

**Буддизм в сравнении с христианством.
Том 1. Священные книги буддизма:
происхождение, состав и характерные
черты их. Жизнь и легенда Будды
Владимир Александрович Кожевников**

Буддизм в сравнении с христианством³

I. Значение сравнительного изучения религий вообще и в применении к христианству

Прогрессу историко-критического понимания религии во второй половине XIX века, несомненно, в значительной степени содействовало сравнительное изучение религии. Позднее развитие этой области знания объясняется сложностью необходимой, предшествующей ей, подготовки. Собираение, детальное изучение и критическая обработка огромного, разнообразнейшего лингвистического, археологического и этнографического материала потребовали долгого времени и напряжённого труда прежде чем начала слагаться та новая отрасль знания, которая получила на Западе название сравнительной науки о религиях и которой, применяясь к духу русского народного понимания, я позволю себе называть сравнительным вероведением.

Но если велики были труды, велика оказалась и их награда. Только этим путём могли быть исправлены преобладавшие до тех пор произвольные и поверхностные точки зрения на религию: отвлечённо-деистическая и тенденциозно-рационалистическая. Деизм, умозрительно, без справок с действительностью и с историей, строивший на поверхностных нравственных соображениях свою узкую, безжизненную схему будто бы «естественной» религии и огульно относивший всё, не вмещавшееся в его формулу, к суевериям, искажениям или расчётам заинтересованных лиц, – деизм, уже и раньше обличённый Юмом с философской стороны и Гердером – с исторической, лишился окончательно почвы при соприкосновении с точными данными сравнительного вероведения. Предполагаемая первоначальная «естественная» религия оказалась совершенно неестественной гипотезой предубеждённых умов новевших времён, а бóльшая часть того, что выдавалось за выдумку, искажение или злоупотребление,.

предстало в виде естественных, а иногда и единственных исторически возможных ответов на действительные потребности соответствующей поры развития человечества.

С драгой стороны, тем же путём, без полемического задора, опровергаемый одними фактами исторического опыта, пал длинный ряд тенденциозных предубеждений рационализма относительно религии. Развитие верований, учения и устройства церкви, культа и религиозной нравственности оказались далеко не такими простыми и стройными, какими их изображали в систематическом построении философских умов. Явления эти пришлось изучать не по заранее предначертанной, отвлечённой и тенденциозной схеме, а реально, шаг за шагом, наблюдательным и сравнительным историческим методом.

От этих новых научных приёмов исследования общее понимание и оценка религии значительно выиграли. С непререкаемой убедительностью выяснилась прежде всего повсеместная и неуничтожимая *психологическая* потребность в религиозном начале. И этим всемирно засвидетельствованным фактом установилась *самобытность и первоначальность* тех духовных запросов, которые составляют жизненный нерв всех религий; установилась, иными словами, *независимость* их происхождения от философии и науки с одной стороны и от чистой этики – с другой. Обнаружилось, что религия не есть вывод, не есть постулат научного знания или нравственности, не есть и замена (суррогат) или подмена (фальсификат) их, а что она – своеобразная, самобытная, целостная, самодовлеющая сторона человеческого духа. Очевидно стало, что она обнимает собой, конечно, высшие вопросы и знания, и нравственности, но не исчерпывает ими одними своего содержания, в котором всё это – лишь части более ёмкого целого. Целое же, с своей самобытной точки зрения, изъясняет и обнимает все стороны человека, мира и жизни в самом величавом из обобщений, а именно: не в механическом только сопоставлении, а в *органическом* объединении понятий, ощущений и (что особенно важно!) активных переживаний начала Божественного.

Таким образом, совершению невозможным стало *научно* поддерживать любимые мысли «просвещения» XVIII века и воинствующего неверия XIX-го, будто религия есть личное создание отдельных мудрецов, либо кастовое – жрецов, и что своим успехом она обязана с одной стороны – невежеству, а с другой – его эксплуатации политическим или иным расчётом. Выяснилось, наоборот, воспитательно-образовательное, просветительное и нравственно-облагораживающее значение всех тех религии, что могут быть названы всемирно-историческими. Сравнение же их с другими, только местными, узко-национальными или мелко-партийными, сектантскими обличило пристрастность приёма, ещё и теперь нередкого в противорелигиозной полемике: ставить достоинство *всех* религий в идейном и нравственном отношениях приблизительно на один и тот же уровень.

Выяснилась, наконец, способность религиозного начала к росту и видоизменению повсюду, но в пределах очень различных, смотря по свойствам каждой религии. И это сравнение духовного богатства отдельных религий и их способности развиваться и соответствовать росту цивилизации привело к новой, уже *общекультурной* переоценке значения религии применительно не к одному прошлому, но и к настоящему и будущему. Религия, рассматривавшаяся раньше верующими как сплошное, всецело сверхъестественное явление в еврействе и христианстве, и как почти сплошное заблуждение в остальных случаях, а неверующими – как явление вообще отрицательного или лишь временно-терпимого свойства, – религия, не утрачивая, в смысле Божественного Откровения, своего исключительного значения, получила отныне новую оценку и в общем культурно-историческом процессе, как необходимая его часть и даже как его величайшая, умственно-просветительная и нравственно-воспитательная сила.

И ещё раз, лицом к лицу с этим свидетельством племён и веков, для ума действительно просвещённого и непредубеждённого стало невозможным, без риска быть исторически-отсталым в суждении, говорить в наши дни о

религии, как о чём-то призрачном, лишённом реального содержания, или как об отжившем, либо обречённом на близкую смерть. «Сумерки богов», так давно уже возведённые тусклым «просвещением» одностороннего рационализма и приземистого материализма, «сумерки богов» для душ вдумчивых, «горё имеющих сердца», – не переход в ночь отчаяния, в непроглядную тьму неверия! Это только предрассветные полутени, это лишь сквозистые утренние туманы умов и сердец, жаждущих света, пробивающихся из дебрей сомнений на простор, к ясной заре незакатного солнца истины и правды!..

Результаты сравнительного изучения религий оказались в *общем* выводе благоприятными для христианства. Именно благодаря ближайшему ознакомлению с другими верованиями, особенно ярко выяснилась и ценность христианства по существу, и величие его исторической задачи, и его огромные культурные заслуги, настолько, что, по замечанию очень свободомыслящего знатока сравнительного вероведения, Гаппеля, высшей похвалой для не-христианских религий остаётся их совпадение в чём-либо с христианством⁴. Если в индусских Ведах и Упанишадах, в египетской «Книге Мёртвых», в ассиро-вавилонских гимнах и мифах, в парсийской Авесте и буддийской Трипитаке мы среди человеческого и даже (вспоминая бойкое слово Ницше) среди «слишком уж человеческого», научились различать веяние божественного, – то рядом с этим полусветом, с этой полутенью, полуденное сияние «Света Тихого», Евангелия Спасителя мира разливается ещё ярче, ещё шире, ещё теплее и живописнее.

Но, рядом с крупными научными приобретениями, вытекающими из серьёзного сравнительного расследования истории религий, должно отметить и некоторые опасные злоупотребления методом этой отрасли знания. Они нередки среди противников христианства, преследующих полемические цели, в боевой литературе неверия. Бесцеремонно понадёргав ряд бессвязных исторических фактов и придав им тенденциозное освещение, ими пользуются для поверхностных сравнений, отождествлений или противопоставлений с христианством, с явным намерением дискредитировать его.

Сравнительно с этой памфлетной литературой, способной действовать лишь на умы научно-неопытные и незрелые, несравненно большую опасность представляют рассуждения того же рода, когда они облекаются в форму спокойного, популярно-научного изложения в произведениях писателей, отрицательно относящихся ко всякой религиозности и потому не способных по существу правильно понять психологическую сторону обсуждаемого предмета.

Наконец, несомненно, даже у очень почтенных учёных представителей сравнительного вероведения часто встречается преувеличенная склонность к уравнильным взглядам на различные формы проявления религиозного начала и, сообразно с этим, недооценка значения элемента чистой веры и Откровения при переоценке факторов антропологических и исторических в процессе развития религии. Новейшие споры о «панвавилонизме», о «языческих христах», о «Христе, как мифе», показали, до каких жалких крайностей можно дойти в этом направлении. Мнения этого рода вызваны, впрочем, во многих случаях не религиозным отрицанием, а, наоборот, желанием возвысить, идеализировать даже несовершенные проявления религиозной потребности. Недаром у Макса Мюллера, склонного к упомянутой тенденции, вырвалось искреннее восклицание: «не жаль отдать целую жизнь за открытие одного религиозного ведического гимна!»⁵. Глубоко ценя столь благоговейное отношение даже к несовершенным порывам души человеческой к Неведомому Богу, мы не должны, однако, простирать это настроение до уравнивания каких бы то ни было духовных сокровищ с «бесценным бисером» Христом, с той евангельской жемчужиной, ради которой (но только ради её, а не чего-либо иного!) сто́ит отказаться от всех драгоценностей мира, лишь бы приобрести её одну.

II. Сближение буддизма с христианством новой критикой и современное сочувствие буддизму на Западе. – Буддофильская пропаганда. – Важность изучения буддизма в наше время

Очень важным и поучительным примером отчасти неумышленного заблуждения, а иногда и заведомо ложного вывода относительно христианства на основании будто бы данных сравнительного вероведения может служить очень распространённое приравнивание буддизма к христианству или, наоборот, последнего к первому. «Кажущиеся сходства, – говорит Бартеlemi де Сент-Илер, – не преминули обмануть не только врагов христианской веры, но даже и самих верующих»⁶. Примером такого недоразумения в давно минувшие времена является сказание о Варлааме и Иоасафе, пользовавшееся в своих легендарных переработках таким исключительным успехом на Востоке и Западе, что его, по справедливости, должно признать самой распространённой и наиболее устойчивой по долговременному успеху повестью в целой всемирной литературе⁷. В основе рассказа, долго, но ошибочно приписывавшегося Иоанну Дамаскину⁸, лежат, как теперь выяснено, предания о жизни Будды, которыми автор сказания воспользовался для прославления отшельнического, подвижнического образа жизни и для привлекательного изложения нравственных и догматически-апологетических поучений. Оправдательная вероятность для соединения индусской фабулы с христианским аскетическим жизневоззрением почерпалась при этом из апокрифических сказаний о раннем проникновении апостольского учения в «великую страну Индию»⁹: характерные индусские языческие черты в переработках «Повести» отходили на задний план и бледнели, а сходные с христианскими подчёркивались и были использованы, в идеализированной форме, настолько удачно в назидательном смысле, что длинный ряд поколений на Востоке

и Западе не переставал поучаться этим, изумительным по духовной красоте сказанием, которое, как бы в благодарность за такую любовь, недавно обнаружило сокрытую в нём драгоценность, – греческую редакцию древнейшей из дошедших до нас апологий христианства против язычества, Аристидовой¹⁰.

Ничего общего с этой благонамеренно-наивной, на исторической неосведомлённости основанной переработкой буддийского материала в христианском смысле не имеют современные, сознательные сближения двух религий. Совпадения в некоторых положениях учений, преимущественно в их нравственной стороне, произвели глубокое впечатление даже на некоторых серьёзных знатоков восточной литературы. Одни, как М. Мюллер¹¹ и Рис-Дэвидс¹², стали приписывать буддизму на дальнем Востоке роль будто бы параллельную христианству¹³; другие, как Кёппен¹⁴, – сводят различие между двумя учениями только на своеобразное понимание любви: а третьи, как, например, философ Гартманн¹⁵, готовы даже отдавать предпочтение «человекобогу-Будде» перед богочеловеком-Христом¹⁶.

В наиболее решительной и систематической форме попытка сближения была сделана лейпцигским профессором Руд. Зейделем, сначала – в книге «Евангелие Иисуса в его отношениях к легенде о Будде и к его учению», а затем, добавочно, в брошюре «Легенда о Будде и жизнь Иисуса по евангелиям; переисследование их взаимоотношений»¹⁷. Автор, длинным рядом очень слабо обоснованных сопоставлений, преимущественно мелких, биографических подробностей и пренебрегая, наоборот, очень крупными различиями, старается убедить в будто бы «поразительном тождестве» многих сторон в повествованиях о Будде и о Христе и приходит к следующему поразительному выводу: какая-то, на первоначальных документах основанная переработка биографии Будды, в период проникновения буддизма в Переднюю Азию¹⁸, попала в руки какого-нибудь христианского поэта и стала, в его переделке на христианский лад, одним из прототипов евангелий, о которых, как о многочисленных жизнеописаниях Христа, упоминает евангелист Лука¹⁹. По этой смелой гипотезе,

«евангелисты (будто бы) знали и использовали не непосредственно самую легенду о Будде, а христианское поэтическое евангелие, в котором многие буддийские темы получили буддийское же обрамление»²⁰. Этот буддийский источник, поясняет далее Зейдель, «обходит всё специфически-индусское, всё чувственное и пустое, всё освящает, углубляет и одухотворяет в христианском смысле»²¹. И вот, этот-то первоисточник, до лейпцигского профессора (кстати сказать – дилетанта в области библейской критики), никем даже и не подозревавшийся, был будто бы переработан св. Матфеем и Лукой, каждым по-своему, до того пункта, где обрываются древние материалы биографии Будды²². Автор 4-го евангелия нашёл здесь будто бы «формы, достойные возвышенного содержания своего идеализма», тогда как «св. Марк обличает знакомство с буддийским первоисточником лишь краткими намёками, да поблёкшими остатками воспоминаний». Исчезновение же самого первоисточника объясняется его ненужностью после состоявшейся переработки²³.

Книга Зейделя наделала много шума, особенно в так называемых широких кругах читающей публики, где эффектные парадоксы автора доставили ему большой успех среди вольнодумцев и возбудили немалую тревогу между верующими: вашингтонский профессор апологетики Айкеп уверяет, будто гипотеза о влиянии буддийских сутт на евангелия поколебала веру многих в Америке²⁴; успех в этой стране книги Эдмундса²⁵ на тему, сходную с Зейделевой, даёт этому свидетельству некоторое подтверждение, так же, как и беседы Гопкинса с протестантским духовенством о грозящей будто бы христианству с этой стороны опасности²⁶. Как бы то ни было, поднятый вопрос вызвал целую литературу; у Зейделя нашлись последователи и подражатели²⁷, очень различные как по серьёзности и компетентности, так и по степени сочувствия его гипотезе. Над нею призадумались были такие знатоки Индии (поспешим добавить! – не христианства), как Макс Мюллер, Эдмунд Гарди и Керн; с другой стороны Отто Ифлейдерер, уже в своём труде «Религия и религии» признавший буддизм за один из источников христианства в обще-психологическом и

культурно-историческом смысле, в другой своей работе «О первохристианстве» нашёл буддийские параллели к повествованиям ев. Луки о детстве Христа «настолько поразительными, что их нельзя (будто бы) считать за простую случайность и следует объяснять какой-нибудь исторической связью». Шмидель пошёл дальше и объявил зависимость текстов Луки и Иоанна от буддизма «за факт возможный», а зависимость повествований позднейших апокрифических евангелий о детстве Христа и о Пресвятой Деве Марии от того же источника за «факт неоспоримый!»²⁸. Сильвэп Леви, на публичных чтениях в парижском Музее Гюимэ, защищая мысль о проникновении буддийской пропаганды в Египет и Палестину во времена появления Спасителя, позволил себе легкомысленное восклицание: «весь мир, как будто слился в общем порыве осуществить подвиг спасения по благословению буддизма!»²⁹. Философы Летурно³⁰ и Реторэ находили, что христианство «многое позаимствовало из буддизма, более, нежели из какой-либо иной религии»³¹, а Планге, возобновляя легковесные приёмы забытых книжек Жаколльо (Les Fils de Dieu) по сближению Христа с Кришной, превращает и самого Спасителя в индуса!³²

Совсем иначе отнеслось к гипотезе Зейделя большинство знатоков затронутого вопроса: многие богословы (Пюньер, Леклер, Бендер, Гольцман и др.) и ориенталисты (Кюэнэн³³, Ольденберг, Рис-Дэвидс³⁴, Лаваллэ Пуссен³⁵, Ревилль и др.) осудили лейпцигского профессора за легкомысленное отношение к столь ответственному положению, уличили его в недостаточном знании источников, в противоречиях и крайних преувеличениях и, в лучшем случае, сожалели о том, что столько остроумия и учёности потрачено на задачу, заранее осуждённую на провал. Справедливость этого приговора ясна для каждого осведомлённого лица, не одержимого предвзятым предубеждением или страстью к развенчанию идеалов христианского предания. Тому, кто имеет возможность самостоятельно разобраться в объёмистой массе относящихся сюда священных книг Востока, тому не трудно убедиться, что почти все предполагаемые тождества в жизнеописаниях Будды и

в евангелиях – вовсе не тождества, а по большей мере, да и то лишь в сравнительно редких случаях, – не более, как аналогии, притом почти всегда лишь отдалённые, и что самые сходства в отдельных чертах таковы, что они должны быть объясняемы не заимствованием, а самостоятельным, естественным для обеих сторон возникновением, при сохранении, к тому же, каждой своих самобытных особенностей³⁶.

Во всяком случае, обстоятельством первостепенной важности остаётся факт молчания христианских писателей о буддизме. за исключением Климента александрийского, Иеронима, да, в крайнем случае, двух, очень неопределённых текстов из так называемых Климентовых «Recognitiones». Климент александрийский мог кое-что слышать о буддистах от бывавших в Индии (где уже Пантен будто бы видал евангелие от Матфея) или почерпнуть смутные сведения о них у Мегасоена, либо Александра Полигистора, им упоминаемых: но от него самого мы слышим только, что те из индусов, которые следуют предписаниям Будды, чтут его за святость, как бога, да то, что их лесные отшельники, «саманы», ведут аскетический образ жизни³⁷. Заключать отсюда о присутствии буддийских писаний в александрийской библиотеке³⁸ или о влиянии их, да притом ещё в более раннюю пору, на первохристианство нет никаких оснований. Точно также нельзя вывести ничего подобного из неопределённого указания Иеронима на веру некоторых индусов в рождение Будды от девы. Ещё меньшее значение может иметь предполагаемая «ранняя христианская похвала буддизму», то есть, встречающееся в псевдо-Климентовых «Recognitiones» описание «обитающих в концах земли сересов» и «индийских бактрийцев», не знающих будто бы безнравственности и преступлений, воздержных, богобоязливых и не имеющих ни идолов, ни храмов³⁹. Неосновательна также и попытка сближения эссеев с буддистами, которую не решается поддерживать даже такой усердный сторонник всевозможных сближений, как Эдмундс⁴⁰. Крайне шаткими, наконец, надо признать и догадки о воздействии буддийских учений на гностиков⁴¹. Старательное и непредубеждённое рассмотрение всех усилий доказать, что

Новый Завет обязан чем-то буддизму, должно, по мнению даже такого непристрастного к христианству знатока буддизма, как Рис-Дзвидс, привести к заключению, что все попытки этого рода «противны правилам здоровой исторической критики».

К сожалению, разбираться в подобных детальных исторических вопросах по первоисточникам – задача вообще не лёгкая, а для большинства прямо непосильная. Вот почему фальшивые выводы в таких случаях и представляют немалую опасность, в особенности, когда они прикрываются именами известных учёных или литературных и иных знаменитостей. В этом смысле несомненно вводит в заблуждение многих излюбленный приём разных западных публицистов, а у нас Л.И. Толстого, сблизать историческое и нравственное значение Христа с личностью и учением Будды либо Конфуция, словно между этими почтенными мудрецами и Учителем из Назарета нет никакой существенной разницы.

Не довольствуясь таким косвенным развенчанием христианства, другие сторонники буддизма выступили с открытой проповедью его, как замены самого христианства, для современной цивилизации. Предрасположение к буддизму на Западе создалось в значительной степени благодаря философскому учению Шопенгауэра и Гартманна, учению, от которого, несомненно, веет холодом буддийского пессимизма. На этой почве, в сочетании с подлинной индусской метафизикой, стали за последнее время появляться опыты построения уже целой религиозно-нравственной системы, предназначенной для замены собой христианства. Таковы, например, произведения Теодора Шульце⁴² «Веданта и Буддизм, как ферменты для будущего возрождения религиозного сознания в пределах европейской культуры (Лейпциг)» и «Религия Будущего», выдержавшая уже три издания. Исходя из положения, будто «основы христианства отжили свой век, а христианские церкви держатся только помощью полицейского государства, сочувствием женщин, да силой Дарвинова закона наследственности»⁴³, автор заблаговременно «озаботился заготовить новые обоснования для более полного и свободного религиозного сознания,

приспособленного к потребностям высокой современной культуры». Такие основы, по его мнению, даёт индусская философия в её этической переработке буддизмом⁴⁴; ей-то и предстоит обновить ветшающее европейское мировоззрение после окончательного упразднения в нём христианского начала⁴⁵. К числу известных писателей и учёных, увлекающихся в том же смысле буддизмом, принадлежат: один из заслуженнейших знатоков и переводчиков буддийских священных писаний К.Э. Нейманн, и американец Павел Карус, уверяющий, будто «евангелие Будды есть то небесное благовестие, которое сама истина возвещает людям в сердцах их»⁴⁶.

Много содействовало возрождению сочувствия к буддизму в Индии и успеху его в Европе Теософическое Общество. Основанное в 1873 г. полковником Олькоттом и пресловутой г-жой Блавацкой и влачившее жалкое существование, пока оно ограничивало сферу своей деятельности Соединёнными Штатами Америки⁴⁷. Общество быстро окрепло, как только перенесло её в Индию (1879 г.) и вступило в тесную связь с индуизмом и буддизмом. В 1884 г. оно имело 99 отделений, в 1890 г. уже 241⁴⁸, а к концу 1905 г. 579 (причём прирост двух последних лет выразился открытием 116 отделов)⁴⁹, рассеянных по 11 странам и объединяемых центральной организацией, пребывающей в Адияре, предместье Мадраса⁵⁰. Объявив своей целью достижение истины и установление всемирного братства людей, при «полной свободе мнения и веротерпимости», но «с противодействием всякому догматизму, ханжеству, суеверию и доверчивости», эта «Религия Мудрости», как она себя величает, претендует сочетать положительную науку Запада с тайными знаниями древнего и нового Востока, причём нравственное учение своё заимствует преимущественно из буддизма, а философские элементы частью оттуда же и ещё более из других индусских систем. Признавая превосходство теософии над индуизмом и буддизмом⁵¹, Общество тем не менее вступило в тесную связь с представителями последнего на Цейлоне: Олькотт добился расширения прав для буддийского культа и духовенства⁵², увещевал буддистов энергично стоять за свои

священные предания, исправлять их искажения и организовать обучение молодёжи в храмах для предупреждения опасности для Цейлона «стать в будущем неверующим или же христианским»⁵³. Учреждён был фонд для содействия нуждам буддизма: восстановлено публичное, торжественное празднование дня рождения Готамы; начались публичные чтения теософов в пользу буддизма и полемические выступления их сочленов из среды туземного духовенства против христианства⁵⁴. В 1881 г., после долгих и упорных прений с неподатливыми на новшества цейлонскими начётчиками, был издан составленный Олькоттом «Буддийский Катехизис», приспособленный для сингалезских школ и введённый в них, по одобрении его верховным жрецом Сумангалой и другими учёными монахами, благодаря чему это, далеко не-правоверное изложение буддийского учения, получило широкое распространение на Цейлоне, в Индии, Бирмании, Японии, Австралии, Америке и Европе⁵⁵.

Обновляя будто бы духовную жизнь Индии новыми общечеловеческими веяниями⁵⁶, теософы позаботились и о практическом подъёме международного престижа буддизма. В поддержку панбуддийскому катехизису введён был панбуддийский флаг, «призванный (будто бы) стать для буддийского мира тем же, чем был крест для христианского и полумесяц для Ислама»⁵⁷. Таковы были первые шаги к выполнению «отчаянно-трудной, но всё же небезнадёжной задачи объединения северного и южного буддизма», проект осуществления которой Олькотт представил на обсуждение японского собора буддийского духовенства⁵⁸.

Буддофильская пропаганда теософов не замедлила перенестись и в Европу. В немецком, английском и французском переводах Олькоттов «Катехизис» явился первым опытом распространения обновлённого буддизма в популярной форме в европейском обществе. Опыт удался сверх ожиданий: в переводах на 20 языков (считая и восточные)⁵⁹ издания следовали за изданиями и вызвали подражание, составленное бикшу (монахом) Субгадрой⁶⁰, также не раз повторенное; в 1904 г. вышел и третий катехизис, Бруно Фрейданка⁶¹. Годом раньше

сформировалось «Буддийское Общество в Германии», поставившее себе целью «ознакомление с буддизмом и распространение его в немецких странах». К нему примыкают «Лейпцигский Буддийский Миссионерский Кружок» с книгоиздательством и книжным складом. Общество принимает в члены всех сочувствующих буддизму, не стесняясь их принадлежностью к той или иной «старой» вере. Зато проповедь «новой», то есть обновлённого буддизма, ведутся очень энергично и самоуверенно. Мотивы привлечения к ней раскрыты в перечисленных нами катехизисах. Тем, кто не способен видеть цели жизни только в материальном прогрессе, и кого не удовлетворяют с одной стороны омертвевшая догматика религий, а с другой – отрицательные выводы современного знания, – тем предлагается здесь, будто бы очищенное от суеверий и детских грёз прошлого, учение, свободное от догматов и формальностей, согласное с законами природы, с наукой вообще, с Дарвиновой теорией развития в частности, одинаково удовлетворяющее запросам ума и влечениям сердца⁶². Не забыто и предполагаемое, будто бы, «поразительное сходство важнейших сторон жизни Будды и Христа⁶³: превосходя развязностью предположении самого Зейделя, цейлонский учёный монах Субгадра в своём „Катехизисе“, ссылаясь на то, что за век до Р.Х. буддисты встречались в бактрийской Александрии, находит „очень вероятным, что Иисус, в возрасте от 12 до 30 лет (период, о котором евангелия хранят молчание), был учеником буддийских иноков и от них воспринял духовную мудрость, возвещённую Им впоследствии Своему народу“»⁶⁴, – небылица, которую Нотович⁶⁵ не постыдился подкрепить подложным документом, за что его постигла жестокая, но вполне заслуженная казнь со стороны учёной критики. «Для западных потомков арийцев, – заключает Субгадра, – настало время снова услышать и познать неподдельное учение Будды; оно станет для Европы религией будущего, которая никогда не прейдёт, пока будет стоять мир, ибо дух её есть сама вечная истина, воплотившаяся в лице просветителя мира, Готама»⁶⁶.

Ободрённые сочувствием европейцев, доходившим даже до единичных случаев открытого перехода в буддизм⁶⁷, некоторые из сынов Дальнего Востока стали допускать возможность успеха буддийской пропаганды в Америке и Европе. Японское миссионерское общество Буккио – Гаккуваи сделало первый опыт рекламы северного буддизма на Чикагском «Всемирном Парламенте религий», где, впрочем, выступали видные представители и южного буддизма⁶⁸. Небольшая книжка Куроды о Магайяне, в английском и немецком изданиях, задалась целью повторить для европейцев эти «первые уроки в мудрости северного буддизма», «в твёрдой уверенности и радостной надежде на успешное развитие буддийского движения в Германии»⁶⁹. С несравненно более серьёзными «Очерками магайянского буддизма» выступил недавно учёный японец Сузуки для того, чтобы опровергнуть множество ошибочных мнений о северной системе «со стороны западных критиков и толпы читателей, подобных слепцам, следующим за учёными, но слепыми же вождями»⁷⁰. Южные буддисты, в свою очередь, издали целый ряд рекламных брошюр, выражающих надежду на то, что, по устранении недоразумений и предубеждений, европейцы поймут, наконец, что «среди религий буддизм занимает исключительное, недостижимое для других систем положение религии будущего, которая переживёт всякий иной свет»⁷¹. Мало того, выработан уже план приготовления в десятилетний срок форменных миссионеров для обращения Европы к этому «Свету Азии»!⁷².

Но на чём же основываются эти великие надежды? Главный расчёт ведётся на приспособление к современному западному маловерию и неверию, причём выдвигается на первый план и рекламируется всё к ним подходящее и, наоборот, бесцеремонно замалчивается или устраняется то, что в историческом буддизме не соответствует преобладающим тенденциям новейшей западной интеллигенции. Вот как рекомендует себя европейцам этот необуддизм: «из всех религий он один учит наивысшему благу без Бога, продолжению бытия без души, блаженству без неба, святости без Спасителя, искуплению одними собственными силами, без обрядов, молитв

и покаяния, без посредства святых и духовенства; он учит, наконец, совершенству, осуществимому уже в земной жизни»⁷³. Как на Чикагской «Всемирной выставке религий», так и в агитационных брошюрах, господя Куроды, Дгармапалы и Ананды Майтрии усиленно подчёркивали, что буддизм признаёт только закон естественной необходимости, но не знает Бога-Творца, ни личного бессмертия, ни существенного значения молитв, ни какого бы то ни было культа. «Если буддизм назовут религией без Бога и без души или просто атеизмом, – поясняет Сузуки, – последователи его не станут возражать против такого определения», так как «понятие о высшем существе, стоящем выше своих созданий и произвольно вмешивающемся в человеческие дела, представляется крайне оскорбительным для буддистов»⁷⁴. «Буддизм, – по характеристике Т. Шульце, – есть не безбожная, а освобождённая от Бога религия, и, быть может, единственная в этом роде на земле»⁷⁵. «Слово „религия“, – поясняет Олькотт, – неприменимо к буддизму; оно не религия, а нравственная философия»⁷⁶ «атеистическая этика», по мнению Тильбе⁷⁷. «Буддизм, – выражаясь смелыми, но верными словами Дальне, – в одинаковой степени противоположен всем другим религиям: все они – не что иное, как разные формы веры: он один – облечённое в стройную форму неверие»⁷⁸. «Начало божественного откровения, в каком бы ни было виде, ему чуждо: он зиждется исключительно на внутренних, духовных условиях человеческого существа»⁷⁹.

