ и всѣхъ атрибутахъ духа, кромѣ вниманія и разслѣдованія. Вибханга увеличиваетъ число разрядовъ самкхаръ до шести: 1) ведущія къ праведности, 2) ведущія къ грѣховности, 3) ведущія къ неподвижности, и произведенія 4) тѣла, 5) рѣчи и 6) мысли. S. B. E. XVII, p. 76—77. Note. Классификація самкхаръ въ равне-буддійскую пору была неразработана, и значеніе самого термина въ буддійской словесности широко расходится по смыслу. Разъясненія его значенія даетъ Ризъ-Дэвидсъ во введеніи къ Мага-Судассана-суттѣ, Buddhist Suttas. S. B. E. XI, p. 242—3: означая буквально „со-дѣланія“, confectio) отъ „kar“—дѣлать и „sam“—вмѣстѣ), самкхары могли бы означать „произведенія, продукты“, если бы въ примѣненіи этого термина не входило представленія о томъ, что онѣ не сами собою возникаютъ, а предполагаютъ производителя, нѣтъ содѣлающаго. Ризъ-Дэвидсъ, за отсутствіемъ адекватнаго подлиннику термина, соглашается на передачу самкхаръ словами „тенденціи и потенциальности“, давая въ своемъ „Буддизмъ“ (Ed. 1890, p. 91—92) позднѣйшую классификацію ихъ по 52 категоріямъ. Другая (55—членная) приведена у Spence Hardy. Manual, 404 sq. Ср. еще о значеніи термина „самкхары“ замѣчанія Зейденштюкера въ Pāli-Buddhism. Texte aus dem buddhistischen Pāli-Kanon. Breslau, 1911, 26—27.

¹⁰²⁾ Къ пяти общепризнаннымъ чувствамъ пидусы добавляють „вугреннее, духовное“ чувство.

Таково происхожденіе всей массы страданій. Затѣмъ: разрушеніемъ невѣдѣнія, состоящимъ въ полномъ отсутствіи похоти, разрушаются самклары; разрушеніемъ самкларъ разрушается сознаніе и т. д.—до уничтоженія бытія, рожденія, старости и смерти». Продѣлавши тотъ же анализъ въ обратномъ порядкѣ во вторую и третью стражи ночи, «Благословенный постигъ способъ прекращенія причинности» и, съ тѣмъ вмѣстѣ, «уразумѣлъ» истинную природу вещей и разогналъ полчища Мары», какъ восходящее солнце разгоняетъ тучи»¹⁰³).

Что касается другого разсказа, передаваемого въ Маджхима-никайѣ, то онъ не входитъ въ изложеніе разслѣдованія «Цѣпп причинъ», а говоритъ только о постепенномъ восхожденіи Готама отъ одной степени экстаза къ другой съ очень неопредѣленными поясненіями свойствъ каждой изъ нихъ. Закончивши аскетическіе подвиги, повѣствуетъ Готама, и снова набравшись силъ, «я отрѣшился отъ похотей и вещей, не ведущихъ къ спасенію, и достигъ первой, радостью осчастливленной, на размышленіи и самоиспытаніи основанной степени экстаза. Однако и эти, ощущаемыя мною, счастливыя чувства уже не производили длительного впечатлѣнія на духъ мой. И вотъ, по прекращеніи размышленія и самоиспытанія, достигъ я внутренняго успокоенія и преобладанія духа, достигъ осчастливленной радостью, отъ размышленія и самоиспытанія свободной, изъ созерцанія исходящей, второй степени экстаза. Но и ея радостныя чувства не производили остающагося впечатлѣнія на меня. По прекращеніи радости я пребылъ равнодушнымъ, вдумчивымъ и сосредоточеннымъ, и тѣлесно ощущалъ то счастье, о которомъ праведные говорятъ: «равнодушенъ и вдумчивъ живущій въ счастіи». И такимъ образомъ достигъ я третьей ступени экстаза; и опять, свойственныя ему счастливыя ощущенія не оказали остающагося дѣйствія на духъ мой. И вотъ, когда прекратились чувства счастія и страданія и исчезли прежнія и хорошее и дурное настроенія, достигъ я свободнаго отъ страданія и отъ радости состоянія равнодушія, сосредоточенности и самозаконченности, составляющихъ четвертую ступень экстаза. Но и эти счастливыя ощущенія не произвели остающагося вліянія на мой духъ. Успокоивши его такимъ образомъ, очистивши, освободивши отъ похоти, отрѣшившись отъ загрязненія, въ крот-

¹⁰³) Mahāvagga. I. 1, 2—7.

комъ, но твердою и неизмѣнною настроеніемъ обратилъ я мысль мою къ воспоминаніямъ и познаніямъ моихъ прежнихъ существованій, вспомнилъ всѣ свои рожденія, и столькіе періоды разрушенія и обновленія, бывша ямена, бывша условія жизни, бывшее счастье и горе и т. д. Этого перваго знанія достигъ я въ первую стражу ночи: невѣдѣніе было побѣждено; знаніе достигнуто. Но и это все не произвело остающагося впечатлѣнія на духъ мой. И обратился я затѣмъ думою къ происхожденію и прехожденію существъ. И съ божественнояснымъ, сверхчеловѣческимъ прозрѣніемъ постигъ я, какъ происходятъ и преходятъ твари: позналъ существа низкія и возвышенныя, прекрасныя и отвратительныя, благочестивыя и нечестивыя позналъ ихъ въ судьбѣ ихъ, сообразной съ дѣлами ихъ. Существа, дурно примѣнявшія свои тѣла, свою рѣчь и мысль, злословившія праведныхъ, имѣвшія ложную вѣру и приобретающія дурную заслугу ложной вѣры,—у этихъ существъ, по разрушеніи тѣла, послѣ смерти, удѣломъ были несчастье, бѣда, гибель, адъ. Поступавшимъ же хорошо..., въ удѣлъ суждено было небо. И это, второе знаніе пришло ко мнѣ во вторую стражу ночи; но и къ этого рода впечатлѣніямъ остался равнодушенъ духъ мой. И вотъ, обратилась душа моя къ познанію уничтоженія грѣховъ. И позналъ я, въ чемъ страданіе, во-истину въ чемъ оно; позналъ, въ чемъ источникъ страданія, каковъ онъ въ дѣйствительности; позналъ, въ чемъ прекращеніе страданія, во-истину въ чемъ оно; позналъ путь, ведущій къ прекращенію страданія, каковъ онъ подлинно есть; позналъ далѣе, что такое зло, гдѣ причина его, въ чемъ прекращеніе его и каковъ путь къ тому. И когда я позналъ и прозрѣлъ это, сталъ мой духъ свободенъ отъ зла похоти, свободенъ отъ зла бытія, свободенъ отъ зла невѣдѣнія. И въ сознаніи моею освобожденности яснымъ мнѣ стало: «разрушено перевоплощеніе! свято поведеніе! выполнено должное! и нѣтъ ничего иного послѣ этого (настоящаго) бытія!» Это третье знаніе пришло ко мнѣ въ третью стражу ночи; невѣдѣніе было побѣждено, знаніе достигнуто, тьма побѣждена, прозрѣніе достигнуто, какъ это и должно быть у всякаго, неустанно и ревностно стремящагося. Но и эти блаженные чувства не оставили длительного впечатлѣнія въ духъ моему» ¹⁰⁴⁾, хотя въ другомъ, болѣе сжатомъ описаніи того же

¹⁰⁴⁾ Majjhima-nikāyo. 36 сугга. I. 392—395 Neum.

процесса, Готама называет его, быть может. обмолвившись, «ничѣмъ непревосходимымъ блаженствомъ самопогруженія въ нирвану» ¹⁰⁵).

Какъ видимъ, между этими древними, самому Буддѣ приписываемыми, описаніями его «просвѣтлѣнія» и поэтической передачей того же процесса въ позднѣйшихъ сказаніяхъ въ идейномъ содержаніи не только нѣтъ противорѣчій, но есть почти полное согласіе, а иногда даже и дословное совпаденіе. Этотъ фактъ свидѣтельствуетъ не объ одной точности преданій въ данномъ случаѣ, но и о томъ, съ какимъ благоговѣйнымъ вниманіемъ относился буддизмъ къ описываемому моменту, основополагательному для всей его догматической стороны. И, дѣйствительно, если мы сравнимъ содержаніе разсказа объ овладѣніи Готамой «Цѣпью причинъ» съ важнѣйшими учительными текстами буддійской догматики, мы найдемъ, что послѣдніе, въ сжатомъ видѣ, несомнѣнно, уже содержатся въ разсужденіяхъ и переживаніяхъ Готамы въ ночь его просвѣтлѣнія. Мы можемъ, поэтому, не колеблясь признать, что въ этотъ критическій моментъ его геній въ могучемъ напряженіи дѣйствительно провелъ черезъ свое сознаніе всю цѣпь основныхъ умозаключеній своего пессимистическаго міро- и жизневоззрѣнія, настолько стройно и цѣлостно, что долгіе годы послѣдующаго учительства были не болѣе, какъ разработкою и всестороннимъ пригнѣпленіемъ того, что въ нѣсколько часовъ, проведенныхъ подъ Деревомъ Знанія, вскрылось предъ нимъ, какъ единственная, въ его смыслѣ, спасающая истина. Въ буддійской догматикѣ не содержалось почти ни одного важнаго положенія, которое не было бы подготовлено прошлымъ и не имѣло бы довольно опредѣленныхъ предшествій въ индусской философіи, этикѣ, аскетикѣ и религіи ¹⁰⁶). Не мало,

¹⁰⁵) Idem. Sutta 26. I, 267 и Dutoit. Das Leben Des Buddha. Leipzig. 1906, 64, упорно переводящій нирвану выраженіемъ „Wonne des Sich-versenkens“.

¹⁰⁶) Признаніе этихъ совпаденій и заимствовавшій самими Готамой есть въ 4 части Аггуттара-никаи (Catukka-Nipāto): Die Reden des Buddha aus der Angereichten Sammlung (Anguttara-nikāyo) übers. v. Bhikkhu Nyāntiloka. IV Band. Das Vierer-Buch. Breslau, 1912, № 185. S. 376 ff.; въ числѣ „принятыхъ отъ жрецовъ (браминовъ) истинъ“ значатся столь существенныя для буддизма положенія, какъ: „всѣ пожеланія (похоти) преходящи, полны страданія, измѣнчивы“, „всякое бытіе преходяще, полно страданія, измѣнчиво“; „ни я никому, нигдѣ, ни въ какомъ отношеніи не припадаю, ни мнѣ ничто, нигдѣ, ни въ какомъ отношеніи

какъ мы видѣли, сдѣлано было и самимъ Готамю для провѣрки и выработки своихъ убѣждений; но объединеніе этого разбросаннаго матеріала въ цѣльное міросозерцаніе и его преобразование въ органически стройную доктрину свершилось въ гениальномъ умѣ Готамы, повидному, съ тою поразительною быстротою ¹⁰⁷⁾, которая подала ему самому и его послѣдователямъ поводъ видѣть въ этомъ особое, чудесное откровеніе. откровеніе не Божества, чуждаго душѣ Готамы, а самой истины, «бесѣду съ истинною личностью къ лицу» («абхисамбодхи»).

Что Готама дѣйствительно приписывалъ исключительное значеніе этому моменту своей жизни,—видно изъ множества текстовъ. Всѣ источники, носящіе біографическій характеръ или, по крайней мѣрѣ, претендующіе на это, упоминаютъ о томъ, что послѣдовавшіе за «просвѣтлѣніемъ» семь дней онъ «испытывалъ радость освобожденія и находился «въ состояніи экстаза, трансa» ¹⁰⁸⁾, «со взорами неподвижно устремленными на то мѣсто, гдѣ онъ получилъ награду за добродѣтельныя дѣла, совершенныя въ теченіе безчисленныхъ лѣтъ» ¹⁰⁹⁾. По другимъ преданіямъ, шѣльхъ семь недѣль длилось это ощущеніе, «наслажденіе блаженствомъ спасенія», столь интенсивное, что «онъ не чувствовалъ никакихъ тѣлесныхъ потребностей и питался одною радостью созерцанія праваго пути и плода его—нирваны» ¹¹⁰⁾.

Съ особою подробностью старается разъяснить это настроеніе древнее преданіе, сохранившееся въ бирманскомъ

не принадлежить». Примѣромъ почти дословнаго перенесенія въ буддйскую догматику болѣе древнихъ ученій можетъ служить слѣдующій текстъ изъ Мандукіа-Упанишада, Māndūkyā-Up. 7, совпадающій съ текстомъ Ангуттары-никаи: Vicer-Buch. № 175, S. 348 и такъ описывающій четвертую, высшую степень созерцанія, на которой угасаетъ субъективное сознание: „не изнутри сознательное, не извнѣ сознательное, не обоюдосторонне сознательное, не другое, черезъ друга сознательное, не сознательное и не безсознательное, невидимое, неописуемое, неосозаемое, безпризначное, непредставимое, необозначимое состояніе вѣры въ Единое Я (то есть въ трансцендентальную сущность), въ которой міръ явленной исчезъ совершенно“. Это, отрицательными чертами характеризуемое, отношеніе къ мировой всеобъемлющей сущности (прежнему Атману Упанишада) буддизмъ перемѣщаетъ на свое отношеніе къ нирванѣ.

¹⁰⁷⁾ „Полное знаніе озарило его мгновенно“, говоритъ бирманское сказаніе. Bigandet, Ch. V, p. 95.

¹⁰⁸⁾ Udāna, I, 1 sqq.

¹⁰⁹⁾ Nidānakathā, p. 106.

¹¹⁰⁾ Тамъ-же, p. 109.

повѣствованіи. Мы, разумѣется, далеки отъ мысли видѣть въ этомъ изложеніи подлинную, вполнѣ точную картину переживаній самого Готамы; но, несомнѣнно, мы здѣсь—не далеко отъ нея, и во всякомъ случаѣ имѣемъ очень цѣнную, по давности редакціи и устойчивости признанія, передачу того, какъ себѣ представляли эти переживанія буддисты ранней поры, и притомъ, какъ сейчасъ увидимъ, согласно съ рѣчамъ самого Готамы. «Прежде, чѣмъ овладѣть высшимъ знаніемъ», сказалъ, будто бы. Будда послѣ «просвѣтлѣнія», «я, въ безчисленныхъ возрожденіяхъ, прошелъ кругъ возобновлявшихся существованій и перенесъ скорби ихъ. Теперь мнѣ все это ясно видно. Вижу сверхъ того теперь, что я могу избѣжать цѣпен бытія и освободиться отъ всѣхъ несчастій и бѣдъ, сопровождающихъ рожденіе; и отнынѣ воля моя сосредоточена на всежелательномъ состояніи ниббаны. Я нынѣ достигъ состоянія, исключающаго всѣ страсти». И почувствовалъ онъ, что «борьба духа и напряженіе мысли для него окончились; что истина, во всей сіяющей красѣ своей, охватила умъ его и залила его своими чистыми лучами. Изъ этого свѣтозарнаго центра онъ могъ видѣть всѣ существа, обвитыми сѣтями страстей, перебрасываемыми свирѣпыми волнами беспредѣльнаго океана жизней, клубящимися въ вихрѣ непрестанныхъ бѣдствій, постоянно мучимыми и язввыми жаломъ чувственности, поглощаемыми темною бездною невѣжества; онъ видѣлъ ихъ, этихъ жалкихъ жертвъ міра призрачнаго, лишенаго сущности (субстанціальности) и реальности. И онъ молвилъ тогда: «однѣ я во всѣхъ мірахъ знаю какъ разорвать мертвыя петли страстей, какъ усмирить волны переменяющагося бытія, какъ избавить живущихъ отъ бездны страданій, положить конецъ чувственности, сломить ея жало, разсѣять туманы невѣдѣнія свѣтомъ истины, научить всѣ разумныя существа небытію и нереальности этого міра и, тѣмъ самымъ, привести ихъ къ состоянію ниббаны»¹¹¹⁾.

Несомнѣнно, въ сжатой и нѣсколько безпорядочной формѣ, здѣсь передана сущность задачи, поставленной себѣ творцомъ буддизма. Задача эта, вкратцѣ, сводилась на слѣдующее. Прежде всего:—опознать фактъ измѣнчивости, непостоянства и разрушенія, прехожденіе всего сущаго и вытекающій отсюда

¹¹¹⁾ Bigandet. Ch. V, p. 96.

законъ неизбѣжности страданія для всѣхъ живущихъ ¹¹²). Мы видѣли, что то и другое было дѣйствительно постигнуто Готамою въ процессѣ его «просвѣтлѣнiя». Далѣе требовалось достигнуть твердаго убѣжденія въ неизбѣжности возрожденiй и перевоплощенiй въ силу рокового закона кармы ¹¹³) и способности жажды бытiя, танхи, переживающей временное разложенiе внѣшнихъ формъ организма, сливаться съ новыми формами. И мы видѣли, что и это убѣжденiе было живо воспринято Готамою и пережито имъ въ экстаическихъ видѣнiяхъ примѣнительно къ себѣ и къ другимъ существамъ, отъ животныхъ до боговъ-небожителей. Когда такимъ образомъ были опознаны всемирные факты страданiя и неизбѣжности его возврата къ жизни, настала надобность опредѣлить факторъ, создающiй страданiе; и мы опять видѣли, что Готама усмотрѣлъ его въ чувственныхъ влеченiяхъ разнаго рода, сводящихся въ концѣ концовъ на жажду личнаго бытiя. Отказъ отъ танхи и отъ личнаго бытiя былъ естественнымъ рѣшенiемъ проблемы ¹¹⁴), поскольку она была связана съ

¹¹²) Классическая формулировка проблемы сводилась къ познанiю „четырехъ благородныхъ истинъ“: что такое страданiе? Какъ оно возникаетъ? какъ прекращается? и каковъ путь къ его прекращенiю? Какъ разъ эти истины и составляютъ содержанiе первой, Бенаресской проповѣди Будды, прозванной „Основанiемъ Царства Праведности“. Въ *Samyutta-nik. V, 56, 11, 9* sqq. поясняется, что „именно при уразумѣнiи этихъ благородныхъ истинъ“ Буддѣ и „открылись очи, передъ нимъ возстала истина, явилось знанiе и раскрылась духовная ясность“. Ср. 141 сутту Маджжима-никаи и въ Самiйутт-никаи II, 12, 2; II. 12, 27 etc.

¹¹³) Въ *Anguttara-Nik. Vierer-Buch. № 77. S. 166*. Законъ кармы принимается какъ фактъ, входящiй въ число „четырехъ великихъ Необъемлемыхъ“.

¹¹⁴) Въ „Цѣпи причинъ“, постигнутой въ ночь просвѣтлѣнiя родникомъ страданiя признана танха. Это положенiе обильно подтверждается учительными рѣчами Будды. Такъ въ *Samyutt. nik. V, 56, 11*: „причина страданiя есть производящая возрожденiе танха, сопровождаемая довольствомъ и похотью..., жажда чувственныхъ пожеланiй, жажда бытiя, жажда развитiя, самопроявленiя“. Въ *Samyutt. nik. II, 12, 1* указаны шесть родовъ танхи: жажда тѣлесныхъ формъ, жажда звуковъ, жажда запаховъ, жажда вкусовъ, жажда прикосновенiй, жажда явленiй. Въ *Итiвуттакѣ, 15 (The Iti-Vuttaka. Sayings of Buddha, transl. by Moore. New-York, 1908, p. 29)* „жажда“ названа „главною цѣпью“, мшающею избавить отъ возрожденiя и перевоплощенiя, а потому и „источникомъ страданiя“; праведная жизнь возможна лишь при освобожденiи отъ танхи. По Дхаммападѣ, XXIV, в. 334—340 „жажда въ беззаботномъ

вопросомъ о жизни данной, настоящей. Вотъ этотъ-то отказъ, вотъ эта-то побѣда надъ соблазнами чувственныхъ воспріятій и прелестей личнаго бытія и была пережита Готамою въ его борьбѣ съ Марою, владыкою чувственности, а потому и царемъ смерти и зла.

Но оставалась вторая и болѣе трудная половина проблемы: какъ избавиться отъ повтореній рожденій и смертей, а съ ними—и отъ возобновленія страданій? Пути къ тому указывались различные. Путь религіозный—обезпеченіе себѣ благоволенія боговъ и приобрѣтенія улучшенной будущей участи чрезъ выполненіе жертвъ, молитвъ и обрядовъ культа,—этотъ путь, равно какъ и другой, достиженіе той же цѣли подвигами аскетическими, Готама отвергъ. Мы видѣли, что отвѣчалъ онъ въ отрицательномъ смыслѣ Марѣ на искушеніе удобствами этихъ двухъ путей. Такъ и впослѣдствіи, не отрицая условной пользы жертвъ (не всякихъ, однако, и лишь въ извѣстномъ смыслѣ!) ¹¹⁵), онъ въ числѣ «пяти помѣхъ къ просвѣтлѣнію и освобожденію», и притомъ «помѣхъ нисшаго разряда» ставилъ «пристрастіе къ правиламъ ритуала» ¹¹⁶), а о значеніи

человѣкъ разрастается, какъ лѣсная лиана, и страданія его умножаются этою ядовитою жаждою, какъ быстро плодящаяся трава бирана. Съ одо-тѣвающаго же эту лютую жажду спадаютъ страданія, какъ капли дождя съ листа лотоса. Спасительное слово поэтому молвлю я вамъ: вырываютъ прочь корень жажды (танхи), дабы вновь не сломилъ васъ Искуситель-Мара, какъ ломаетъ стремительный рѣчный разливъ тростники. Какъ дерево, хотя и срубленное, отростаетъ вновь, пока корни цѣлы, такъ, пока не уничтожены корни танхи, горе жизни будетъ возвращаться снова и снова... Всюду проникаютъ ручки похоти; все обвиваетъ лиана страсти; подрѣжьте же ее въ самомъ корнѣ знавіемъ.—Мы видѣли далѣе, что въ схемѣ „цѣпи причинъ“ танха однако занимаетъ не начальное, а срединное положеніе, первопричиною же заблужденій и ихъ слѣдствій признано невѣдѣніе. Подтверженіе этой схемы („12 ниданъ“) находимъ въ Уланѣ Udānam, I, 1—3; въ англ. переводѣ Стронга London, 1902, p. 1—4; также въ нѣмец. сборникѣ Pali-Buddhismus in Gebersetzungen. Texte aus dem Buddhistischen Kanon, übers. v. Seidenstücker. Breslau, 1911, 41—42; повторенія и разъясненія той же схемы—въ Саміутта-никайѣ: II, 12, 20; II, 12, 2; II, 12, 27.

¹¹⁵) *Anguttara-nikāya*. II B. 4 Thl. 39 Sutta; переводъ. въ *Buddhistische Anthologie. Texte aus dem Pali-Kanon übersetzt von K. E. Neumann*. Leiden, 1892, 132—133 и въ *Die Reden des Buddha aus der Angereihten Sammlung (Anguttara-nikāyo) des Pāli Kanons übersetzt von Bhikkhu Nyanatiloka*. IV Band. Das Vierer-Buch. (Catukka-nipāto). Breslau, 1912. №№ 39—40, S. 86—87.

¹¹⁶) *Anguttara-nik*. III, 87.

подвижничества судилъ такъ: «чистота поведенія, говорю я, есть, конечно, извѣстная аскетическая добродѣтель: но тѣ аскеты и жрецы, которые учатъ въ ужасъ приволяющему (крайнему) аскетизму, въ немъ усматриваютъ подлинное (спасеніе), ему прилежать,—эти неспособны переплыть рѣку бытія, такъ же, какъ (съ другой стороны) и аскеты нечистаго поведенія и нечистой жизни неспособны къ прозрѣнію, къ высшему просвѣтлѣнію» ¹¹⁷).

Вообще: «ни постъ, ни обнаженность, ни бритые волосы, ни длинноволосость, ни грязь, ни грубая кожа (для одежды), ни культъ огня, ни многіе, съ точки зрѣнія міра, безсмертные подвиги, ни гимны, ни возліянія, ни жертвы, ни соблюденія предписанныхъ временъ и сроковъ не могутъ очистить смертнаго, еще не преодолевшаго своихъ сомнѣній и желаній» ^{117a}). Былъ затѣмъ простой, общепризнанный путь добродѣтели, заслугъ нравственныхъ, и мы видѣли, какъ и этотъ исходъ оказался включеннымъ въ замыслы соблазнителя. Но и на него не поддался Готама. Какъ впоследствии не отрицать онъ условной пользы добрыхъ дѣлъ, даже требовалъ «непремѣннаго выполненія хорошаго поведенія въ дѣлахъ, словахъ и мысляхъ, ожидая за то награды» ¹¹⁸) и протестовалъ противъ упрека, будто онъ учитъ недѣланію ¹¹⁹), и тѣмъ не менѣе условіемъ «совершеннаго поведенія» считалъ правило: «не все сводить на дѣла», «не расплываться въ дѣлахъ» ¹²⁰), ибо «совершенный человѣкъ руководствуется не дѣлами и не преданіемъ, такъ какъ онъ независимъ отъ добродѣтели и праведныхъ дѣлъ», «незапятненъ ни желаніемъ будущей жизни, ни вѣрою въ дѣйствительность внѣшнихъ поступковъ» ^{120a})—такъ и во

¹¹⁷) Angut.-nik. Das Vierer-Buch. № 196. S. 426 ff.

^{117a}) Sutta-Nipāta, 248 и Dhammapada, 141.

¹¹⁸) Angut.-nik. übers. von Bhikkhu Nyāntiloka. Das Zweier-Buch (Duka-nipāto). Breslau, 1911, № 16. S. 17—18. Das Vierer-Buch. № 61. S. 131. „Есть плодъ, есть результатъ добрыхъ и злыхъ дѣлъ“, сказано въ Pug-gala-Paṇṇatti. Das Buch der Charaktere. Aus dem Buddhistischen Pāli-Kanon (Abhidhammo) übersetzt von Bhikkhu Nyāntiloka. Breslau, 1910, S. 39. S. 88.

¹¹⁹) Angutt.-nik. Vierer-Buch. № 233. S. 477. „Я учу и недѣланію, и дѣланію: недѣланію дурного и дѣланію хорошаго“. Angutt.-nik. Zweier-Buch. № 26. S. 25—26.

¹²⁰) Puggala-Paṇṇati, § 87. S. 39. „Поведеніе, углубленіе и прозрѣніе—всѣ нужны“: тамъ-же, § 135—137. S. 59—60.

^{120a}) Sutta-Nipāta. v. v. 446; 803 и Mahāparinibbana-sutta. II, 9.

время искушения Готама отвѣтилъ Марѣ, что «никакія добрыя дѣла не принесутъ пользы» ищущему избавленія отъ перевоплощеній. Добрыя дѣла обезпечиваютъ только «небесныя радости»; но эти радости Готама назвалъ «презрѣнными»^{120b)}, такъ какъ онѣ не вѣчны и не избавляютъ отъ возрожденій¹²¹⁾. Не активнымъ, этическимъ путемъ, слѣдовательно, надѣялся онъ положить конецъ круговороту жизни и смерти, а путемъ знанія¹²²⁾, чистаго мышленія. Мысль должна была преодолѣть дѣйствительность разложеніемъ самого бытія въ продуктъ мышленія; реализмъ объективнаго долженъ былъ быть побѣжденъ субъективнымъ идеализмомъ, нуменальное должно было превратиться въ феноменальное: міръ какъ сущность, а съ нимъ и душа и сама жизнь, должны были стать представленіемъ. И, такимъ образомъ, міръ и бытіе, доселѣ владѣвшіе живою личностью, доколѣ она вѣрила въ свою и ихъ субстанціальность, отнынѣ попадали подъ власть чистаго разума, создающаго ихъ въ своихъ субъективныхъ представленіяхъ или разрушающаго ихъ въ прекращенія этихъ же представленій. Вся буддійская психологія сводилась къ двумъ положеніямъ Готама: «1) все то, что мы есть, результатъ того, что мы мыслимъ» и 2) «въ этомъ нашемъ маломъ, воспріятіями и сознаніемъ одаренномъ тѣлѣ заключается міръ, про-

^{120b)} „Надо отречься отъ влеченія къ какимъ бы то ни было областямъ божественнымъ и человѣческимъ, отъ области самаго Брамана“ Sutta-Nipāta, 524; „надо преодолѣть привязанность и къ божественному“, 641.