Отрекомендовав таким образом перед западным безрелигиозным рационализмом выгодные, с точки зрения последнего, свойства буддизма, его сторонники заботятся далее об устранении разных предубеждений против него. Западных интеллигентов, смущающихся тем, что фактически буддизм есть смесь какой-то неудобопонятной, таинственной мудрости с грубым суеверием и идолопоклонством, цейлонский монах Ананда Майтрия спешит успокоить, что «буддисты не верят в Бога и изображают не Его, а только своего учителя, которому они не молятся, а лишь воздают ему честь»⁸⁰. Неверно и то, что буддизм есть будто бы мистическая,

окультическая религия: всё, подающее повод к такому предположению, – дело позднейших подлогов и искажений⁸¹. Последняя точка зрения, хотя, в общих чертах, основательная, совершенно невозможна для пропагандистов северного буддизма (Магайяны), вся система коего таким образом должна быть признана за искажение основного учения. Поэтому защитники Магайяны, наоборот, утверждают, что вопрос о том, есть ли она подлинное учение Будды, не имеет значения: северная система по духу и основным идеям верна основателю дгармы (мудрости), а историческая эволюция внешних форм, с их местными и временными приспособлениями, – только признак прогрессивных сил и богатства внутреннего, сразу неисчерпываемого, содержания⁸².

Ставши на такую точку зрения, необуддисты обоих толков чрезвычайно развязно и произвольно критикуют и объясняют по-своему и по-новому целые существенные стороны старого учения, как скоро эти последние оказываются не соответствующими современным западноевропейским вкусам. Главные усилия направлены на устранение упрека буддизму в том, что он есть «сухая, бессильная, безжизненная философия, апатичная и пессимистическая, клонящаяся к абсолютному уничтожению, подходящая, пожалуй, для наклонностей дремотных народов Востока, но совершенно непригодная для деятельных, энергичных западных наций». Это определение Ананда Майтрия объявляет «совершенно ложным и карикатурным»: буддизм, сверх ожидания, оказывается «вестью не пессимизма, а оптимизма; цель его – не абсолютное уничтожение, а наша здешняя жизнь»!⁸³ По Мак-Кехни буддизм есть даже «самая оптимистическая из всех религий», требующая не созерцательной жизни (как думали до сих пор), а «жизни, полной самой живой, до крайности напряжённой деятельностью»⁸⁴! Нирвана, по истолкованию японского проповедника Магайяны, Сузуки, «есть состояние не вечного покоя, а источник энергии и интеллигентности», сообразно с чем и «жизнь буддиста не есть праздное созерцание тщеты и скорби бытия, не монотонное повторение суттр в монастырском

тюремном заключении, а участие во всех отраслях и видах жизненной деятельности»⁸⁵.

Как бы далеко ни уклонялось от подлинного буддизма это «очищенное» учение, оно, несомненно, имеет известную вероятность на некоторый успех среди глубокого брожения, наблюдаемого в духовной жизни Запада. Немецкие, английские и американские буддофилы уже успели широко проявить свою энергию в пропаганде. Кроме переводов священных книг буддизма полностью и в общедоступных извлечениях, к услугам желающих, рядом с объёмистыми трудами солидных учёных, – целая литература популярных изложений истории и учения буддизма и куча агитационных, дешёвых брошюр разнообразного содержания⁸⁶ включительно до изящных, портативных сборников буддийских изречений и «Мыслей на каждый день» – «Подражаний Будде»⁸⁷. Очень многочисленны также и периодические издания, частью самостоятельные, частью же, одновременно с буддизмом, пропагандирующие теософию и оккультизм⁸⁸.

Вся эта литература, хотя и щеголяет в маске широкой веротерпимости, однако, сквозь неё нередко видно нерасположение к христианству. Иногда его обходят молчанием, под предлогом, что «вследствие стольких злоупотреблений им, одно упоминание о нём ведёт уже к печальным недоразумениям»⁸⁹; иногда прямо заявляют, что «религиозные и нравственные чувства христианских ханжей и энтузиастов, с детства заражённых предрассудками, суевериями и фанатическими верованиями, делают их неспособными правильно понимать дух религии вообще»⁹⁰, а иногда «индусское и тибетское миросозерцание, как единственно правильно мыслящее о Боге, человеке и природе», сразу возводится в «едино на потребу и для Европы»⁹¹, чтобы отрезвить её от «ужасов христианской цивилизации», – как выражается какой-то познакомившийся с нею, а может быть и выдуманный лама⁹². Другой лама призывает «всех просвещённых, истинных учеников Будды привести на путь спасения христианских варваров в Европе, ещё погружённых в глубину пропасти религиозного невежества»⁹³, – призыв, на

который откликаются подчас и некоторые из этих «варваров», советуя ищущим света обратить взоры «к учениям, ещё хранящим первоначальную чистоту, прямо на Дальний Восток, минуя окольный путь через Палестину, в поисках Спасителя, которого можно найти только в собственном сердце»⁹⁴.

Немало содействовала сочувствию к буддизму пессимистическая поэзия XIX века, настолько широко и художественно воплотившая в себе разочарование в жизни и жажду покоя небытия, что, по мнению одного критика, «смерть составляет теперь центральный пункт литературного созерцания всех народов»⁹⁵. У таких поэтов, как Леконт де-Лилль. Каролина Аккеруан, Метерлинк. Гофмансталь, призыв к отречению от жизни, к блаженной нирване звучит нередко совсем буддийскими вдохновениями. Знаменательным фактом надо признать и то, что величайший из творцов «новой музыки», Рихард Вагнер, разделял буддийское учение о том, что «жить – значит страдать, и нет иного пути к спасению для человека, как проникнуться сознанием всеобщего страдания и сломить в себе волю к жизни»⁹⁶. Наконец, поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии» создала художественное прославление Будды, имевшее такой широкий успех, что, при посещении автором Цейлона в 1886 году, буддийское духовенство сочло долгом отблагодарить певца Готама пышным празднеством, в котором участвовали тысячи «правоверных»⁹⁷.

На каких бы сбивчивых и поверхностных понятиях о действительном буддизме ни основывались симпатии к нему, они всё же достаточно ярко выражены и обильно представлены в современной литературе и в настроении некоторой доли западно-европейского общества, а отчасти даже и у нас. Мы, конечно, считаем за фантастическое преувеличение, ещё 15 лет тому назад сказанные слова Жюль Буа, будто «в Париже у Будды есть более ста тысяч друзей и по меньшей мере десять тысяч адептов»⁹⁸; не приписываем серьёзного значения и опытам организовать буддийский культ в Musée Guimet, при содействии экзотических гастролёров⁹⁹, проникающих, впрочем, так же как и западные буддофилы, уже и в С.-Петербург, где, если верить газетным слухам¹⁰⁰, предполагается постройка

буддийского храма. Наивны и даже смешны, конечно, мечты о возможности создать из буддизма замену христианства, и едва ли нужны довольно часто раздающиеся успокоительные речи о том, что опасность, грозящая второму от первого, призрачная или сильно раздутая¹⁰¹. Ещё Бартеlemi де сент-Илер сказал по сходному поводу: «единственная, но зато огромная услуга, которую может оказать нам буддизм, состоит в том, чтобы своим грустным контрастом с христианством подать нам повод ещё более ценить неоценимое достоинство нашей веры»¹⁰². «Было бы безумием, – добавляет другой известный ориенталист, Барт, – обменивать хлеб западной мысли на наркотику буддийских монахов!.. Как бы ни старались освободить буддизм от огромного балласта его нелепостей и сводить его на какой-то мистический позитивизм, – нужна невероятная способность к самообольщению, чтобы извлечь из него хотя бы малейшую долю для нас пригодного»¹⁰³. Признавая, с оговорками, которые будут сделаны дальше, правильность этих суровых приговоров, мы принуждены, однако, отметить, что самый факт возникновения вышесказанных ободрений, а также многочисленные сравнения христианства с буддизмом и Христа с Готамой¹⁰⁴, сравнения, включающие нередко вопрос: «который из двух выше?» или «за кем нам следовать?»¹⁰⁵, причём не у всех, или не во всём предпочтение отдаётся христианству¹⁰⁶, – эти факты, думается нам, заставляют признать, что некоторый сочувственный поворот к буддизму среди лиц известного направления несомненно существует, что он входит, как один из важных ферментов, в состав современного философского, нравственного и религиозного брожения и что поэтому с ним надо серьёзно считаться, как с явлением не только довольно распространённым, но и глубоко затрагивающим существенные вопросы духовной жизни нашего времени.

Независимо от всего этого, внимательное отношение к буддизму предписывается уже и тем, что он до сих пор все ещё – наиболее распространённая из религий. В семидесятых годах прошлого века буддистов числилось будто бы 500 миллионов, или 40% всего населения земного шара, тогда как христиане

составляли лишь 26%, индусы 13%, магометане 12½%, а евреи около полупроцента¹⁰⁷. С тех пор отношение это должно было измениться, но быть может, в пользу буддизма же, вследствие быстрого возрастания населения Азии и в особенности жёлтой расы. Нам небызвестны как шаткость статистических данных, сюда относящихся¹⁰⁸, так и трудность классификации религиозных убеждений вообще, а в буддийском мире в частности; но всё же количественный перевес, хотя бы и номинально причисляющих себя к ученикам Готама над последователями других религий – факт настолько крупный, что над устойчивостью его сто́ит серьёзно призадуматься, тем более, что новейшие политические успехи жёлтой расы и её мечты о духовном объединении народов, её составляющих, придают буддийскому вопросу ещё добавочную, новую и существенную важность.

Все эти соображения, вместе взятые, дают, думается нам, достаточно уважительный повод ещё раз разобраться в вопросе о предполагаемом сходстве между буддизмом и христианством. На тему эту, как мы видели, написана, правда, уже целая куча книг, брошюр и журнальных статей; но обилию далеко не соответствует качество: масса тенденциозного, полемического, но мало беспристрастно сформулированного и в литературе, предназначенной для широкого круга читателей, очень немного выработанного в достаточной мере непосредственно по источникам. Почти всё, что сделано в этом роде солидного, сокрыто в объёмистых трудах или специальных изданиях, большинству трудно доступных или совсем неизвестных, самые же материалы лишь в ничтожной части переведены на русский язык. При таких обстоятельствах дать новую, общедоступную характеристику буддизма в сравнении с христианством не на основании каких-либо пересказов, а черпая её из первоисточников буддийской литературы, показалось нам задачей стоящей немалых, необходимых для неё подготовительных трудов. В виду глубокого отличия последующего исторического буддизма от первоначального (не говоря уже о западном или к Западу приспособляемом необуддизме), представлялось необходимым ограничить

характеристику подлинного буддизма его древнейшими, основными и, вместе с тем, важнейшими чертами, пользуясь фактами и указаниями его дальнейшей эволюции лишь добавочно и притом лишь поскольку это необходимо для уяснения коренного, изначального и существенного. В виду того, что именно древнейшее в буддизме признаётся за наиболее чистое и ценное, как самими последователями Готама, так и современной философией и исторической критикой, такое ограничение задачи может считаться достаточно оправданным, не говоря уже о громадных осложнениях, к которым привело бы включение в работу разнообразных вариантов позднейшего буддизма, изучение коего во многих отношениях едва началось.

Сосредоточение внимания на первоначальном учении производительнее и в практическом отношении, применительно к вопросу об использовании буддийских идей современной культурой, так как, повторяю, мы имеем здесь дело с тем, что есть наиболее ценного в буддизме; и уже, конечно, в крайнем случае, только здесь, в первоисточнике, а не в туманном лабиринте метафизических сплетений Магайяны со всевозможными монгольскими и иными языческими суевериями дерзнут искать какого-то нового света, способного возродить духовную жизнь Запада, даже наиболее увлекающиеся из современных буддофилов. В жизнеописаниях Готамы (разумеется, с должной расценкой их исторического и легендарного значения), в речах, поучениях и афоризмах, ему приписываемых, и в других, наиболее древних памятниках буддийской литературы, постараемся ознакомиться с существенными чертами «Света Дальней Азии» и сопоставить их, насколько это возможно, с соответствующими чертами «света Христова, просвещающего всех», чтобы, среди нестройных кликов, зовущих туда и сюда в наши смущённые сомнениями и колебаниями дни, укрепиться в решении величайшей из всех задач: где Истина, и Путь, и Жизнь вечная?

III. Очерк истории священных книг буддизма

В отличие от неподвижного, мало изменчивого ислама, в отличие от христианства, столь богатого способностью к внутреннему развитию и к разнообразию внешних проявлений, при сохранении, однако, очень большой определённости в своих основных началах, буддизму свойственна не только существенная изменчивость в процессе его исторической жизни, но и удивительная неясность и неопределённость в самых важных чертах учения, и притом в такой степени, что точная формулировка этого последнего представляла с самого начала огромные трудности, впоследствии ещё более разраставшиеся и не устранённые, вернее – неустранимые, и до сих пор. Вот почему буддизм, если его вообще можно назвать религией, есть самая неопределённая из религий. «Нельзя, – замечает Эдмунд Гарди, – сказать в двух словах, что такое буддизм: чтобы, как следует, познать его отличительные свойства, полезно даже вовсе отказаться от каких бы то ни было распространённых о нём понятий; одна только история его может научить нас тому, что он такое, да и то, строго рассуждая, лишь история, взятая в её полном объёме; но тогда становится ясным, что под именем буддизма должно разуметь *в высшей степени различные* образы мыслей и направления жизни. Тщетны были бы усилия найти такой догмат, который объединял бы всех буддистов прошлого и настоящего»¹⁰⁹.

К сожалению, историческое выяснение буддизма сопряжено, в свою очередь, со значительными затруднениями. «Как говорить об исторической эволюции буддизма, – восклицает Барт, – когда у нас нет его истории, даже в самом скромном смысле слова!»¹¹⁰. В Индии, где вообще исторические свидетельства современников, за очень немногими исключениями, не восходят выше эпохи Александра Великого¹¹¹, история никогда не могла освободиться от преобладающего воздействия на неё поэтического элемента. Даже поздняя (XII в. по Р.Х.) «Кашмирская Хроника»¹¹², из всей

санскритской литературы наиболее приближающаяся к правильному историческому труду¹¹³, переполнена хаотически перемешанными, фантастическими преданиями. Что же касается метрических хроник цейлонских, Дипавамзы и Магавамзы (IV и V вв. по Р.Х.)¹¹⁴, то эта пёстрая, ярко-узорчатая восточная ткань легенд и сказок, сплетающихся с преданиями старины, может служить превосходным материалом для исследования процесса возникновения и развития народного эпоса¹¹⁵, но в чисто-историческом отношении представляет из себя такие тёмные, тропические дебри, разобраться в которых с точностью и достоверностью почти невозможно даже самой терпеливой критике. Между тем, об истории Цейлона мы лучше осведомлены, нежели об истории Индии! Что же сказать после, этого о таких источниках для изучения судьбы буддизма, как история его, писанная Даранатой¹¹⁶, в позднюю пору, да ещё в Тибете, воспринявшем буддизм в самом крайнем его развитии, в форме так называемого тантрического мистицизма? Это, по словам Васильева, – «не история, а только документ, вызывающий на обработку истории, сообщающий для неё замечательные и редкие факты», но в таких сложных наслоениях, что получающийся материал «способен ещё более раздуть искру сомнений и недоумений, которые едва ли могут быть погашены при состоянии наших нынешних сведений о буддизме»¹¹⁷. «Буддизм, – по замечанию того же знатока его, – вовсе не чужд исторической почвы, потому что видит в истории средство к своему возвеличению: но общий характер жителей востока, которые и доныне верят во всё чудесное, давал буддистам возможность обращать историю в легенду, которая всегда является к услугам религии, и притом стремится всё вознести в древность»¹¹⁸.

При таких органических недостатках исторических памятников приходится за историческими указаниями и разъяснениями обращаться к документам, хранящим в себе изложение уже самого учения буддизма. Но, как совершенно верно добавляет проф. Васильев, не одни упомянутые сочинения, а и «вся буддийская литература составлялась вышеуказанным способом»¹¹⁹. Если нет в нашем распоряжении

последовательного и ясного внешнего, исторического обзора развития буддизма, то так же точно отсутствует упорядоченное и достоверное изложение постепенной внутренней эволюции его учения. Здесь, как и там, многое перемешано, спутано, многое переделано и искажено, и всё темно и отрывочно. «Можно, – говорит Де-ла-Валлэ Пуссэн, – можно в некоторых случаях пользоваться обзором систем по какому-нибудь восточному богословскому своду их, сделанному тем или иным славным учителем (напр., Будагошей); но в других случаях приходится самому разбираться в огромных компиляциях самого разнородного свойства, либо группировать рассеянные там и сам идеи той или другой, плохо определённой секты; или же, наконец, остаётся прибегать к истолкованию изобразительных, археологических памятников. Таким образом накаплиются остроумные наблюдения, ставятся полезные показательные вехи, намечается, при помощи надписей, некоторое подобие хронологии; но нигде вопросы о происхождении и развитии (буддийского учения) не получают положительного разрешения»¹²⁰. Вместо изложения последовательного процесса органического развития буддизма, приходится довольствоваться внешним, так сказать, инвентарным описанием его составных частей, в том разрозненном и повреждённом виде, в каком они дошли до нас. Но в таком отрывочном и бессвязном перечне как определить верно и точно сравнительную важность и абсолютную ценность входящих в него элементов, особенно, если принять во внимание, что буддийским сектам, как, впрочем, и вообще индусской религиозной мысли, в отличие от западной, не свойственна сосредоточенная формулировка её сущности в сжатых, определённых выражениях символов веры или катехизисов. Здесь, наоборот, всюду – проявления ненасытного порыва соединять всевозможные памятники прошлого в общую хаотическую массу, где, рядом с первоначальными, или будто бы таковыми, текстами учения и их учёными толкованиями, на каждом шагу наталкиваешься на поэтические легенды, на фантастические видения, настоящие сказки или мистические грёзы, объяснение коих, само по себе мудрёное¹²¹,

затрудняется для европейца ещё самобытными, чуждыми нам, психологическими и нравственными особенностями восточных рас.

Под гнетущим впечатлением стольких препятствий в работе, а также и в силу малой ещё известности памятников позднейшего буддизма, большинство исследователей сосредотачивает внимание на первоначальном его учении, как менее сложном и более стройном и последовательном. Однако и тут приходится убеждаться, что в буддизме вообще, «с самого начала не было внутреннего и внешнего единства»¹²². То была первая по древности попытка создать всемирную религию, предназначенную для разных слоёв общества, для разных времён и народов; и этой универсальности, до некоторой степени, буддизму удалось достигнуть, но не в том смысле, как это было осуществлено христианством: не раскрытием таких общечеловеческих, общеприемлемых нравственных и религиозных начал, на которых способно объединиться большинство людей, а путём двойственности и компромисса, путём учения двуликого и расплывчатого, либо говорящего одним одно, а другим – другое (экзотеризм и эзотеризм), либо излагающего будто бы единое учение столь туманно и неопределённо, что оно оставляет широкий простор для толкований самых разнообразных, расходящихся иногда до настоящих противоположностей.

Первоначальный буддизм, правда, утверждал единство пути спасения и невозможность какого-либо иного; но последовательного и полного его осуществления он требовал лишь от избранного круга верующих, от членов монашеской общины (самги); для мирян (упасак, сочувствующих самге, но ещё не вступивших в её обеты) нравственные требования были значительно понижены, был допущен, как увидим ниже, целый ряд очень важных компромиссов, даже в области убеждений и обязанностей религиозных. Законченный «буддийский праведник не зависит ни от кого, кроме себя: у него нет ни творца, ни спасителя, ни помощника; нет и религиозных обязанностей в подлинном смысле слова; он сам себе – свет и убежище; он таков, каков он есть, единственно своей

собственной (а не Божией) милостью; у него исключено всё то, что, в других системах, преимущественно подразумевается под религией». Совсем иное у буддийского мирянина, для которого допущены остатки и видоизменения старых языческих верований и культов и особое учение со старым раем и адом, теряющими смысл в подлинном, чистом буддизме, ибо «для истинного ученика Будды ад невозможен, а небо безразлично; об них не говорят: система с раем и адом это – религия мирян», толпы недосмыслящих умов и мелочных душ!..¹²³

Постепенно, однако, попустительство стало обычным правом, которым не замедлило воспользоваться большинство, благодаря чему мало приемлемый в своём чистом виде буддизм главным образом и приобрёл популярность. С появлением «системы великого пути спасения», Магайяны, терпимое в силу обычая, уступленное из снисхождения к человеческой слабости начинает получать и принципиальное оправдание: в противоположность «Малому Пути». Гинайяне, дарующему спасение только индивидуальное и лишь для немногих избранных. «Великий Путь», Магайяна, «стремится к универсальному, всеобщему спасению». Сначала она становится в отрицательное отношение к старой доктрине¹²⁴, встретившей её так же враждебно, как новшество, «не возведённое Буддой». Но, по-видимому, уже во втором столетии после появления новаторов в обеих партиях начинает замечаться осуждение взаимного нерасположения¹²⁵ намечается уже желательность примирения. Возможность к нему дана была в тенденции буддизма расширяться до значения если не всемирной религии, то всемирного «закона мудрости», по определению царя Ашоки в его, на скалах начертанных эдиктах. Эта универсалистическая тенденция с самого начала стремилась пробиться сквозь узкие затворы первобытной иноческой общины избранного «малого стада» Готамы. Так, в Бгаргутской ступе¹²⁶, этом единственном в своём роде святилище, где народный гений индусов в живых, разнообразных образах воплотил религиозный экстаз своего аскетического духа и создал как бы назидательный обзор буддийского учения, начертанный на гранитных громадах, над

всеми изображениями и надписями веет уже одна величавая идея: надежда на спасение всего мира всемирным избавителем его от горя бытия¹²⁷. Система «Широкого, великого Пути», Магайяна вступает в связь с этими зачатками универсализма в древнем учении и развивает их до преобладающего значения. Разномнений множество; но, по отзывам современников, «различия всех восемнадцати школ друг от друга – небольшие, мелочные: в главном они сходятся»¹²⁸. В эту пору (а она очень продолжительная!) Магайяна мирно уживается рядом с Гипайяной, иногда в одних и тех же монастырях и школах¹²⁹. Далее она получает над первоначальным учением решительное преобладание, удерживает его в течение долгих веков, а в современном буддизме уже осуждает Гинайяну, как доктрину узкую и устаревшую, сравнительно со своими, будто бы расширенными и прогрессивными задачами и средствами их разрешения. Магайяна уже «не ограничивает себя поучениями одного Будды... бесчисленные, благие законы будд всех веков и всех местностей входят в её систему, где бы и когда бы они ни проявлялись, хотя бы даже и под личиной нелепейших суеверий»¹³⁰.

С этой точки зрения именно двойственность и историческая непоследовательность буддизма ставятся ему в заслугу его новейшими панегиристами. «У буддизма, – пишет японец Фуджишима, – есть две формы, внутренняя и внешняя; первая – всегда единая и неизменная, вторая – изменчивая, для приспособления к обстоятельствам... Вот почему буддизм и может претендовать на славный титул всемирной религии, ибо он одинаково подходящ и для высших классов какого бы то ни было общества, и для низших: одни найдут в нём религию интеллигентности: другие – религию чувства»¹³¹. «Учение это, – признаётся другой японец, Сузуки, – хотя и не было умышленно изложено его основателем в двусмысленных выражениях и хотя оно не обязано своей шириной темноте или спутанности концепций, однако оно, всё же, слишком обще, ёмко и многосторонне, а потому и очень способно к разнообразным, свободным истолкованиям его последователями, которые и

сообщали ему такое развитие, какое соответствовало их потребностям и окружающим обстоятельствам»¹³².

Если, тем не менее, находят возможным говорить об общности и единстве основ буддизма, то утверждение это остаётся пока недоказанным и, нам кажется, даже вообще недоказуемым. Достаточно того, что ни сами буддисты, ни европейские знатоки вопроса не могут согласиться даже относительно самого коренного, первого положения: можно ли считать буддизм за религию? Одни имеют мужество признать, что он – «только атеистическая нравственная философия» и ничего более¹³³. Другие видят в нём и философию, и религию¹³⁴; наконец, третьи, в непозволительной игре словами, признают его за усовершенствованную религию, но «освободившуюся от Бога»¹³⁵, либо просто «безбожную, атеистическую»!¹³⁶. По одним, «буддисты вовсе не верят в Бога», по другим, «буддизм не отрицает определённо веры в Бога или в богов, а только подчёркивает, что вера или неверие в Него или в них не имеет ровно никакого значения в решении вопроса о спасении»¹³⁷; третьи же готовы признать за религию один буддизм простонародный¹³⁸.

Важнее всего, однако, то, что, несмотря на принципиальное крушение в первоначальном буддизме веры в Бога, последователи этого учения в его трудно-определимой мудрости («дхарме»), несовпадающей с обычным представлением о религии¹³⁹, почерпают, однако, как это подтверждается наблюдениями и признаниями, «особое религиозное ощущение, которое (по словам буддистов же) значительно исказилось бы, если бы мы вздумали передать его объект понятием Бога или космоса, или каким-либо отвлечённым философским термином»¹⁴⁰. Несомненно также, что это таинственное буддийско-религиозное «Нечто», расплывчатые идейные и нравственные контуры коего никак не удаётся очертить устойчиво, настраивает, однако, способных воспринимать его, однородно на пространстве долгих веков, по крайней мере, в некоторых существенно-важных отношениях. Невозможно, следовательно, отрицать некоего общего, однородного эмоционального воздействия буддизма на его

последователей; а это заставляет заключать и о наличии известной своеобразной, присущей ему *психологической и этической* основы; но, к сожалению, остаются безуспешными все попытки точного определения *идейного* содержания этого странного, духовного процесса, обобщающего буддистов, вопреки их остальным различиям.

Большинство утверждает, что эта общая основа заключается в определении конечной цели учения, то есть, в понятии о спасении, как избавлении от страдания¹⁴¹; нас уверяют сами буддисты, что «основные начала всех школ сводятся к следующим положениям:

- 1) всё – временно, преходяще;
- 2) всё пусто (бессодержательно);
- 3) всё лишено личной основы (самоосновы);

4) всё – таково, каково оно есть (каковым оно может быть»¹⁴². Но, не говоря уже об отрицательном характере и духовной скудости первых трёх из этих положений, по справедливому замечанию Эдм. Гарди, «даже и это учение о страдании и избавлении местами и временами искажалось до настоящей противоположности»¹⁴³, настолько, что сами защитники наличности этой предполагаемой основы панбуддийского объединения принуждены сознаться, что воздвигаемая на ней мудрость получила у позднейших буддистов «совершенно новое значение, независимое от свода религиозных учений, установленных Буддой»¹⁴⁴.

Но далее возникает вопрос: что такое учение самого Будды, и где, в каких памятниках сохранилось оно? Если бы это было известно в точности, мы могли бы тогда иметь надёжную точку для расследования дальнейшей эволюции буддизма и, вместе с тем, критерий для сравнительной расценки тех или иных его вариантов. Нам особенно важно было бы определить подлинное учение Будды и потому ещё, что, несмотря на все изменения и искажения, его постигшие, буддисты всех стран упорствуют во мнении, будто существенное, основное, от первого учителя исходящее в своих главных чертах известно, цело и общепризнано. Современная учёная критика, однако, чрезвычайно далека от такой уверенности; с большим трудом,

со множеством оговорок и сомнений, старается она отделить древнейшее и, быть может, первоначальное, от позднейшего, но почти на каждом шагу принуждена сознавать гадательность и отрывочность своих выводов в этом отношении. «Чем более пытаемся мы устранять затруднения, – пишет Керн, – тем более надвигается на нас подозрение, что подлинный буддизм не совпадает *в точности* с тем, который мы имеем в его канонических книгах»¹⁴⁵. В лучшем случае, можно допускать только, что «буддизм с самого начала был *в существенных чертах* таков, каким мы его находим выраженным в Трипитаке»¹⁴⁶; мечтать же о восстановлении подлинного, первоначального в точности и в подробностях, за очень немногими исключениями, нет никакой возможности.

За всеми этими оговорками, тем не менее, всякое серьёзное ознакомление с буддизмом, прошлым и настоящим, неизбежно должно начинаться с рассмотрения состава его священных писаний, определения времени их происхождения и уяснения характерных свойств их. Мы не хотим сказать, что духовная жизнь буддизма руководилась и руководится одним его писанием, и в нём и в восприятии его всецело воплощается. Буддизму не только не было чуждо, ему, наоборот оказалось в высокой степени свойственно уважение и к священному преданию. Но это последнее всегда у него стремилось как можно скорее запечатлеть, закрепить себя опять-таки в писании же, включением себя в канон, если не вообще, то, по крайней мере, местно, той или иной школой признаваемый, вследствие чего писание и разрасталось так непомерно из поколения в поколение, в явное и, однако, несознаваемое обличие подлинности и достоверности самого предания.