¹²¹⁾ Определенія дѣлны жизни разныхъ разрядовъ небесныхъ существъ и боговъ давы въ Ангуттарѣ-никайѣ: Vierer-Buch, № 125. S. 262—264. (о различныхъ разрядахъ (формахъ) возрожденій—тамъ-же: № 124 и 126, S. 266—7, 271. Подробно о категоріяхъ праведности и мудрости и соотвѣствующихъ имъ степеняхъ и достоинствахъ формъ перевоплощенія трактуетъ Пуггала-Панньяти, I, 1 499. Возрожденіе въ такъ называемыхъ „Чистыхъ Обителяхъ“ (по Дикха-Никайѣ ихъ—пять: (Avihā, Atappā, Sudassā, Sudassī и Akaniṭṭha); ср. Puggala-Paññati, II, 46)—удѣлъ высшаго разряда праведниковъ, такъ называемыхъ „никогда не возвращающихся“ (anāgāmi), которые, послѣ земной жизни, переходятъ въ „Чистыя Обители“, а отсюда уже вступаютъ въ міръ нирваны.

¹²²⁾ Sutta-Nipāta. 1104: 1106. Samyutta-nikāya. XII, 7, говоритъ, что святость основана ни на чемъ иномъ, какъ именно на чистомъ знаніи, а именно: на знаніи измѣчивости и преходимости всего сущаго, на знаніи страданія, на знаніи несубстанціальности пяти аспектовъ бытія и на знаніи условности возникновенія бытія.

исхождение міра, конецъ міра и къ концу міра ведущій путь»¹²³). Въ этомъ феноменализмѣ, въ этомъ несубстанціонализмѣ міра и души, въ противоположность нуменальному космизму и анимизму, заключались основное значеніе и характерный смыслъ всей буддійской философіи¹²⁴), въ отличіе отъ обратнаго направленія, которое приняла философская мысль Запада, языческая и христіанская. на долгіе вѣка, впредь до поры критицизма, открывшаго самостоятельно то, что исповѣдывали нѣкогда Будда и его предшественники изъ школы Самкхьи. И вотъ это-то заключительное положеніе, которымъ Будда любилъ заканчивать свои разсужденія: «исполненъ долгъ, свершенъ подвигъ, достигнута святость: міръ болѣе не существуетъ!»¹²⁵)—это та вершина идеалистическаго зпанія буддійскаго спасенія, краугольными камнями коего были убѣжденія въ безграничности человѣческаго сознанія¹²⁶), въ томъ, что именно оно править міромъ и способно подчинять себѣ міръ въ предѣлахъ субъективнаго его воспріятія¹²⁷), что преодоленіемъ этой безграничности сознанія получается воспріятіе не-бытія¹²⁸) и достигается разрушеніе міра¹²⁹) путемъ разложенія его бытія для насъ въ наши представленія и разрушенія послѣднихъ чрезъ отрицаніе субстанціальности личнаго

¹²³) Anguttara-nik. Vierer-Buch. №№ 45; 46. S. 96—101. Samyutta-nik. IV, XXXV, 116.

¹²⁴) Caroline Rhys Davids во введеніи къ ея переводу Дхамма-Санганы. London, 1900. p. XXXV.

¹²⁵) Samyut.-nik. II B. XXII Thl. Sutta 20.

¹²⁶) „Безгранично сознаніе; безгранично царство безграничнаго сознанія“, читаемъ въ Ангуттара-Никайѣ. Vierer-Buch. № 191. S. 394.

¹²⁷) На вопросъ „къмъ правится міръ?“ онъ отвѣчалъ: „сознаніемъ правится міръ: съ сознаніемъ связанъ міръ; силъ сознанія подчиненъ міръ“. Angutt.-nik. Vierer-Buch, № 186, S. 379.

¹²⁸) „Послѣ полного преодоленія царства безграничной области сознанія пріобрѣтаетъ (созерцатель) воспріятіе: „ничто не существуетъ“. воспріятіе царства не-бытія“ Angutt.-nik. Eka-Nipāto. XX, 2. Einer-Buch. S. 86 и Vierer-Buch. № 190, S. 394.

¹²⁹) Всѣ представленія раздѣляются на „задерживающія“ (освобожденіе), на особыя“ экстагическія, освобождающія отъ мышленія путемъ понятій, и на такъ называемыя „прорывающія или прободающія“ плюскію ложнаго міровоззрѣнія, дарующія сознаніе ничтожества всего сущаго и отвращеніе ко всему, связанному съ представленіями о бытіи. Anguttara-nik. Vierer-Buch, № 179. S. 360—361. Послѣ непрестаннаго отказа или уклоненія отъ шести областей сознанія (исходящихъ изъ данныхъ пяти вѣншихъ чувствъ и шестого—внутренняго) или (что—тоже)

И¹³⁰),— всѣ эти основы буддійскаго нигилистическаго міро—и жизневоззрѣнія, систематически развиты в послѣдствіи. были

послѣ того, какъ угаснуть эти шесть областей сознанія, не остается (за предѣлами ихъ) уже болѣе ничего объяснимаго (доступнаго сознанию“). Vierer-Buch. № 173. S. 346—347. Или, какъ еще опредѣленнѣе сказано въ Саміпуттѣ-никайѣ. IV: „глаза и формы; уши и тоны (звуки), востъ и запахи, языкъ и соки, тѣла и прикосновенія, разсудокъ и вещи;— вотъ и все, ученики, вотъ и все, что есть“! А если такъ, то „до какихъ предѣловъ, братія, достигають предѣлы шести областей сознанія, какъ разъ до этихъ же предѣловъ распространяется и субъективный міръ, и наоборотъ: доколѣ распространяется субъективный міръ, дотолѣ простираются и шесть областей сознанія. При непрестанномъ отклоненіи, слѣдовательно, и угашеніи шести областей сознанія, братія, угасаегь, умираегь и субъективный міръ, приходитъ субъективный міръ къ упокоенію“. Angutt.-nik. Vierer-Buch. № 175. S. 348. Cp. Sechster - Buch. 14 Sutta.

¹³⁰) „Разрушивши представленіе личности, какъ реальной сущности, можемъ одолѣть смерть“ Sutta-Nipāta, 1118. Отрицаніе субстанціальности личной души и принадлежности ей чего-либо (отрицаніе „Я“ и „Моего“): Samyutt.-nik. III B. Thl. 3 Sutta и подробнѣе III B. 22 Thl. Sutta 29—33: „тѣло есть зло; чувство есть зло; представленіе есть зло; различеніе есть зло; сознаніе есть зло... Тѣло, чувство, представленія, различенія, сознаніе— вотъ преходящее. Изъятіе ихъ, прекращеніе ихъ, уничтоженіе ихъ— вотъ не преходящее, неразрушающееся... Отъ того, что не принадлежитъ вамъ, отъ того откажитесь, и то, отъ чего вы откажетесь, послужитъ вамъ къ спасенію, къ счастью. Что же не принадлежитъ вамъ?—Тѣло, чувство, представленіе, различеніе, сознаніе... откажитесь же отъ нихъ и откавъ будетъ вамъ во спасеніе и въ счастье“. Тоже въ „Увѣщаніи къ Рахулѣ (сыну Готамы) въ Vierer-Buch № 177. S. 355—356: „тотъ, кто во всѣхъ четырехъ стихіяхъ (будто бы входящихъ въ составъ „Я“), не будетъ усматривать личности (Я), ни чего-либо принадлежащаго личности,— тотъ рарушилъ алчность (бытія), разорвалъ цѣпи и положилъ конецъ страданію, конецъ помраченію личности, помраченію, мѣшающему полному прозрѣнію“. „Упраздненіе личности“ (sakkāyanirodho) равнозначаще упраздненію невѣдѣнія“. Тамъ-же № 178. S. 357 ff. и № 33. S. 70 и Majjhima-nik. 28 сутта. Оно обязательно для ищущаго избавленія, ибо тотъ, кто въ тѣлѣ, въ чувствѣ, въ представленіи и различеніи и въ сознаніи, и въ совокупности ихъ, составляющихъ то, что называютъ личностью, будетъ видѣть иѣчто субстанціальное, тотъ будетъ заблуждаться, падмеваться, будетъ въ чаду, въ угарѣ, будетъ сгорать и истлѣвать какъ въ пламени. Anguttara-nik. Vierer-Buch. № 200. S. 453—456. Отрицаніе принадлежности чело-вѣческой личности ея тѣла, ея ощущеній, воспріятій, сознанія и волевыхъ дѣйствій необходимо было буддизму потому, что эти пять „кхандъ или аспектовъ бытія“ (см. о нихъ разъясненія Саміпуттѣ-никайи, XXII, I, 4 сутта) составляютъ якобы обычно признаваемая основы „вѣры въ личность“ (Sakkāya-diṅhi, attavāda-diṅhi), (Majjhima-nik. 22 сутта) I, B.

уже заложены въ «Ночь просвѣтлѣнія», когда, выражаясь вышеприведенными словами бирманскаго сказанія, Будда «сосредоточилъ свою волю на всежелательномъ состояніи нирваны» и рѣшилъ, для приведенія людей къ ней, научить ихъ именно «не-существованію и не-реальности этого міра». И, что всего примѣчательнѣе, самъ Будда призналъ свою заслугу именно въ томъ, что «онъ постигъ происхожденіе міра и превозмогъ (устранилъ) его, что онъ вполне позналъ уничтожимость міра и осуществилъ ее, что онъ вполне позналъ путь, ведущій къ уничтоженію міра и свершилъ этотъ путь въ ночь, когда онъ достигъ полноты несравненнаго, высшаго знанія»¹³¹).

Таковы были, въ сжатыхъ чертахъ, жуткіе результаты «просвѣтлѣнія», достигнутаго подъ сѣнью Древа Мудрости, послѣдовательно завершившіе пессимистическія стремленія Готама уйтн отъ положительныхъ задачъ реальной жизни въ нигилистическій идеализмъ не-бытія. Стремленія эти, обнаружившіяся съ самаго начала его духовнаго кризиса, росли и развивались постепенно и, несомнѣнно, не были плодомъ одного личнаго творчества даровитаго мыслителя: ихъ составныя части бродили и рѣяли въ окружавшей его философской и аскетической средѣ. Тѣмъ не менѣе, онъ былъ убѣжденъ, что «эти благородныя истины не встрѣчались еще среди ученій,

223 Neum.), осуждавшейся буддизмомъ впоследствии въ качествѣ форменной ереси, но ужъ и съ самаго начала вызывавшей постоянное противодѣйствіе со стороны Будды, учившаго, что „Я“ какъ реальная, объективная субстанція не существуетъ, что за такуюю мы принимаемъ только наше субъективное обобщеніе вышеперечисленныхъ пяти субъективныхъ же аспектовъ бытія (кхандѣ), которые однако всѣ находятся въ непрерывныхъ процессахъ возникновенія, роста и исчезновенія, а потому не имѣютъ устойчивости, не въ силахъ, слѣдовательно, создать чего-либо постояннаго и тождественнаго, какъ и не могутъ они быть сочтены нашею собственностью, ибо они—явленія мірового процесса, вне нашей власти стоящаго, до насъ и послѣ насъ совершающагося. Въ столь авторитетной Магаваггѣ (I, 6, 38—46; ср. Digha-Nikāya. Brāhma-jala-sutta) Готама говоритъ: „тѣло не есть мое Я: ощущеніе не есть Я; перцепція не есть Я; сознаніе не есть Я... А потому наученный, благородный слушатель слова истины, утомившись тѣломъ, чувствованіемъ, перцепціей, самкхарами и сознаніемъ, имѣетъ возможность сбросить съ себя все это и стать свободнымъ, истощивши въ себѣ этимъ путемъ способность къ возрожденію, чѣмъ и завершается святость, чѣмъ и выполняется долгъ, а возвращеніе въ этотъ міръ становится невозможнымъ“.

¹³¹) Iti-Vuttaka. § 112.

передававшихся раньше, что онѣ предстали передъ очами его сознанія» въ ту минуту, когда «воздвиглась передъ нимъ мудрость и разлился свѣтъ, разогнавшій окружающую ее тьму» ¹³²⁾. Не спорнымъ мнѣніемъ шамановъ шестидесяти трехъ философскихъ школъ ¹³³⁾ и не наставленію какимъ бы то ни было преданіемъ обязагъ онѣ знаіемъ Дгаммы: онѣ узрѣлъ ее самъ. «ввидимо», непосредственно ¹³⁴⁾. Вотъ почему онѣ и не колебался признать такъ открытую мудрость за «непревосходимую на небесахъ и на землѣ, непревосходимую всѣми шаманами и браманами, богами и людьми» ¹³⁵⁾. И хотя онѣ достигъ ее не путемъ дѣлъ или подвиговъ аскетическихъ, или усердія богослужебнаго, а путемъ напряженнаго размышленія, какъ «Мудрецъ великаго разсужденія» ¹³⁶⁾, тѣмъ не менѣе, подъемъ мысли на такія высоты онѣ считалъ процессомъ, превосходящимъ ресурсы простого разсужденія. «Эти вещи братія», говорилъ онѣ впоследствии ученикамъ, «эти истины глубокія, трудно осуществимыя, не охватываемыя одною логикою, утонченныя, постижимыя только мудрыми, эти истины Татагата осуществилъ самъ и, самъ созерцавши ихъ лицомъ къ лицу, обнаружилъ ихъ другимъ» ¹³⁷⁾. Именно потому, что онѣ пережилъ процессъ «самбодхи», созерцанія истины непосредственно, лицомъ къ лицу, онѣ и сталъ Самбуддою, «Вполнѣ Просвѣщеннымъ» ¹³⁸⁾. «все зрящимъ, все слышащимъ, все постигающимъ» ¹³⁹⁾, все проникающимъ безъ усилій и промедленій, даромъ мгновеннаго, полнаго ясновидѣнія ¹⁴⁰⁾.

Такого же непосредственнаго ознакомленія съ истинною на высшихъ ступеняхъ духовныхъ переживаній требовалъ впоследствии Будда и отъ учениковъ своихъ. ^{140а)} Пережива-

¹³²⁾ Dhamma-Cakka-Ppravattana-sutta, 9 sqq. Buddh. Suttas. S. B. E. XI. 150; также Sutta-Nipāta, v. 54 п 81: „не руководствомъ другихъ, а... своимъ собственнымъ разумѣніемъ“.

¹³³⁾ Sutta-Nipāta. v. 538. ¹³⁴⁾ Тамъ-же. vv. 934; 1052; 1065.

¹³⁵⁾ Dhamma-Cakka-Ppravattana S. 21. S. B. E. XI, 152.

¹³⁶⁾ Sutta-Nipāta, vv. 358; 1135 sqq.

¹³⁷⁾ Digha-nikāya. Brahma-jala-sutta, 28.

¹³⁸⁾ Sutta-Nipāta. 596; 177; 555; 992.

¹³⁹⁾ Тексты о всевѣдѣніи Будды безчисленны: нѣкоторые будутъ указаны ниже.

¹⁴⁰⁾ „Ясновидящимъ“ постоянно называется онѣ, паур., Sutta-Nipāta. vv. 562, 596, 956, 992—3, 160 etc.

^{140а)} Настоячиво, многократно повторялъ онѣ въ своихъ послѣднихъ бесѣдахъ: „великъ плодъ, велико преимущество серьезнаго созерцанія,

нія эти, по ихъ психологическому характеру, онъ призналъ экстатическими, возникающими на почвѣ методически проведенной подготовки къ нимъ и постепеннаго подъема на послѣдовательныя ступени созерцанія или, какъ выражались буддисты, «углубленія» ¹⁴¹⁾. Обильны были наставленія. пре-

соединеннаго съ правильныхъ поведеніемъ: великъ плодъ, велико преимущество разсудка, соединеннаго съ серьезнымъ созерцаніемъ... Этимъ освобождаются отъ великихъ золъ: отъ чувственности, индивидуальности (привязанности къ своей личности), отъ обмана и заблужденія⁴. Mahāparinibbana-sutta. I, 12; 14. II, 11; IV, 4; 12.

¹⁴¹⁾ „Правильное углубленіе есть одна изъ четырехъ путей добродѣтели, путь благородный и древній, изначальный, неуничтоженный (и повинъ), вегибущій и не имѣющій погибнуть, непорицаемый аскетами, жрецами и мудрецами“. Anguttara-Nikāya. Vierer-Buch. № 29—30, S. 62—63. О „четырехъ степеняхъ углубленія (джанахъ, дхіянахъ)—Samyutta-nikāya, V, 45, 8 (переводъ этого текста—въ сборникъ Зейденшюкера, Pāli-Buddhismus, 19); Angutt.-nik. Vierer-Buch. № 198 и 244. S. 44; 499. Einer-Buch. XX, 2. № 31. S. 79. Наилучшее описаніе процесса созерцанія или „углубленія“,—въ Majjhima-nik. Sutta 43 и 44. О каталептическихъ явленіяхъ при высокихъ степеняхъ экстаза („чѣмъ отличается это состояніе отъ состоянія смерти?“)—Sutta 43, p. 246 подлинника или S. 466. В. I нѣмец. перевода и Mahāparinib. sutta VI, 11—12.—О „каснахъ“, искусственныхъ, внѣшними приемами вызываемыхъ способахъ ускорять и усиливать „сосредоточеніе“ (самадхи) для вступленія въ состояніе джаны см. Digha-nikāya. Saṅgiti-sutta Majjhima-nik. Sutta 77, p. 330 — подлин., или II, 325 нѣмец. пер. Cp. Anguttara-nik. Eka-Nipāta. XX, 2. Касина состоитъ въ сосредоточеніи всего вниманія на какомъ либо видимомъ предметѣ, обыкновенно—на особо для того сдѣланномъ кругу, окрашенномъ въ голубую, желтую, красную и бѣлыя краски, или же на клочкѣ земли („зеленая касина) или на поверхности воды („водяная к.“), или на огнѣ, либо на какой либо точкѣ окружающей атмосферы („воздушная к.“); къ этому присоединили еще сосредоточеніе вниманія „на пространствѣ“ и „на сознаніи“ (касна пространства и к. сознанія“); „пространственную“ касну получали пристальнымъ устремленіемъ взора на небо черезъ круглое отверстіе въ стѣнѣ или крышѣ, а стараніемъ представить себѣ это послѣднее воспріятіе само какъ вѣкій видимый объектъ получали „касину сознанія“. Къ этимъ „десяти областямъ Единой Нераздѣльности (цѣльности)“, указаннымъ самимъ Буддою (Majjh.-nik. I. c.) прибавилъ еще 11-ю, „свѣтовую касну“—свѣтовое впечатлѣніе, получаемое черезъ окно или ключевую скважину въ замкѣ. Сосредоточеніе вниманія должно было длиться столько поръ, пока у созерцателя не получался при открытыхъ и закрытыхъ глазахъ, дуплообразный свѣтовой рефлексъ, переноса вниманіе на который, получалъ новый, уже безкрасочный и безформенный внутренній рефлексъ. походившій „на сверкающую звѣзду или на луну, выходящую изъ-за облаковъ“. При появленіи такового, препятствія къ кон-

поданныя имъ для выработки способности къ созерцанію ¹⁴²⁾ и образцы темъ, въ которыя надлежало вдумываться ¹⁴³⁾. Разнообразны были приемы духовной и тѣлесной выправки; соотвѣтственно особенностямъ характеровъ, темпераментовъ и степени развитія намѣчались четыре «пути прозрѣнія: трудный и медленный; трудный, но быстрый; не трудный, но медленный: нетрудный и быстрый» ¹⁴⁴⁾. Последний считается лучшимъ; имъ достигали архатства (святости и мудрости) образцовые ученики ¹⁴⁵⁾. Но какимъ бы изъ этихъ путей ни поднимались на порогъ области высшихъ откровеній, эти послѣднія во всякомъ случаѣ мыслились какъ мгновенное, сразу свершавшееся озареніе. Въ этомъ смыслѣ Будда говорилъ: «я учу благочестивой жизни непосредственно и мгновенно возникающей», «Дхаммѣ мгновенной, непосредственной и не-

центраціи вниманія будто бы исчезали и сосредоточеніе, граничащее съ первою джханой, наступало, а съ тѣмъ вмѣстѣ открывался входъ и въ область джханъ.

¹⁴²⁾ Четыре „упражненія въ сосредоточеніи“. *Anguttara-nik. Vierer-Buch. № 41. S. 90.* Семь „членовъ просвѣщенія“—*Majjhima-nik. Sutta. 77, p. 326* подл. пл. II, 321 нѣм. пер.: *Angutt.-nik, Vierer-Buch. № 236. S. 482. Einer-Buch. XX, 2, № 31. S. 82.* Восемь „положеній господства“ (надъ обманомъ иллюзорнаго постоянства вѣшнихъ вещей)—*Mahā-pariṇibbāna-sutta. III, 24—42, и Majjhima-nik. Sutta. 77, p. 327* подл., II, 322 нѣм. пер.

¹⁴³⁾ „Десять созерцаній“, указанныхъ въ *Anguttara-nik. Eka-Nipāta. XVI и XX, 2: 1) о Просвѣтленномъ (о Буддѣ); 2) объ ученіи; 3) объ обязанностяхъ ученика; 4) о правилахъ добродѣтели; 5) о щедрости; 6) о небесныхъ духахъ; 7) о вдыханіи и выдыханіи; 8) о смерти; 9) о тѣлѣ; 10) о мирѣ. Подробно о созерцаніи надъ тѣломъ — тамъ-же XXI. „Это созерцаніе, съ навыкомъ и настойчиво проводимое, братія, ведетъ къ высокому одушевленію, высокому благословенію, къ великому миру и къ ясности знанія, отворяетъ око разумныя, ведетъ ко благу уже и въ здѣшнемъ мірѣ и осуществляетъ плоды освобожденія путемъ знанія“. При этомъ размысленіи „дурное не возникаетъ: дурное исчезаетъ; доброе возникаетъ и растетъ; заблужденіе меркнетъ, знаніе пробуждается; омраченіе предубѣжденіемъ къ своей личности пропадаетъ; такъ поспѣваютъ дурныя влеченія и спадаютъ цѣпи бытія... Имѣющій прозрѣніе въ свойства и природу тѣла во-истину вкушаетъ Непреходящее“. Въ тѣсной связи съ этимъ прозрѣніемъ—„созерцанія претящаго“ или „девять (иногда—десять) созерцаній надъ трупомъ“ (тамъ-же). Созерцанія Будды *buddhānussati*) являются средствомъ: 1) къ возбужденію внутренней энергіи въ вѣрующемъ, а во 2) къ прозрѣнію лживости, болѣзненности, разрушимости и несущественности всего бытія (этотъ видъ созерцанія называется впаппасаной).*

¹⁴⁴⁾ *Angutt. nik. Vierer-Buch. № 161 и 163. S. 314; 320 f.*

¹⁴⁵⁾ Тамъ-же. I. c. и № 167—168. S. 329—332.

медленной» ¹⁴⁶⁾. Мистическое наслѣдіе браминовъ, іоговъ и аскетовъ разнаго рода и относящійся сюда же опытъ своихъ учителей Алары и Удраки, Готама, послѣ собственныхъ, слодныхъ переживаній въ «Ночь просвѣтлѣнія», принялъ и узаконилъ признаніемъ, что высшія откровенія «благочестивой мудрости», Дхаммы, «не охватываются одною логикою», а обрѣтаются путемъ мистическаго вдохновенія и цѣлостнаго, интуитивнаго переживанія, непосредственнаго общенія съ конечною истиною. Упражненія въ системѣ степеней созерцательнаго экстаза, въ джанахъ (дхйянахъ) стало поэтому одною изъ существенныхъ частей дисциплины буддійской монашеской общины ^{146a)}; а въ позднѣйшую пору, въ школахъ Магайяны, теорія и практика экстатического созерцанія получили такой пышный расцвѣтъ, что совершенно пзмѣнили общій характеръ буддійскихъ духовныхъ переживаній, замѣнивши въ нихъ преобладаніе хладнокровно-разсудочнаго, діалектическаго элемента восторженно-мистическимъ. Однако и несравненно раньше ученіе о джанахъ уже начало слагаться въ правильную систему, и мы находимъ ее достаточно разработанною уже въ древнѣйшемъ изъ дошедшихъ до насъ учебниковъ не только индусской, но и вообще какой бы то ни было психологии, въ Дхамма-Сагани, относящемся, вѣроятно, къ среднѣмъ IV вѣка до Р. Хр. и составляющемъ первую книгу третьей, философской части буддійскаго канона, Абхидхамма-Питакх ¹⁴⁷⁾.

Но если, по мысли творца буддизма, путь къ «просвѣтлѣнію», теоретически разсуждая, былъ открытъ для всѣхъ ¹⁴⁸⁾ и каждый могъ и даже долженъ былъ дѣлать въ себѣ мечту когда-нибудь и самому стать буддою въ безпредѣльности вѣковъ

¹⁴⁶⁾ Sutta-Nipata. vv. 567; 1136 sqq.

^{146a)} Описание этого процесса примѣнительно къ самому Буддѣ дано въ Mahāparin. sutta. VI, 11 sqq.

¹⁴⁷⁾ Dhamma-Sangani. B. I. Ch. 2: „восемь искусственныхъ приемовъ“ („касинъ“, atakasiṃam) и пять джанъ §§ 160 -175; „4 способа совершенствованія“ § 175 sqq; „4 объекта мысли“ § 180 sqq; 16 сочетаній, ведущихъ къ джанамъ, § 186 sqq; и въ § 203, опять о касинахъ и т. д.

¹⁴⁸⁾ Наставленія къ созерцанію постоянно сопровождаются обѣщаніями успѣшности для „старающихся“. Такъ—уже въ рѣчахъ Будды: такъ и въ позднѣйшей литературѣ, напр.: „всѣ исполнительные и ревностные ученики будутъ одарены трансцендентнымъ буддическимъ просвѣтлѣніемъ и мудростью“, внушаетъ Праджна-Парамита. The Diamond-Sūtra or Prajñā-Paramita translated from the Chinese by W. Gemmel. London, 1912, p. 63.

грядущих¹⁴⁹), тѣмъ не менѣе практическое осуществленіе этого идеала представлялось столь медленнымъ и труднымъ, что для послѣдователей Готама онъ самъ, какъ достигшій достоинства Татагаты, являлся фактически существомъ совершенно исключительнымъ, сравнивать себя съ коимъ не должны были дерзать никакія другія существа, какъ это неоднократно и заявлялъ онъ самъ¹⁵⁰) съ первыхъ же дней своей проповѣди. Именно то, что свершилось съ нимъ въ Ночь просвѣтленія, подняло его на эту, одновременно съ нимъ недостижимую высоту, ибо, по единодушному признанію вѣры народной, «двухъ буддъ заразъ не могло быть»¹⁵¹). Онъ, «побѣдитель» Мары, самсары, міра и собственнаго самолюбія, сталъ тѣмъ самымъ, въ воззрѣніяхъ своихъ послѣдователей «первымъ въ мірѣ гениемъ, добрыхъ и злыхъ духовъ, въ сонмѣ аскетовъ и жрецовъ, боговъ и людей; сталъ совершеннымъ, Святымъ, Вполнѣ просвѣщеннымъ, Владыкою, Ясновидящимъ, Направителемъ волей, являющимъ жалость ко всѣмъ; онъ сталъ—всѣмъ спасеніе, благословеніе и благо»¹⁵²). Уже въ Маггариниббана-суттѣ въ уста самому ему влагаютъ требованіе вѣры въ него въ этомъ смыслѣ: «что такое зеркало пстипы?—это сознаніе, что избранный ученикъ въ этомъ мірѣ преданъ вѣрѣ въ Будду, вѣрѣ въ то, что Благословенный есть Святой, единственный Вполнѣ просвѣщенный, Мудрый, Справедливый, Счастливыи, Знающій міръ, Высшій, Обуздыватель заблуждающихся сердецъ, Учитель боговъ и людей, благословенный Будда»^{152а}). И если, тѣмъ не менѣе, самъ Готама настойчиво твердитъ желающимъ обоготворять его¹⁵³), что «онъ—не богъ», хотя тутъ же прибавляетъ, что онъ и «не человѣкъ» въ обычномъ смыслѣ слова,

¹⁴⁹) „Мудрый человѣкъ постоянно думаетъ: какъ я и другія существа можемъ стать буддою?“ говоритъ Saddharma-Piṇḍarīka. „Самадхи“ требуетъ отъ всякаго „желающаго войти въ сущность Татагаты“ говоритъ Ашвагоса: (Discourse on the Awakening of the Faith in Mahāyāna. Chicago. 1900, 139.

¹⁵⁰) См. виже, въ разсказѣ о первыхъ обращеніяхъ. По Ангуттар-никкай, Eka-Nipāta, XIII, онъ „не имѣетъ второго, ему равнаго, съ нимъ схожаго; онъ никѣмъ не превзойденъ, ни съ кѣмъ не сравнимъ“.

¹⁵¹) Angutt. nik. Eka-Nipāta. XV.

¹⁵²) Angutt. nik. Vierer-Bueh. № 15. S. 36; № 23. S. 50 ff. etc. Eka-Nipāta. XIII.