Буддизму, кроме того, как и другим религиям, несмотря на его идейную, доктринальную противоположность им, свойственны очень интенсивные, внутренние, субъективные и коллективные, мистические переживания, хотя и вдохновляемые учениями писаний, стоящие с ними по большей части в органически унаследованной связи, но тем не менее, в бесчисленных случаях, вытекающие не из непосредственного изучения писаний, а возникающие и независимо от них, в

особенности среди масс народных, для которых прямое и самостоятельное поучение из первоисточников в высшей степени трудно или совсем невозможно. Правильно было замечено, что те различия в понимании, восприятии и усвоении религиозных идей и чувств, различия, которые на разных уровнях индивидуального и коллективного развития так глубоки даже в христианстве, расширяются до несоизмеримых бездн в духовном мире буддизма, где утончённые трудности индусской метафизики, на многие столетия опередившей крайние выводы западно-европейского критического идеализма, уживаются рядом с грубейшим язычеством и суеверием первобытно-детских умов. Контрасты здесь столь велики, что едва ли для самих буддистов, стоящих на таких далёких друг от друга ступенях развития, возможно полное взаимопонимание: европейцам же, с их существенно отличной психологией и этикой, требуется, для оценки этой сокровенной стороны буддизма, то широкое, сравнительное наблюдение духовной жизни народных масс Дальнего Востока, которое пока ещё совершенно нам недоступно и к которому, быть может, в недалёком будущем, окажется уже и поздно приступить, вследствие быстро подвигающегося процесса саморазложения буддизма в его столкновениях с осложнившимися требованиями современной культуры, как это можно наблюдать, например, в Японии.

При таких обстоятельствах, хотя и признавая в полной мере положение, что священное писание буддизма не исчерпывает собой всего содержания его духовной жизни, мы, тем не менее, принуждены, в силу вышеизложенных соображений, признать, что для нас ознакомление с этим своеобразным духовным миром связано прежде всего с вопросами о происхождении, содержании и свойствах его священного канона. Попробуем же, в кратких чертах, разобраться в этих крайне сложных и спорных вопросах.

Сам Готама-Будда не оставил после себя никаких писаний, хотя широко распространённое предание и приписывает ему произнесение 84.000 поучений¹⁴⁷. Сколько бы их, впрочем, ни было, они могли быть только устными¹⁴⁸, так как в его время

письменность была ещё не в употреблении у индусов. Достоин замечания, что в Индии древнейшие рукописи – буддийские: самые ранние надписи на камне или металле – также буддийские, и, наконец, буддистами же были впервые в этой стране записаны и священные книги, так как первое упоминание о письме во всей огромной (небуддийской) индусской жреческой литературе, мы находим в Васишта-дгарма – сутре, одной из позднейших книг закона, гораздо более поздней, чем многочисленные свидетельства буддийских памятников об употреблении письмен¹⁴⁹. Тем не менее, и самое раннее из этих буддийских свидетельств, в трактате, называемом «Силасами»¹⁵⁰, в свою очередь – документ сравнительно позднего происхождения: он относится приблизительно к 450 г. до Р.Х.

Положим, в этом памятнике речь идёт об умении писать, как об искусстве уже общедоступном¹⁵¹, а из Винайи (сборника дисциплинарных правил для буддийской иноческой общины) мы узнаём, что письмо применялось уже в юридических делах¹⁵², а также для корреспонденции¹⁵³ и, как исключение из других «светских» искусств, рекомендовалось для изучения буддийским монахиням¹⁵⁴; упоминается, наконец, и о профессии писца, как о занятии выгодном¹⁵⁵. Немало, следовательно, уже протекло времени с тех пор, как это искусство появилось впервые и успело сделаться столь распространённым. И, однако, оно ещё и в эту последнюю пору не применялось в Индии к писанию целых книг, к запечатлению целой литературы. Иначе, в соответствующих памятниках последней, к этому периоду относящихся, должны бы встретиться упоминания о рукописях, о писанных книгах, а между тем такие указания совершенно отсутствуют: всюду речь не о *записанных*, а о *заученных* текстах. Одно из правил Винайи гласит, что Пратимокша, состоящая из 227 правил общины, должна быть ежемесячно «повторяема вслух» в каждом иноческом общежитии; а если никто из братии «не знает правил наизусть», надо послать одного из них в соседнее братство и там «заучить Пратимокшу наизусть, одну, или с объяснениями»¹⁵⁶. Ради удобного случая заучить даже от учёного мирянина какую-

нибудь суттанту, рискующую иначе утратиться из памяти, монахам дозволяется отлучка из общежития и в пору дождей (когда путешествия запрещались)¹⁵⁷. В Ангуттаре Никайе упоминается о том, что братия охотно слушает и заучивает повторяемые перед нею поэтически украшенные, красиво изложенные суттанты, но небрежно относится к более глубокомысленным, но и более трудным философским трактатам¹⁵⁸. Наконец, выражается жалоба на то, что «бикшу (монахи), сами многое заучившие (буквально „заслушавшие“) из предания, запомнившие и учение, и правила поведения, затвердившие и указатели к ним (т. е. вспомогательные для памяти таблицы содержания текстов), не заботятся о том, чтобы и другие твердили какую-нибудь суттанту, так, что если эти монахи сами прейдут, то и эти суттанты окажутся подрезанными в корне»¹⁵⁹.

Вот почему в списке условий или, вернее, степеней постепенного духовного роста та же Ангуттара указывает не *чтение*, а «*повторение* (затверживание) текста про себя»¹⁶⁰.

Из этих любопытных свидетельств до наглядности ясно, что, хотя искусство писания уже давно существовало и применялось к потребностям светской жизни, им, однако, ещё не пользовались для записывания целых книг, а тем более книг священных, сохранение коих этим путём почиталось, пожалуй, даже нечестьем¹⁶¹. Искони, общепринятым в Индии способом для этого признавалось заучивание по слуху, вслед за читавшим наизусть, – способ, которым передавались Веды из рода в род в течение долгих веков и который и поныне практикуется среди вполне грамотных цейлонских монахов для богослужебных обязанностей¹⁶². Для выработки поражающей европейцев тренировки памяти, индусы обладают особыми методами; один из них по преимуществу свойствен буддийским писаниям: он состоит во-1), в установлении основных фраз, предречий, из раз данного начала коих следует дальнейшее изложение, а во-2), в обычае повторения целых положений и даже целых отделов речи или статьи. Следствием таких многочисленных повторений является, по мнению Рис-Дэвидса, полная сохранность текста и лёгкость поправок его ошибок в

позднейших рукописях¹⁶³, вследствие чего Макс Мюллер полагает, что этот способ передачи текстов гарантировал в первобытные времена точность их редакции лучше, нежели письменное воспроизведение руками малограмотных или не всегда внимательных переписчиков. По тем же соображениям цейлонское духовенство и до сих пор несочувственно относится к печатанию священных книг¹⁶⁴.

Другой причиной позднего появления писанных книг в Индии было отсутствие подходящего материала для письма. Откуда бы ни заимствовали свой алфавит индусы и как бы они ни расширяли его постепенно приспособлениями для потребностей своего языка и его изменчивых наречий¹⁶⁵, пользоваться письмом для больших произведений, для целых книг было затруднительно уже потому, что в Индии писали не на черепицах, как в Вавилоне¹⁶⁶, не на папирусах, как Египте, а «выцарапывали» тексты металлической иглой на кусках древесной коры или на сухих древесных листьях. Прошли целые столетия прежде, чем научились изготавливать сравнительно прочные, широкие пластинки из древесной коры или из гигантских листьев зонтичной пальмы и наводить на эту, всё же столь хрупкую поверхность окрашенные, более разборчивые черты¹⁶⁷. Древнейшие до сих пор открытые и разобранные образцы такого рода книг, – части рукописи, найденной в развалинах Госингской вигары (т. е. буддийского храма) близ Хотата и относящейся к поре, близкой к началу христианской эры: это антология буддийских стихотворных изречений, извлечённых из канонических текстов, но записанных на местном диалекте, более раннем, чем палийский, так называемым харострийским (кашгарским) алфавитом, проникшим в северо-западную Индию лет за 500 до Р.Х.¹⁶⁸. Достоин замечания, что как раз в те же времена, к которым относится написание этого единственного в своём роде памятника, то есть, приблизительно, в начале I века во Р.Х., по свидетельству цейлонской хроники Дипавамзы, состоялась будто бы впервые и запись священных буддийских текстов на палийском языке, «по решению собрания мудрых монахов, доселе передававших устно текст трёх Питак и Аттакаты, но

заметивших упадок всех сотворённых вещей и потому постановивших заключить тексты в писанные книги, дабы мудрость (дгамма) могла сохраняться на долгое время»¹⁶⁹.

Несмотря на столь явные доказательства позднего установления письменной редакции южно-буддийского канона, его древние палийские комментаторы, так же точно, как и современные буддисты, твёрдо верят в то, что священные книги, вошедшие в состав Тройного Собрания («Трёх Корзин», «Трипитаки») содержат только подлинные изречения и беседы самого Будды. Даже по отношению к той части Трипитаки (Абгидгарме), составление которой приписывается другим лицам и позднему времени, высказывается мнение, что эти лица только собрали воедино и сопоставили слова Учителя. Само учение, (утверждают правоверные) непрерывным рядом святых людей, отцов буддийской церкви, преемственно передавалось из рода в род¹⁷⁰ и хранилось будто бы в первоначальной чистоте, без всяких изменений в продолжение нескольких веков; не раз еретики делали попытки исказить и подменить священные тексты и ложно истолковать их; но истинные преемники Учителя, по обсуждению недоразумений и заблуждений на соборах, всегда обличали ложное, подтверждали подлинное, восстанавливали правильное предание и отменяли все новшества и злоупотребления текстами, пока последние не были, наконец, закреплены письменно, на Цейлоне, вышеупомянутым образом, после чего, среди южных буддистов, то есть сторонников Гинайяны, по крайней мере, учение сохраняется неизменным будто бы и поныне¹⁷¹!

Совершенную противоположность этой догматической уверенности буддистов в целостности, неповреждённости и неизменности их священного писания представляют взгляды на него европейских учёных. Здесь критический скептицизм, с самого начала очень сильный¹⁷², доходил, одно время, до крайних пределов. Мы не говорим уже о разрушительной теории Керна, превращавшей жизнеописание самого Будды в эпизоды и варианты солярных и стеллярных мифов¹⁷³, а следовательно, отнимавшей и всякую историческую достоверность у речей, приписываемых Готаме. Но даже и несравненно более трезвая

критика палийского канона нашим русским знатоком его, Минаевым, приходила к очень отрицательным выводам относительно его подлинности и древности: Минаев указывал на малое количество дошедших до нас достоверных свидетельств буддийской первоначальной общины о своей истории и о своём каноне, на позднюю пору сохранившихся рукописей, на шаткость данных лингвистических и, наконец, на невозможность решить вопрос: из каких частей состоял канон и всегда ли состав его был одинаков¹⁷⁴? Открытия и исследования последних лет поколебали этот крайний скептицизм и заставили, по вопросу о древности южно-буддийских священных писаний вернуться к более благоприятным для него взглядам Ольденберга. Рис-Дэвидса и Виндиша¹⁷⁵. Даже такой недоверчивый критик, как Сенар, раньше сильно склонявшийся к мифологическим увлечениям Керна¹⁷⁶, впоследствии говорил: «нельзя сомневаться в том, что Будда действительно учил около конца VI века до нашей эры; невозможно сомнение и относительно того, что все главные черты его учения и его легенды быстро закрепились в том виде, в каком они нам ныне доступны»¹⁷⁷. К тому же выводу приходит и другой знаток буддийского священного писания Де ла Балла Пуссен: «хотя легенда Будды, – замечает он, – в своём полном составе и истинном значении удостоверяется лишь поздними документами, однако, она сама по себе – легенда древняя; с другой же стороны должно признать вероятным, что в писаниях Гинайяны, а именно в палийском каноне, единственном, которым мы обладаем полностью в оригинале, сохранилось и само учение, в форме очень архаической»¹⁷⁸. Вернее было бы, впрочем, думаться нам, говорить в данном случае не обо всём учении, а лишь о некоторых чертах его.

Как бы то ни было, мы видим, насколько далеки от неразборчивой уверенности буддистов в подлинности и древности их канона даже наиболее благоприятствующие ему в этом отношении взгляды европейских учёных. Не только нет возможности признавать палийский канон за первоначальный и неизменённый в целом составе, ни отстаивать первобытность

дошедших до нас редакций его, но даже и к тем частям его, которые носят наиболее древний характер, приходится относиться с большой дозой критического недоверия; нельзя даже и их признавать целиком изначальными: приходится и по поводу их в каждом отдельном случае производить переисследование как идейного состава, так и форм, в которые он облекается, выделять, по мере возможности, черты архаические, иногда даже не оригинально-буддийские, а почерпнутые из прецедентов иного происхождения, от позднейших вставок и видоизменений¹⁷⁹.

Но каким же образом возник и сформировался южно-буддийский канон?

Надо думать, что, пока был жив сам Учитель, речи его, вероятно, заучивались учениками, быть может, при помощи обычных для этого у индусов приёмов, вернее же, или, по крайней мере на первых порах, простым многократным повторением того, что ему часто приходилось произносить в одинаковых или сходных выражениях перед различными слушателями. Речь так называемого «Пространного Собрания» (Дикга-Никайо), ставшие теперь доступными широкому кругу читателей, благодаря дословному переводу Нейманна, дают возможность наглядно убедиться, до какого невыносимого для нас, европейцев, обилия доходят этого рода повторения. Приём этот был, однако, вполне целесообразен для запечатления не только сущности, но и формы поучения в памяти слушателей неграмотных. С другой стороны, первоначальные, самим же Готамой установленные правила дисциплины исполнялись с такой же педантичной точностью, благодаря надзору его самого и указанных им руководителей общины, старейшин. Таким образом, сразу заложена была прочная основа будущего обязательного свода и доктрины, и дисциплины. В древнейшем и наиболее достоверном из памятников священной буддийской письменности, в Книге великой кончины (Магапариниббанасутта)¹⁸⁰, отредактированной в её нынешнем виде, вероятно не позднее конца IV века до Р.Х.¹⁸¹. Готама-Будда в прощальной беседе с учениками говорит им: «я поведал вам всю истину; ни одной истины не осталось

сокрытой в зажатой руке Учителя»¹⁸². Но именно в силу этого уверения, дальнейшему самостоятельному развитию авторитетного буддийского учения был положен конец. «Если, – продолжает Готама, – если кто-либо из вас подумает: „я буду отныне руководителем общины (братства – самги)“, – тот будет первым нарушителем моего закона... Истина да будет вам светом и убежищем!., нигде не ищите иного убежища»¹⁸³. Эта истина, это единственное убежище от заблуждений, о котором говорит приближающийся к смерти Учитель, это – его учение, выраженное в речах, тогда ещё не записанных, но уже, по видимому, твёрдо закреплённых в памяти слушателей: «те истины, те правила жизни, что я возгласил и установил для всех вас, они да будут вам наставником после моей кончины»¹⁸⁴. Как видим, в этих словах самим основателем буддийской дхармы (мудрости) уже канонизированы обе первоначальные составные части будущего священного писания Дальнего Востока: изложение правил поведения (Винайя) и изложение доктрины (Сутты).

Позднее, когда речи Учителя превратились в Писание, на письменный текст перенесли авторитет, относившийся первоначально к устному преданию. Так, в китайском переводе индусской поэтической биографии Будды, написанной Асвогошей в I в. по Р.Х., в уста Готамы вложено уже такое предписание: «вы должны почитать Пратимокшу (древнейшую часть Винайи) и повиноваться ей, принимая её как бы вашего Учителя».¹⁸⁵ Да и более древняя Магапариниббанасутта приписывает последнему следующее правило, как решать споры об учении, от кого бы таковые ни исходили, от отдельных ли лиц, или от целых собраний достойнейших людей: «без похвальбы, без пренебрежения, но со вниманием, пусть будут прослушаны каждое слово и каждый слог; и тогда возьмите Писание и сличите сказанное с правилами Устава; и если те слова несогласны с Писанием, если они не совпадают с правилами Устава,.. тогда, братия, вы отбросьте те слова»¹⁸⁶. Таким образом, будущее значение Писания, как авторитета канонического, решающего в вопросах учения и поведения,

было установлено очень рано, по-видимому, ещё самим Учителем.

Единственная оговорка, которую «Совершенный» счёл нужным сделать относительно ненарушимости этого авторитета, состояла в том, что община, по его кончине, «может, если пожелает, отменить все малые и неважные предписания»¹⁸⁷. Но, так как состав таковых остался невыясненным¹⁸⁸, то община предпочла отказаться от предоставленной ей в данном случае свободы, решила ничего не отменять и не изменять, а «принять все правила в том виде, в каком они были (первоначально) изложены (Учителем)»¹⁸⁹.

По преданию, решение это состоялось на так называемом первом соборе¹⁹⁰ учеников, собравшемся вскоре после смерти Готамы в Раджагриге (Раджагаге) в Саттапанийском гроте¹⁹¹, ещё поныне сохранившемся, и будто бы роскошью приспособленном для заседаний царём Магадгы Аджатакатрой¹⁹². Здесь, под председательством Мага-Касьяны, того самого «непреклонно-гордого» брамина над обращением которого Будде некогда пришлось потрудиться более, нежели над чьим-либо иным, пятьсот избранных, «испытанных, совершенных архатов» (праведников), в продолжение семи месяцев¹⁹³ трудились над проверкой и закреплением изложения учения и правил поведения. Здесь, повествует Чуллавага, братия торжественно «совместно пропела всю Дхамму и Винаю (т. е. правила учения и поведения), дабы противники их не успели укрепиться, а сторонники ослабеть, и прежде, чем заключающееся в Дхамме и Винае не подвергнется забвению, а отсутствующее в них не получит распространения»¹⁹⁴. Для изложения текстов учения избран был «учёный Ананда», возлюбленный ученик «самого Благословенного, вполне заучивший Дхамму и Винаю от него самого и потому неспособный впасть в ошибки»¹⁹⁵; а для изложения правил поведения определён был «могучий памятью Упали»¹⁹⁶, причём, однако, осведомлённость того и другого была подвергается проверке присутствующими. Так, по словам цейлонской хроники Дипавамзы, собранием «испытанных и отмеченных Учителем, одарённых аналитическими

дарованиями, твёрдостью (убеждений), шестью сверхъестественными способностями и великими магическими силами», единодушным признанием «святых и мудрых, вполне обладавших истинной верой», закреплена была «вся Дгамма и Винайя в том виде, как учил им Будда». Они, эти «старейшины (тера) и изначальные восприемники и хранители совершеннейшей веры, полученной от первейшего из учителей», они же и «составили первое собрание писаний, а потому и всё учение старейшин (тера-вада) называется первоначальным учением... Этот сборник Дгаммы и Винайи полон во всех своих частях, благоустроен и покровительственно охраняется всеведением Учителя... Пока не погибнет Собрание это, будет зиждиться и учение Учителя... Никто не может ниспровергнуть его: непоколебимо оно, как гора Синеру. Никакое божество, ни (злой дух) Мара, ни Брама, ни какое-либо существо земное, не в состоянии найти в нём ни малейшего дурно изложенного изречения... Это неумирающее Собрание Дгаммы и Винайи, это воплощение веры, подобное самому высочайшему Будде,.. это учение старейшин, утверждённое на истинно-разумных основаниях, свободное от ересей, полное истинного смысла, будет существовать столь же долго, как и самая вера. И пока на свете будут святые ученики Буддовой веры, все они будут признавать и первый собор Дгармы, собор пятисот благородных, верховных старейшин»¹⁹⁷.

Вот в каком законченно-догматическом топе рисует нам буддийский эпос совершенство и непререкаемый авторитет канона, будто бы раз навсегда определённого и завершённого в Раджагриге: здесь установлены не только состав священного писания, не только содержание его, но и внешнее выражение. Насколько буддизму, в противоречие с самим собой, доступно вообще понятие о боговдохновлённости, оно, можно сказать, нашло здесь своё наиболее яркое проявление, хотя и не оправдываемое ни принципами учения, ни исторической судьбой его, да и самого свода священного писания. И однако, как ни высокопарны приведённые речи, как ни опровергнуты они действительностью, всё же они, в общем, верно передают отношение к канону самих буддистов, по крайней мере южных,

которые искренне верили, и ещё верят и поныне, в совпадение первоначального «учения старейшин» (тера-вады) с нынешним палийским текстом.

Тем не менее, мы имеем здесь дело, несомненно, с очень грубым заблуждением, и вот почему: во-1-х, указанные в Дипавамзе составные части тера-вады (учения старейшин), так называемые «анги» (подразделения Писания сообразно с его содержанием), не совпадают с составом нынешней Винайи и Сутта-Питаки¹⁹⁸; во-2-х, некоторые части канона в его настоящем виде носят несомненные признаки позднейшего происхождения. Такова, прежде всего, целая последняя часть Тройного Собрания (Трипитаки) Абгидгарма, о которой не упоминается ни в списке, сохранившемся в Дипавамзе, ни в древнейших повествованиях о первом соборе. Северные буддисты, ещё со времени Будагоши, усиливались втиснуть все свои позднейшие священные книги в рамки одних девяти древних подразделений Писания¹⁹⁹ или же с прибавлением к ним трёх добавочных отделов, так называемый нидан, авадан и упадеш²⁰⁰ но эти старания должны быть признаны настолько же неуспешными, насколько и произвольными, ибо, хотя в палийском каноне и есть произведения, которые подошли бы под тип нидан и авадан, однако эти последние в нём за особый отдел Писания не считаются; что же касается упадеш, то они, являясь изложением эзотерических учений, несравненно позднейшего, так называемого тантрийского периода, совершенно несвойственны первоначальному буддизму и включение их в древний канон сторонниками магайяны есть грубейший анахронизм.

Точно так же не могло быть в нём места и всей третьей части Трипитаки, Абгидгарме²⁰¹. Вопреки молчанию о ней древнейших повествований о первом соборе, последователи магайяны, основывающейся именно на учениях Абгидгармы, утверждали, будто и она была уже провозглашена и признана на Раджигрийском совещании. Будагоша, не упоминающий о ней вовсе в своём описании этого последнего, в другом сочинении сообщает, что сам Будда излагал эту питаку богам на небе, намекая этим на то, что и она составляет, несомненно, часть

первоначального учения²⁰². Гиуэп-Тсанг также относит её к поре первого собора, а изложение её вручает его председателю Касьяне²⁰³, тогда как в бирманском повествовании докладчиком оказывается Анарудда²⁰⁴. Однако и содержание, и форма изложения Абгидгармы слишком ясно показывают, что составляющие её философские трактаты и комментарии – значительно позднейшего происхождения. Они, говорит Васильев, «не могли быть первым произведением буддийской литературы, потому что излагают религию в такой обработанной системе, разбирают предметы и термины религиозные до такой утончённости, какую никак нельзя предполагать на первых порах... Сочинённые в IV столетии после Будды, как многие данные в этом нас удостоверяют, они подвергались не раз переделке и усовершенствованию,.. так, что от прежнего остались только одни названия»²⁰⁵. Целый ряд тем, в них разрабатываемых, был чужд первоначальному буддизму; темы эти получили значение лишь с развитием учения магайяны. Лишь с появлением новшеств в учении, вызвавших разные школы и ереси, лишь с умножением споров о догматах понадобились комментарии к суттам, разъяснения их правоверного смысла. Но и тут надо помнить, что изменения и отступления от первоначального предания начались не в области идей религиозных, а в области дисциплины, правил поведения. В «Истории» Даранаты мы читаем, что в первое время после смерти Учителя «не было никакого спора или чего-нибудь подобного, и мир, говорят, около сорока лет наслаждался благополучием»²⁰⁶. Даже на втором, вайшалийском соборе (через 100 лет после первого) рассуждали не о религиозных идеях, а об отступлениях от установленных правил, да и то – отступлениях ничтожных, и лишь на соборе во времена Ашоки пришлось разбирать противоречия во мнениях о доктрине²⁰⁷.

Но, помимо этих внутренних показаний против присутствия Абгидгармы в первоначальном каноне, имеются и положительные хронологические данные в том же смысле. Из некоторых китайских источников можно бы заключить, что самая старейшая из книг Абгидгармы, появилась спустя 500 лет после

Будды, следовательно, гораздо позднее разделения буддизма на школы²⁰⁸. Не настаивая на таком крайнем мнении, можно всё же считать установленным, что первая (по порядку расположения) из книг этой Нитаки, руководство к психологической этике, называемое Дгамма-сапгани, относится к половине IV века до Р.Х., являясь таким образом памятником современным не кончине Будды, а детству Аристотеля²⁰⁹.

Мы привели внутренние и внешние доказательства несостоятельности веры буддистов в цельность и сохранность совокупного палийского канона от времён первого собора. Надо добавить, что самые рассказы об этом собрании в высшей степени легендарны. Ольденберг готов считать их «не за историю, а за чистый вымысел, да к тому же ещё не слишком древний по происхождению»: рассказ о раджагригском соборе сочинён будто бы по типу более достоверного повествования о втором, вайшалйском соборе, с целью подкрепить веру в установление буддийского учения с самой эпохи кончины его основателя²¹⁰. Правильнее, однако, будет полагать с Минаевым и Лаваллэ Пуссэном²¹¹, что в рассказе этом не всё – сплошная выдумка либо переделка фактов, относящихся к последующему событию: надо думать, что предание, столь единодушно признаваемое, сохранило нам некоторые эпизоды действительного исторического события, ещё достаточно ярко выступающего сквозь позднейшую легенду в своих неподдельных, первоначальных чертах²¹². С другой стороны, рассказ этот не есть (как предполагает Минаев) выражение искусной уловки защитников старого учения (гинайяны) против новшеств магайяны, с целью доказать преимущества своего канонического предания²¹³. Самый факт раджагригского собора не может быть заподозрен даже наиболее придирчивой критикой: но характер этого события, надо думать, был иной, чем описываемый в вышеприведённых сказаниях: дело происходило несравненно проще, без тенденциозно-подчёркнутой торжественности обстановки, без официально поставленной задачи редактировать и санкционировать в заранее признанной авторитетной инстанции раз навсегда общеобязательные книги священного писания. Все слишком

догматические черты повествования – не более, как результаты позднейших стараний разных сект или школ оправдать и узаконить свои вклады в канон престижем их, будто бы изначальной древности и подлинности. Но такого рода подробности могли возникнуть лишь тогда, когда достаточно определились разногласия во мнениях, а через них возникли и сомнения относительно содержания и значения самих священных текстов, то есть, не прежде раздоров, возбуждённых появлением учений магайяны. Раньше, и в особенности тотчас после смерти Будды, обстоятельства были иные: ученики, озабоченные судьбой общины и верные завету её основателя искать в его речах и заповедях единственный оплот от внешних опасностей и от внутреннего разлада, просто задались целью собрать и удостоверить подлинность лишь устно сохранившегося наследия великого мудреца, то есть, его правил и поучений, которые в ту раннюю пору были не только меньше по объёму, но и иными по составу, чем ныне приписываемые ему. Постановления о неизменяемости навсегда редакции текстов, «пропетых» собранием, не могло быть, хотя и было, очевидно, налицо желание установить единство в учении и дисциплине: не могло быть такого постановления, потому, что само раджагригское собрание не обладало общепризнанным авторитетом непогрешимости. Правда, позднейшие сказания старались придать ему характер вселенского собора, уверяя, будто в нём участвовали представители всех тогдашних буддийских общин. Но это предположение совсем невероятно, уже по тому одному, что, если собрание состоялось через месяц после смерти Учителя (как полагает, например. Ольденберг), то в такой короткий срок, при тогдашних средствах сношений, невозможно было общинам ни оповестить друг друга, ни условиться и согласиться о соборе, ни прибыть всем на него. Едва ли основательно ограничить его состав одним тем братством, во главе коего стоял Касьяпа²¹⁴; но невероятны и противоположные сказания об универсальном представительстве всех общин. Участвовали братства, которые могли прислать в Раджагригу достойных, выдающихся представителей. Но мы знаем, что и некоторые из именитейших

на собор не попали или опоздали: таковые не считали его постановлений обязательными для себя и, конечно, и для своих последователей, как это видим из характерного эпизода, сохранённого Чуллаваггой. Когда Дгамма и Винайя были уже «пропеты» старейшинами, явился достопочтенный Пурана от Южных Холмов, с пятьюстами монахов. Ему было предложено «подчиниться и заучить текст, прослушанный старейшинами»; он же отвечал: «старейшины изрядно пропели Дгамму и Винайю; но ту и другую я, тем не менее, буду хранить в моей памяти в том виде, как я их принял из уст самого Благословенного»²¹⁵. Ясное дело, – разноречия существовали с самого начала; они не могли не существовать при устной передаче текстов, уже в силу свойств санскритского языка, где одна буква, смотря по тому – долгая она или краткая, в сложных словах совершенно изменяет мысль, ибо то, что утверждается посредством короткой буквы, отрицается в длинной²¹⁶. Не диво, при таких обстоятельствах, что разноречия вкрадывались даже в наиболее упроченную, наиболее заученную часть Писания, в Винайю. «Читая её, – говорит Подгорбунский, – так и видишь, что она создавалась путём продолжительной работы, путём поправок, уступок, соглашений. Конечно, общие её начала даны были Буддой; но именно только общие начала, которые нужно было развить и дополнить»²¹⁷. Вот почему, между прочим, мы встречаем такие различия в содержании китайских редакций Винайи²¹⁸. Не забудем и того, что Фа-Гиеп (399–414 г. по Р.Х.) в разных городах северной Индии мог кое-как отыскать одного знатока Винайи, *устно* передававшего её правила, но *записей* её найти не мог, и только в центральной Индии, да и то в магайянском монастыре, впервые встретил копию Винайи, содержащую будто бы «правила великого собрания, принятые на первом великом соборе, когда сам Будда ещё был на свете»²¹⁹! Но уже эти последние, грубо-ошибочные слова достаточно ярко свидетельствуют о том, сколь мало веры заслуживают рассказы о древности редакции текстов и о их закреплении уже на раджагригском соборе.