^{152а}) Mahāparinibbana-sutta. II, 9.

¹⁵³) Sutta-Nipāta, vi. 508, 539, 544.

а, вмѣстѣ съ тѣмъ, и «не призракъ»¹⁵⁴), — то «желающіе сдѣлать изъ него бога» смотрятъ на него, по меньшей мѣрѣ, какъ на «человѣка чудеснаго»¹⁵⁵) или, выражаясь осторожно, какъ на особое. «пи съ чѣмъ несравнимое существо»¹⁵⁶). Позднѣе онъ превращается уже «въ воплощеніе самой высшей истины и полноты мудрости («дхармакайя, парамартхсатйя»¹⁵⁷), воплощеніе хотя и непостижимое, однако возможное въ тѣлесныхъ формахъ потому, что оно-то и есть реальное въ вещахъ матеріальныхъ, оно — «вещей истина», вслѣдствіе чего Татагата «можетъ проявляться въ тѣлесныхъ формахъ и непрестанно присутствовать во всѣхъ точкахъ пространства»¹⁵⁸).

Мы не имѣемъ ни возможности, ни надобности пока слѣдовать дальше за этими трансформациями концепціи Будды и углубляться въ ихъ апанизъ. Если мы коснулись вскользь этой сложной темы, то исключительно для того лишь, чтобы показать, какое огромное идейное значеніе имѣлъ въ глазахъ послѣдователей Будды духовный кризисъ, называемый его «просвѣтлѣніемъ» подъ Деревомъ Мудрости. Если съ извѣстною оговоркою, допустить наличность религіозной вѣры въ принципиально-атеистической системѣ буддизма, то именно здѣсь надо искать ея основаній. Вѣра въ Будду, какъ въ избавителя и спасителя, не сразу возникла и привилась, но возможною стала она съ того момента, когда мудрецъ, муні-Готама, подъ сѣнью Бодхи преобразился въ таинственное существо, въ Будду, въ единственнаго Вполнѣ-просвѣщеннаго. Съ того момента, когда спасеніе человѣчества было поставлено въ зависимость прежде всего не отъ дѣлъ его, не отъ нравственности и благочестія, а отъ знанія и незнанія, Всевѣдущій сталъ необходимымъ, какъ единственный спаситель; а единственнымъ способнымъ обладать полнотою яснаго и совершеннаго знанія былъ признанъ онъ, Татагата¹⁵⁹). Именно трудность, пещенно недоступность для большинства доктрины, способной побѣдить «гибельную авиджью» (незнаніе), но «настолько глубокой и необъятной, что вполнѣ постигнута она

¹⁵⁴) Anguttara-nik. Vierer-Buch. № 36. S. 78—79.

¹⁵⁵) Тамъ-же. Zweier-Buch. № 44. S. 47.

¹⁵⁶) Тамъ-же. Einer-Buch. XIII. № 17. S. 28.

¹⁵⁷) Āṣvaghosha. Discourse of the Awakening of the Faith in the Mahāyāna, translated from the Chinese version by Teitaro Suzuki. Chicago, 1900. p. 99.

¹⁵⁸) Тамъ-же, 103—4.

¹⁵⁹) Тамъ-же, 78.

можетъ быть только буддами и никѣмъ инымъ» ¹⁶⁰),—именно это условіе дѣлало верховнаго учителя необходимымъ. «Устранить препятствія ко всеобщему освобожденію» могъ, съ этой точки зрѣнія, только онъ. «своимъ всепроникающимъ прозрѣніемъ», обладающимъ таинственною способностью не только распознавать заблужденія, но тѣмъ самымъ одновременно и разрушать ихъ, спасая этимъ себя и другихъ, по «высшая истина есть и высшая активная энергія» ¹⁶¹). Такимъ образомъ поворотъ отъ эгического и религіознаго способа рѣшенія проблемы спасенія къ интеллектуалистическому, гносеологическому, философскому и сознание съ одной стороны—необходимости философски охватить эту доктрину» ¹⁶²), а съ другой—трусости такой задачи для «людей слабымъ собственными умственными силами», вызвали потребность въры (праджна) въ «Познавшаго все». Съ полною убѣжденностью исповѣдуетъ это заключеніе важнѣйшей изъ раннихъ трактатовъ Магайяны, «Алмазная Сутта», Праджна-Парамита: «разъ было услышано это, не имѣвшее предшествій ученіе, въра въ него, ясное разумѣніе его и твердая рѣшимость исполнять его должны были явиться, какъ естественныя слѣдствія» ¹⁶³). «Для полученія учениками трансцендентальной буддической мудрости и просвѣщенія» нуженъ былъ «Владыка Будда, въ одномъ имени коего заключается всякій законъ, сжато и понятно изложенный» ¹⁶⁴). И какъ скоро въ Будду повѣрили, какъ въ обладающаго безконечными достоинствами ¹⁶⁵), для върующихъ стало обязанностью «радостно чтить и славить его, внимать его благой вѣсти, упражнять себя сообразно съ его ученіемъ и стремиться

¹⁶⁰) Тамъ-же, 79—80.

¹⁶¹) Тамъ-же, 93; 99—100.

¹⁶²) Тамъ-же. 49.

¹⁶³) The Diamond Sūtra or Prajna-Paramita. Translated from the Chinese by W. Gemmell. London, 1912, p. 53. Писанная первоначально по санскритски, эта сутра была переведена на китайскій Ку марадживою въ 405 г. (р. X—XI и Eddins. Chinese Buddhism. London, 1893, 250), а затѣмъ на тибетскій, монгольскій и манджурскій языки. Объ этой, особенно любимой книгѣ съверныхъ буддистовъ одинъ китайскій комментаторъ замѣчаетъ: „какъ брильянтъ превосходитъ все другіе драгоценныя камни блескомъ и неразрушимостью, такъ же точно и мудрость „Алмазной сутры“ превосходить и переживаетъ всякое другое философское знаніе“. О ней см. Васильевъ. Буддизмъ. I, 145 и слл.

¹⁶⁴) Prajna-Paramita, p. 73—74.

¹⁶⁵) Лалитавистара, особенно богатая длинными списками этихъ достоинствъ, съ любовью перечисляетъ ихъ при разныхъ удобныхъ случаяхъ.

и самому ко всезнанію», въ которое «входъ закрыть для сомнѣвающихся, кощунствующихъ, вѣры лишенныхъ» ¹⁶⁶).

Древніе тексты сохранили намъ не мало трогательныхъ по своей наивной искренности молитвъ такихъ первоувѣровавшихъ въ Будду. Вотъ, напримѣръ, обращеніе къ нему нищаго духомъ: «я старъ: мутны очи мои, немощенъ слухъ мой... Да не погибну я безумцемъ на пути, раскрой мнѣ мудрость (дхамму), дабы позналъ я, какъ покинуть рожденіе и разрушеніе въ мірѣ семъ! Нѣтъ ничего тобою незримаго, тобою неслышимаго, тобою не продуманнаго, и есть ли что въ мірѣ, нестигнутое тобою? Скажи же мнѣ слова Дхаммы, дабы позналъ я, какъ покинуть рожденіе и смерть въ мірѣ семъ!» ¹⁶⁷). «Во-истицу», восклицаетъ другой, «нигдѣ я видѣлъ самаго Брамана, ибо ты для насъ равенъ Браману: здѣсь (въ тебѣ)—сама Истина!» ¹⁶⁸). Или еще: «ты дошелъ до конца страданія и перешелъ за него: ты Святой, ты Вполнѣ-просвѣтленный! ты разрушилъ страсти, своп: ты славенъ, вдумчивъ, высокъ разумнѣемъ! О, положивши конецъ страданію, ты и меня переправилъ по ту сторону. И за то, что ты сострадателенъ, за то, что ты узрѣлъ мои стремленія и перенесъ меня черезъ потокъ мучъ сомнѣній.—за это почитаемъ тебя, благоговѣнно возвеличиваемъ («боготворимъ») тебя, благородный человекъ, лучший изъ людей. Въ мірѣ людей и боговъ нѣтъ человека равнаго тебѣ!» ¹⁶⁹). Последний текстъ глубоко примѣчательнъ: съ одной стороны мы слышимъ здѣсь уже восторженныи призывъ къ поклоненію Буддѣ, къ его обоготворенію; съ другой—здѣсь же дважды усиленно подчеркнута убѣжденіе, что онъ—«человѣкъ, лучший изъ людей». Ясно, что это отголосокъ той ранней поры, когда еще помпили слово Будды: «я—не Богъ» и его предсмертное завѣщаніе: «будьте сами свѣтильниками себѣ; будьте сами приближищемъ себѣ: не обращайтесь ни къ какому внѣшнему приближищу: крѣпко держитесь за свѣтильникъ истины, за приближище истины: не ищите никакого приближища, помню самихъ себя;... только такъ поступающіе изъ моихъ шюковъ достигнутъ высочайшей высоты» ¹⁷⁰). Въ приведенныхъ нами молитвенныхъ обращеніяхъ послушаніе приказу учителя еще борется съ потребностью обожествить его; сложная богословская

¹⁶⁶) *Aṅgavagghosa. Awakening of the Faith*, 129; 135.

¹⁶⁷) *Sutta-Nipāta*, vv. 1119; 1121. ¹⁶⁸) Тамъ-же, 508.

¹⁶⁹) Тамъ-же, 540; 544. ¹⁷⁰) *Mahāparinibbāna-Sutta*, II, 33; 35.

трансформація его пзъ мудреца въ Высшее Существо, такъ настойчиво проводившаяся въ кельяхъ и аудиторіяхъ позицій-шихъ учителей Магайяны, въ эту раннюю пору еще едва зачиналась: по поводъ къ ней и ея оправданію тѣмъ не менѣе были уже даны въ словахъ самого Будды: «я—не Богъ, но и не просто человекъ».

И вотъ здѣсь-то благоговѣйныя чувства вѣрующихъ находятъ себѣ исходъ въ оригинальномъ компромиссѣ: оботворять будутъ не человека, а то, что въ немъ. «лучшемъ изъ людей», является сверхчеловѣческимъ и даже сверхбожественнымъ. Боготворить будутъ то, что смутно рѣяло въ сознаніи вѣрующихъ съ самаго начала, и что впоследствии богословствующая или, вѣрнѣе, философствующая мысль опредѣлила какъ «воплощеніе самой Высшей Мудрости». И такъ какъ осязательнымъ, нагляднымъ проявленіемъ этого таинственнаго процесса было событіе «Ночи Просвѣтлѣнія», то на этотъ моментъ и на мѣсто его дѣйствія и перенесли вѣрующіе ранней поры буддизма свое обоготвореніе, сохранившееся въ этомъ смыслѣ и у пль, гораздо далѣе ушедшихъ преемниковъ.

«Ночь Просвѣтлѣнія» или, точнѣе выражаясь, духовный процессъ во время нея пережитый Буддою, стали такимъ образомъ величайшимъ таинствомъ буддійской вѣры уже въ религиозномъ смыслѣ. стали, сказали бы мы, буддійскою Пасхою, если бы примѣненіе священнаго слова этого не подавало повода къ сравненію, невозможному въ данномъ случаѣ по несоизмѣримости достоинства сравниваемыхъ моментовъ. Въ этомъ же условномъ смыслѣ и съ тою же оговоркою позволимъ мы себѣ привести слова Ризъ-Дэвидса: «дерево Бо получило у буддистовъ такое же значеніе, какъ Крестъ у большинства христіанъ»¹⁷¹⁾. Оно стало символомъ спасенія въ смыслѣ буддистовъ, символическимъ знаменіемъ ихъ вѣры и, вмѣстѣ съ тѣмъ, осязательнымъ объектомъ для удовлетворенія ихъ стремленія къ обоженію того, кто подъ этимъ деревомъ достигъ состоянія, по ихъ убѣжденію, достойнаго обоготворенія. Вотъ этотъ-то процессъ, это состояніе и его предполагаемые результаты и стали предметомъ ранняго буддійскаго культа, прежде, чѣмъ «вѣрные» дерзнули поклоняться самому осуществителю этого процесса, самому Буддѣ.

Поучительное подтвержденіе этого образа мыслей и чувствъ

¹⁷¹⁾ Rhys Davids. Buddhism, p. 39. Note, ed. 1890.

мы находимъ въ буддѣйской иконографіи. Дѣйствительно, столь обильное изображеніями не только важнѣйшихъ, но даже и второстепенныхъ моментовъ жизни и легенды Будды, буддѣйское искусство древнѣйшей поры, какимъ мы застаемъ его въ памятникахъ Бхаргута, Гайи, Санчи и отчасти даже Амарава-ти, умудряется передавать эти сцены, опуская воспроизведе-ніе образа самого Будды, очевидно, по двумъ причинамъ: во-первыхъ изъ убѣжденія, что подлежавшее обоготворенію, до-стойное его въ Буддѣ въ вышеуказанномъ смыслѣ было не-изобразимо, а во-вторыхъ потому что то, что могло бы быть пе-редано видимыми чертами, то-есть, внѣшній образъ Будды, не должно было быть изображено съ культовыми цѣлями, во исполнение его же завѣта. Одна легенда, рассказанная Гиуэн-тсангомъ, ярко живописуетъ намъ это переходное настроеніе правобѣрныхъ. Вихару, построенную у Дерева Разумнѣя, на-думали изукрасить изображеніемъ Татагаты именно «въ тотъ моментъ, когда онъ началъ становиться Буддою». Созванъ былъ конкурсъ художниковъ со всей страны, но мѣсяцы и годы прохо-дили: никто не дерзалъ приняться за непосильную задачу. На-конецъ, нашелся браманъ, вызвавшійся выдѣлать изъ тѣста чу-десную статую въ 6-ти мѣсячный срокъ, запершись въ вигарѣ: но когда, задолго до указанного времени нетерпѣливые монахи самовольно отърыли двери, посрединѣ храма оказалась статуя Будды, «сидѣвшаго со скрещенными ногами въ величественной позѣ, настолько же почтѣная на видъ, какъ былъ при жизни самъ Благословенный; всѣ признаки великаго человѣка были на-лицо и благодушный образъ его казался живымъ». Не видя творца дивнаго произведенія, зрители сочли послѣднее за про-явленіе чуда. Но вотъ нѣкоему шраманъ, отъинному по искрен-ности и прямотѣ сердца, «явился во снѣ будда грядущей оче-реди, Майтрея, и повѣдалъ: «опасаясь, что ни одинъ худож-никъ не сможетъ въ своемъ представленіи создать образъ Свя-того, я самъ спизошелъ сюда изобразить его»¹⁷²). По другой

¹⁷²) Hiouen-Tsang. VIII, Vol. I, pp. 466—470, tr. S. Julien. „Хотя много дней уткло съ той поры“, говоритъ рассказчикъ, „статуя еще стоитъ на своемъ мѣстѣ и произведеніе бога не претерпѣло ни малѣйшаго изъяна. Такъ какъ оно находится въ темномъ помѣщеніи, оно непре-станно освѣщается факелами и лампадами. Однако желающіе увидать благосклонный ликъ не могутъ явственно различить его иначе, какъ п-утру, ловя отраженіе лучей солнца въ зеркаль. Лица, коимъ удается узрѣть божественный ликъ, не могутъ удержаться при этомъ отъ гяжжаго волненія“.

легендѣ первое изображеніе было доставлено для царя Удайяны прямо съ неба ¹⁷³). Но какъ бы то ни было, пока насмѣлились приступить къ воспроизведенію образа самого Будды, сцена «просвѣтлѣнія» была изображаема только окольными путями да намеками, а именно воспроизведеніемъ пустого трона подъ деревомъ и подъ зоптикомъ, которымъ осыняли боги великаго созерцателя, какъ это видимъ на медальонахъ ограды Буддагайской террасы ¹⁷⁴). Въ серіи Гандхарскихъ изваяній, по вышеизложеннымъ соображеніямъ, поддержаннымъ, вѣроятно, и другими, чисто-художественными, также нѣтъ прямого воспроизведенія момента абхисамбодхи; онъ замѣненъ здѣсь ближайшимъ къ нему, предшествующимъ и послѣдующимъ сценами: искушенія, либо чествованія богами, подносящими, подъ видомъ четырехъ царей, Буддѣ четыре священныхъ нищенскихъ чаши ¹⁷⁵), или же сценою поклоненія самой нищенской чашѣ, помѣщенной на тронѣ, подъ сѣнью священной смоковницы ¹⁷⁶).

Само Дерево Мудрости (бодхидрума) стало великою свя-

¹⁷³) Изъ Фа-Гіэна, Ch. VI, p. 24—25, Legge, мы узнаемъ, что для полученія изображенія еще не пришедшаго на землю будды Майтрейи одинъ архатъ „своею сверхъестественною силою“ откомандировалъ на небо Тушиты, искуснаго художника, который, опредѣливши высоту, сложеніе и выраженіе бодхисаттвы и вернувшись на землю, послѣ троекратныхъ попытокъ, удачно передалъ его образъ въ видѣ деревянной статуи.

¹⁷⁴) Cunningham. Mahābodhi or the great Buddhist Temple under the Bodhi-tree of Buddha-Gaya. London, 1879. Pl. VIII, 1 and 11: рисунки перепечатаны у Фуше. L'art gréco-bouddhique, fig. 206 и 177; второе изображеніе, впрочемъ, относится къ моменту отроческаго экстаза Готамы подъ деревомъ джимбу. На Бхаргутскихъ рельефахъ находимъ два изображенія поклоненія боговъ и слововъ трону будды Кассапы, подъ деревомъ же, и также безъ фигуры будды. Cunningham. The Stupa of Bharhut. Pl. XXX.

¹⁷⁵) Foucher. Fig. 210 и текстъ, pp. 408—420. Ср. Боро-Будурскіе рельефы: Pleyte. Fig. 93 и 96, поклоненіе боговъ и людей; турфанскія изображенія дерева Бодхи и сценъ, къ нему относящихся: Grünwedel. Altbudd. Kultstätten: 119, 218, 231, 287, 16.

¹⁷⁶) Рельефъ изъ Гандхара у Grünwedel. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Fig. 10: внизу—проповѣдь въ Бенаресѣ, въ средней полосѣ—колѣнопреклоненіе новообращенныхъ, въ верхвей—поклоненіе чашѣ, помѣщенной на тронѣ. Другая сцена поклоненія чашѣ—на пьедесталѣ статуй Будды—у Foucher. L'art gréco-bouddhique. Fig. 211; Боро-Будурскій рельефъ—Pleyte. Fig. 104. Въ турфанской иконографіи мотивъ поднесенія чаши часто встрѣчается: см. Altbuddh. Kunststätten. Index; напр. Fig. 265.

тылею буддйскаго міра; вокругъ него была устроена сначала терраса, обнесенная высокою оградою и съ часовнею внутри. затѣмъ воздвигнутъ былъ Амарою Сингою (около 500 года по Р. Хр.) величественный храмъ, обновленный бирманами въ 1306—9 г.г. и недавно вновь реставрированный ¹⁷⁷); тутъ же издревле помѣщался многолюдный монастырь, а одно время даже три монастыря. Дерево, вѣроятно, не разъ обновлявшееся, и которое еще видѣлъ археологъ Куннингамъ (въ 70-хъ годахъ прошлаго вѣка), въ 1875 г. было свалено бурей. Отпрыскъ этого дерева, въ половинѣ III вѣка до Р. Хр. посаженный въ ознаменованіе принятія буддизма Цейлономъ ¹⁷⁸), растетъ и понынѣ въ Анурадхапурскомъ храмѣ и можетъ считаться древнѣйшимъ на всемъ свѣтѣ деревомъ, давность котораго хронологически-точно установлена. Сообразно съ указаніемъ самого Готамы, что священными мѣстами, папоминающими буддъ, должны быть признаваемы мѣста ихъ рожденія, просвѣтленія, провозглашенія ими праваго закона и мѣста ихъ кончины ¹⁷⁹), Гайя (Будда-Гайя), близъ которой росло дерево Бодхи, стала съ ранихъ поръ любимымъ мѣстомъ паломничества вѣрныхъ. Уже на Бхаргутской ступѣ находимъ изображеніе торжественной процессіи къ дереву ¹⁸⁰), а живую картину народнаго усердія, проявлявшагося въ теченіе долгихъ вѣковъ къ этимъ священнымъ мѣстамъ, даютъ описанія китайскихъ паломниковъ. Воспроизводимъ нѣкоторые изъ этихъ разсказовъ, въ качествѣ чрезвычайно цѣнныхъ образцовъ тѣхъ духовныхъ переживаній, которыя въ сердцахъ буддйскихъ

¹⁷⁷) Исторія храма въ вышеуказанной монографіи Куннингама (*Mahâbodhi etc.*) и его же *Archeological Survey of India*, I, 1—13 (Simla 1871); III, 79 sqq. (Calcutta, 1873); кромѣ того—*Rājendralâta-Mitra. Buddhagaya, the Hermitage of Sâkyamuni. Calcutta, 1878.*

¹⁷⁸) См. выше, стр. 91. Сцена насажденія вѣтви Бодхидрумы на Цейлонѣ, изображенная на столпѣ косалійскаго царя Прасенаджиты въ Баракхатъ у *Cunningham. Stupa of Bharhut. Pl. XIII; XXX.*

¹⁷⁹) *Mahâparinibbâna-sutta. V, 16—20.* Объщаніе награды за паломничества къ этимъ мѣстамъ—тамъ же, 21—22. О соблюденіи этого предписанія упоминаетъ Фа-Гіэнь. *Ch. 31, p. 90 ed. cit.:* въ другомъ текстѣ (*Ch. 22, p. 64*) однако онъ называетъ четыремя достопримѣчательнѣйшими пунктами, связанными съ исторіей всѣхъ буддъ мѣста, гдѣ они обрѣли просвѣтленіе, гдѣ они „повернули Колесо Закона“, гдѣ защищали его отъ еретиковъ и гдѣ они спускались на землю съ неба 33-хъ послѣ проповѣди тамъ Закона своимъ матерямъ.

¹⁸⁰) Указано въ примѣчаніи 178-мъ.

вѣрующихъ были связаны съ моментомъ «просвѣщенія» Будды и со всѣмъ, къ этому событію относящимся. Когда Фа-Гіэпъ посѣтилъ Гаю, онъ нашелъ городъ покинутымъ и въ полномъ заустѣннѣ: сплошная лѣсная заросль покрывала окрестности. Однако мѣста, гдѣ Готама свершалъ свои аскетическіе подвиги и всѣ прилегающіе, связанные съ памятью о немъ пункты были застроены ступами и покрыты изображеніями и статуями, которыя. (прибавляетъ набожный повѣствователь) «всѣ сохранились». Каждая пядь священной земли оживала въ воспоминаніяхъ: указывали мѣсто купанья Будды въ Найраньджанѣ; мѣсто, гдѣ Нанда и Сугата предложили ему первую пищу послѣ поста: скалу, осѣненную деревомъ, гдѣ онъ ѣлъ рисовую кашу съ молокомъ; пещеру, гдѣ онъ готовился къ конечному созерцанію и, наконецъ, самое дерево Бодхи, близъ коего было три монастыря, столь усердно одаряемыхъ окрестными жителями, что у многочисленной брѣтїи ни въ чемъ не было недостатка. «Правила дисциплины соблюдались иноками строго: предписанія устава относительно сидѣнія, вставанія, участія въ собраніяхъ и относительно всего поведенія выполнялись въ точности такъ же, какъ всѣми святыми со дней Будды»¹⁸¹). Позднѣе Гіуэнь-тсангъ нашелъ Гаю нѣсколько оправившеюся отъ упадка и сильно укрѣпленною, хотя малолюдною; святынями же она по-прежнему изобиловала. Гора, высившаяся неподалеку отъ нея, послала названіе «Священной» и съ давнихъ поръ у раджей было въ обычаѣ свершать къ ней, при вступленіи во власть, паломничество, воздвигать жертвенникъ и объявлять у него о началѣ правленія. На вершинѣ горы была ступа, построенная Ашокою Великимъ: «божественныя чудеса совершались въ пей таинственнымъ образомъ и небесный свѣтъ непрестанно струился изъ нея: это потому, что нѣкогда Татагата объяснялъ на этомъ мѣстѣ священныя книги. Цѣла была пещера подготовки къ созерцанію; цѣло священное дерево, подъ которымъ въ Ночь Просвѣтленія явился алмазный тропъ для Будды. Дерево было окружено высокою стѣною; на площадкѣ, шириною шаговъ до пятисотъ, изумительныя на видъ деревья осѣняли другъ друга тѣнью: отборныя цвѣты и травы пестрымъ ковромъ убрали землю. Главныя врата открывались на востокъ, на рѣку Найраньджану; южныя—на обширный водоемъ, покрытый водяными цвѣтами;

¹⁸¹) Fa-Hien, Ch. 31, pp. 87—90 и Ch. 22, p. 66.

западные врата были укрѣплены и трудно доступны, а сѣверныя сообщались съ монастыремъ. Вокругъ стѣны обиліе священныхъ памятниковъ было таково, что они соприкасались другъ съ другомъ; тутъ были и ступы, и вихары ¹⁸²): раджи, правители и знатные всѣхъ царствъ Джамбудвипы (Индія), принявшихъ ученіе, завѣщанное Буддою, возвели ихъ, дабы сохранить о немъ воспоминанія. Средоточіемъ пространства, обнесеннаго стѣнами, было то мѣсто, «гдѣ Святое Разумѣніе было узрѣно лицомъ къ лицу»; это мѣсто такъ и прозвали «Площадкою Высшаго Разумѣнія» (бодхимандою); во время землетрясеній одна эта точка всегда пребываетъ непоколебимою. Тутъ стоялъ нѣкогда алмазный тронъ Будды; но, «со вступленіемъ міра въ послѣднюю кальпу, правый законъ сталъ постепенно ослабѣвать и потому земля и песокъ совсѣмъ закрыли тронъ, ставшій невидимымъ». «О самомъ деревѣ старикки рассказывали, что во времена Будды оно было въ нѣсколько сотъ футовъ высотой, и хотя его много разъ срубали, въ немъ все еще оставалось отъ 40 до 50 футовъ; стволъ его желтовато-бѣлый; вѣтви и листья черновато-зеленые, уплѣтывающіе зимою, но сразу опадающіе въ день нирваны Будды. Къ этому дню цари, монахи и міряне всѣхъ странъ тысячами и десятками тысячъ стекаются сюда, поливаютъ дерево ароматическими пастойками и душистымъ молокомъ. Звучитъ гармоничная музыка: пламень благовонныхъ свѣчей и цвѣтами украшенныхъ факеловъ смѣняетъ свѣтъ дневной, и всѣ въ сладостномъ соревнованіи, приносятъ дары». Въ промежуткахъ между моленіями паломники передавали другъ другу сказанія

¹⁸²) Вихара—монастырь: ступа (тхупа)—святилище, воздвигнутое или для храненія мощей Будды (это—„дхатугарбхи“ или „дагобы“—„могилы“), или на мѣстахъ, особенно примѣчательныхъ въ жизни его. Форма ихъ такова: квадратное каменное основаніе; на немъ массивная, широко-кулообразная надстройка; на ней—терраса съ зонтикообразною, цѣльною или на нѣсколько частей и уступовъ расчлененною крышею. Первоначально ступы были царскими усыпальницами. Храмами онѣ бывали только временно, въ типъ духовныхъ торжествъ, процессій при поклоненіи мощамъ и т. п.; обычнымъ же мѣстомъ назидательныхъ и моливленныхъ собраній у буддистовъ были такъ называемыя „залы собраній“, „дечайтійи, течетійи“. О ступахъ и о соответствующихъ имъ тибетскихъ хортонахъ см. Waddell. The Buddhism of Tibet. London 1895, 262 sq. Объ архитектурѣ вихарь—монастырей—тамъ же, р. 260; или центромъ и храмомъ въ Тибетъ и понынѣ остается „зала собраній“

о чудесахъ священнаго дерева: когда царь Ашока еще не вошелъ въ разумѣніе закона, еще былъ гонителемъ его, и съ отрятомъ воиновъ рыскалъ по святымъ мѣстамъ, истребляя слѣды воспоминаній о жизни Будды, онъ обрубилъ стволъ и вѣтви Бодхи и повелѣлъ сжечь ихъ; но изъ костра мгновенно выросли два новыхъ, густовѣтвистыхъ, ярко-лиственныхъ дерева. Раскаялся гонитель, полилъ корни срубленнаго ствола молокомъ, смѣшаннымъ съ ароматами, и завтра, при первыхъ лучахъ восходящаго солнца, дерево возстало въ прежнемъ великолѣпіи. На слѣдующую ночь повторенная попытка невѣрующей царицы извести святыню и третья, позднѣйшее покушеніе на нее инога царя окончились тѣмъ же чудомъ. Не диво, что добивавшіеся получить желанное, но трудно исполнимое, давали обѣты построить вихару «на мѣстѣ, гдѣ можно созерцать лицомъ къ лицу плоды разумѣнія». Такъ увѣковѣчены были памятниками мѣста встрѣчи Будды съ косаремъ и искушенія Марою и его дочьрю, превратившеюся мгновенно въ худую, разбитую параличемъ старуху; указывали мѣсто свидѣтельства земли о достоинствахъ бодхисаттвы, жилища пастушекъ, ему служившихъ и многое другое— «всего не перечислить!..» Въ монастырѣ, примыкавшемъ къ бодхимандѣ, «живопись и другія искусства расточали все свои совершенства». Тутъ же хранились мощи Татагаты: «кости, блестящія, крупныя, чисто бѣлыя, вполнѣ прозрачныя, и кусочки тѣла, подобныя крупнымъ жемчужинамъ, голубовато-красноватаго цвѣта». Ежегодно, въ 30-й день 12-го мѣсяца мощи торжественно показывались богомольцамъ и «творили изумительныя чудеса» въ присутствіи духовныхъ и мірянъ, стекавшихся отовсюду «сотнями, тысячами и десятками тысячъ»¹⁸³⁾.