И тем не менее, решения этого совещания, несравненно более скромного и непритязательного, чем его впоследствии изображали правоверные, должны были произвести глубокое впечатление на зарождавшийся духовный мир буддизма: как бы то ни было, основы учения о каноничности Писания, внушённые ещё основателем дгаммы, восприняты были здесь впервые совокупно, братским, соборным сознанием юной общины, и учение это, развиваясь всё более и более, не замедлило создать себе опору в ссылках на авторитет именно этого первого и якобы главного собора. С другой стороны, надо признать, что раджагригские отцы зарождавшейся буддийской церкви, подав сами пример почтения к Писанию и неприкосновенности к нему, не в силах были, однако, создать гарантий для этой неприкосновенности как учения, так и правил поведения. Правда, позднейшие сказания представляют дело в совершенно обратном виде: если верить им, руководство всей духовной жизнью буддийского мира после первого собора сосредоточилось в преемственно передававшейся единоличной власти выдающихся мудрецов-праведников, как бы патриархов церкви. Так, говорят нам, Кашьяпа «правил дгармой» (религией – истиной) 10 лет и передал преемство Ананде, который руководил общинами 40 лет и, умирая, передал полномочия Мадьянтике, этот – Шепавасе и т. д.²²⁰. Но обилие и полнота рассказов об этих верховных руководителях первоначального буддизма, которым главным образом приписывается его чудесно-быстрое распространение²²¹, не в состоянии доказать нам действительного существования такой авторитетной, центральной духовной власти в первом периоде. Здесь на ранние времена перенесены воззрения позднейшей поры, поры значительно более выработанной иерархической системы: а между тем сказания об этих патриархах буддизма и будто бы общепризнанных духовных правителях его расходятся в определениях и числа их, и имён, и времени их деятельности²²². Ещё важнее этих противоречий отсутствие в самой Винайе упоминания о таких наместниках Будды, которые являлись бы полным противоречием с вышеприведённым заветом его. Опровергающим свидетельством является, кроме

того, рассказ одного раннего памятника буддийской литературы о том, что на вопрос министра царя Аджатасатры: не назначил ли себе в преемники досточтимый Готамо какого-нибудь монаха? – Ананда (называемый вторым из патриархов) отвечает отрицательно, так же, как и на второй вопрос: не избрала ли такового сама община? а на последний вопрос: «каким же образом поддерживается в общине единодушие?» отвечает повторением завета Будды: «есть у нас одно общее прибежище, о брамин! это прибежище – учение Благословенного»²²³.

Всё, вместе взятое, заставляет думать, что в первое время не только не существовало сосредоточенной единоличной духовной власти, но что, наоборот, буддийские общины пользовались большой самостоятельностью, что не мешало, впрочем, быть в значительной степени солидарными по духу и по верности преданию, в его главных чертах. Злоупотребления в истолковании доктрины и правил дисциплины были, конечно, неизбежны, они начались, по-видимому, рано, но касались практических вопросов дисциплины больше, нежели доктринальных. Так, едва сомкнул очи «благословенный», как уже некоторые насмелились так утешать скорбевших товарищей: «не плачьте и не жалуйтесь! пора нам освободиться от великого мудреца! нам уже надоело слушать повторения назиданий: „вот это прилично вам, а это вам не подобает!“ Отныне нам можно будет делать всё, чего пожелаем, и не делать того, что нам не угодно»²²⁴. Раджагригские отцы мудро смирili этот буйный порыв к произволу признанием обязательности даже самых мелких правил. Мало того! Для противоречащих соборному решению общины они, в качестве, «высшего наказания», установили нечто в роде пассивного отлучения: несогласный «может говорить о братии, что ему угодно; но братия не должна ни говорить с ним, ни уговаривать, ни увещевать его; впредь до покаяния, он для неё – как бы умерший, „как бы убитый человек“»²²⁵. Пока среди братии был силен дух первой любви, эта мера производила, по-видимому, устрашающее действие²²⁶, и на примере любимого ученика Будды Ананде, на его готовности в полном смирении подчиниться строгому суду братии за неумышленные

проступки²²⁷, мы видим, как велико было у первобуддийской общины чувство солидарности, желание действительно братского единства. Но постепенно ревность к дисциплине стала ослабевать, а вольности умножаться. И вот для подавления их, приблизительно лет через сто после первого собора²²⁸, понадобился второй, так называемый вайшалийский (весалийский) или Собор 700 старейшин.

Рассказы древних памятников о втором соборе²²⁹ хотя и не лишённые темноты и путаницы в хронологии и действующих лицах²³⁰, носят, в общем, более достоверный исторический характер, нежели сказания о первом собрании²³¹. К сожалению, применительно к установлению канона и авторитета буддийского священного писания, собор этот имеет меньшее значение, нежели раджагригский, несмотря на то, что буддисты считают и его за вселенский, с таким же, впрочем, недостаточным основанием, как и первый²³². Дело в том, что на этом соборе вопрос о составе подлинности Писания не возбуждался, судя по молчанию об этом древнейших памятников. Только Буддагоша утверждает, будто вайшалийские отцы снова проверили и очистили от ошибок весь канон²³³: по слишком позднее свидетельство это (V в. по Р.Х.) не может пересиливать противоположных указаний первоначальных источников²³⁴. Из последних явствует, что поводом к собору были не доктринальные, а только дисциплинарные разногласия, только отступления в правилах поведения. Вайшалийские монахи («ваджийцы») стали позволять себе некоторые облегчения в исполнении аскетических правил устава. Они утверждали, что:

1) несмотря на воспрещение делать какие бы то ни было запасы, позволительно сберегать небольшое количество соли для предохранения пищи от порчи;

2) разрешали есть раньше указанного, вечернего срока и

3) вкушать добавочную пищу под предлогом надобности идти в какое-нибудь поселение;

4) справлять «упосаты», то есть, собрания всей братии известного района, раз в два месяца, для повторительного чтения Протимокши (иноческого устава и служебника), они

считали возможным и не в полном собрании общины, а в уменьшенной сходке иноков;

5) допускали, что община, легально ещё не окончательно сложившаяся, может и не в полном составе делать официальные постановления, ограничиваясь уведомлением о том отсутствующих и в надежде на их присоединение к решению;

6) они считали для ученика позволительным делать то, что делал его учитель (или, по другой версии, оправдывали практику поведения давностью или же привычкой к усвоенному до принятия обета);

7) позволяли и после трапезы употребление в пищу молока, не вполне скисшегося или смешанного с маслом, сливками, мёдом, либо сахаром;

8) разрешали пить неперебродившее пальмовое вино (по другим толкованиям – вообще хмельные напитки под предлогом болезни);

9) дозволяли делать подстилки свыше определённой величины («если они без бахромы»), и

10) разрешили монахам принимать от мирян золото и серебро в пользу Общины²³⁵.

Характер доброй половины перечисленных вольностей и робко-казуистический способ оправдания их является для нас ярким свидетельством о том, до какой степени была сильна аскетическая дисциплина в ранней буддийской общине. Мы имеем, сверх того, доказательства и широкого сочувствия ей окружающей среды. Когда новшества и вольности встретили грозного обличителя в лице ученика Апапды, Ясши, не только отказавшегося участвовать в поборах с мирян, но и взывавшего «ничего не давать ученикам Сакьи, так как они отреклись от всех сокровищ, от всякого имущества», – народ, хотя и продолжал, в благочестивом усердии, подавать милостыню, однако, в спорах, из-за этого возникших среди членов общины, стал решительно на сторону ригориста-подвижника, говоря: «он один, достопочтенный Ясша, сын Какандаки, да будет нашим учителем! все остальные – не мудрецы, не сыны Сакьи»²³⁶. Да и на самом соборе решительно превозмогло подвижничество

настроение: и там правоверными оказались «все отшельники, все нищенствующие, все в лохмотья брошенных одежд одетые архаты» (праведники)²³⁷. Они единодушно отвергли все новшества, клонившиеся к угоде плоти и к обмирщению; все «10 отступлений» были признаны недозволительными, а упорствующие в них – отлучёнными от самги (общины). Таким образом, вайшалийский собор явился торжеством аскетической тенденции, преобладавшей в самом буддизме и в окружавшей его духовно-нравственной среде, из которой, то есть, из области браманизма и джайнизма, быть может позаимствовал буддийский иноческий устав вдохновения, если не самые правила, своего подвижничества²³⁸.

И, однако, именно этот собор стал источником первого раскола в буддийском мире, «Злочестивые иноки, ваджипуттаки, отлучённые старейшинами, – повествует Дипавамза, – сумели привлечь к себе (целую) партию; и вот множество придерживавшихся ложного учения (целых 10.000 человек) собрались вместе и также составили собор, получивший название Великого (магасамгити). Они установили учение, противное истинной вере; изменив первоначальный текст Писания, заменили его иным; они переставили сутты из одного места Собрания в другое; они разрушили истинный смысл и вероизложение в Винае и в пяти собраниях сутт, ... они установили ошибочное толкование, в связи с подложными речами Будды... Отбросив отдельные тексты сутт и глубокомысленной Винаи, они составили другие сутты и другую Винаю, сохранившие только одно подобие подлинных... Покинув первоначальные правила, они изменили всё это. Участники „Великого собора“, – заключает Дипавамза, – были первыми схизматиками; в подражание им восстали многие другие еретики»²³⁹.

Как видим, мы имеем здесь дело с чрезвычайно важным моментом истории буддийского священного писания: здесь, говорят нам, надо искать начало и раскола в церковном общении, и ереси в области доктрины. К сожалению, рассказ цейлонской хроники-поэмы, лишён всякой исторической достоверности! Он опровергается ею же самой, после

приведённого текста всего через несколько стихов, в которых магасангики и ваджипуттаки, только что заклеимлённые именем архиеретиков, причисляются опять к «правоверной школе старейшин»!²⁴⁰ Но и значительно позднее эти «великоцерковники» считались одной из главных составных частей правоверного буддизма. Правда, они в чём-то отличались от так называемых ставир, то есть, староцерковников, но в чём именно – мы не знаем²⁴¹. Так как, судя по рассказу Гиуэн-тсанга о происхождении магасамгиков²⁴², предание о причине раскола перепуталось настолько, что по одному китайскому источнику староверами оказываются именно магасангики²⁴³, а по другому, тибетскому, в родоначальники их возводится сам председатель 1-го собора, Кашьяпа Великий²⁴⁴, – то становится ясным, что вышеприведённый рассказ Дипавамзы есть позднейшая фабула, неуклюже сочинённая для партийно-тенденциозного объяснения события, смысл которого давно изгладился в народной памяти.

В соответствующей степени теряют историческое значение в той же Дипавамзе указания на совершённые будто бы первыми еретиками искажения канона: «отбросив следующие тексты: Паривару, которая есть извлечение содержания (Випайи), 6 отделов Абгидгармы, Патисамбгиду. Нидессу и некоторые части Джатак, они (еретики) сочинили, вместо них, новые писания»²⁴⁵. Но здесь уже одно включение в первоначальный канон шести отделов ещё не сложившейся в ту пору Абгидгармы указывает на то, что это обвинение есть добавление, сделанное в рассказе о соборе впоследствии, значительно позднее. Но главным обстоятельством, доказывающим неосновательность противопоставления предполагаемого неповреждённого, теперешнего текста канона еретическому есть то, что именно в дошедшей до нас редакции Винайи мы, по заключению знатоков, не находим такой картины нищенствующей общины, которая соответствовала бы тому слишком суровому аскетизму, тому полному «ничего-неимению», которого требовали вайшалийские отцы-соборяне²⁴⁶. Аскетическая тенденция, хотя и изначальная в

буддизме, закрепились в нём не без борьбы: мы увидим ниже колебания самого Готамы по этому поводу; во всяком случае его иноческий устав, Пратимокша лишь завершил в организованной и заново продуманной форме сходные подвижнические тенденции браманизма и джайнизма²⁴⁷, и притом с увеличением скорее снисхождений, нежели строгостей²⁴⁸, что и подало повод ригористам-джайнам осмеивать ваджийских монахов словно каких-то эпикурейцев²⁴⁹.

Существенно важное заключение, которое можно вывести из повествований о втором соборе для историй буддийского священного писания, это то, что его древнейшая часть, Винайя, в её настоящей редакции, правда, уже существовала в пору включения в неё сказания о вайшалийском соборе, но что эта редакция не совпадала с той, будто бы первоначальной, на которую даёт указания это же самое повествование; иными словами: даже и древнейшая часть канона в его нынешнем виде не есть текст первоначальный, а подвергавшийся многим и важным позднейшим переделкам²⁵⁰.

Церковное единение, раз нарушенное, не смогло уже восстановиться в буддизме: каждая из двух партий, на которые разделилась церковь, то есть, и староцерковники (теравады, ставиры), и великоцерковники (магасангики) продолжали дробиться на новые школы или секты, общее число коих, вместе с двумя древнейшими, дошло до восемнадцати²⁵¹). В нашу задачу не входит обзор особенностей их учений и дисциплины²⁵²; но необходимо отметить существенное влияние этих многочисленных дроблений на судьбу буддийского священного писания. С этих пор неприкосновенность и подлинность первоначального канона, если таковой вообще существовал в этом смысле, подпали под хроническую опасность пополнения и видоизменения, сообразно с потребностями отдельных сект, которые все желали опираться на якобы первоначальное учение Будды и потому вынуждены были приписывать глубокой древности свои новшества в содержании писания или в его истолковании. Васумитра, добросовестно старавшийся «расследовать и очистить различные теории, волновавшие (буддийский) мир», пришёл к

совершенно верному выводу, что «во всех сочинениях, признаваемых разделившимися школами, заключается слово Будды, но заключается оно в них, как золото в песке, и что оно-то, извлечённое оттуда, и должно стать источником и основанием примирения»²⁵³.

Такового не мог дать и третий собор, состоявшийся в Паталипутре (Патне), через 118 лет после второго, при царе Ашоке (Асоке) Великом²⁵⁴. Предсказанный будто бы ещё отцами вайшалийскими²⁵⁵ и заседавший девять месяцев в составе тысячи старейшин, под председательством изукрашенного чудесными сказаниями Тиссы-Моггалипутты²⁵⁶, собор этот, изображаемый вселенским по южному, сингалезскому преданию, известен, однако, только ему: северными же памятниками он, по причинам вышеуказанным, или смешивается со вторым, или же вовсе игнорируется. Нет оснований считать его за вымышленное событие, но, очевидно, то было не более, как поместное собрание представителей одной какой-то партии, по-видимому, – вибгаджьявадинов, секты, не упоминаемой в древнейших списках, следовательно, – позднейшей, нуждавшейся в доказательстве совпадения своего учения с доктриной ранней, правоверной школы ставиравадов²⁵⁷. Таким доказательством и должен был быть не только рассказ о третьем соборе, во и самая эта сходка, партийная, из которой были исключены представители враждебных её инициаторам фракций²⁵⁸, чем и объясняется с одной стороны – желание изобразить это собрание как вселенское, а с другой – пренебрежительное отношение к нему остальных партий.

С историей буддийского священного писания этот собор связан попыткой его участников (вибгаджьявадинов) убедить в том, что язык их канонических писаний есть будто бы язык Магадги, родины и места деятельности самого основателя буддизма, – фикция, долгое время сбивавшая с толку и европейских учёных, но признанная ныне лишённой основания. С той же целью, подтвердить подлинность своего канона, партией третьего собора распространялось, будто здесь были просмотрены и признаны каноническими книгами Паривара²⁵⁹,

отвергавшаяся, однако, другой правоверной сингалезской школой²⁶⁰, и новый отдел Абгидгармы, Каттавату²⁶¹, хотя и история этой последней книги, рассказанная самими буддистами, и содержание её не позволяют относить её к столь ранней поре, как собор в Паталипутре²⁶². Таким образом, и эта третья попытка установить неизменность и сохранность древнего буддийского канона приводит как раз к обратному заключению: и здесь мы снова встречаемся с самообличениями подлинности его, с подлогами и позднейшими прибавками.

Тем не менее цейлонское предание²⁶³ утверждает, будто именно на паталипутрском соборе окончательно выяснен был, неопровержимо доказан и признан для всех обязательным состав канона буддийского священного писания и даже в том виде, в каком он и поныне сохраняется в палийских текстах. Повествование об этом связано со сказаниями об участии в событии царя Ашоки (Асоки).

Этот славнейший из древних властителей Индии²⁶⁴, прозванный в наши дни Константином буддизма²⁶⁵, был внуком основателя маурийской династии, того авантюриста Чандрагупты, «мужа железа и крови», который, из притворного прислужника Александра Великого²⁶⁶, превратился в победоносного вождя восстания против чужеземцев и в первого монарха освободившейся, объединённой родины. Свою власть Ашока распространил на юге на всю Индию, кроме её тамильской оконечности, а к северу и северо-западу до Гималаев и Гиндукуша, на большую часть Афганистана, Белуджистана, на Синд и долины Кашмира и Непала²⁶⁷. В молодости, если верить сказаниям, он был сластолюбив и жесток безмерно, и недаром народ прозвал его Чанда Ашокой (свирепым Ашокой): своих шесть (а по другим легендам целых 99) братьев уничтожил он, чтобы расчистить себе дорогу к единодержавию, а в ревности к культу кровожадных божеств, говорит тибетский историк Дараната, он предавался жертвоприношениям живых существ и даже будто бы построил особый «дом смерти и мучений», где обещался предать казни 10.000 виновных. Множество их уже сложили здесь свои буйные головы, но когда очередь дошла до буддийского инок,

попавшего, по недоразумению, в этот «Адский чертог», подвижник, напрасно обречённый на лютые мучения, своим спокойствием, бесстрашием и кротостью, а также и чудесами, произвёл переворот в душе индусского Грозного, и, по одним рассказам, сам наставил его, а по другим – направил его к тогдашнему «отцу церкви» Упагупте для посвящения в мудрость буддийской дгармы. Так повествуют легенды²⁶⁸. Быть может, превращение Ашоки Злого (Чайда-Ашока) – в Ашоку Мудрого (Дгарма-Ашока) произошло при менее романтических обстоятельствах и с большей самостоятельностью и постепенностью²⁶⁹. Очень вероятно, что, упрочившись на престоле и подняв самодержавие в Индии до ещё невиданной высоты в смысле внешнего величия, мудрый царь проникся сознанием, что духовно-нравственный подъём самого себя и своих подданных – лучшая основа и вернейшая охрана государственного величия. По крайней мере, вот что повествует он сам в одном из своих знаменитых, на скалах начертанных эдиктов²⁷⁰: «в девятом году после венчания на царство, царь Пийядасса Деванамприя завоевал Калингу. 160.000 душ были взяты в плен, 100.000 убиты и в несколько раз более умерло. Как только Деванамприя получил известие о покорении Калинги,.. и увидел какой страшный вред нанесён был дгарме (благочестивой мудрости)... о, какое раскаяние ощутил Деванамприя,.. какую скорбь и тяготу!» Он знает, что на войне иначе быть не может; но именно поэтому для него отныне невыносима, непозволительна война! «Потеря одной сотой, одной тысячной полонённых или убитых или умерших тогда людей становится теперь для него предметом глубочайшего сожаления. Теперь он постиг, что высшая победа приобретается дгармой, законом благочестия»; отныне он отказывается от славы, кровью обагрённой, просит и преемников своих отрешиться от предрассудка, будто завоевания – обязанность царей: если случится, даже против воли, вести войну, им и тогда должно любить не её, а терпение и кротость, помня, что единственное истинное завоевание осуществляется мудростью²⁷¹. Сообразно с принятым решением, в двух других своих эдиктах царь пишет: «Нет для меня часов и мест отдыха:

я готов всюду трудиться для нужд народа, ибо считаю долгом своим заботиться об общем благе. Корень же этого – напряжённое усилие и быстрота в работе. Пусть же мои усилия (принести пользу) снимут с меня долг мой перед одушевлёнными существами. Я хочу сделать их счастливыми здесь, на земле, и помочь им приобрести небо... Все люди для меня – мои дети; всем людям, как собственным детям, желаю я всякого блага и в здешнем мире, и в будущем»²⁷².

Выражением этих забот является мера единственная в своём роде во всемирной истории: император-завоеватель превращается в духовного воспитателя своих народов, в подтверждённого личным жизненным примером проповедника нравственности, «мудрости благочестия», и её, эту индусскую, точнее – буддийскую дгарму, преподаёт своим подданным в многочисленных указах, выставленных на всеобщее поучение. Высеченные на придорожных скалах, у важных перепутий широкого царства, иногда и в местах пустынных, а в городах – на воздвигнутых нарочно колоннах, преимущественно же на окраинах, в странах порубежных, куда труднее было проникать личному надзору царя-воспитателя, эти надписи, уже многочисленные и ещё не все, по-видимому, открытые²⁷³, встречаются, иногда в нескольких, повторяющихся списках²⁷⁴, на разных наречиях пракрита, на всём пространстве огромной империи Ашоки²⁷⁵. С вершины заросших тропическими лианами скал, с колонн, ещё стоящих среди развалин былых городов, или с плит у входа в пещеры, где подвизались аскеты, Константин Дальнего Востока, познавший, что «лишь потустороннее ценно для благочестивого», кается в своём прошлом, беседует, то кратко, то пространно, о перерождении, в нём совершившемся, о духовном росте по мере проникновения в «мудрость благочестия», зовёт к ней мирян, в формах и пределах для светского быта доступных²⁷⁶, а к инокам взывает о верности учению, о строгом соблюдении устава праведного поведения.

Благотворный переворот в душе Ашоки и всю последующую его нравственно-воспитательную деятельность обыкновенно объясняют влиянием буддизма. Против этого

пробовали возражать, что в большинстве указов Ашоки нет ничего специфически буддийского²⁷⁷, что именно там, где речь идёт о нравственных советах, вовсе не упоминается Будда, что царь, далее, очень энергично высказывался за широкую веротерпимость и требовал её от своих подданных²⁷⁸; указывали на проявления его сочувствия не одному буддизму, но и другим верам и сектам, даже враждебным буддизму, например, джайнизму²⁷⁹, и, наконец, предпочтение учения Готама объясняли не внутренними убеждениями, а соображениями политического свойства. Признавая то, что есть в этих указаниях фактического, мы не можем всё же сомневаться в буддийском источнике и таковом же характере назиданий Ашоки к своим подданным. Об обращении к учению Готама, и как раз в связи с отказом от ведения войн, он говорит в эдиктах вполне определённо, так же, как и о своём старании совершенствоваться в этом отношении. В восьмом эдикте читаем: «в былые времена цари предавались так называемым потешным поездкам, охоте и другим, тому подобным забавам; но царь Пийядаси, в 11-м году после коронования, достиг совершенного духовного прозрения (самбодги)? тогда вступил он на путь дгармы, и выразилось это в том, что он стал посещать и одарять браманов и подвижников, навещать старцев и снабжать их деньгами, посещать поселян, наставлять в дгарме и в расследованиях её. Вот в чём царь Пийядаси находил в позднейшее время величайшее удовольствие»²⁸⁰. В другом эдикте Ашока говорит: «два с половиной года был я упасакой (мирянином-последователем Учения), и в течение этого времени не особенно напрягался (в своих благочестивых стараниях). Теперь же (в 256 г.) уже более года минуло с тех пор, как я вступил в самгу (в монашескую буддийскую общину) и весьма усердно напрягаю свои старания»²⁸¹. Но уже раньше, в Бабрском (Байратском) эдикте, он выступает как покровитель Общины, зорко следящий за соблюдением ею правого учения и должной дисциплины. Здесь царь «приветствует магадхскую братию и желает ей здравия и благоденствия. Вам известно, достопочтенные (пишет он), сколь велики моё уважение и благосклонность к Будде, дгарме (учению) и самге (Общине).

Всё, что только изрёк Возвышенный (Будда), всё это, достопочтенные, хорошо сказано, и благое учение это будет долговечно»²⁸². Другие надписи устанавливают, факт паломничества царя к священным местам буддийского предания: одна, руминдейская или падарийская, определяет точное положение Лумбинийского Сада, места рождения Будды; другая доказывает, что паломничества усердного царя распространялись на места подвигов не одного Готамы, но и других будд, его предшественников²⁸³. В эту пору жизни у Ашоки начало веротерпимости, защитником которого, хотя и не без ограничений²⁸⁴, он выступал прежде, начинает сменяться усиленной ревностью к буддизму. Широкая миссионерская деятельность, как увидим дальше, была организована уже и раньше; но сначала она не мешала царю уважать все веры, хотя он и тогда уже заявлял, что «личная приверженность к своей секте для него – высшая вещь»²⁸⁵. Теперь же мы встречаемся уже с прямым обличением «ложных вер»: «богов, считавшихся по всей Индии за действительных богов», рупнатский эдикт объявляет «богами ложными»²⁸⁶ или, по другой версии указа, – «те, что по всей Индии считались читателями истинных богов, оказались ошибавшимися, как и их боги – заблуждением»²⁸⁷. Наконец, относящийся к последним годам жизни Ашоки Сарматский эдикт, требует уже, «чтобы никто не дерзал раздирать церковь расколами: нарушающий единство церкви, кто бы он ни был, монах ли или инокия, будет принуждён (вместо жёлтой монашеской одежды) носить белое (мирское) платье и жить в местах, не предназначенных для духовенства»²⁸⁸. Наконец, сказания о последних годах жизни царя изображают его расточающим личные и государственные богатства на благодеяния в пользу буддийских храмов и монашеской общины до размеров, недопустимых благоразумием²⁸⁹.

Все эти факты не оставляют сомнения в преобладающем влиянии буддизма на обращение и всю последующую деятельность Ашоки. Он, поистине, сыграл для буддизма роль не меньшую, по значению и следствиям, чем Константин для христианства. Ему, более, чем кому-либо, обязан буддизм тем,

что из одной из многочисленных сект, наполнявших Индию, он стал преобразаться во всемирную религию с точки зрения южной и восточной Азии. Пусть в назидательных указах Ашоки не упоминается ни о Боге, ни о Будде! Молчание о Боге, в смысле несущественности понятия о Нём в дгарме, рядом с допущением, для желающих, популярного культа каких угодно богов, – это вполне типичный для буддизма приём обращения с убеждениями упасак, несовершенных мирян, а молчание о Будде объясняется достаточной известностью принадлежности именно ему преподаваемых начал «благочестивой мудрости», во многом, впрочем, совпадавшей и с общеиндусской. Нравственный кодекс царя-проповедника²⁹⁰, при всей его удобоприемлимости с точки зрения общеиндусской морали, достаточно ярко расцвечен специфически-буддийскими чертами²⁹¹, а, главное, внутренне проникнут духом учения Готама, уже настолько, по верному замечанию Рис-Дэвидса, воспринятого в своих главных чертах, как идеал, окружающей средой, что царю-моралисту не было надобности делать, в своих назиданиях, специальных ссылок на первоучителя; он прибегал к более определённым указаниям на Будду и дгарму, когда обращался не ко всем подданным, а специально к буддийской самге.

Из отношений его к ней два обстоятельства имеют особо важное значение для истории буддийского канона: во-1-х, приписываемая Ашоке преобладающая роль в деле паталипутрского собора, а во-2-х, указания, почерпаемые из одного его эдикта на состав тогдашнего канона. Но, как мы уже ранее говорили, первое предположение – совершенно недоказанное надёжными источниками письменными; монументальными же источниками, надписями и эдиктами, это событие обходится полным молчанием, совершенно невероятным и недопустимым, если бы факт имел место в том виде, в каком он изображается: при явной склонности царя к самовосхвалению, при упоминании им даже о сравнительно мелких заботах о буддийской общине, он, конечно, не преминул бы поставить на вид современникам и потомству свой почин и руководство в деле, настолько важном для всего буддийского

мира, как проверка, закрепление и признание обязательности канона священного писания на соборе, происходившем будто бы в его столице, под его непосредственным надзором, при его покровительстве правоверным и строгих наказаниях ханжам-лицемерам, притворно примкнувшим к общине²⁹². Весь рассказ такого позднего источника, как Дипавазма²⁹³, об этом, девять месяцев длившемся соборе, в монастыре Ашокараме, где заседали тысяча избранных архатов под председательством «мудрого Могаллипутты, героя-разрушителя ересей, великого вождя, подобного самому Учителю» и под охраной и контролем «лучшего из царей, крепкого в вере Будды и щедрого к общине»²⁹⁴, – рассказ этот есть слишком явная, позднейшая попытка некоторой группы буддистов доказать своё правоверие, поставивши его под защиту будто бы законнейшего из соборов и благочестивейшего из царей. Из этого, разумеется, отнюдь не следует, чтобы и самого собора вовсе не было! скорее надо думать, что в основе цейлонских преданий, хотя их и игнорируют северные, лежит действительный факт²⁹⁵. Но если собор и был, то происходил он иначе, чем его описывают, и не имел, да и не мог иметь, универсального и решающего значения; он был, вероятно, не более, как поместным, магадхийским собранием, вызванным теми нестроениями в этой древнейшей из буддийских общин, о которых упоминает и Ашока: по собор этот не был настолько важным событием, чтобы царь счёл нужным увековечить память о нём в своих указах.