Такъ, на пространствѣ десяти вѣковъ и болѣе послѣ кончины Будды, чтли правдивыя его память; таково было для нихъ значеніе «Ночи просвѣтленія» и «абхисамбодхи», «созерцанія имъ истины лицомъ къ лицу» подъ «деревомъ вышшаго разумѣнія»...

Эти переживанія самого Будды и связанныя съ ними переживанія его послѣдователей безспорно глубоко содержательны въ идейномъ и нравственномъ смыслѣ; но какова бы ни была ихъ цѣнность въ общихъ отношеніяхъ, ихъ все же

¹⁸³⁾ Hiouen-Tsang. VIII, pp. 455—492, trad. St. Julien.

невозможно приравнять по содержанию и значению къ факту искушеній Христа Спасителя, какъ это однако неоднократно позволяли себѣ дѣлать любители параллелей и уравненій между христіанствомъ и буддизмомъ¹⁸⁴). Аналогія во внѣшней сторонѣ событія до нѣкоторой степени есть. И у Него, Учителя изъ Назарета, была, какъ у учителя изъ Капилавасту, стража искушенія и размышленія передъ началомъ подвига. Стража не одно-нощная или семидневная, а сорокадневная. И Онъ былъ «въ пустынѣ и со звѣрями»; но не «въ очаровательныхъ» рощахъ Урувелы, а въ пустынѣ знойной и безплодной свершалось это бдѣніе, и не было тамъ «древа благосѣннolistвеннаго», чтобы осѣнить отъ палящихъ лучей утомленную главу Его. Не при потрясающихъ судорогахъ природы, а въ пчѣлѣмъ испарушаемой тишинѣ протекала великая пріорданская драма. Какъ было смиренно рожденіе Христа, такимъ же смиреннымъ явился и подвигъ внутренняго Его боренія: непоказнымъ, всецѣло-духовнымъ, истинно-подвижническимъ изображаютъ намъ его Евангелія. Сравните ихъ сжатую, но глубокую, ихъ краткую, но величаво-драматичную картину искушенія съ расплывчатою, мѣстами безспорно поэтичною, но все-же пышно-театральною, хотѣлось бы сказать, оперною, обстановкою того же событія въ легендахъ буддійскихъ. Какая въ евангельскомъ разсказѣ трезвость и сосредоточенность на главномъ! какое, подобающее важности момента, преобладаніе психологической вдумчивости надъ внѣшними эффектами, какое господство идеи надъ красками окружающей среды! Вмѣсто пестраго, чудовищнаго пандемоніума съ Марою во главѣ, возсѣдающимъ на «пяти-мильномъ» слонѣ, —единоличная концентрація зла въ лицѣ «Отца Лжи»; вмѣсто длинныхъ столоторныхъ діалоговъ и то лирическихъ, то дидактическихъ

¹⁸⁴) Ср. Seydel. Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre. Leipzig, 1882, 156 ff. ero же Die Buddha-Legende und das Leben Jesu. Leipzig, 1884, 20 ff.; 62 f. Edmunds. Buddhist and Christian Gospels now first compared from the originals. 4-th ed. Philadelphia, 1908. I, 192 sqq. Van den Bergh van Fysinga. Indische Einflüsse auf evangel. Erzählungen. Göttingen, 1904, 31 ff. О несомнѣтельности и вѣдѣтельности этихъ сближеній — Windisch. Mara und Buddha (съ Виндшцемъ согласается и Эйзинга. 40). Келлогъ. Буддизмъ и Христіанство. Изд. 2. Киевъ, 1894, 59 сл., 93 сл., 107 сл., и Архимандритъ Василій. Христіанская религія и буддизмъ. Миссіонерское Обзоріе. Августъ 1911. 729 и слл.

хоровъ.—одинъ, если позволительно такъ выразиться, крагчайшій драматическій речитативъ, со столь же величавымъ въ своей энергичной сжатости финаломъ: «Отойди отъ Меня, сатана!»—громовыя слова, силыѣе выражающія превосходство Учителя любви вать Духомъ зла, чѣмъ всѣ самохвальныя тирады, вложенныя въ уста Готамы, бывшаго, впрочемъ, къ чести его, значительно скромнѣе его жизнеописателей...

Такова разица въ формѣ и тонѣ повѣствованій объ искушеніяхъ Христа и Будды. Еще бдльшая—въ содержаніи и смыслѣ разсказовъ. Сперва—нѣсколько словъ объ общемъ характерѣ иль сущности; потомъ—о разицахъ въ частностяхъ! Въ буддисккомъ повѣствованіи искушенія построены на только нравственныхъ мотивахъ: но искушенія только нравственныя являються лишь низшпмъ видомъ соблазна, сравнительно съ искушеніями религіозными, точно такъ же, какъ и преодоленіе искушеній по побужденіямъ религіознымъ неизмѣримо глубже, радикальнѣе побѣды надъ ними, даруемой одними нравственными соображеніями. Степень тяжести искушенія и достоинство преодоленія его зависятъ отъ свойствъ закона, полагаемаго въ основу попятія правонарушенія, предлагаемаго, какъ соблазнъ, въ искушеніи. Какой законъ попирается въ искушеніи: человѣческой-ли? законъ-ли природы? или — Божіи? — вотъ ключъ къ оцѣнкѣ смысла и значенія искушенія и побѣды надъ нимъ. Если рѣчь идетъ о законѣ человѣческомъ, ограниченномъ предѣлами внѣшнихъ правовыхъ отношеній общезитія или даже велѣніями нравственного чувства, возвращеннаго этими же соотношеніями и ими регулируемаго. — тогда нарушение этого закона поддающимся искушенію, и преодоленіе послѣдняго не возвыяется въ своемъ достоинствѣ надъ уровнемъ кодекса нравственности условной, временной и мѣстной, неизбѣжно, по этому самому, несовершенной. Если же закону будемъ давать постановку болѣе глубокою, безусловною, цѣнность ея обоснованія будетъ зависетьъ отъ того, что положено въ основу: законъ ли природы, стихійно дѣйствующаго естества? или же законъ Божіи, высшій природнаго естества? И, еще разъ, сообразны и соответственны этому выбору будутъ и смыслъ, и значеніе искушеній и ихъ преодоленія. Христосъ и Будда оба признали недостаточность, несовершенство внѣшняго, условнаго человѣческаго закона и отвергли оба относящіяся къ нему соблазны; оба, наиримѣрь, отказались отъ предлагавшейся имъ искушителемъ земной

власти надъ людьми, надъ виѣшнимъ міромъ. Но сознавши несовершенство законовъ человѣческихъ и постигнувши далѣе несовершенство и законовъ естественныхъ, космическихъ, въ предѣлахъ дѣйствія коихъ все—измѣнчиво, болѣзненно, переходяще, невѣчно,—Будда, тѣмъ не менѣе, успокоился на признаніи этихъ законовъ и ихъ неперемѣнности, неотмѣнности и непревосходимости. Христосъ же, наоборотъ, указалъ, что, хотя міръ и «во злѣ лежитъ», но—не неизбежно, ибо зло міра—не въ его изначальномъ, нормальномъ существѣ, а въ искаженіи благого существа творенія грѣхомъ твари, грѣхомъ, значенія коего Будда въ смыслѣ космическомъ вовсе не признавалъ и лишь очень поверхностно признавалъ въ смыслѣ нравственномъ. И далѣе: тогда какъ Христосъ законамъ міра, во злѣ лежащаго, законамъ естества, грѣхомъ искаженнаго, противопоставилъ законъ высшій, сверхъестественный, побѣждающій міръ, законъ спасающей благодати Божіей, выводящей вѣрующаго изъ міра, во злѣ лежащаго, въ Царство Божіе и въ жизнь вѣчную.—Будда, не знающій Бога и Царства Божія, могъ изъ міра страданій вывести своего вѣрующаго только въ царство не-бытія, гдѣ исчезаютъ всякій міръ и всякая жизнь. Буддѣ въ области искушеній и преодоленія ихъ, Буддѣ въ его борьбѣ съ соблазнами законовъ естественныхъ, стихійныхъ и несовершенныхъ, нечего было противопоставить ни этимъ соблазнамъ, ни этимъ законамъ, въ смыслѣ религіозномъ, высшемъ, чѣмъ бытіе естественное. Преодолѣть соблазны естества способомъ радикальнымъ, религіознымъ убѣжденіемъ, онъ не могъ, и принужденъ былъ поэтому ограничиться способомъ только нравственнымъ, палліативнымъ, неизбежно несовершеннымъ по существу какой-бы то ни было нравственности, покоящейся на такъ называемыхъ естественныхъ влеченіяхъ и внушеніяхъ, несовершенныхъ и часто—ложныхъ, какъ несовершенна и сама природа, аморальная или недостаточно нравственная въ своемъ безблагодатномъ состояніи.

Преодолѣть искушенія естественныхъ влеченій, олицетворенныхъ въ Марію и его сподвижникахъ, Будда могъ, слѣдовательно, только признаніемъ ихъ малоцѣнности даже съ простою человѣческой точки зрѣнія; но противопоставить имъ что либо положительное, болѣе цѣнное онъ, повторяемъ, не могъ, за отрицаніемъ Божественнаго совершенства. Оттого свой обзоръ міра людей, боговъ и бездушной природы онъ

закончилъ общимъ безнадежнымъ приговоромъ: «увы! все пусто и мертво!» И потому въ преодоленіи искушенія выборъ его былъ не между естественнымъ и сверхъестественнымъ, не между земнымъ и небеснымъ, ни между человѣческимъ и Божественнымъ, а между жизнью въ природѣ, страждущей и разлагающейся и къ страданіямъ и смертямъ ведущей, и выходомъ изъ угнетающей власти природы, но выходомъ, купленнымъ цѣною отказа отъ всякой жизни.

Такимъ образомъ значеніе двухъ искушеній и противопоставленныхъ имъ двухъ «просвѣтлѣній» опредѣлялось сущностью задачи, лежавшей въ поднятѣмъ подвигѣ и въ конечной цѣли его. Христосъ пришелъ спасти міръ и побѣдить зло міра и смерть, этотъ корень и, вмѣстѣ, эту вершину зла; Онъ пришелъ побѣдить этого перваго и послѣдняго врага, побѣдить его очищеніемъ и освященіемъ міра и преображеніемъ, обоженіемъ самой плоти. Будда же, согласившись съ древнеиндусскимъ убѣжденіемъ, что «смерть (Мртійу) есть зло» и что міръ и жизнь въ мірѣ полны страданія, зла потому, что они повинны смерти, склонился однако въ безсиліи передъ этимъ фактомъ, призналъ непобѣдимость Мары надъ всѣмъ живущимъ до тѣхъ поръ, пока живущее живетъ и умираетъ для новыхъ возрожденій. И потому Будда отказался отъ спасенія міра и жизни и призналъ возможнымъ только избавленіе отъ міра и отъ жизни. Сообразно съ этою разницею въ цѣли, различны были и средства къ ея достиженію, а слѣдовательно, и способы поборотъ препятствія къ ея осуществленію, — искушенія. Христосъ требовалъ активнаго, дѣятельнаго отношенія къ міру и къ жизни, выражающагося не въ участіи въ мірской суетѣ, а въ борьбѣ со грѣхомъ, въ преодоленіи его добромъ и въ устроеніи царства правды высшей, благодатномъ, Царства Божія. Будда же ограничился недѣланіемъ зла или равнодушнымъ свершеніемъ добродѣтели, отчасти полезной для достиженія отчасти улучшенныхъ вилоизмѣненій бытія, но безсильной, по существу, привести къ намѣченной Буддою цѣли, къ царству небытія. Идеалу жизни христіанской, подвижной вѣрою въ Бога, идеалу жизни не только сознательной, сообразной съ высшимъ разумомъ, Божественнымъ Логосомъ и съ Софіею, Премудростію Божіею, но и жизни дѣятельной, согласно завѣтамъ Христа: «Отець Мой доселѣ дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю: дѣла ихъ же Азъ творю и вы творите. и больше сихъ сотворите», — этому идеалу объединенной.

созерцательно-познавательной и нравственно-дѣятельной жизни нѣтъ мѣста въ ученіи Будды, сводящемъ задачу спасенія не на жизненный активный подвигъ, а на пассивное «ясное пониманіе» безотраднѣхъ истинъ: мучительности бытія и необходимости упраздненія его. — пониманіе притомъ достигаемое однимъ человѣческимъ, безблагодатнымъ путемъ. Задача пѣль Христа и Будды сводились такимъ образомъ у Перваго— на преображеніе и обоженіе плоти и духа божественнымъ дѣйствіемъ благодати и вѣры, у второго— на узаконеніе естественнаго разложенія тѣла дѣйствіемъ силъ природы и на искусственное разложеніе духа, личности человѣческой, силою отрицательнаго (критическаго) человѣческаго разсужденія; съ одной стороны, слѣдовательно, — спасеніе міра -и жизни Царствомъ Божиимъ и воскрешеніемъ личностей въ жизнь вѣчную; съ другой же— исходъ изъ обреченнаго на гибель міра, набаджа, и гибель личностей—исходъ изъ жизни, нирвана, небытіе вѣчное.