На самом деле, из памятников, связанных с его именем, мы не только не получаем положительных свидетельств в пользу предполагаемой подлинности и цельности состава буддийского канона в том виде, в каком он, говорят, сохранился от третьего собора доныне, а, как раз наоборот, почерпаем несомненное показание противоположного, отрицательного свойства. В приведённом уже нами Бабрском (Байратском) эдикте Ашока несомненно высказывает твёрдую веру в авторитетность речей Будды: «всё, сказанное Благословенным, все слова его, достопочтенные, хорошо сказаны, и истинный Закон будет долговечен, если мы будем взирать на эти слова, как на

авторитетные учения»²⁹⁶. Но какие же именно записанные речи Будды царь считает авторитетными, обязывающими к признанию их каноническими? «Таковыми, достопочтенные, я благоговейно почитаю следующие писания Закона (поясняет нам царь): „Сущность Винайи“²⁹⁷; „Состояние праведных“²⁹⁸; „Грядущие бедствия“²⁹⁹; „Песни Мудрого“³⁰⁰; „Речь о поведении, приличествующем Мудрому“³⁰¹; „Вопрошения Упатиссы“³⁰² и „Увещения Возвышенного (Будды) к Рагуле касательно лжи“³⁰³. Эти писания, о достопочтенные, я надеюсь, будут непрестанно изучаемы (заучиваемы) и обдумываемы почтенными иноками и инокинями, а также и мирянами обоего пола. Для того я и повелел написать это, достопочтенные, дабы ведомо было моё желание».

Из этого перечня книг, называемых Ашокой «авторитетными», явствует, что в ту пору канон, если таковой в качестве общепризнанного существовал, что совсем невероятно³⁰⁴, но был тождественным с нынешним палийским, возводимым преданием именно к этому моменту в своём, будто бы неизменённом с тех пор составе. Он был во-1-х, значительно короче по числу книг, а во-2-х, он и по составу был иной, так как из книг, перечисляемых Ашокой, в палийской Трипитаке под сходным названием действительно имеется только одна последняя («Увещание к Рагуле»); но до недавнего времени думали, что и она – иная по содержанию, чем названная в царском списке³⁰⁵. Однако теперь, благодаря полному переводу Нейманном «Речей Будды» из так называемого «Среднего Сборника, Маджгиманпкайи», в последнем нашлось как раз то самое «Увещание к Рагуле касательно лжи»³⁰⁶, о котором упоминает Ашока. Кроме этого совпадения, можно предполагать ещё, что «Сущность Винайи» в списке царя-проповедника была тождественна с Пратимокшей, а «Песни отшельника» – с частью сохранившегося в палийском каноне сборника «Стихов монахов (старейшин) Терагатта», а по Нейманну, «Песни Муни» (отшельника) совпадают с частью нынешней Налакасутты в Сутта-Нипате³⁰⁷, «Вопрошения же Упатиссы» – с Сарипуттасуттой того же сборника³⁰⁸. Но все эти предположения, впредь

до новых подкрепляющих их открытий, остаются недоказанными, хотя и допустимыми.

Одно пока достаточно для нас ясно, а именно, что Ашоке был известен текст буддийских священных писаний, пользовавшийся в его время не общепризнанным ещё, но уже достаточно авторитетным значением и совпадавший, или сходный по названию одной из своих частей с некоторыми суттами теперешнего палийского канона. Вероятно, сверх того, что по крайней мере две (быть может, – три) других книги Ашокова списка тождественны и по содержанию с аналогичными им в нынешней Трипатаке; и, наконец, более чем вероятно, что известный Ашоке текст священных писаний по языку своему не был палийским. Таким образом, самое важное из всех исторических свидетельств о составе буддийского священного писания не только не подтверждает предания древних буддистов и уверенности новых в сохранности и подлинности теперешнего палийского канона, но даже не даёт никаких прочных указаний на существование его во времена Ашоки, то есть, в ту пору, когда свод писания был будто бы окончательно составлен, авторитетно проредактирован и проверен и признан общеобязательным.

С Ашокой связано ещё одно существенное для истории буддийского канона событие: перенесение буддизма на Цейлон, где и были впервые записаны священные тексты. Индусской душе вообще врождена любовь к миссионерству, в смысле непринуждённого, никого не стесняющего и никем не стесняемого нравственно-религиозного поучения. Склонность эта, поощряемая многовековым обычаем аскетов вести легко перемещающийся образ жизни, а у людей набожных вообще – страстью к паломничеству, нашла себе законченное выражение в типе буддийского инока, отрешившегося от личных материальных интересов, от семьи и родины. Бикшу был по преимуществу «бездомовным» (*âṇagariyo*), «вышедшим из дома, покинувшим его» (*paḥajjâ*). Ему, отрёкшемуся от всех мирских связей, ему, давшему обет полного нестяжания, «ничего-неимения», Готама, сам проводивший жизнь в

постоянных переходах с места на место, ради проповеди, подобно тому, как поступал и основатель джайнизма, Магавира.

Готама, перед своей кончиной, повелел «проповедовать чистое учение благочестия, дабы оно увековечилось на благо и счастье многих и многих, из жалости к миру, на радость, прибыток и благоденствие людей и богов»³⁰⁹. Он требовал, чтобы «учение, предназначенное для всех»³¹⁰, и проповедовалось бы для всех, повсюду, и чем скорее, тем лучше. Таков смысл его предписания ученикам-проповедникам: «не идите двое по одной и той же дороге!»³¹¹; а в другом каноническом тексте сохранился и дополнительный его миссионерский завет: «живите в открытых горах и лесах, непрестанно вещая миру мой закон!»³¹², что и выполнялось в первое время по всей строгости³¹³. Таким образом на буддийском монахе изначально лежала столь близкая к миссионерству обязанность «дгамма-каты», то есть, религиозной проповеди: бродя по сёлам и весям, он испрашивал себе хлеб насущный, но, чтобы не получать его незаслуженно, он, за дар милостыни, платил даром нравственно-религиозного поучения³¹⁴; а какое значение придавалось современниками этому дару, видно из слов царя Ашоки в одной из его надписей: «нет дара, равного проповеди, нет щедрости, равной щедрости в проповеди Закона, нет родства, ближе родства в Законе»³¹⁵. Само законодательство индусское шло навстречу потребности в миссионерстве тем покровительством, теми облегчениями, которое оно оказывало религиозным странникам и живущим милостыней: законы Ману воспрещали взимание пошлин с бродячих аскетов и с паломников³¹⁶. Подача милостыни страннику и нищему искони считалась в Индии за существенную религиозно-нравственную обязанность. Ашока не только выполнял её с изумлявшей современников щедростью, но и придал ей прочную официальную организацию³¹⁷. Не об одних кочующих буддийских иноках, конечно, думал повелитель Индии, когда обсаживал дороги своего огромного царства широколистными бананами и манговыми деревьями, «дабы они давали тень животным и растениям», и на расстоянии полутора миль друг от

друга копал колодцы и строил приюты для утомлённых путём и зноем живых существ³¹⁸. Но кому, как не «вечным странникам», выполнявшим обязанность дгамма-каты (дара проповеди), были особенно на пользу эти меры царя, руководившегося в принятии их, как он сам говорит, «целью жить ради благочестивой мудрости»³¹⁹?

При благоприятных окружающих условиях, при усердии самих деятелей, проповедь буддизма началась с первой же поры его существования и велась, можно сказать, непрерывно. И, однако, несмотря на успех Готама и его первых сотрудников, мы не видим из древнейших памятников, чтобы при его жизни пропаганда перешла далеко за пределы, смежные с его родиной³²⁰. Затем наступает период довольно долгого молчания источников о распространении нового учения; и только пламенное усердие царственного неофита Ашоки сообщает сразу могучий импульс миссионерскому подвигу: из кучки шраваков, «слушателей» Готамы, буддизм преобращается в «Братство четырёх сторон света»³²¹. Тот, кто признавал религиозную проповедь за высший из даров, позаботился о широком преподавании его своим подданным: его указы, построение храмов и монастырей, пример личного благочестия, – всё говорит об этих стараниях. Они не ограничились только его владениями: в 13-м из эдиктов, начертанных на скалах (ок. 255 г.). Пиадасси, в назидание сыновьям и внукам, повествует, что, с тех пор, как завоевания мечом он стал предпочитать завоевания путём миролюбивой дгаммы, ему удалось доставить ей победу не только в Южной Индии, на Цейлоне и в порубежных с империей краях, но и в более отдалённых: в Сирии, Египте, Македонии, Эпире и Кирее; и везде, будто бы, «люди ныне следуют назиданиям царя относительно дгаммы: с нею, с её предписаниями согласуются и будут согласоваться люди даже и там, куда ещё не проникали посланные царя, но куда уже дошёл слух о благочестивой мудрости, им признаваемой»³²².

Несмотря на типично-восточные преувеличения этого самовосхваления и совершенной невероятности её указаний относительно пропаганды в греческих областях³²³, факт посылки

Ашокой миссионеров в чужие края стоит вне сомнений. Цейлонские хроники³²⁴, а также и северные предания³²⁵, сохранили нам имена буддийских апостолов и список стран, ими оглашённых. Деяния их облечены густым облаком невероятных легенд о великих чудесах и поразительных по быстроте успехах³²⁶. Отметая прочь эти невероятности и невозможности, критика распространила было свои сомнения и на историческую реальность самих миссионеров, по крайней мере некоторых из них³²⁷. Но археологические находки неожиданно подтвердили самым убедительным образом точность заподозренных преданий. Так, цейлонские хроники, говоря о посылке миссионеров в область Гималаев, указывали имена троих из них: Маджгимы, Кассапы-готы (или Гота-путты) и Дундабгиссары (Дурабгиссары). И вот, когда неутомимый исследователь индусских древностей ген. Кунанигам вскрыл буддийские ступы (надгробные святилища) в Санчи и её окрестностях, он нашёл в них, между прочим, погребальные урны с прахом преданных похоронному сожжению тех именитых лиц, в честь коих эти здания были воздвигнуты. К удивлению знатоков, на внешней стороне одной из урн оказалась начертанная шрифтом времён III века до Р.Х. надпись: «Хорошего человека Кассапы-готы, учителя всего гималайского края», а на внутренней стороне слова: «Хорошего (доброго) человека Маджгимы». В другой ступе, близ Сопари, нашлись две урны с надписями: «Доброго человека Кассапы-готы, сына Коти, учителя всей гималайской области» и «Доброго человека Маджгимы, сына Кодипи», а третий сосуд был окаймлён надписью: «Доброго человека Готи-путты гималайского, преемника Дундубгиссары»³²⁸.

Из всех миссий наиболее важной и удачной надо считать цейлонскую. Она состоялась по непосредственному почину Ашоки, а героем её был не кто иной, как его сын Магинда (Магендра), быть может, ещё раньше отца проникнувшийся духом буддийского учения и ставший монахом. Жемчужина тропического мира, остров Ланка или Тамбапанни, прозванный «Львиным» (Сагаладина), предназначенный будто бы стать твердыней «благочестивой мудрости» по предсказанию самого Готама, чудесно навестившего его и оставившего на нём оттиск

своей ноги³²⁹, процветал во времена Ашоки под властью друга его и союзника, царя Деванамприйятиссы. К нему-то повелитель Индии отправил своего сына – инок Магинду с шестью спутниками, с ценными дарами и со следующим посланием: «Будда – лучший из достойных даров, вера – лучшее из всего содействующего искоренению страстей, а самга (буддийская община) – лучшее поле подвигов. Таковы три наилучшие вещи в мире людей и богов. Этой троице я отдаю своё благоговение, ради высшего блаженства... Да проникнется и твой дух верой в неё!»³³⁰. Перелетев с материка со своими спутниками, «как царь стаи лебедей», Магинда, при первой же встрече с царём Тиссой, охотившемся в лесу, «быстро обратил его и его воинов», а затем и народ удачной проповедью об ужасах ада³³¹. Роскошный свой сад Меггавану отдал Деванамприйя «братству четырёх стран света»; золотым плугом, в который впрягли двух «государственных слонов», отмерил он границы для монастыря Тиссарамы или Магавигары, ставшего с тех пор главным центром буддийского правоверия; а вблизи, над предполагаемой частью мощей Будды, Магинда убедил царя воздвигнуть храм. Тупарама-дагабу и, наконец, в восьми милях от столицы Анарудгапуры – другой монастырь, на холме магипдальском, куда, после многолетних трудов, любил удаляться и где скончался просветитель Цейлона³³².

Предание говорит, что он, со своими спутниками, принёс в полном составе священные тексты Винайи, сутт и семи трактатов Абгидгармы, в их устной, по памяти сохранявшейся редакции. Его преемники по устройству цейлонской церкви, принц-инок Аришта, а после него другие духовные вожди, берегли священные тексты тем же стародавним способом, заучивая их и комментарий к ним (Ата-Кату). Но через 160 лет после паталипутрского собора (около 40 лет до Р.Х.) «монахи, заметив упадок всех сотворённых вещей, собрались и занесли тексты трёх Питак и Ата-Кату в писанные книги, дабы дгамма могла существовать на долгое время»³³³. Магавамза добавляет³³⁴, что мера эта была принята под влиянием партийных раздоров, вызвавших раскол секты дгаммаручиков. Быть может³³⁵, спор произошёл из-за нежелания этих последних

признать каноничность последнего отдела Винайи, Паривары, подобно тому, как она отвергается и древним северобуддийским канонам, тогда как в современном палийском она включена в Винайю и притом, по-видимому, с давних времён³³⁶. Что касается Ата-Каты, то этот комментарий к Винайе, существовавший будто бы уже на трёх первых соборах и поныне ещё употребляемый на Цейлоне, был Магиндой переведён на сингальский язык, но бесследно исчез в оригинале в самой Индии³³⁷. Если эти известия достоверны, они приводят нас к очень важному заключению, что палийский канон, помимо своего позднего редактирования, является, сверх того, текстом, первоначально признававшимся не только не всем буддийским миром, но даже и не всем южным буддизмом. Его надо считать выражением преданий только влиятельной великоцерковной партии цейлонской (магавиры)³³⁸. Лишь постепенно, в течение веков, и путями для нас пока невыясненными, взгляды цейлонских ортодоксов на состав авторитетного собрания священных книг расширились в понимании буддийского мира до размеров авторитета универсального, будто бы общепризнанного, пока и это предубеждение не было ограничено, если не совсем упразднено, новшествами северной системы Магайяны.

Как бы то ни было, с Цейлоном и поныне остаются связанными те сохранившиеся до нас памятники буддийской священной письменности, откуда, как из конечных источников, несмотря на все их рассмотренные нами недостатки, приходится черпать сведения о древнейшем буддизме. Здесь, среди развалин Анарудгапуры, столицы «Радости богов», царя Тиссы, высится и поныне Тупа-рама-дагаба, хранящая величайшую буддийскую святыню, клыковый зуб Будды, святыню, к которой ещё стекаются и в наши дни тысячи паломников с разных сторон тропического Юга, Дальнего Востока, из пустынь Тибета и Монголии и окраин Сибири³³⁹. Здесь же ещё растёт самое древнее из хронологически определённых деревьев на свете, 2154 года тому назад привезённый сюда и посаженный сестрой Магинды, царевны-монахиней Самгамиттой³⁴⁰ отросток той священной смоковницы

(*Ficus religiosa*), того «Древа Познания» (*bodhi-druma*), под которым некогда Готама-Будда, в долгом, напряжённом созерцании, после многих искушений и сомнений, обрёл свой путь спасения. Здесь же, наконец, в библиотеке монастыря, окружающего священное «Дерево Мудрости» остатками своих 1.600 гранитных колонн, хранятся древнейшие рукописи буддийского священного писания, тексты коего выгравированы тонкой иглой на связках пальмовых листьев. Благоговейно оберегаемые, книги эти пользуются таким же почётом, как мощи и изображения Будды: каждый из столов, на которых они разложены, – тот же алтарь, уставленный блюдами с грудями душистых цветов чампаки и жасмина, приносимых паломниками ближних и дальних стран Азии³⁴¹, ещё верными гордому призыву Готамы: «я поведал вам всю истину! слова мои да будут вам прибежищем! не ищите никакого иного учителя, никакого иного прибежища!»³⁴². Ознакомившись с историей происхождения и сохранения этих речей, присмотримся теперь к их составу и характерным свойствам и попробуем сравнить их с отличительными чертами слов иного Учителя, так же, но на иных основаниях сказавшего: «небо и земля прейдут, словеса же мои не прейдут».

IV. Состав и характерные черты буддийского священного писания

Из вышеизложенного видно, что ни глубокая древность буддийского священного писания, ни настойчивое признание его авторитета, ни, наконец, внешняя заботливость о его целостности и неприкосновенности не обеспечили и не сохранили подлинности и чистоты его в тех письменных памятниках и в тех редакциях текстов, которые дошли до нас. Из беглого очерка истории священных книг буддизма мы могли убедиться, что самые старания буддистов возвеличить авторитет своих священных писаний предполагаемой древностью их, непрерывностью церковного предания, санкцией соборов и приписыванием, если не всего канона, то важнейших и многочисленных частей его, самому Будде, не только не укрепляют уверенности во всём этом, но, наоборот, ослабляют и расшатывают её. Если ещё в далёкие от нас времена «одарённый разборчивым умом Васумитра, принявшись с тщательным исследованием за очищение различных учений, волновавших (буддийский) мир», пришёл к заключению, что «слово Будды заключается во всех сочинениях, признаваемых разделившимися школами, но что слово это находится в этих сочинениях как золото в песке»³⁴³, — то тем более должны мы теперь согласиться со сходным выводом Ольденберга по тому же вопросу: «в общем, у нас есть солидные основания признать, что главные идеи священных текстов были высказаны самим Буддой, а некоторые места изложены, вероятно, в буквальных его выражениях»; но «выделить более древние и более поздние элементы в сборниках речей Будды мы можем *лишь в очень немногих случаях и то лишь с большей или меньшей достоверностью*»³⁴⁴.

Указания самих текстов на подлинные речи Учителя, в отличие от позднейших добавлений, слишком редки и недостаточны³⁴⁵. Принято думать, что рассеянные в разных частях палийского канона краткие метрические изречения («гатты») принадлежат самому Будде; предполагают далее, что

их собирали и старательно хранили в памяти ещё при жизни его, и будто вскоре после его кончины текст этих стихов был окончательно закреплён³⁴⁶. Но в главном сборнике гатт, в «Песнях монахов и монахинь» (Thera – Theri-gatha) эти остатки и отрывки первоначальных изречений Готама перемешаны с гаттами его учеников и учениц составителями этой изумительной аскетической антологии, части которой, по свидетельству комментария к ней, оформились окончательно лишь во времена Бимбисары, отца Ашоки, а в канон вступили будто бы не ранее паталипутрского собора³⁴⁷. Допустим также с Ольденбергом и Нейманном, что Суттапитака и Винайя возникли одновременно и могут быть, в своих основах, возведены до самого Будды³⁴⁸ или, выражаясь с меньшей уверенностью, но с большей надёжностью, что за древнейшие части палийского канона можно признать Пратимокшу, Дгаммападу. Сутту-Нипату, метрические части Джатак, да часть сутт «Среднего Собрания»³⁴⁹, или признаем, на основании доказательств эпиграфических, что существование Суттапитаки в виде пятерного сборника можно считать установленным уже в III веке до Р.Х.³⁵⁰ – всё же, после указанных выше, позднейших добавлений и изменений, – как отличить подлинное и первоначальное, как (вспоминая слова Васумитры), «извлечь золото, затерянное в песке», даже из памятников несомненно архаических, например, из «Книги великой кончины», этой, быть может, в некоторых её частях древнейшей из всех сутт, и, однако, относящейся, в её настоящей редакции, по мнению отдельных знатоков, к веку Ашоки?..³⁵¹ Как многое из выдаваемого буддистами за первоначальное убедительно определено европейской учёной критикой как позднейшее! и нельзя считать невозможным (замечает Ольденберг), хотя нельзя признать и вполне вероятным, что, при дальнейших работах, исследователи выделяют и ещё более молодые элементы, чем это им удавалось до сих пор³⁵².

Подводя итог этой существенно важной стороне буддизма, мы вправе вывести заключение, что, при сравнении его священного писания с христианским, решительное и огромное преимущество должно быть признано за вторым. В этом

сравнении, особенно важном и поучительном при том широком развитии и нередком обострении в отрицательном смысле, которое получал за последнюю четверть века вопрос о составе и происхождении новозаветного канона, два контраста яркими чертами отделяют буддизм от христианства: с одной стороны – настойчивость и торопливость, с которыми буддизм силится санкционировать и канонизировать свои священные книги, а с другой – доказанная несостоятельность результатов этих стараний. Ученики Готамы, отказавшись от исполнения его завета: «свободно испытывать учение, да не будет оно принято из-за одного только уважения к Учителю»³⁵³ поспешили, как мы видели, объявить неизменными не только содержание учения, но и самую форму выражения его. канонизировать священные тексты братским решением, которому не замедлили придать значение сначала – местно-соборное, а потом и вселенское. Каждое последующее добавление и разъяснение дгаммы и винайи, как было указано, претендовало утвердить и узаконить себя, хотя бы и апокрифически, хотя бы и подложно, тем же, будто бы авторитетным способом, выдавая позднейшие прибавки за изначальное, за подлинное учение самого Будды и влагая значительную часть текстов в уста его самого³⁵⁴. Но весь этот искусственно созданный аппарат внешних признаков каноничности и авторитетности не уберёт буддийские священные писания от непрерывного роста в течение многих веков, пока канон не превратился в огромную массу разновременных текстов, в которой, под грузными наслоениями позднейших времён, едва возможно отграничить некоторое первоначальное и подлинно исходящее от самого Будды.

В полную противоположность этой тенденции к скорейшей канонизации многочисленных писаний и к искусственному уравниванию очень разноценных составных частей буддийского канона, в первохристианстве наблюдается процесс как раз обратный: никакой торопливости в возведении священных книг в законченный, незыблемый свод; никакого умышленно-форсированного и тенденциозного признания их общеобязательности путём внешнего закрепления их авторитета, канонизацией по приговору церковной власти.

Непринуждённо, свободно и непредубеждённо, искренне, в ответ на внутренние потребности развивающегося христианского учения³⁵⁵, но, вместе с тем, в ответ и на посторонние исторические влияния на это развитие, главным образом в ответ на гностицизм и в особенности на монтанизм³⁵⁶, естественно подготавливалась и постепенно³⁵⁷ росла потребность в отграничении известных священных книг, по внутренней ценности и авторитетности их, от многих других и в признании только за ними одними канонического значения. В противоположность буддизму, заговорившему о каноне тотчас же после смерти своего основателя, а может быть, ещё и при жизни его, – христианство, на первых порах, являет нам пример широкой свободы выбора и отношения к тем новым книгам, которые хотя и считались священными в силу своего содержания и назидательной цели, но за которыми значение исключительно-авторитетного Священного Писания *в строго каноническом смысле* ещё не было общепризнано.

Христианство вообще не было велеречивой и книжной религией, в отличие от учения словообильнейшего Готама-Будды и много писавшего Магомета и учеников его. Христос не оставил письменных творений и отличался краткостью и сжатостью Своих содержательнейших божественных поучений; а из апостолов, столь неутомимо проповедовавших и наставляющих, писали лишь немногие, да и те – мало³⁵⁸ и так же кратко. Даже значительно позднее письменная деятельность первохристиан продолжала носить характер, если не случайный, то всё же лишь вспомогательный³⁵⁹. И эта изначальная не книжность христианского учения зависела не от тех вышеуказанных технических препятствий, которые заставляли и первобуддизм ограничиваться устными поучениями, вместо письменных. Первобуддизм был бескнижен против воли, за отсутствием или несовершенством вещественных пособий письменности; но учением именно книжным, многословным и не легко доступным он хотел быть, и был им с самого начала, и желание это он оправдал и узаконил. Первохристианство, наоборот, не только по личному составу своих провозвестников, но и по внутренним свойствам своего

духа, не чувствовало ни потребности, ни призвания к книжности, к учёной мудрости, к философскому совопросничеству, хотя и было современно веку, богатому всем этим: оно хотело быть не словом, а делом покаяния и спасения, не отвлечённой и не школьной, а непосредственно жизненной, активной, фактической проповедью, не столько словом, сколько подвигом. Оттого и слово его не было подобно умозрительным и дискурсивным хитросплетениям буддийских сутт, пригодных лишь **для немногих**: оно было «светом, просвещающими **всех**», словом деятельным, словом, плотью бывшим в благодатном подвиге жизненного перерождения, доказуемого не полнотой или правильностью умозаключений, а плодами праведности.

Вот почему не буква Писания, а непосредственное свидетельство «в духе и силе» было для первохристиан высшим доказательством истины и их первым авторитетом³⁶⁰. Если уже и сначала, рядом с непосредственным откровением, без колебаний, они признавали авторитет ветхозаветного Священного Писания³⁶¹, то именно потому, что то было «твёрдое **пророческое** слово», явленное в силе духа и в истине исполнения, и подтверждённое признанием Самого Христа и апостолов. Оно было для первохристиан Священным Писанием в строгом смысле слова³⁶² и сначала – даже только оно одно. Ценность и авторитет Ветхого Завета не подвергались в этой среде сомнению, и исключительные попытки поколебать их, сделанные древнейшими гностиками да маркионитами³⁶³, потерпели в церковных кругах решительную неудачу: они побудили церковь утверждаться не только на новозаветных писаниях, но и на «Законе и пророках»³⁶⁴ считать их достоянием не евреев лишь, но и христиан, даже их достоянием по преимуществу³⁶⁵ вводить многое из Ветхого Завета в учение, в богослужение и в нравственный житейский обиход³⁶⁶.

И однако, несмотря на всё это, в раннюю пору христианства даже и ветхозаветное Писание, по крайней мере в том составе, какое оно имело в еврейском каноне, авторитетными представителями Церкви почти никогда ещё не возводилось в окончательно определившийся, неизменный священный канон

самой Церкви: лишь медленно и постепенно Церковь сузила и закрепила границы самого ветхозаветного канона. Если до нас не дошло сведений об отношении к нему в этом смысле палестинских иудео-христианских общин, столь консервативных к еврейским преданиям, то мы имеем слишком достаточные свидетельства о том, что у общин, составившихся из язычников и воспринявших ветхозаветные писания в духе александрийских традиций, отношение к составу и границам канона было очень свободное, очень растяжимое. Недаром образованнейшие отцы и учителя Церкви, происходившие из таких общин, Мелитон Сардийский, Ориген, Кирилл Иерусалимский, Епифаний, Иероним, знакомые с еврейским канонам и с его зафиксированным составом, не решались делать его пределы общеобязательными для ветхозаветного канона, признававшегося Церковью. Противоречием такой нормировке неизбежно оказалось бы неоднократно встречавшееся в первохристианстве причисление к Священному Писанию некоторых книг, не включённых в него еврейским канонам³⁶⁷ а очень сильное предрасположение учителей Церкви к не совпадавшему с последним в своём объёме переводу 70 толковников³⁶⁸ ярко свидетельствует о нечуждой этой поре склонности к растяжимости понятия о границах ветхозаветного канона³⁶⁹.

Если, таким образом, столь свободным, до сравнительно позднего времени, оставалось отношение даже к составу ветхозаветного Писания, в общем считавшегося законченным, то тем менее могла быть свойственна ранней поре развития христианского самосознания настойчивость в определении и утверждении границ свода новых священных книг. Не могло быть этой потребности потому уже, что для первохристиан высшим авторитетом вообще были не какие-либо писания о Христе и Его учении, а непосредственно само слово Христово, благоговейно и твёрдо хранимое слышавшими Его и теми, кому, от очевидцев и слушателей, оно было передаваемо в непрерывном предании. То был авторитет изначальный и ни с чем несравнимый по своему источнику, как и ни с чем неизомеримый по ценности и достоинству. Верным отзвуком

этого преобладающего настроения является признание Папия Иерапольского в предисловии к его «Изъяснению Господних изречений», сборнику, в котором он задался целью изложить познанное «от старцев, держащихся заповедей, преданных от Господа... и происходящих от самой Истины». «Я полагаю, – говорит он, – что книжные сведения не столько принесут мне пользы, сколько живой и более внедряющийся голос»³⁷⁰. Другой ранний (ок. 180 г.) исследователь вселенского предания, Егезипп, нашедший «у всех одно и то же учение», так формулирует свой конечный вывод об авторитетах, которыми направлялся тогдашний христианский мир: «в каждом преемстве и в каждом городе всё шло так, как проповедуют закон, пророки и Господь»³⁷¹, иными словами: и здесь живое предание непосредственного слова Христова, а ещё не свод новозаветных книг возведены, рядом с Ветхим Заветом, в высший и нормирующий жизнь церкви авторитет. Предшествуя, как по времени, так и по качеству, всякому писанию, он оставался высшей нормой учения и поведения до той поры, пока гибельное, даже для наиболее любвеобильной памяти время не заставило прибегнуть к посредствующей помощи, к записи того, что доселе сохранялось преимущественно живой передачей из уст в уста. Но именно сознание неравнозначности письменного пересказа с самим Божественным словом побуждало ценить изложение деяний и речей Христа не потому, что это изложение находилось в священных книгах, а потому что излагаемые события и речи были воистину Христовыми, согласно ещё не угасшему, общепризнанному свидетельству основного церковного предания. Не форма, не вещественная сторона Писания, а содержание и дух делали его Священным Писанием; и дух несоизмеримо преобладал по своему значению над формой в восприятии внимавших ему.

Неудивительно, следовательно, что в эту пору пламенной веры в непосредственные откровения, в ещё продолжающиеся проявления их в «новых пророчествах», в пору, когда на свидетельстве «в духе и силе» главным образом утверждалась и самая проповедь христианства, само апостольство³⁷², –

неудивительно, что в эту пору не могло ещё быть насущной потребности в нормировке учения и поведения путём установления строго определённого, законченного свода писаний. Характерным фактом, подтверждающим это настроение первохристианства, является раннее и охотное признание за Священное Писание именно книг эсхатологического, апокалипсического содержания, считавшихся ярким выражением духа пророческого, то есть, непосредственного откровения³⁷³. Этот факт даже подал некоторым историкам новозаветного канона повод к слишком смелому заключению, будто «зачатками его, древнейшими его частями были именно этого рода писания, получившие, хотя и неповсеместное, но всё же широко распространённое признание, как книги, равноценные ветхозаветным, и притом – раньше других новозаветных»³⁷⁴.

Ещё важнее отсутствие в самую раннюю пору требования сохранять безусловную точность во внешней стороне даже самих евангельских повествований, не исключая и речей Христа. Даже оставляя без рассмотрения важный, но тёмный вопрос о предполагаемых первоначальных записях, будто бы служивших материалом для евангелистов³⁷⁵, достаточно указать на варианты текста канонических евангелий и на тот факт, что почти все важнейшие и неслучайные из этих разночтений относятся, по времени своего происхождения, именно к ранней поре, несравненно менее требовательной относительно буквальной точности текстов, нежели позднейшие³⁷⁶. Не говорим уже о вольностях, которые, в пересказе или дополнении повествований канонических, встречаются опять-таки в древнейших из апокрифических евангелий (от Евреев, от Петра и в «Египетском»), пользовавшихся, однако, как известно, большим уважением у некоторых христианских общин и у прославленных учителей Церкви³⁷⁷. Не забудем также ссылок христианских писателей на изречения Христа, не встречающиеся в тексте дошедших до нас евангелий³⁷⁸. Припомним, наконец, достаточно подтверждаемый памятниками спрос на объединительный свод евангельских текстов и тот изумительный факт, что явившийся

ответом на эту потребность Диатессарон Татиана³⁷⁹ не только оказался древнейшим евангельским текстом на сирийском языке³⁸⁰ но и в течение долгого времени (до половины IV в.) заменял собой в некоторых местностях подлинное евангелие даже в богослужении³⁸¹.

Целый ряд столь важных явлений заставляет таким образом признать, что во II веке, и даже позднее, в церковных кругах, и притом невозбранно, кроме четырёх канонических евангелий, обращались ещё и другие, противодействовать коим в эту пору не находили нужным, путём канонического признания одних писаний, в отличие от других. Сравнительно поздно появляются определённые свидетельства этого последнего рода. Ещё Иустин говорит только в общих чертах о «памятных записях, составленных апостолами и их последователями»³⁸², без точных обозначений и отличии их от других, сходных по содержанию произведений, то есть, ни разу не называя евангелистов по имени, хотя внимательное рассмотрение его ссылок на евангельские факты и тексты вполне удостоверяет знание им синоптиков³⁸³, а его учение о природе Христа, столь сходное с учением Четвёртого Евангелия о Логосе, делает более, чем вероятной, осведомлённость Иустина и об этом последнем евангелии³⁸⁴ и даже, надо думать, пользование и соединённым четвероевангелием³⁸⁵. Как бы то ни было, однако, четвероевангелие, как признанное Церковью *в каноническом смысле*, в отличие от других повествований о Христе, впервые *определённо* засвидетельствовано лишь в «Мураториевом Фрагменте» около 180 г.³⁸⁶

Далее, новозаветные послания, при всём том глубоком уважении, которыми они с самого начала пользовались, однако также ещё не приобрели строго канонического, повсеместно признанного значения в после-апостольскую пору. Ссылки на них ранних отцов и учителей Церкви, вообще не частые, отличаются неточностью, носят иногда характер скорее вольного пересказа, нежели точной цитации, приличествующей тексту каноническому. О Татиане известно, что он, как говорит Евсевий, «осмелился выразить другими словами несколько апостольских изречений, с намерением будто бы исправить в

них язык»³⁸⁷. Но то, что считалось дерзостью во времена Евсевия, не казалось таковой в эпоху Иустина, отличавшегося, по отзыву Цана, не только неумышленной небрежностью в ссылках на евангельские тексты³⁸⁸ но и смелостью, с которой он нередко их переделывал и расширял, сообразно со своими целями³⁸⁹. Несмотря на несомненные следы знакомства Иустина с посланиями ап. Павла³⁹⁰, факт полного умолчания о нём и отсутствие прямых ссылок на этот источник, по преимуществу, казалось бы, пригодный для полемических целей апологета, показывают, что даже столь авторитетные, уже и в эту пору, апостольские послания ещё не всегда и не всюду возводились в высшую норму христианского сознания в каноническом смысле, ещё не вполне приравнивались в этом смысле по авторитетности к ветхозаветным писаниям и к евангелию, а составляли как бы особую, хотя и в высокой степени влиятельную, категорию книг³⁹¹.

Очень неравномерно и разновремено совершалось признание каноничности соборных посланий. Многозначительным фактом в этом отношении является полное отсутствие *определённых* ссылок на них во всей древнейшей христианской письменности, почти до третьей четверти II века, после чего, наоборот, авторитетность их быстро возрастает. Однако и тут остаётся немало загадочных умолчаний и разнообразий в признании³⁹². Лишь у Оригена впервые определённо поименованы все соборные послания, причём, однако, «общепризнанными» он называет лишь два из них (1Пет. и 1Ин.), а остальные – «оспариваемыми некоторыми»³⁹³. В начале IV в. Евсевий к «признанным всеми божественным писаниям», кроме Павловых посланий, относит 1Пет. и 1Ин., остальные же соборные – к таким, «относительно которых есть противоречия и которые однако же многими приняты»³⁹⁴. Возрастание убеждения в каноничности последних ясно из следующих затем источников³⁹⁵; но только со времени Афанасия Великого все семь соборных посланий получают упроченное положение в каноническом смысле для большинства Церкви, и притом – с устранением нередко до тех

пор приравнивавшихся к ним, иных писаний (послания Варнавы, Климентова 1-го и Учения 12 Апостолов³⁹⁶).

Известно далее, как неравномерно развивалось признание каноничности Послания к Евреям: – на Востоке сравнительно рано³⁹⁷ на Западе, наоборот – поздно³⁹⁸, и, наконец, какими превратностями была полна история то признания, то отвержения каноничности Апокалипсиса Иоанна.

Из сопоставления всех этих фактов наглядно выясняется, насколько неторопливо, а, главное, насколько свободно, непринуждённо, без всяких искусственных и неправдивых приёмов, слагался в христианстве вселенски-церковный взгляд на состав и пределы новозаветного канона, в полную противоположность поспешной и далеко не безупречной тактике буддийского мира по отношению к укреплению авторитета своего священного писания, во что бы то ни стало.

И однако, несмотря на столь широкую свободу древне-христианской мысли в данном случае, – какие благоприятные для христианской церкви, сравнительно с буддийской общиной, результаты этого процесса! Не в силу решения и приговора каких бы то ни было влиятельных лиц³⁹⁹, ни какой бы то ни было авторитетной инстанции церковной власти, хотя бы даже и самих соборов⁴⁰⁰ сложился новозаветный канон и, постепенно ослабляя и устраняя разномнения, стал, наконец, общепризнанным, – а в силу непринуждённо вырабатывавшегося и всё возрастающего убеждения большинства церкви в том, что такие-то, а не иные, священные книги составляют Священное Писание, боговдохновлённое и из надёжнейших, благодатных источников происходящее. Не учителя церкви, не иерархи, не соборы канонизировали новозаветные книги, а голос общецерковной совести, то благоговейное «свидетельство души» христианской, которое создалось под впечатлениями благодатных воздействии на неё боговдохновлённого Слова Божия при внимании ему в богослужебных церковных собраниях, при поучении им в школах для оглашаемых, при размышлении над ним отдельных верующих в часы уединённого, молитвенного созерцания этих, по слову Афанасия, «источников спасения, напояющих своими

словами жаждущих его», этих «благостей учения благочестия»⁴⁰¹. Учители, отцы церкви, позднее – соборы только подтверждали и закрепляли то, что уже ранее канонизировало церковное сознание, исходившее из широкого и долгого духовного опыта, направляемого древнейшим вселенским преданием⁴⁰².

Правда, Церковь никогда не имела определённого исторического документа, который удостоверял бы, кто именно и когда, в точности ввёл эти писания в богослужебный круг, то есть, сообщил, им главный, по тогдашним воззрениям, признак каноничности⁴⁰³. И, однако, не смотря на это, всегда и всюду, на запрос о причине признания того или другого писания, ответ Церкви был один и тот же: «эти писания, и только они, были преданы для церковного пользования и как руководство ко спасению»⁴⁰⁴. Вся разница была лишь в том, что в более раннюю пору (до половины IV в.) этот ответ звучал не столь полногласно, как в позднейшую. Однако и с самой ранней поры разномнения касались не главного, не большей, а меньшей части состава канона. Недаром учёная критика, после долгого и старательного расследования и не малых споров, пришла ныне к дружному убеждению, что, несмотря на частичные расхождения, древнецерковное сознание уже между 170 и 200 годом, в общем и главном, явственно объединилось на признании новозаветного канона⁴⁰⁵; что его «основная форма уже сложилась»⁴⁰⁶; что, «в существенном, он уже состоял из тех же книг, которые признаются в настоящее время, и что они пользовались таким же почётом уже и тогда»⁴⁰⁷.

В особенности ясно это относительно четырёх канонических евангелий. Преобладание их над всеми другими, над той «бахромой», которая, по слову Климента Александрийского, сопровождала, их, слишком очевидно для всякого, знакомого с древне-христианской письменностью⁴⁰⁸. В противоположность бесчисленным ссылкам на них или заимствованиям из них, следы пользования евангелиями апокрифическими приходится отыскивать с большим трудом и ничтожными результатами. Их не преследовали, не воспрещали, не изымали из обращения, и всё же – какие ничтожные клочки сохранились от тех из них,

которые, хотя сколько-нибудь пользовались церковным значением!⁴⁰⁹ – ясный признак того, что они ценились и оберегались в несоизмеримо меньшей степени, нежели канонические. Раннее христианство знало несколько апокрифических *евангелий*, но *Евангелие Христа*, благодатно, боговдохновенно воспроизводившее слова Его Самого, эта же древность знала только одно, – то, которое она обособила от всех иных повествований о Христе и объединила в Четвероевангелии⁴¹⁰. Вполне основательно думать, что уже с первой четверти II века четыре канонических евангелия получили прочное, преобладающее значение⁴¹¹. Их понимает под словом «Евангелие» уже *Игнатий Богоносец*, у которого, кажется, впервые термин этот встречается не только в смысле общего благовестия о Христе, но и в смысле Священного Писания о Нём⁴¹²; их же подразумевают под тем же обозначением Учение двенадцати апостолов⁴¹³, 2-е Климентово Послание, *Иустин*⁴¹⁴ и *Ерм*⁴¹⁵ хотя ещё без поимённого указания на евангелистов. С Иринеем исчезает и эта кажущаяся неясность. «Столь велика достоверность наших евангелий, – говорит Лионский пастырь, – что самые еретики воздают им свидетельство и, исходя из них, стараются подтвердить своё учение»⁴¹⁶. «Невозможно, чтобы евангелий было числом более или менее, нежели сколько их есть... Суетны и невежественны и, кроме того дерзки, все... привносящие видов евангелия более или менее указанных; те (четыре) евангелия одни – истинные и достоверные»⁴¹⁷. Климент Алекс. ясно отличает «четыре нам преданных евангелия» от апокрифического, египетского⁴¹⁸; а у Оригена читаем: «многие пытались писать евангелия, но не все были признаны: у Церкви – четыре евангелия; у ересей их много... но только четыре одобрены, удостоверены и (лишь) из них должно извлекать догматы»⁴¹⁹; «из предания узнал я о четырёх евангелиях, которые одни только принимаются всей поднебесной церковью Божией»⁴²⁰. «Евангельский Завет имеет своими авторами апостолов и спутников апостольских, а не кого-либо иного», поясняет *Тертуллиан*, и энергично указывает на признание всеми церквами «этой священного наследия

апостолов» и на то, что оно дошло до нас в полной чистоте и неповреждённости⁴²¹.

Из всех этих свидетельств непрерываемо выясняется факт огромной важности, а именно: что даже и в эту раннюю пору первоначальный свод христианского Священного Писания, в своей главнейшей части, есть только кодификация и легализация того, что уже было ранее признано преобладавшим в Церкви преданием⁴²².

То же самое совершается и относительно Посланий и Деяний апостольских. Сравнительно редко до 130 года приводимые в ссылках вполне определённых и точных⁴²³, они, всего полувеком позднее, единодушно признаются за Священное Писание во всех церквях: так – в Мураториевом списке, хотя он ещё допускает, что «число писаний апостольских не достигло законченности во времени»⁴²⁴; так – у говорящего нам за Рим и Галлию Ириней, для которого «изречения апостолов – подлинное Писание», авторитет, поставленный уже рядом с самим «учением Господа и с возвещениями пророков»⁴²⁵; так, – в Африке, для Тертуллиана, вполне определённо признающего «равенство боговдохновенности апостольской с боговдохновенностью всего Писания»⁴²⁶; так, – по отношению к Сирии, у Серапиона Антиохийского, писавшего около 200 года: «мы приемлем апостолов как Христа: но то, что несправедливо носит на себе их имя, мы, как опытные, отвергаем, зная, что этого не передано нам»⁴²⁷; так, наконец, для церкви египетской, с широким влиянием александрийской школы на весь Восток, – у Климента и Оригена. Если первый под термином «Писание Господне» объединяет «Евангелие и Апостола», в силу «гармонии закона, пророков и благодатного евангелия», как «исходящих из одного и того же единого Бога и Господа всемогущего»⁴²⁸, – то это показывает, что евангелия и послания в сознании Церкви уже сплотились в одно стройное целое, что первые, не только по смыслу, но и по выражению, по слову, стали все вместе одним «Евангелием», а все послания апостольские – единым «Апостолом», как два, однородных по боговдохновенности, подразделения уже прочно, в главных чертах, сложившегося Нового Завета, самое обозначение коего

этим термином одновременно появляется у Тертуллиана⁴²⁹. Эту органическую цельность Священного Писания, поскольку её восприняло тогдашнее христианское сознание, проникновенно выразил Ориген, когда сказал: «так как Дух – один и тот же, и исходит от одного и того же Бога, то Он и свершил то же самое и в евангелиях, и в писаниях апостольских» (так же, как и в ветхозаветных)⁴³⁰; «Слово Божие, искони бывшее у Бога, – не многословие, не разнословие! оно – единый Глагол, объемлющий многие истины, из коих каждая – часть Слова»⁴³¹.

Таковы, были воистину, благодатные плоды объединяющего духовного опыта Церкви⁴³² относительно первоисточников признаваемой ею истины – Священного Писания, не разлучаемого со Священным Преданием, – плоды объединения, возраставшего непринуждённо, на почве широкой свободы, которую первохристианство ценило и применяло, но которой оно, в церковных кругах, не злоупотребляло.

Какой полный контраст во всём этом, столь важном процессе между историей Церкви Христовой и историей Самги, церковной общины Готамо-Будды! Естественность роста авторитета Нового Завета, с самого начала столь богатого внутренним единством, – вместо искусственно создаваемой канонизации хаотических частей Трипитаки! искренность и правдивость в свободном признании подлинного, древнейшего, при возрастающей склонности лучше сжать пределы священного свода, нежели включить в них что-либо неправильное, либо неравноценное остальному⁴³³ – вместо буддийского закрепления, путём официальных приговоров, разновременного, партийного, неподлинного, бессознательно принятого, или подложного, умышленно навязанного, и притом – с непрерывным стремлением всё расширять канон, до тех пор, пока он не превратился в чудовищную по объёму, в беспорядочно пёструю по содержанию массу, лишённую и внешней, и внутренней гармонии!.. А с другой стороны, какой контраст и в результатах обоих процессов! успешность первого в достижении цели: объединение в понятии, значении и ценности Священного Писания в Церкви христианской; в мире же буддийском, наоборот, – умножение раскола, сект и школ на

почве разногласий именно относительно состава писания! И, наконец, – последняя противоположность: суровый и всё крепнущий в своих отрицательных заключениях приговор учёной критической мысли над недостоверностью современной редакции буддийского священного канона и над удалённостью его от подлинных и первоначальных источников – с одной стороны; а с другой, после исчерпавших, кажется, все добросовестные и все неблагоприятные приёмы, нападений той же учёной критики, – столь явно на наших глазах растущая, почти каждым новым открытием в области христианской письменности и археологии подтверждаемая уверенность в древности и подлинности новозаветных писаний и в достоверности и основательности свидетельствующего о них церковного предания!⁴³⁴.

Уяснив существенное отличие буддийских священных книг от христианских относительно подлинности и древности тех и других и глубокую противоположность в способах составления и признания канона писаний, укажем теперь другие различия и контрасты.

Первая, внешняя отличительная черта канона буддийского это – его громадные размеры даже в так называемом « южном» (палийском) своде священных книг. Он, как известно, носит название «Тройного Собрания», «Трипитаки»⁴³⁵ сообразно с тремя её частями:

1) Винайя-питакой⁴³⁶, собранием правил для общины в строгом смысле, то есть, для монашеского братства,

2) Сутта-питакой, излагающей учение, преимущественно в пространных речах и кратких изречениях, приписываемых Будде⁴³⁷, и

3) Абгидгамма-питакой, собранием философских трактатов, обосновывающих и разъясняющих систему буддийского учения⁴³⁸. О размерах всего этого свода священных писаний можно судить по некоторым примерам: палийский текст четырёх первых отделов (пикаий) второй части канона (то есть, Сутта-питаки) занял в издании Pali-Text Society 17 томов; Нейманнов перевод первых тринадцати речей Дигха-никайи потребовал 319 страниц in-8° (314 палийского подлинника); его же перевод

«Среднего Собрания» суть в трёх томах – 1.729 страниц большого формата; Куддхака-никайя, хотя и называется сборником «малых речей», однако включает в один отдел «Джатак» около 550 повестей. Подсчёт результатов издательской деятельности Pali-Text Society к 23-летию существования этого почтенного учреждения⁴³⁹ (1907 г.) удостоверяет, что всего пока издано им 46 буддийских памятников в 59 томах, составивших 17.000 страниц в 8°, и если в том числе некоторые книги (значительно меньшая часть) приходится на долю не-канонических писаний, то с другой стороны надо помнить, что ещё и не все канонические тексты (Абгидгаммы) изданы европейскими учёными. Что касается полного издания Трипитаки, напечатанного по приказанию сиамского короля в 1893–1894 гг. в Бангкоке, то оно заняло 39 томов большого in-8°⁴⁴⁰. Прибавим к этой громаде 19 палийских древних комментариев к священным книгам, пользующихся у ориенталов значением, близким к каноническому и, несомненно, очень важных для правильного понимания канонических текстов⁴⁴¹ – и нам станет ясно, какое почти необозримое море многословия представляет из себя палийский канон. Несмотря на старания Рис-Дэвидса значительно уменьшить, путём очень сомнительных вычислений, объём его⁴⁴², слишком запугивающий исследователей и читателей, он, даже и в таком пониженном измерении, оказался бы в несколько раз больше всей Библии.

Но всё это – скромная величина в сравнении с объёмом гигантского свода священных писаний северной системы, Магайяны. Тибет недаром прозван Кёппеном «книжной страной, как Китай и Германия»⁴⁴³: свой ламайский свод священных писаний он объединяет в двух колоссальных сборниках, Канджуре и Танджуре, из которых второй, однако, не имеет полного канонического значения, несмотря на высокую степень авторитетности. Канджур⁴⁴⁴, («Перевод слов Будды»), смотря по различным изданиям его, содержит в себе от 100 до 108 томов in-folio, в тысячу страниц, приблизительно, каждый, что составляет, в итоге, 1.083 трактата⁴⁴⁵ а Танджур («Перевод учения»), собрание комментариев на тексты Канджура и

трактатов самого разнородного содержания, – 225 томов⁴⁴⁶. Не столь огромные, но всё же очень внушительные размеры представляет собрание непальских священных писаний, к сожалению, и до сих пор недостаточно изученных, хотя с них то и началось ознакомление европейских учёных с буддийской литературой⁴⁴⁷. Точнее сведения о китайско-буддийских писаниях. Когда, в 50-годах XIX в., стараниями С. Биля, европейским учёным удалось впервые получить из Японии полное собрание «Священного учения Трёх Сокровищ», напечатанное по-китайски в конце XVII в., во времена династии Мингь, по повелению императора Ван-ли, и воспроизведённое в Японии в 1679 г., оно оказалось размещённым в 103 ящиках, приблизительно по 20 томов в каждом, что составило в итоге более 2.000 томов, которые, положенные друг на друга, достигали высоты 110 футов! Собрание включало в себя все священные буддийские книги, некогда принесённые из Индии в Китай и там переведённые, с присоединением к ним комментариев, каталогов и указателей, составленных китайскими учёными⁴⁴⁸. Изданный в 1883 г. и прославленный среди знатоков труд японца Бунью Наньджо «Каталог китайских переводов буддийской Трипитаки»⁴⁴⁹ определяет число книг, в ней содержащихся, в 1.660, – цифра, почти совпадающая с итогами свода священных писаний в Киотской перепечатке 1905 г. выше упомянутого издания «Минг»⁴⁵⁰. К этому надо добавить, что некоторые из китайско-буддийских священных книг превышают размерами даже сходных с ними тибетских колоссов: так Та-пох-ие-кинг (китайская редакция Магапраджня – парамиты) в 120 томах, по мнению Эдкинса, есть вероятно, самое объёмистое отдельное сочинение, вообще где-либо и когда-либо писанное; она в 80 раз больше Нового Завета⁴⁵¹, тогда как все буддийские священные книги Китая, переведённые с санскрита (а это равняется трём четвертям всего канона), с присоединёнными к своду другими произведениями, превышают объём Нового Завета, напечатанного китайскими же письменами, в 700 раз⁴⁵². Прибавим к указанному не включённую в сравнение последнюю четверть свода, в виде комментариев и иных индусских

добавлений (их 97) и таковых же китайских (их 190) и, наконец, несколько сотен утраченных книг и мы получим понятие о том, какую колоссальную, ни для какого религиозного или учёного усердия непреодолимую громаду представляет из себя китайский канон буддийских священных писаний⁴⁵³.

Надо ли пояснять, к каким важным следствиям для религиозного устройства отдельных лиц и для церковной организации ведёт такой объём священного писания? Уже по одному этому внешнему свойству оно становится недоступным для большинства правоверных: недоступно оно по величине свода священных книг, требующего для своей установки в буддийских монастырях обыкновенно от 6 до 10 огромных шкафов, а часто и целого особого библиотечного здания (сцан-танг-лоу – «здание Трёх сокровищ»), превращающегося как бы в особый храм⁴⁵⁴; недоступно оно и по высокой стоимости такого огромного количества книг⁴⁵⁵, издание коих поэтому совершается обыкновенно за счёт правительства и, в виде подарка императора китайского, рассыпается по главным монастырям⁴⁵⁶, тогда как менее известные и бедные обители лишены возможности иметь у себя полный канон и вынуждены ограничиваться только богослужебными книгами, требниками да молитвенниками⁴⁵⁷. Но даже и там, где есть под руками свод священного писания, как изучить его, как освоиться с этой громадой мирянину, или заурядному, неучёному иноку? Какая возможность сделать из некоторых, даже важнейших частей, при их длине, настольную, напутственную книгу для ежедневного, общедоступного пользования? Насколько, по замечанию Кёппена⁴⁵⁸, свойства канона благоприятны для развития привилегированного сословия духовных начётчиков и толковников, настолько же они губительны для непосредственного назидания отдельных верующих предполагаемым первоисточником буддийского учения о спасении. И это препятствие тем трагичнее, что буддизм основывает возможность спасения прежде всего не на поведении, не на святости, а на ясном и безошибочном знании, без которого будто бы невозможна и праведность! Теперь сравните эту неуклюжую громаду с Библией и, в особенности, с совсем

малой по объёму книгой, с Новым Заветом! Какая в нём скромность во внешности, какое величие, какая необъятная ширь и глубина во внутреннем содержании! Поистине, классическая сжатость и прямо чудесная ёмкость простейшей, естественной формы выражения вечных, неисчерпаемых истин! Сопоставьте, для примера, столь вдумчивые в своей краткости, стихи псалма покаянного: «всесождения не благоволиши: жертва Богу дух сокрушен; сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит», или ещё более сжатую глубину евангельского повторения пророческого слова: «милости хочу, а не жертвы!» – сопоставьте это «многое в малом» с одурманивающей, тяжёлой поступью на двадцати страницах развивающегося рассуждения Готамы на ту же тему, с характерно-буддийским заключением: «иссякла жизнь, закончена святость, свершено дело, мир более не существует!»⁴⁵⁹ – и сразу станет ясна огромная разница между внешней, количественной стороной евангелия Христова и благовестия Будды, и явно – не в пользу многословия последнего!

Вторая характерная черта буддийского священного писания – сложность, разнородность и значительная равноценность его состава. Чего-чего только нет в нём! Рядом с более или менее достоверными биографическими повествованиями об Учителе – совершенно фантастические легенды о его земной жизни и прежних воплощениях самого Готамы и других будд, его предшественников: рядом с очень древними, быть может, даже с подлинными изречениями и поучениями – целые сборники позднейших дидактических поэм, стихотворений иноков и монахинь, народные притчи, басни и сказки, составляющие, быть может, самый богатый сборник древнейшего фольклора (Джатаки); наконец, рядом с превосходными нравственными правилами и вдумчивыми философскими рассуждениями – пёстрый, почти сумасбродный бред тропического, не знающего меры воображения! Пусть, по выражению одного из знатоков южного буддизма⁴⁶⁰, «огромная масса никуда негодных отбросов, составляющих значительную часть этих писаний», оказывается произведением позднейшей, упадочной поры! Всё же невозможно отрицать, что в области первоначального,

основного, жемчужины затеряны в огромных кучах сора или же сокрыты под наслоениями философской мудрости, большинству недоступной. Последнее признаёт и сам буддизм, свидетельствуя тем о существенном отличии своего священного писания от христианского. Ветхий и Новый Завет, какие бы трудности, местами, в них ни заключались, предназначаются для всех верующих, и на оттеснение мирян от чтения всего Писания, как это установилось в католицизме, мы основательно смотрим как на злоупотребление. Буддизм, наоборот, изначально, в силу самого содержания, отводит одну часть своего священного канона только для духовных лиц (Винаю), другую, Абгидгарму, – только для учёных, и лишь Сутта-питаку предназначает для всех. Поясним и это отличие от христианского Священного Писания наглядным примером: древне-христианские монашеские уставы, бесспорно, – очень ценные выразители известной, важной стороны исторического развития христианства; но как глубоко изменилось бы наше понятие о Новом Завете, если бы в нём, на место евангелия от Матфея, во главе всего, был поставлен подвижнический устав преподобного Пахомия или Василия Великого? А между тем в буддийском каноне первая и авторитетнейшая книга есть именно монашеский устав, Патпмокша!.. Вникнем в этот простой, но содержательнейший факт: важнейшее здесь – не только *не для всех*, но даже и *не для большинства*; оно *только для меньшинства*! Какая противоположность универсальному, всемирному содержанию и назначению Евангелия!

Но даже и в средней, для всех предназначенной части буддийского канона, в суттах, многое ли про всех писано и всем ли доступно? По силам ли большинству, даже от природы склонных к отвлечённым рассуждениям индусских слушателей, такие философские диалоги, как та «Жреческая сеть» в Дикна-никайе, где Будда разрешает спор «о 16 первобытных состояниях души»⁴⁶¹ или «о разрушимости и неразрушимости живого существа по семи его первоначальным состояниям»⁴⁶², или «о свойствах будущего по его 44 основным качествам»⁴⁶³ «о телесном, духоподобном и бестелесном саморазвитии»⁴⁶⁴?..

Правда, сам Будда не одобрял занятий метафизикой и старался отклонять учеников от хитроумных вопросов, потому что занятие ими «не спасительно, не соответственно истине и подвижничеству, потому что оно не ведёт к отречению (от дурного), к повороту, к разрешению, к прекращению, к прозрению, к пробуждению, к угашению»⁴⁶⁵. В противоположность браминам, включавшим учёность в необходимые условия для жреца⁴⁶⁶, он восклицает: «горе нашим бедным учёным! о горе бедным нашим многознающим! те, которые этим путём ищут спасения, попадут после смерти на дурной путь; в глубину, в нижний мир попадут они». Но это предостережение не избавляет его самого от завлекательных для всякого индусского мудреца чар философствования, которым, по воле или против воли, полны его речи и вообще буддийские канонические книги. Вот схема одного из такого рода рассуждений, помещённого в одной из главных сутт, схема, которая, кстати сказать, может служить и примером слога Учителя: «Формой ли обладает душа, после смерти существующая и сознательная? или бесформенна душа, существующая после смерти и сознательная? или и формой обладает, и бесформенна душа, существующая после смерти и сознательная? или ни формой одарена, ни бесформенна душа, существующая после смерти и сознательная? или конечна душа, существующая после смерти и сознательная? или ни конечна, ни бесконечна душа, существующая после смерти и сознательная? просто ли сознательна душа? или многообразно сознательна она? ограничено ли сознательна душа? или бесконечно сознательна душа? полна ли только радостью или полна скорбью душа? радостью ли и скорбью полна душа? или ни радостью, ни скорбью полна душа?» и так далее...⁴⁶⁷. Мы не станем оспаривать пользы подобных программ для школьного уяснения психологических задач, ни целесообразности монотонных повторений формул при индусском способе заучивания текстов: но мы сомневаемся, чтобы таким приёмам было надлежащее место в практически-назидательных беседах, предназначенных для всех, то есть, и для неучёного большинства слушателей. Есть ли что-либо сколько-нибудь

похожее на этот добросовестный, но тяжёлый диалектический педантизм в Евангелии Христа? И однако, какая в этой общедоступнейшей книге глубочайшая психология! какое проникновенное знание души, не нуждающееся в тихом философском рассуждении, направляющееся не окольным путём, через голову, а прямым, сквозь сердце, к сокровеннейшим тайникам духа человеческого, чтобы озарить его светом духа Божия!..