Пропорціональными величію задачи и подвига ся выношенія должны были быть смыслъ и сила искушенія, пренятствій свершенія подвига. Поскольку міръ реальный и къ совершенствованію способный, міръ созданный Творцомъ всеблагимъ, зла и смерти не создавшимъ, цѣннѣе и достойнѣе сожалѣнія и участія тѣмъ міръ, внѣ человѣческаго воздѣйствія слѣпымъ рокомъ движимый и неисправимый въ своемъ роковомъ несовершенствѣ. а въ предѣлахъ человѣческаго воспріятія превращающійся въ міръ только феноменальный, въ міръ субъективнаго, условнаго представленія, -и поскольку жизнь земная, понимаемая какъ предуготовленіе и условіе блаженной жизни вѣчной въ Богѣ. цѣннѣе скорбной жизни земной, понимаемой какъ условіе новыхъ, опять ограниченныхъ и переходящихъ, опять скорбныхъ существованій, — настолько же сложнѣе, содержательнѣе и болѣзненнѣе должны были ощущаться въ процессѣ искушенія всѣ изъяны и несовершенства, всѣ пороки и преступленія міра и жизни земной, какъ препятствія къ спасенію міра и жизни. А съ другой стороны разрывъ съ міромъ, сравнительно легкій при убѣжденіи въ его неисправимости, несравнимо затруднялся тамъ, гдѣ пассивное устраненіе отъ міра было бы равнозначаще отказу отъ возможнаго спасенія міра, узаконенію его обреченности на гибель отказомъ ему въ высшей помощи. И если такъ осложнялась задача при христіанскомъ взглядѣ на

нсе даже съ просто-человѣческой точки зрѣнія, то насколько же должна она была еще неизмѣримо углубляться и расширяться въ процессѣ переживанія искушенія не человѣкомъ, а Богочеловѣкомъ! Какое здѣсь непостижимое для ограниченнаго земнаго пониманія, какое таинственно-трагичное должно было возникать отношеніе Богочеловѣка (по слову Златоуста: «безстрастнаго, какъ Бога, но страстнаго какъ человѣка») къ міру и къ людямъ, созданнымъ для блага и блаженства и впавшимъ въ зло и страданіе?—какое отношеніе ко всѣй твари, томящейся и воздымающей объ избавленіи, и однако, въ заблужденіи своемъ и паденіи, не пріемлющей призыва ко спасенію и державшей, въ часы искушенія, въ лицѣ «отца лжи» и соблазновъ міра, махать ко грѣху Самого Спасителя безгрѣшнаго, вовлекать Самого Безсмертнаго въ объятія смертнаго и тлѣннаго?..—какая жалость, невѣдомая душѣ Будды, взывавшаго: «не любите никого!», должна была возникать въ душѣ воплотившагося Бога любви, пріявшаго насъ ради «рабій зракъ», къ рабамъ грѣха?.. и наконецъ, какое значеніе получалъ здѣсь конечный, освободительный отъ власти грѣха и и дьявола крестный подвигъ Спасителя, подвигъ, внутреннимъ своимъ смысломъ неразрывно связанный съ подвигомъ преодоленія уже перваго искушенія и уже въ этомъ первомъ бореніи ясно предначерченный?.. или, короче:—насколько увеличивался трагизмъ искушенія при-іорданскаго въ силу своей органической связи съ бореніемъ геосимаискимъ и голгоѣскимъ?.. Всѣ эти сложнѣйшія переживанія, сквозь таинственную завѣсу коихъ едва дерзаетъ проникать благоговѣйная дума души вѣрующей,—все это не существовало для души великаго индусскаго созерцателя, не признававшаго иного спасенія, кромѣ спасенія одними человѣческими силами, и мирившагося, въ своемъ безповоротномъ пессимизмѣ, съ гибелью міра и подавляющаго большинства его созданій. Остра и жгуча должна была, конечно, быть и для него, какъ для каждаго живущаго, борьба съ естественнымъ влеченіемъ къ личному бытію; но она значительно облегчалась совершеннымъ обезцѣненіемъ жизни личной, и, больше.—всякой жизни; а соотвѣтственно умалялась и жалость къ неразумнымъ, льнушимъ къ жизни, не стоящей ни страсти къ ней, ни скорби объ ея утратѣ. Развѣнчать жажду бытія и тѣмъ убить ее было, безспорно, не легко: по несравнимо труднѣе, какъ и неизмѣримо плодотворнѣе, было, отрицавши грѣховныя соблазны бытія,

не отринуть все же самой жизни и вернуть ей, благодатно преображенной, достоинство, подобающее ей, какъ исходящей отъ Отца жизни, «смерти не создаваго», и «не хотящаго гибели ни одинаго» изъ созданий!..

При столь огромной разницѣ въ общемъ, внутреннемъ смыслѣ процесса искушенія, неизбежны различія и въ ихъ частныхъ проявленіяхъ. Конечно, ясно было сатанѣ, что въ раскаленныхъ скалахъ и ущельяхъ Палестины, передъ искони безгрѣшнымъ Христомъ нечего и пробовать сладострастныхъ соблазновъ изнѣженной тропической Индіи, которымъ, хотя бы въ уже отринутомъ прошломъ, не чужда была душа царственнаго красавца изъ гордаго рода шакевъ. Не потому (какъ произвольно предполагаетъ Зейдель¹⁸⁵) «отпали здѣсь сцены искушеній женскими чарами, что первоначальный христіанскій біографъ тенденціозно опускалъ въ своемъ повѣствованіи все половое», а потому, что сопоставленіе здѣсь чего бы то ни было, къ этой области относящагося, непрямѣнно здѣсь по существу, рѣшительно немыслимо, настолько же, насколько соблазнъ чувственностью характеренъ и необходимъ при испытаніи выросшаго въ разнузданной гаремной обстановкѣ индусскаго мудреца.

Сразу бросается въ глаза и другой контрастъ двухъ сценъ искушенія: въ христіанской нѣтъ и не смѣетъ быть соблазна сладострастіемъ; въ буддійской, наоборотъ, онъ выдвинутъ на первый планъ, но нѣтъ зато «искушенія хлѣбами». Какое огромное различіе! Тутъ, въ двухъ чертахъ, сказалась разница и въ личностяхъ учителей и въ историческихъ судьбахъ ученій! Въ отличіе отъ Плотника назаретскаго, знавшаго цѣну хлѣба насущнаго, въ трудовомъ потѣ лица добываемаго, Готама, хотя и избравшій добровольную бѣдность, былъ все же — царевичъ Сиддхарта, выросшій въ холѣ и роскоши. Его ли соблазнять хлѣбомъ? да еще не въ каменистыхъ, скудныхъ ущельяхъ Палестины, а среди роскошной природы Индіи, почти безъ труда дарующей прокормленіе, манящей къ апатіи, не къ труду? Буддѣ и буддизму, съ самаго начала и понынѣ равнодушнымъ къ соціальному вопросу, его основа-искушение хлѣбами,—была непонятна въ моментъ возникновенія ученія, была неопѣнена и по отношенію къ будущему, и притомъ не въ силу аскетической тенденціи индусскаго

¹⁸⁵ Seydel. Die Buddha Legende, 24.

духа, а по ограниченности индусскаго кругозора въ пространствѣ и времени. Наоборотъ, передъ галилейскимъ Вдохновителемъ новыхъ судебъ міра ясна была непредѣльная даль вѣковъ грядущихъ, до самыхъ тѣхъ дней, когда неосуществленіе людьми Его завѣта любви братской, всеобщей, приведетъ сыновъ земли къ помысламъ «о хлѣбѣ единомъ», какъ единой или главной заботѣ о задачѣ жизни. Знать это и Мара вѣковъ послѣдующихъ: оттого и не забылъ онъ объ искушеніи хлѣбами здѣсь, въ бесплодномъ, скалистомъ вѣнцѣ Мертваго моря. Устроителю судебъ всемірныхъ и на все вѣка распространяемыхъ онъ задалъ вопросъ о хлѣбѣ, легкомысленно забытый подъ священною смоковницею Урувелы. И Спаситель міра рѣшилъ вопросъ единственнымъ вѣрнымъ образомъ. Онъ не пренебрегъ имъ, какъ учитель недѣланія, осудившій земледѣліе, воспротивившій его ученикамъ своимъ, но дозволившій имъ, созерцателямъ, питаться даровымъ хлѣбомъ, добываемымъ и предлагаемымъ осужденными тружениками. Христосъ же, освятившій трудъ и плодъ его, хлѣбъ, включилъ вопросъ о хлѣбѣ даже въ основную молитву. Но въ эту молитву онъ включилъ прошеніе о хлѣбѣ лишь насущномъ, не избыточномъ, лишь о хлѣбѣ трудовомъ, о томъ, о которомъ апостоль говоритъ: «кто не работаетъ, тотъ пусть и не ѣстъ!»

Но, рядомъ съ узаконеніемъ трудовой заботы и молитвеннаго прошенія о хлѣбѣ насущномъ. Онъ возгласилъ и вѣчную истину о необходимости и превосходствѣ пищи духовной: «не о хлѣбѣ единомъ живѣ будетъ человекъ, но о всякомъ глаголѣ, исходящемъ изъ устъ Божіихъ». Спаситель міра, Самъ—труженикъ и немущій, другъ трудящихся и бѣдняковъ, подававшій примѣръ насыщенія алчущихъ.—Спаситель словомъ Своимъ и дѣломъ и наставленіямъ, сюда относящимся, указалъ единственный путь нравственно-религіознаго рѣшенія главнаго соціальнаго вопроса для всего будущаго: путь дѣятельной любви, добровольнымъ порывомъ восполняющей недостатки, и устраняющей трудомъ, знаніемъ и милосердіемъ самыя причины этихъ недостатковъ, этихъ нуждъ насущныхъ у людей—братьевъ по общему праотцу земному, по общему Отцу небесному.

Но какъ бы глубоки и содержательны ни были дни искушеній и созерцаній Христа въ пустынѣ, они не исчерпывали собою не только Его подвига, но и даже всего процесса Его искушеній. И въ этомъ опять—рѣзкое различіе съ духовнымъ

развитіемъ Будды. Выразитель индусской недѣлательной, созерцательной мудрости, Готама, «въ совершенномъ спокойствіи, въ совершенной неподвижности», какъ многократно подчеркиваетъ буддійскій благовѣстникъ Ашвагоша ¹⁸⁶), отбылъ подъ сѣнью Бодхи существеннѣйшую часть своего подвига. онъ достигъ созерцаніемъ, а не дѣломъ, того, къ чему сводилъ задачу спасенія: онъ достигъ «яснаго пониманія» самъ, и рѣшилъ просвѣтитъ имъ людей. Поученіе—вотъ единственное, что предстояло ему впереди, на пути все возраставшей, лишь легкими облачками затѣняемой славы и быстраго успѣха. Онъ шелъ являть міру только ученіе, а не дѣла: послѣ овладѣнія истиною передъ нимъ уже не было, не могло быть иного большаго подвига, и уже совсѣмъ не было личнаго подвига страдальческаго, ничего, сколько нибудь пологожаго на подвигъ крестный. Для Христа, наоборотъ, искушеніе въ пустынѣ было лишь предисловіемъ Его дальнѣйшаго дѣлательнаго подвига, непрерывно развивавшагося и возраставшаго въ трудности и значеніи ¹⁸⁷) до Геесиманіи, до Голгофы, до сошествія во адъ «въ спасительную, свѣтозарную ночь, великаго дня востанія провозвѣстницу», до зари Воскресенія, передъ божественнымъ сіяніемъ коей меркнутъ тусклые лучи буддійской «ночи просвѣтлѣнія». Эти лучи проповѣдникъ освобожденія отъ зла жизни счелъ достаточными, чтобы озарить путь къ нирванѣ. Но слишкомъ мало, слишкомъ недостаточно было этихъ блудящихъ огней для озаренія пути къ «невечернему дню Царствія Христова»! Разсѣять тѣни смертныя могло только «Солнце правды, Христосъ Богъ нашъ, просвѣщающій суція во тьмѣ». Но для того, чтобы не только просвѣтитъ смертныхъ, но и вывести ихъ изъ смерти въ жизнь, мало было только «возвѣстить истину» и призвать «къ жизни въ полномъ сознаніи, въ правильномъ, непрестанномъ разсужденіи». какъ объявилъ достаточнымъ Будда въ своемъ послѣднемъ завѣтѣ

¹⁸⁶) Fo-sho-hing-tsan-king. III, 13, vv. 1076, 1047, 1089, 1077, 1106, 1108, 1112, 1167, 1178.

¹⁸⁷) Проф. Таръевъ въ своей книгѣ „Искушеніе Богочеловѣка“. Москва, 1892, въ противоположность критикамъ, смотрящимъ на искушеніе Христа какъ на единичный, исключительный моментъ въ жизни Его (напримѣръ: Hühnefeld. Die Versuchungsgeschichte nach ihren geschichtlichen Grundlagen untersucht. Berlin. 1880), разсматриваетъ искушенія, „какъ единый испушительный подвигъ всей земной жизни Христа“.

ученикамъ ¹⁸⁸⁾; надо было не только возвѣститъ истину божественную, но и явить правду Божію, воплотить истину въ дѣятельномъ подвигѣ цѣлой жизни. запечатлѣть ее въ подвигѣ смерти. «вознести на крестъ волею», а не однимъ разсужденіемъ... Такъ и было: такъ и свершилось: за искушеніемъ въ пустынѣ послѣдовала жизнь въ міру, не только возвѣщавшая «слова жизни», «которыхъ еще никто такъ не говорилъ», но и являвшая дѣла любви, «которыхъ еще никто никогда не творилъ», а за этимъ видимымъ подвигомъ—новый, невидимый, внутренній, геосиманское бореиіе. преодоленіемъ коего были Голгофа и Воскресеніе. Такъ было... и въ этомъ непрерывномъ развитіи и возрастаніи спасительнаго подвига Христа—прироста и все возрастающей силы евангельскаго повѣствованія, отъ пдидлическаго начала до священно-драматическаго конца, ни съ чѣмъ по глубинѣ смысла и по духовной красотѣ несравнимаго, въ отличіе отъ блѣднаго финала буддйской эпопеи.



¹⁸⁸⁾ „Я совершенно позналъ истину и всю ее открылъ вамъ. Блудите же ревностно свои мысли: живите въ полномъ сознаниіи: разсуждайте правильно: живите въ правильномъ, непрестанномъ разсужденіи, въ духъ. Вотъ замъ завѣтъ мой“. Mahâraġinibhâna-sutta, II, 13—15.