Третья характерная черта буддийских священных книг состоит в решительном преобладании дидактической (поучительной) стороны над исторической, и в преобладании отвлечённого учения над живой личностью учителя. И в этом, ещё раз, – глубокое различие от христианского Священного Писания. Библия не ставит своей главной целью научение *историческое*, главное назначение Библии иное, несравненно высшее – *религиозное и нравственное* научение. Несомненно, однако, что *вместе, и в связи с этим, добавочно*, Библия есть и книга историческая, и притом в самом широком, образовательном смысле. Космогония книги Бытия – это в сжатых, но неизгладимых чертах увековеченная, история земли и неба по древнейшим преданиям человеческого рода, и притом (как это не к разрушению, а к возвеличению Библии показывают новейшие ассиро-вавилонские⁴⁶⁸ и другие открытия), это именно та, в своих главных чертах, традиционная история мироздания, которая пользовалась наибольшим распространением среди влиятельнейших форм культуры древнего мира, та, следовательно, на признании коей, как наиболее в ту пору убедительной и принятой, могла наилучше объединиться тогдашняя зачаточная научная мысль; но вместе с тем, в отличие от предшествующих и современных ей космогоний языческого мира, – та единственная, которая преобразовала натуралистическое и мифологическое мировоззрение в нравственно-религиозное, монотеистическое. Далее, Библия есть и первая *этнографическая* история, сводящая человеческие племена к их первоисточникам, устанавливающая *психологически и нравственно* то родство рас и «языков», которое современная наука сравнительного

нароdo- и языковедения стремится установить *антропологически* и *филологически*. Наконец, Библия есть, шаг за шагом, история уже в тесном, местном смысле, точность коей, во многих случаях, на наших глазах, так блестяще подтверждается свидетельством вновь открываемых археологических памятников⁴⁶⁹. Правда, это история только одного народа, но народа особого по идейному положению, поставленного, с религиозной точки зрения, в центре духовного развития всего человечества, народа – носителя того ветхозаветного откровения, которое предуготовляет откровение новозаветное, уже всемирное, всечеловеческое. Этими двумя своими обобщениями, космогоническим и историческим, повествованием о генезисе мира и генезисе рода человеческого Библия сразу подымается до величавого значения всемирно-исторической, воспитательно-образовательной книги, в полном смысле слова «книги Бытия» человечества, не имеющей себе равных в священных писаниях других религий и всего менее – в буддийских.

Почему же в них всего менее?

Потому, что буддизм, в силу основных свойств своего философского направления, совершенно равнодушен к вопросам космогоническим и космологическим. И происхождение, и развитие, и устройство вселенной, в физическом, научном смысле, для него не представляет интереса. Принимая по необходимости, как данный помимо нашей воли, *факт* бытия мира, в смысле строго и правильно действующего универсального закона, буддизм отказывается дать определённое *разъяснение* мировому бытию, одинаково уклоняясь от признания и Бога-творца, и независимого от Него саморазвития природы. «Откуда знаем мы, – спрашивает Готамо, – что Брама, почитаемый за производителя, поддерживателя и отца всего бывшего и будущего, создал действительно всё существующее? Как можем знать это, прежде нас происходившее, мы, позже (творческого акта) явившиеся? Как можем его, непреходящего, постоянного, вечного, неизменяемого, всегда одинаковым остающегося, знать мы, им, добрым Брамой, сотворённые, мы – преходящие, мы

краткодневные, смертные⁴⁷⁰»?.. Но, по сходной же причине, не можем мы постигнуть и вечности мира, его перерождённости во времени и пространстве: и это учение, в такой же степени, как и противоположное предположение, есть «учение, полное хитроумных сплетений и трудностей, личное измышление и выдумка аскетов, жрецов, мыслителей, исследователей» – и только. Заключать о совпадении этих грёз с действительностью, в свою очередь, есть безосновательная грёза: не мудрец, а невежда «принимает природу за природу (как за что-то объективное и абсолютное), землю за землю и мир за мир, принимает потому именно, что он их не знает»⁴⁷¹. Не из знания, а из неведения, «из незнания, что такое телесное, что такое чувство, восприятие, различение, сознание, происхождение и уничтожение сознания», – происходят разные, противоположные мироистолкования⁴⁷². Истинный мудрец постигает не физические свойства и законы причин и явлений, а психологический и нравственный смысл явлений⁴⁷³. «Я понимаю этот мир и тот мир, о, монахи, – говорит Готамо, – понимаю царство природы и царство свободы, понимаю и временность, и вечность: и доверяющиеся моему уменью плыть через поток бытия обретут долгое благополучие и спасение»⁴⁷⁴. Но это «святое знание, достаточное для полного уничтожения страдания,.. эта первонаука есть знание сверхмирное, несоединимое с обычными понятиями»⁴⁷⁵. Дело мудреца не в том, чтобы возиться с изучением физических сил природы, а в том, чтобы выйти за пределы их, «найти место, недоступное для природы и её спутников»⁴⁷⁶. Познать не физическую, а метафизическую причину бытия, для того, чтобы вступить на путь уничтожения его через истребление похоти жизни⁴⁷⁷; познать «неудовлетворительность не только природы, но и Браммы, по и богов, светящихся, сияющих, сильных, могущественнейших; познать неудовлетворительность всего целого всей вселенной»⁴⁷⁸ и «перерезать, в самом корне, чреватый бытием, изменчивый мир рождений»⁴⁷⁹ вот оно, «истинное знание праведного ученика мудрости»⁴⁸⁰. И вот почему будто бы «всё знающий, всё понимающий Готамо»⁴⁸¹ признал «непознаваемость (физическую) и начала, и конца

самсары (мира), как и непознаваемость начала (происхождения) существ, окутанных незнанием и увлекаемых жадой бытия всё к новым и новым рождениям в бесконечном круговороте возрождений». Каковы эти круговороты, сколько их было или будет, «двадцать ли, тридцать ли, сорок ли было образований и минований миров, – решительно безразлично: всё, всегда было одно и то же»⁴⁸². Психологически и метафизически, а не космологически «постигнувши миропроисхождение, Татагата (Совершенный) осуществил в себе мироуничтожение» и указал путь к нему и другим⁴⁸³.

Какой полный, какой безотрадный контраст здесь с постановкой космогонического вопроса в Библии! С одной стороны (в книге Бытия) – оптимистическое, примирительное мировоззрение, освящающее природу, соединяющее вселенную с человеком в понятии общего, всеблаготворца, вносящее нравственное начало в творение и глубочайший, благоговейный смысл во всё миро- и жизнепонимание, дающее повод ценить и познавать космос ради высшей духовной цели, ради единения творения с Творцом; а с другой стороны (в буддизме) – утончённо-метафизическое разложение реального мира в идеалистически-феноменальный, в смену понятий и впечатлений, – непознаваемость причин и равнодушие к явлениям, холодный агностицизм в начале и мертвящий всякий научный интерес к природе пессимизм в конце, – миропонимание в смысле отрешения от коварного обмана бытия, миропостижение лишь ради мироуничтожения!.. Конечно, удержаться на уровне полного равнодушия к космологической проблеме мысль буддийского мира не смогла; но относящиеся сюда воззрения южных и северных буддистов развились вопреки запрету, наложенному Готамой на этого рода темы, и приняли несвойственную его холодному, трезвому уму пышную окраску восточной фантазии, не знающей ни мер, ни границ, как это мы видим, например, в рассуждениях Буддагошевой Висуддхи-магги⁴⁸⁴ или в повествованиях бирманской Малла-линкары-ваттуйи⁴⁸⁵, о смене мировых периодов («тингий») с такими колоссальными цифрами их продолжительности, что

перед ними смиренно сглаживаются многозначные числа наших астрономов.

Буддизм и его священное писание, равнодушные к судьбе природы, безучастны и к исторической судьбе человеческого рода; апатичные к началу жизни, они таковы же и к её продолжению. Историческое понимание было вообще всегда чуждо своеобразному укладу индусского ума, буддийской же психологии – в особенности. История – ведь это смена жизней, внешних форм бытия, то есть, тех, полных страданиями перевоплощения, которым и стремится положить конец покинувшая всякую надежду буддийская мудрость. Правда, достижение этой конечной цели обусловлено предыдущими действиями, а они-то и составляют содержание истории. Но, с этой точки зрения, действие важно не в своём временном и местном, то есть, историческом значении, а лишь в нравственно-психологическом, субъективном смысле. То же безразличное, хладнокровное отношение здесь и к этнографическому элементу. Буддизм в этом отношении, как и вообще в социальном, не выступает ни с какими реформаторскими проектами⁴⁸⁶: он признаёт местные, родовые, племенные и кастовые деления, признаёт естественность любви к родине и к сродникам: но ценить и любить всё это свойственно только ещё не вступившим на «Путь»; «совершенно же просвещённый» не придаёт ничему из всего этого никакой цены; для него одно родство – братская община нищих, от всего, как и он сам, отрешившихся; ему одно прибежище – «Учение». Здесь – полное равнодушие ко всем частным и общественным интересам, полное устранение от семейной, гражданской и политической деятельности.

Безучастный таким образом к ходу жизни общественной в настоящем, буддизм ещё равнодушнее к нему в прошедшем, к исторической судьбе своего народа и целого человечества. Всемирная история для него – только *splendida misteria*, тем более, что для индусского политического кругозора, никогда не расширявшегося до сколько-нибудь значительных международных сношений, весь мир исторический и политический оставался замкнутым в сравнительно тесные

пределы. То, что кажется противоречием этой политической и государственной апатии, а именно – включение в легендарные повествования о Будде мечтаний о появлении в Индии мирового монарха-завоевателя (х'акравартипа, чакравартина)⁴⁸⁷, есть позднейшее, по-видимому, извне занесённое веяние. И если бы даже грёза всемирного самодержца и могла мерещиться фантазии индусских царьков времён Будды, то те же самые повести показывают, как относилась к этой мечте местная мудрость: идеалу созерцателя и подвижника она отдавала решительное предпочтение перед образом политического повелителя мира.

Вот почему и буддийское священное писание, в отличие от Библии, так бедно историческим содержанием и вполне разделяет общую черту индусской психологии не придавать почти никакого значения географической и хронологической точности и не делать критической расценки между исторически достоверным, легендарным, мифическим и просто сказочным⁴⁸⁸. Беспредельность во времени и неопределённость в пространстве – две характерные черты всякого индусского и, в частности, буддийского повествования. Последнее заботится о сохранении учения, но совершенно равнодушно к установлению или проверке его исторических обоснований.

В связи с этим, личность Учителя решительно затмевается самой доктриной. И в этом – новая, основная противоположность буддизма христианству. Учение Христа неразрывно, всецело связано с Его личностью, немыслимо без неё, как единственной в своём роде, исключительной, ни с какой другой несравнимой и неповторимой личности. И если плод учения Христова, христианство, есть наивысшая, божественной благодатью очищенная, преображённая и перерождённая человечность, то сам Христос есть наивысшая, совершеннейшая индивидуальность. И в этом изумительном, воистину чудесном сочетании кроется разгадка с одной стороны – широкой приложимости христианства к временным, местным и расовым условиям жизни коллективной, то есть, способности и силы его космополитического, всенародного воздействия, а с другой – его способности психологически, *субъективно* влиять

на отдельную личность, иными словами: способности быть одновременно доступным как массовому, совокупному, так и индивидуальному пониманию и восприятию. Совершеннейшая личность, исторический Христос, обращался всегда непосредственно к личности же, и само множество народное Он и Его учение понимали как сочетание самобытных же личностей. Как в прошлом, так и в настоящем, только тот, кто непосредственно, жизненно воспринял Самого Христа, ощутил Его «под кровом смиренной души своей», только тот действительно воспринял и учение Его. Вот почему для христианина нет никакой возможности мыслить какую бы то ни было истину христианского учения без памятования о Возвестившем и Подтвердившем её Своей жизнью, запечатлевшем её навеки. Своей крестной смертью и славным воскресением. И вот эту-то совершеннейшую, Божественную личность и делает Священное Писание средоточием всего своего повествования и поучения.

По мало того! При всей краткости своих характеристик, оно и учеников Христа изображает определёнными, очень различными друг от друга индивидуальностями: апостолы Пётр, Иоанн, Фома, Павел встают перед нашими взорами как живые личности: их богатой содержанием самобытности, с самостоятельным темпераментом, характером, духовным обликом, ходом мыслей, складом речи, не смешать друг с другом, не подвести под общую обезличенную формулу.

Но и здесь ещё не всё! Углубимся в даль веков, в Ветхий Завет: и тут опять мы встречаем ту же высокохудожественную способность библейских повествователей характеризовать личность. Пророки... что за разнообразные по внешним свойствам, что за богатейшие по оригинальному темпераменту и духовному содержанию индивидуальности!.. И опускаясь ещё глубже в туманные дали седой старины.

Соломон, Давид, Саул, Моисей, Иосиф, Иаков. Авраам. Иов... – какие пластически-осязательно выступающие вперёд, трепещущие жизнью, незабываемые личности! И это всё – на заре истории, когда вокруг, и почти везде, личность тонула без

цены и следа в массе народной или в определённой группе, гражданской и государственной!..

Совсем иное – в священном писании буддийском, оставшемся и в этом отношении верным характерной черте индусского ума, умению вырабатывать типы и неспособности развивать индивидуальности. В общественной жизни индуса мы встречаемся с резко-очерченными, удивительно стойкими типами каст⁴⁸⁹; в психологии индуса – со столь же выдержанными типами философского миро- и жизневоззрения, при отсутствии отдельных, исторически выдающихся мыслителей, либо при забвении их, как личностей, там, где таковые существовали⁴⁹⁰. В области чувства, нравственности – опять два-три могучих контраста: либо жгучая, южная чувственность, сверкающая в знойных красках индусской лирики⁴⁹¹ и в ослепительном блеске восточного придворного быта, либо столь же напряжённый, меры не знающий аскетизм⁴⁹², лютое подвижничество, венчающее себя полным, добровольным самоуничтожением личности. Индия, по справедливости, слывёт страной мудрецов и подвижников; но все её философы – обезличенные, часто безымянные воплощения основных типов идеалиста, материалиста, догматика или скептика, как и её святые – сколок с общего аскетического шаблона, выработанного вековыми, бесчисленными повторениями.

Даже в религиозном отношении личность, как таковая, не имела здесь самостоятельной ценности: существенным признавались не проявления её собственных, конкретных особенностей, а только обнаружения в ней отвлечённого идеала, представляющегося для индусского уклада ума более реальным, чем материальные, мимобегущие и несовершенные его воплощения, призраки и иллюзии жизни: мудрец, учёный, праведник минуют, преходят; мудрость, знание, путь праведности остаются; они одни ценны, а не их краткодневные носители и возвещатели.

Вот эта-то основная, характерная черта индусской психологии и этики особенно рельефно выразилась как в

личности основателя буддизма, так и в священных книгах последнего.

– «Бог ли Будда, открывающий себя людям?

– Нет! отвечает писание.

– Божий ли он посланник, сошедший на землю для спасения людей?

– Нет! ещё раз отвечает писание.

– Он, следовательно, человек, и только?

– Да! он только указатель пути⁴⁹³, открыватель неоткрытого пути, создатель несозданного пути, истолкователь необъяснённого пути, знающий путь, знаток пути, путеведец»⁴⁹⁴. Для познания истины и избавления от страдания, то есть, спасения в буддийском смысле, необходимо знать и выполнять учение Будды; но само оно, по энергичному и верному замечанию Ольденберга, «могло бы во всём существенном остаться тем, чем оно есть, даже если бы из него совсем было устранено понятие о Будде»⁴⁹⁵. В символе веры четырёх основных буддийских истин (истина страдания, причина страдания, уничтожение страдания и путь к уничтожению страдания) не упоминается ни слова о Будде. Не менее характерно и то, что в южно-буддийском каноне нет даже особой, цельной биографии Будды, а встречаются только отрывочно рассеянные эпизоды или черты из его жизни, приуроченные к пояснению его учения.

И в этом – опять полная противоположность евангелию Христа! Высшим подтверждением несущественности личности учителя для смысла и авторитета учения у Будды и его последователей является признание, что он, Готамо-Будда – не единственное, беспримерное создание, а лишь один из многочисленных, возможных, уже бывших и ещё имеющих явиться будд. У него были предшественники: он – Будда XXV-й, а по другой генеалогии «бодгисатв» – даже XXVIII-й в настоящем мировом периоде⁴⁹⁶; главное же – он не последний!.. Заметим ещё, что скромным числом 25 будд довольствуется лишь первоначальное учение; позднейшие же легенды умножают их до бесконечности, сообразно с бесконечными периодами мировой эволюции⁴⁹⁷. Будды

являются тогда, когда свет правильного учения начинает меркнуть, а заблуждения и пороки – преобладать над праведностью, для обновления понимания коей и нужны эти чрезвычайные её провозвестники. Исторический будда, Сидхарта-Готамо, не претендует на исключительную роль в ряду мессий Дальнего Востока, не только не ставит себя выше их, но, наоборот, свою мессианическую подлинность и авторитет свой доказывает полным, будто бы, сходством признаков будды у себя с таковыми же у его предшественников.

Беспристрастный к прошлому, Готамо не превозносится и относительно будущего: вопреки новейшим катехизисам, убеждающим доверчивых сынов Запада в вечности буддизма, его основатель предрекает, что его учение не продержится более 500 лет⁴⁹⁸, срок слишком скромный для последователей Готама и который поэтому был продлён ими до 5.000 лет⁴⁹⁹. Когда учение придёт в упадок и забвение, явится новый будда, который воскресит его. Он уже известен: правоверные зовут его Майтрейей⁵⁰⁰; о времени его пришествия, о его плане спасения говорят уже с незапамятных пор⁵⁰¹; изображения его, издавна, – уже святыня, часть культа⁵⁰²; а в некоторых краях магайянской веры ожидаемого будду чтут даже больше, нежели прошедшего, в силу соображения зараз и наивного, и вдумчивого: Готамо-будда уже отошёл в ниббану, стал чуждым миру, – и вот, взоры тех, кому мало одного учения о спасении, кому нужен и живой выразитель его, обращаются от покинувшего мир мессии к грядущему⁵⁰³.

Но ещё важнее то, что Будда не приписывает исключительного значения своей личности даже сравнительно со всяким верующим. Каждый из приемлющих и выполняющих его учение может, достигши полноты мудрости, стать в беспредельности времён таким же буддой, как и сам Татагата (Благословенный)⁵⁰⁴. Спасает не Будда, а указанный им путь, следуя по коему, каждый может спастись собственными силами⁵⁰⁵. Ясно, таким образом, что буддизм есть учение о спасении без спасителя, а в этом – его столь существенное отличие от христианства, что для усвоившего одну эту черту

становится невозможным говорить о сходстве между двумя учениями.

И вот это-то основное различие и окрашивает своеобразным оттенком всё буддийское каноническое писание. В последнем, как уже сказано, *учение не только оттесняет на второй план учителя, оно могло бы и совсем обойтись без него*, после того, как оно стало известным: *органически оно с ним не связано*; само по себе оно *отвлечённо* (абстрактно) и *безлично*.

Последняя характерная черта, которую должно отметить в буддийском священном писании, это – *преобладание рассуждения, рефлексии над чувством*. Христос, воплотивший в себе идеал совершеннейшей человеческой личности и пришедший, по выражению Иоанна Златоуста, «спасти *всего меня, человека*», Христос и обращается *ко всему человеку*, каков он есть, со всеми даже его слабостями и пороками, со всей его греховностью, ибо не одних праведников, а и грешников пришёл Он спасти. Сообразно с этим, и путь к спасению Он открывает не через рассуждение, не всем посильное, а через общедоступную область чувства. Бог есть любовь, а чувство любви к Богу (Отцу Небесному) и к человеку (брату по общему Отцу) и есть путь Христов к истине и жизни. Не мудрым, не учёным, а кротким и смиренным, по любвеобильным открывается высшая истина: однако и для них не в одном овладении истиной, а в проникновении любовью, в перерождении ею *всего человека* в новое существо, в «новую тварь» заключается спасение. Не из признания *отвлечённой* истины рождается любовь: из любви к Богу, Который есть сама Любовь, к Сыну Человеческому, в любви Своей отдавшему жизнь за нас, «да любим друг друга и жизнь имеем», рождаются святость и мир во Святом Духе, дарующем и высшую, непреложную, неизменную мудрость, в отличие от той неуловимой, неопределимой философской, мирской мудрости, с которой неразлучен вопрос: «что есть истина?», и в отличие от того знания, ради лишь любознательности, ради лишь познавания, которое, если оно не раскрывает смысла спасения и пути к нему, пребывает мертвенным и безотрадным.

Полная противоположность всему этому буддизм! Готамо всегда обращается не к чувству человека, не к сердцу, а к рассудку, и первое условие для успешного принятия его учения – не душевное настроение, не порыв сердца, а ясность ума, способность правильно и последовательно, без ошибок и пропусков, хладнокровно разобраться между истиной и заблуждением. По Христу, совершенство – *в полноте любви*; по Готаме, – *в полноте знания*. Подтвердим этот существеннейший вывод его собственными или приписываемыми ему словами. «В море рождений и смерти знание – вот спасительная ладья! знание – вот светильник, озаряющий мрачный, тёмный мир! знание – вот благоприятное врачевание от всех недугов жизни! знание – вот секира, способная снести прочь все непроницаемые заросли страдания! знание – вот мост, перекинутый через стремительный поток неведения и похоти! А посему, во всех случаях, мыслью и надлежащим вниманием в слушании, человек должен прилежно заставляя родиться в себе знанию»⁵⁰⁶.

Образцом духовной чистоты и невинности, как условием вступления в царство Божие, Спаситель ставит *дитя*; Будда – *философа*, поседевшего в думах о знании и в самоуглублённых поисках его. Сообразно с этим, различны и приёмы поучения и обращения. Проповедь Христа и апостолов – всегда краткая, и столь же быстры, часто внезапны и мгновенны, обращения к Нему и к Его учению. Будда, наоборот, убеждает сомневающихся или неправильно мыслящих совершенно бесстрастной, лишённой всякого лиризма речью, развивающейся от положения к положению медленной поступью, с бесчисленными, обычными для Индии, но для западного ума совершенно невыносимыми, дословными повторениями, приводящими к законченным по-своему, но зато и совсем омертвевшим метафизическим или этическим формулам, образцы которых сохранили нам его речи в Маджгима-никае и, в особенности, в многословной Дикга-Никае.

Пристрастие к диалектическому способу убеждения в религиозных и нравственных истинах у Будды тем более

удивительно, что лично он вовсе не придавал самостоятельной ценности ни диалектике, ни метафизике, ни точному научному знанию. Наоборот, ко всему этому он совершенно равнодушен, и требует такого же равнодушия и от своих последователей. Он даже осуждает, и очень резко, браминов, «многодумных мыслителей и исследователей мудрёных вопросов»⁵⁰⁷ за их нескончаемые философские споры: «они запутывают слова в хитрые узлы» и уловляют не одних слушателей, но и самих себя в сети, из которых нет выхода⁵⁰⁸. И вот его приговор над такой учёной мудростью: «о, горе нашим бедным учёным! о, горе нашим бедным многознающим!.. те что этим путём ищут спасения... попадут после кончины на дурной путь; в глубину, в нижний мир попадут они!»⁵⁰⁹. Все эти мудрёные, трудно разрешаемые или совсем неразрешаемые вопросы не имеют для человека жизненного, нравственного значения, не создают в нём ни терпения, ни воодушевления, ни напряжения воли, ни руководства к спасению⁵¹⁰. Ясно: – само по себе, отвлечённое знание, и даже всякое знание ради лишь знания – не имеет цены! И однако, – правильно замечает Ольденберг⁵¹¹, – «Будда разделял свойственную всем индусам склонность к общим понятиям, стремление к абстракции, классификации, схематизации», ибо видел во всём этом, а также и в диалектических приёмах убеждения, вернейшее средство воздействия на людей для пробуждения в них единственной, с его точки зрения, ценной, практической, нравственной мудрости. Обращаясь сначала всегда к уму, и лишь на высших ступенях уже достигнутого духовного развития «направляя дух к сердцеведению»⁵¹², он не хотел влиять на чувство, а стремился к логическому воздействию на рассудок, направляя «к ясному знанию» посредством «ясного сознания»⁵¹³. Оттого и ценил он в слушателях прежде всего не доброту и отзывчивость сердца, а последовательно мыслящий и проницательный ум. Той же расценки и той же тактики в своём миссионерском деле, и конечно – по совету Готама же, придерживались и ученики его⁵¹⁴.

Характерному преобладанию рефлексии над чувством отнюдь не противоречит столь восхваляемая мало знакомыми с

буддизмом его жалостливость ко всему живущему. Мудрён, правда, «полон участия, любви и сострадания ко всем живым существам»⁵¹⁵, но вовсе не в смысле «плача с плачущими и радования с радующимися». Против такого сострадания чувством он застрахован, он вооружён ясным сознанием во всех своих действиях: «ясно сознателен он при вхождении и исхождении, при взгляде и отворачивании, при еде и питии, пережёвывании, отведывании и очищении; ясно сознательно ходит он, стоит, сидит, спит, бодрствует, говорит и молчит»⁵¹⁶. Но именно эта-то ясность сознания, приводящая его к убеждению в ничтожестве вещей, явлений, чувств и страстей, и ограждает его от утраты душевного равновесия ради чего и кого бы то ни было. Вот почему самое авторитетное повествование о кончине Будды, Магапариниббана-сутта, влагает в уста умирающего Учителя *не заповедь любви, а заповедь рассудительности*. «всё, что ни делаете, делайте с полным сознанием: входя и выходя,.. протягивая руку, и сгибая её и т. д., братия, будьте ясно сознательны! размышляйте, живите в рассуждении! вот вам моё наставление!»⁵¹⁷.

Какая же цель и каков исход столь настойчивого призыва не к пламенному порыву чувства, а к холодному, рассудочному анализу? Вот они: «ясно сознательно достигает мудрец бесскорбного и безрадостного состояния, достигает постоянной в настроении, одинаково на всё смотрящей, совершенной чистоты и освящения, даруемого созерцанием»⁵¹⁸. С этой высоты безразличия всего окружающего он и познаёт тщету и суету бытия, но, вместе с тем, и истину страдания всего живущего, и, в этом, высшем обобщении, проникается сожалением ко всему живущему, как обречённому на неизбежное страдание. Но эта «великая жалость» остаётся всецело хладнокровным выводом «ясного сознания» и не переходит в волнующую область чувств и страстей: сознание всего зла существования, созерцание всего космического процесса страдания, умирания и гибели всех и вся ни на одно мгновение не нарушает собственного мира и духовного равновесия мудреца. Ещё бы! ведь он и здесь остаётся «ясно-сознательным»! «Ни любовь, ни вражда, – говорит он, – мне не

ведомы; ни радость, ни горе не потревожат моего духа»⁵¹⁹. Заметьте! ни вражда, *ни любовь* здесь неведомы! Или, если этого недостаточно, прислушаемся к другому изречению, ещё более определённого в своей безотрадности: «те, у кого есть сто существ, дорогих им, у тех есть сто скорбей; у кого 90 дорогих им, – у тех 90 скорбей,.. у кого одно дорогое ему существо, у того – одна скорбь. У тех, что не имеют ни одного дорогого им существа, для тех нет скорбей; они одни, говорю я вам, беспечальны, они одни без страстей и без отчаяния. Вся скорбь, всё стенание, вся боль в мире – от привязанности; где нет её – нет и их; а потому счастливы и беспечальны те, которые не привязываются *ни к чему* в мире. *Не любите же ничего земного!*»⁵²⁰. Сравните это увещание и тождественное с ним предшествующее, взятое из прощальной беседы Будды, с другой, прощальной же беседой, с той, где сказано: «заповедь новую даю вам: *да любите друг друга*»! Да! воистину иная, воистину новая заповедь, сравнительно с заповедью бесчувственности и безучастия того, кого, по глубокому непониманию, решаются иногда сравнивать с Христом!..

Оттого и выражением буддийской жалости ко всем тварям является не деятельная жизнь, на помощь им направленная, не облегчение страданий, не борьба со злом, не одоление его, а только апатичное, «ясно-сознательное» непротивление злу, неделание. Подготовив себя пассивной праведностью бесстрастия к восприятию высшего знания, мудрец направляет дух свой на пассивную же победу над суетой бытия; сердце его отрешается от обмана желаний, от нищеты существования, от жажды бытия, этой последней твердыни заблуждения, и перед ним всходит заря конечного, совершенного познания: «в самом искуплённом – искупление! иссякла, побеждена жизнь, закончена святость, свершён подвиг: мир этот более не существует!» «Такова, – восклицает Готамо в одной из главных своих речей, – такова очевидная награда подвижничества! иной, высшей и желательной награды – нет!»⁵²¹.

Вот неподдельный, первоначальный идеал буддийского совершенства, выраженный, как надо думать, подлинными словами самого основателя учения. И можно сказать, что,

несмотря на многие и широкие позднейшие отклонения, всё священное писание буддизма есть не что иное, как всесторонний комментарий к этому идеалу величайшего из пессимистов, противопоставившего суете сует всего живущего бессознательный, безвольный и бесчувственный покой *небытия вечного*⁵²², в отличие от Христа-Спасителя, обещающего и дарующего верующему в Него и в Пославшего Его *жизнь вечную*.

V. Жизнь и легенда Готамо-Будды

Одна из отличительных особенностей буддизма – отсутствие в каноне его священных книг полного и связного жизнеописания Будды. Легендарные сказания о жизни Готама многочисленны и разработаны местами до мельчайших подробностей, но они не вошли в состав канона; в последнем встречаются только эпизодические, отрывочные сведения о жизни основателя буддизма: они сообщаются или в качестве введения к той или другой священной книге или внедрены в тексты, как попутные, пояснительные черты для определения времени, либо места описываемого события, или повода и происхождения какого-нибудь поучения, какой-нибудь беседы учителя. Рассматривая выше эту черту, столь противоположную христианскому Священному Писанию, я указал на то существенное значение, которое она имела для всего нравственного и религиозного строя буддизма; здесь нам остаётся отметить её значение историческое; но для этого ознакомимся предварительно с находящимся в распоряжении историка материалом.

Как сказано, отрывочными, случайными, по большей части краткими, но всё же наиболее ценными биографическими сведениями остаются те, что рассеяны по разным книгам палийского канона. На первом месте должно поставить здесь те из них, которые встречаются в собраниях речей Готама, в так называемых Среднем и Пространном сборниках, наиболее древних и сохранивших, по-видимому, не малое количество не только подлинных фактов, но и подлинных слов Будды. К сожалению, уцелевшие черты далеко не всегда – важные, существенные. Отрадное исключение – Магапариниббапа-сутта «Книга великой кончины», вошедшая в состав Дикха-Никайи и содержащая описание последних дней жизни Готама, его прощальных бесед с учениками, его смерти и похорон⁵²³. По мнению знатоков, палийский текст этого «древнейшего и надежнейшего из всех биографических материалов» редактирован не позднее конца IV века до Р.Х., но основан на

древнейших преданиях, судя по тому, что многое из этого повествования встречается рассеянным по разным частям южного канона⁵²⁴. Первоначальный санскритский текст пока не найден⁵²⁵, но сходные с палийской редакцией эпизоды включены в несколько китайских книг, хотя ни одна из них не может быть отождествлена с этой суттой, несмотря на одинаковые с нею заглавия⁵²⁶. Не говоря уже о важности описываемых событий, источник этот особенно ценен потому, что в нём сущность речей Готама передана, по-видимому, в общих чертах верно, хотя изложение их представляет, надо полагать, компилятивное содержание изречений и поучений, относящихся не только к последним дням жизни Готамы, но и к более ранним.

Высокую ценность, как доктринальную, так и биографическую, надо затем признать за суттой, называемой «Основание царства праведности»⁵²⁷. Она входит в состав палийской Ангуттара-никайи, но варианты её сохранились: палийский – в Магавагге⁵²⁸, санскритские – в Лалитавистаре⁵²⁹ и в Магавасту⁵³⁰, тибетанские, до шести разных, – в Канджуре⁵³¹, китайские⁵³², сингалезские⁵³³ бирманские⁵³⁴ – в разных легендарных жизнеописаниях Будды. Несмотря на свою краткость, сутта эта представляет большую ценность, так как, по весьма древнему преданию, признаваемому буддистами всех стран, она излагает, будто бы в несомненно подлинных словах, сущность учения Готамы.

Далее, в Магавагге находим связный рассказ о событиях, следовавших за «просвещением» Будды вплоть до организации им своей общины⁵³⁵. Наконец, разрозненные, отрывочные эпизоды биографического свойства встречаются в Магавагге же⁵³⁶ в Чуллавагге⁵³⁷, Маджигимма-никайе⁵³⁸, Ангуттара-никайе⁵³⁹, Сутта-Нипате⁵⁴⁰ и Самиутта-никайе⁵⁴¹. Этими отрывками исчерпываются древнейшие источники биографии Будды.

Следующий затем, значительно позднейший по своей редакции источник – Ниданаката⁵⁴² книга, предпосланная палийскому тексту комментария на джатаки (сказочные повести из прежних воплощений Будды). Она содержит в себе

жизнеописание Готама, доведённое до его выступления в качестве проповедника своего учения. Ниданаката составлена на Цейлоне, в половине V века по Р.Х., неизвестным автором. Её приписывали знаменитому Будагоше; но предположение это неосновательно: из цейлонской хроники Магавамзы видно только, что этот величайший из буддийских литераторов, прозванный «Голосом Будды» за своё красноречие⁵⁴³, перевёл на палийский язык весь сингалезский комментарий к Питакам (Аттакату), в состав коего входила и Ниданаката⁵⁴⁴; однако эта последняя в её настоящем виде не есть перевод сингалезского комментария, а, по-видимому, переделка его и других древних комментариев, о которых этот источник упоминает⁵⁴⁵.

В Ниданакате дословно повторяется почти вся биография Готама, извлечённая Тёрнером из Мадуратга-вилазини, палийского, приписываемого Будагоше, комментария на Буддавамзу, книгу о воплощениях будд, включённую в южный канон⁵⁴⁶. Из такого обилия источников, аналогичных с Ниданакатой и более или менее совпадавших с нею, должно заключить, что, несмотря на свою позднюю редакцию, книга эта содержит в себе предания о жизни Будды весьма древние и пользовавшиеся, очевидно, и доверием, и широким распространением. Всё это, вместе взятое, придаёт Ниданакате первенствующее значение в ряду позднейших материалов для биографии Готама.

Затем следуют ещё более поздние жизнеописательные отрывки, собранные Спенсом Гарди⁵⁴⁷ из разных цейлонских книг. Большинство этих сингалезских сказаний составлено уже после XII века христианской эры и носит характер произвольно легендарный, мало достоверный.

Важнее к неизвестному времени относящаяся, неизвестно кем составленная палийская книга Маллалинкара-вутту, сохранившаяся в очень позднем (1773 г.) переводе на бирманский язык⁵⁴⁸. Эта биография представляет большой интерес не только потому, что даёт некоторые индокитайские варианты легенды о Будде, но и главным образом потому, что в основу этого повествования вошло много ранних, древних материалов, как это видно из многочисленных, даже дословных

совпадений с Ниданакатой и из сходства, в соответствующих эпизодах, с Магапариниббана-суттой.

Таковы южные, сравнительно наиболее достоверные источники жизнеописания Будды. Быть может, они со временем пополнятся сказаниями, сохранившимися среди ещё недостаточно обследованного индокитайского буддизма; по крайней мере Адемар Леклер упоминает об обилии биографических повестей о Готаме среди камбоджийских буддистов, повестей и эпизодов, отчасти совпадающих с южными и северными книгами, отчасти отличающихся от них⁵⁴⁹; но из этих памятников и преданий он издал перевод только одной краткой биографии Будды, ничего не сообщая определённого происхождения документа⁵⁵⁰, очень интересного по заключающемуся в нём, нигде помимо не встречающемуся, варианту сказаний о перевоплощениях Будды, а именно, что в одном из таковых он был женщиной!⁵⁵¹

Из северных биографических источников древнейшие, санскритские, некогда, кажется, довольно многочисленные, частью утрачены или не разысканы, частью ещё не изданы. Одним из таких источников должно считать Магавасту, книгу, восходящую по меньшей мере ко II веку до Р.Х.⁵⁵². Хотя она носит не просто биографический характер, а доктринальный и притом партийно-тенденциозный, являясь выражением учений секты локоттаравадинов или трансценденталистов времён Великого Собора⁵⁵³ но тем не менее сообщает многие черты из жизни Готамы, постоянно поясняя их справками с его прежними воплощениями, что, разумеется, придаёт рассказу очень фантастический колорит.

Более известна и доступна санскритская Лалита-Вистара⁵⁵⁴, получившая особую влияние в северо-буддийском мире, благодаря китайским переводам⁵⁵⁵ и тибетанскому⁵⁵⁶, уже существовавшему, как полагают, в VI веке по Р.Х.⁵⁵⁷. Время происхождения санскритского оригинала ныне нам известного, не определено: Фуко (по мнению Рис-Дэвидса, – без убедительных доводов) относит редактирование его к собору царя Канишки; первоначальное же повествование можно, будто бы, по соображениям Биля, отнести ко времени первого собора,

судя по очень раннему китайскому переводу (70–76 г. христ. эры)⁵⁵⁸; но в таком случае приходится предположить, что этот оригинал в немалой степени отличался от дошедшей до нас версии, носящей характер слишком фантастический для столь ранней поры, отличавшейся большим реализмом и меньшим количеством чудесного элемента в своих повествованиях. В своём настоящем виде Лалита-Вистара представляет, очевидно, сочетание позднейшего прозаического текста с более древними стихотворными частями. Биография Готама доведена здесь только до начала его проповеди; зато рассказы о его происхождении, рождении и первой половине жизни изложены очень пространно, в тоне легендарном, изобилующем всевозможными чудесами и невероятностями, далеко превосходящими фантастичность более трезвых южных повествований.

Лалита Вистара – главное из жизнеописаний Будды, освоившееся в Тибете, но не единственное в нём; есть и другие. Таково опубликованное в извлечении Александром Ксома⁵⁵⁹; другое, более пространное, записанное в 1734 г. буддийским монахом Ратпа-дгарма раджой, издано в сокращённом переводе академиком Шифнером⁵⁶⁰. Оба основаны, по-видимому, на данных Лалита-Вистары, с заимствованиями (во втором памятнике) из санскритской Абгинишкрамана-сутры и с добавлениями многочисленными вводными легендами не только индусского, но и местного, более северного происхождения. В истории, изданной Шифнером, жизнь Готама доведена до его кончины, а последний, тринадцатый отдел даёт, сверх того, «Историю распространения Учения превосходными людьми».

Затем И. Феэр издал перевод нескольких отрывков из тибетского Капджура, касающихся жизни Готама, а именно: историю Сарипутты и Моггалапа (учеников Будды); рассказ о деяниях Готама после принятия решения проповедовать учение до ухода из Бенареса: подробную повесть о посещении им родины; эпизод из истории разгрома сродичей Готама и отрывок, излагающий его последние наставления ученику Ананде относительно способов сохранения учения⁵⁶¹. Первый

из перечисленных эпизодов очень кратко изложен в Магавагге; вторая повесть сходна, но не тождественна с рассказом в той же книге: есть некоторые совпадения (в начале) с Лалита-Вистарой и ещё более с Абгинишкрамана-сутрой. Эпизод возвращения на родину – особенно любимый в тибетском каноне: он встречается в нём в трёх разных редакциях⁵⁶², из которых одна очень пространная, в 256 листов, – характерный пример постепенного разрастания первоначального реалистического краткого рассказа до размеров подробной романтической легенды. В этот рассказ включён краткий обзор жизни Готама от начала его аскетических подвигов до возвращения в Капилавасту и ряд сведений о других лицах, имеющих к нему отношения. Присутствие в тибетском тексте стихотворных изречений, гатт, говорит за пользование источниками древними, а «наставление Ананде», по мнению Фезра, носит характер документа исторического.

Чрезвычайно ценный свод большей части тибетских исторических и легендарных текстов, относящихся к жизни Будды из Дульвы (древнейшей и достовернейшей части Канджура), в виде изложения, а отчасти и в дословном переводе, сделан недавно Рокгилем⁵⁶³. Кроме «Истории мира от времени его обновления до воцарения Судгоданы», отца Готама, эти отрывки обнимают собой всю жизнь основателя буддизма и являются лучшим пособием для сравнительного изучения северных редакций биографии и южных.

Особый, обильный разряд источников составляют, наконец, китайские переводы, или компиляции с первоначальных индусских жизнеописаний Будды. Количество этих произведений было, по-видимому, значительно и некоторые из них отличались солидной древностью.

1) Самый ранний памятник этого рода, Фо-пен-гинг-кинг, как уже было сказано, был переведён в 68–70 г. по Р.Х. с подлинника, известного в Индии ещё раньше.

2) Следующий затем Сиу-гинг-пен-ки-кинг принесён был в Китай в 194 г. из Капила-васту шраманой (монахом) Дхарманалой – краткий рассказ о первом периоде жизни Готама до победы над Марой в Ночь Просветления.

3) Сиау-пен ки-кинг переведён шраманой Чи-иау в 196 г.

4) Та-тсеу-суи-ийнг-пен-ки-кинг – перевод, сделанный каким-то мирянином-буддистом между 222 и 264 г. по Р.Х. Этот краткий рассказ, доходящий до обращения браманов Кашиап, замечателен тем, что в нём опущен такой существенно важный эпизод, как посещение Бенареса, где была произнесена знаменитая основная проповедь о Четырёх Истинах.

5) Чупг-пен-ки-кинг, перевод шрамана Дгарманалы, сделанный в сотрудничестве с Конг-манг-тсиангом около 208 г., принесённый первым из Капилавасту и извлечённый будто бы из несомненно, по мнению Биля, древней книги Диргхагамы (Долгой Агамы). Повествование начинается с «Поворота Колеса Закона», излагает главным образом историю обращения разных лиц, эпизоды о посещении родины, об учреждении института монахинь, спор с мигрантами (джайнистами) и несколько вводных рассказов.

6) Упомянутый раньше второй перевод Лалита Вистары, Пгу-иау-кинг, исполненный Дгармаракшей около 300 года и излагающий жизнь Будды до самой смерти его с утомительной подробностью, свойственной позднему времени.

7) Кво-гу-иин-ко-кипг, жизнеописание, переведённое Будгабгадрой в 420 г., и

8) другой перевод с того же текста, сделанный уроженцем Средней Индии Гунабгадрой в 436 г., носящий заглавие Кво-гу-гіэп-тсаи-ийин-ко-кинг. Это повествование, по свидетельству Биля, отличается обстоятельным изложением, богатыми интересными эпизодами; оно обнимает период времени от воплощения Готамы до основания прочной монастырской общины в Джетаванской роще.

9) Биографические рассказы в китайских редакциях Випайи-Питаки. Так в Винае секты или школы магишасаков, книге, список с которой был принесён с Цейлона Фа-гіэ-ном в 414 г. и переведён Буддадживой в 423 г. при помощи Тао-синга, монаха из Хотена, большая часть излагаемых событий близко сходится с рассказами палийской Магавагги, но, в отличие от них, подобно сингалезским преданиям, содержит в себе вводную историю происхождения рода шакиев. Показателем древности

может служить та оригинальная особенность этого источника, что в нём Будда призывает вновь обращаемых искать спасения не тройного (в Будде, Законе и в Самге (Церкви)), а лишь двойного (в Будде и Законе), так как Община в ту пору, когда сложилась передаваемая история, по-видимому, ещё не организовалась. Повествование о жизни Готама в этой китайской Винае обрывается после эпизода об обращении Кашьяна и Упатиссы и переходит в изложение правил поведения. Ещё замечательнее то, что в другой редакции Винаи (школы магасангики), а именно в той, которую Фа-гэнь вывез из Патны и сам перевёл на китайский язык, вообще нет никакого биографического рассказа, – факт знаменательный, ещё раз подтверждающий выше изложенное мнение о несущественности исторического повествования о Будде для буддийского понимания его доктрины.

10) Фо-пен-гинг-кинг, переведён в стихах спутником Фа-гэня Пао-юном в Индии около 420 г. С какого подлинника сделан этот перевод определить нет возможности, но, во всяком случае, то не была Будда-чарита-кавиа Ашвагоши.

11) Упомянутый уже ранее перевод Лалита-Вистары, Фанг-кванг-тай -чванг-ян-кинг, сделанный уроженцем Средней Индии Дивакарой в 676 г.

12) Санг-киа-ло-ча-шо-тсиг-фо-гинг-кинг, жизнь Будды, переведённая индусом Кофеном около 445 г. с оригинала, писанного индусом же Сапгаракшей, жившим во времена царя Канишки.

13) Фо-шо-чунг-гу-мо-го-ти-кинг, произведение, вышедшее из школы или секты самматийев и сходное с книгой Магавасту, которую оно напоминает и по очень пространному пересказу биографии Будды.

14) Шин-тунг-яу-ги-кинг⁵⁶⁴, и наконец ещё два жизнеописания, ставших общедоступными, благодаря переводам того и другого на английский язык, а именно:

15) Фо-пен-гинг-тси-кинг, перевод буддийского монаха Джьянакуты или Джьянагупты (около 558 г.) будто бы с санскритской Абгинишкрамана-сутры⁵⁶⁵. Оригинал этой последней пока не отыскан, но на её древность и авторитетное

значение указывает целый ряд фактов: известно, например, что уже в 69 или 70 году по Р.Х. она была переведена на китайский язык Чу-фа-ла-ном⁵⁶⁶, а отсюда должно заключать, что в Индии она обращалась уже и раньше; далее, присутствие в переводах с неё стихотворных гатт (станц) биографического содержания, изложенных, по-видимому, в подлиннике на разных пракритских диалектах, более древних, чем санскрит, которым писаны прозаические части памятника, – это обстоятельство также указывает на архаический характер главных преданий, положенных в основу Абгинишкрамана-сутры. Добавочным подтверждением этого является скульптурное изображение некоторых эпизодов сутры на рельефах ступ в Санчи и Баргуте⁵⁶⁷, памятниках, о глубокой древности коих я говорил выше. Об авторитетности же и популярности её свидетельствует обилие переводов и заимствований из неё. Под разными именами эта книга пользовалась уважением среди разных школ или сект буддизма: магасангики называли её «Великие дела»; школа Сарваств – «Большим великолепием», кашьяпийцы – «Прошлой историей Будды», дгармагунты – «Перерождениями Шакьямуни», а магишасаки – «Коренным основанием сосуда Винайи»⁵⁶⁸. Китайских переводов, утраченных и сохранившихся, известно не менее пяти, начиная с 67-го года во Р.Х. до половины VI века⁵⁶⁹. Многочисленны следы пользования Абгинишкрамана-сутрой в тибетском каноне⁵⁷⁰; а по мнению И. Феэра, сама она вся – только извлечение из того источника, который сохранился в Канджуре, в четвёртом томе Дульвы⁵⁷¹. Таким образом, несмотря на свой очень фантастический, легендарный колорит, источник этот получает существенное значение при изложении жизни Будды: многие черты, им сообщаемые, мы можем считать если не исторически несомненными, то по крайней мере за такие, которые с древнейших времён почитались несомненными и широко признанными буддийским миром.

Наконец, наиболее, по мнению Биля, достоверное⁵⁷² из китайских повествований о жизни Будды есть

16) прославленная во всём буддийском мире Будда-чаритавиа⁵⁷³. Санскритский оригинал этой поэмы единодушно и с

полным основанием приписывается, как буддистами, так и европейскими учёными-ориенталистами, двенадцатому из так называемых патриархов буддизма, «одному из четырёх солнц, озарявших мир», по выражению Гиуэн-тсанга, Ашвагоше⁵⁷⁴, современнику кашмирского царя Канишки. Быть может, прототипом для поэмы Ашвагоши послужило то произведение, которое, с иным содержанием, но под тем же именем Буддачариты, а по-китайски Фо-пен-гинга, существовало в Индии уже около 70 года христианской эры⁵⁷⁵. Есть основания предполагать, что такого рода песни о жизни Будды слагались постепенно, в виде добавлений к Магапариниббапа-сутте, этой древнейшей из биографических повестей о Готаме: к рассказу о последних днях Учителя ученики мало-помалу присоединяли другие воспоминания о предшествующих периодах его жизни. Эти, сохранявшиеся по разным местам его деятельности воспоминания передавались иногда отрывочно и бессвязно, а иногда механически соединялись одно с другим, пока не нашёлся, наконец, человек, одарённый поэтическим талантом, который творчески объединил цикл этих сказаний в стройное целое. Таким и был Ашвагоша: кочующий по Индии певец-музыкант и проповедник, спутник царя Банишки в его северных походах, чудесно обратившийся к буддизму и отдавший ему свою душу и способности, он, более кого-либо, мог, в своих долгих странствиях, слышать рассказов, легенд и песен о Будде; то, что он читал и слышал о великом Учителе, он сочетал с личным, внутренним переживанием его учения, и всё это художественно претворил в своей монументальной поэме. Он сумел создать в ней образ Готамы. не только согласный с местными традиционными взглядами на него, но и живой, цельный, пластически выпуклый и стройный, богатый лирическим настроением, и при том на ярком фоне картин южной природы и колоритной бытовой обстановки индусской жизни, – достоинства, в немалой степени извиняющие нередкие уклонения в отвлечённые философские рассуждения или (что несравненно хуже) в напыщенный пафос, в риторические приёмы речи и в неизбежную для индуса утрировку фантастических описаний, всё же, впрочем, более умеренных,

чем в других, сходных произведениях. Как бы то ни было, Буддачарита не только оказала заметное влияние на поэзию классического периода санскритской литературы⁵⁷⁶ но и нашла доступ в душе народной: эти «Стихи о жизни Будды», говорит китайский обозреватель буддийского мира в VII веке, И-тсинг, «люди читают и распевают на широком раздолье всех пяти частей Индии и стран Южного моря; многосодержательный смысл и разнообразные мысли влиты здесь в немногие слова, веселящие сердце читателя, так, что он никогда не утомляется перечитыванием поэмы; следовало бы считать за заслугу чтение этой книги, ибо она содержит в сжатой форме столь благородное учение»⁵⁷⁷. Слава её перешла далеко за пределы Индии: сохранился тибетский перевод, более точный, чем китайский, но, к сожалению, менее доступный⁵⁷⁸; что же касается китайского, то он был выполнен между 414 и 421 годами Сангаварманом (Дгарма-ракшей), набожным, переселившимся в Китай индусом, вычитывавшим ежедневно до 10.000 молитвенных слов и 42 года жизни посвятившим переводам классических произведений буддийской литературы⁵⁷⁹. В его редакции поэма, разделённая на 28 отделов, излагает в 2.310 станцах жизнь Будды, от его рождения до похорон и раздела его мощей и заканчивается кратким рассказом о первом соборе и замечаниями о царе Ашоке. В превосходном английском переводе Сам. Биля она стала общедоступной, вошедши в состав собрания «Священных книг Востока»⁵⁸⁰.

Таковы материалы, которыми до настоящего времени располагает учёная критика для жизнеописания Готамо Будды. Обзор их приводит к признанию двух знаменательных фактов:

во-1), отсутствия не только современной Готаме биографии его, но и вообще раннего исторически-достоверного жизнеописания его;

во-2), наличности многочисленных позднейших сказаний о нём, из коих многие широко распространены и общепризнаны буддистами или же приняты большинством из них в качестве достоверных.

Ни один из перечисленных биографических источников не принадлежит ко времени Готама, ни к ближайшей за тем поре. Даже древнейшие из этих источников отделены от описываемых личностей и событий пространством более, чем двух столетий. И притом все эти, сравнительно ранние свидетельства отрывочны и кратки; первые же цельные жизнеописания или хотя бы связные части их дошли до нас в произведениях, отстоящих от Готама лет на 400 (Мага-васту), на 500 (Лалита-Вистара), а лучший из этого рода источников (Ниданаката) даже на 900 лет. Этих цифр достаточно для того, чтобы иметь право сказать, что исторического жизнеописания основателя буддизма не существует и, по всей вероятности, никогда и не существовало. Понятно, следовательно, с какой осторожностью должно относиться к сказаниям о жизни Будды.

И, однако, было бы ошибкой не усматривать в них *никаких* исторических основ, считать их *всецело* за фикцию. С одной стороны обилие этих сказаний и наличность их в различных странах буддийского мира, а с другой – совпадения в главных чертах их содержания, несмотря на всё разнообразие добавочных подробностей, создаёт уже вероятность реальной основы, лежащей в корне этих сказаний, вероятность исторического зерна, сокрытого под яркими цветами облекающей его фантазии. Предание, силу и точность которого новейшая историческая критика вообще научается с каждым днём ценить всё более и более по мере блестящих археологических открытий последнего времени, предание в Индии было обставлено особо благоприятными условиями как для своего сохранения, так и для точности передачи, благодаря уже упомянутым, превосходно выработанным способам тренировки памяти. В самих буддийских книгах мы встречаемся с указаниями, как часто и тщательно надо заучивать те или иные важные тексты; самые зачатки культа в буддизме вызваны этого потребностью, неразрывно связаны с нею; наконец, вера в Будду или, выражаясь по-буддийски, «обращение к убежищу Будды», была первым условием тройной формула спасения. Естественно было, следовательно, что в среде, проникнутой благоговейной благодарностью к учителю, предания о жизни его

должны были запечатлеваться с любовью и прочно; подвергаясь всем превратностям, неизбежным для свидетельств этого: рода в их подробностях, и пополняясь добавлениями и вымыслами, умышленными и невольными, исходившими из догадок, предположений и неточной передачи, эти предания в своей основе хранили более или менее твёрдо основные черты реальных лиц и событий. С другой стороны, однако, упомянутое мной раньше общей равнодушие индусской мысли к исторической точности было причиной того, что удерживались в памяти не хронологические, географические и индивидуально-биографические подробности, придающие историческую точность рассказу, а его психологическая или дидактическая сущность, определив которую, повествователи и пересказчики, со спокойной совестью, облекали её в произвольные детальные формы, сообразно с местными и временными представлениями и потребностями. Этим путём возникали характерные для индусских повествований преувеличения значения личностей и событий во вкусе восточной утрировки и превращение мелких жанровых деталей в широкие типические черты по общему отвлечённому шаблону, причём предполагаемая грандиозность развивалась в ущерб реалистической оригинальности, индивидуальной самобытности. Процесс постепенного исторического обезличения был здесь в полном ходу и совершался, притом, с индусской точки зрения, вполне естественно и непредосудительно, точно так же, как и уснащение рассказа украшениями фантазии, ничуть не меняющей его достоинства с этой, не исторической, а дидактической точки зрения.

Но если таким образом мы имеем достаточные поводы предполагать, что в основе сказаний о жизни Будды лежат действительные факты, мы, в силу сейчас сказанного, поставлены в великое, часто непреодолимое затруднение точно определить это реальное историческое зерно в пышно разросшейся народной легенде или в фикциях составителей повестей и поэм. Работа отделения одного от другого в высшей степени кропотливая и сложная, за невозможностью установить общий критерий для анализа разнообразных источников и

необходимостью подвергать критическому разбору не только каждый памятник в его целом составе, но и каждую биографическую черту в любом из них. Приходится, от начала до конца, идти шаг за шагом, проверяя каждую личность, каждое событие относительно их возможности или достоверности, сначала – по существу, сообразно с общими культурно-историческими данными для, изучаемого времени, а затем – детально, сравнительным путём, сличением относящихся к данному моменту версий рассказа из разноместных и разновременных источников. Успешность такого сравнительного анализа зависит от целого ряда случайностей, например: от наличия в памятниках индусской археологии достаточных данных для разрешения той или другой черты из жизнеописаний Готама; от возможности установить или проверить хронологическую или топографическую дату; от возможности сличить один рассказ с другим, и так далее. Неравномерность распределения пособий для такого рода проверок и определений очень велика, а сообразно с этим, колеблется и достоверность частей рассказа: одни черты, одни эпизоды его легко поддаются уяснению, почти до несомненности: другие – с трудом; третьи, наконец, остаются, до поры до времени, а, может быть, и навсегда останутся неразрешимыми. Досаднее всего то, что, вследствие несовпадения индусской расценки важности тех или иных биографических черт с нашей, сплошь и рядом, источники оказываются до излишества богаты подробностями относительно деталей или эпизодов в историческом смысле неважных, тогда как относительно существенного замечается обидная скудость сведений или же полное их отсутствие. Два-три примера пояснят эту неравномерность наглядно. Эпизод об обращении Кашьяна сохранился во многих источниках и изложен с большими подробностями; мы имеем пространное повествование о прощании Готама (в момент вступления его на путь подвижничества) с его возничим, даже с его любимым конём; а между тем о целом периоде в жизни Готама в продолжении 23 лет (между 56-м и 79-м годом) источники хранят упорное молчание, нарушаемое лишь редкими, чисто

случайными и притом неважными намёками на нахождение его в известной местности или на произнесение им какого-либо поучения. Точно так же мы завалены обилием имён лиц, обращавшихся к Готаме за наставлением или споривших с ним на философские темы, и в то же время не можем утвердительно сказать, была ли у него одна только жена или две, а может быть, даже и три! Наконец, в хронологическом отношении неосведомлённость столь велика, что не только год рождения Готамы не установлен в точности, но и колебания даже в приблизительном определении его огромны: они доходили у разных знатоков до 165 лет, от 624-го до 459-го года до Р.Х.

В заключение, надо упомянуть ещё о неустойчивости с таким великим трудом добываемых биографических выводов. Область индийской археологии и эпиграфики ещё слишком недостаточно исследована; она продолжает обогащаться открытием новых памятников, исторических и художественных, новых надписей; в особенности буддийская иконография вскрывает много загадок, проливает свет на разные моменты из жизни Готамы; новейшие обильные, нежданые находки неведомого доселе материала в Средней Азии готовят, быть может, разоблачение многих нерешённых вопросов, дают надежду получить исторические источники совсем неизвестные или считавшиеся навсегда утраченными. При таких обстоятельствах даже самое осторожное построение жизнеописания Будды может носить, относительно достоверности и устойчивости, характер только условный и временный, впредь до дальнейших поправок. По счастью, можно сказать, что новые сведения, добавочные к уже известному, по большей части подтверждают достоверность наиболее распространённых преданий или, по меньшей мере, устанавливают древность существования этих последних. Указания, почерпаемые в этом отношении из области буддийской иконографии, оказываются особенно ценными. Благодаря им, получается возможность признать реальную основу в некоторых чертах из повествований о жизни Будды, в которых раньше, в силу их фантастической окраски, критика

видела только вспышки благоговейного или художественного воображения.

Замечание это переносит нас к вопросу об отношении к элементу чудесного и невероятного в биографических материалах. Обилие этого элемента для европейской точки зрения – подавляющее и, на первый взгляд, удручающее. Критика поверхностная, исходящая из своих, а-приорно или тенденциозно построенных правил суждения о памятниках далёкого прошлого, не считаясь с самобытными психологическими, расовыми и культурно-историческими особенностями его, могла бы оттолкнуть пренебрежительно эти повествования целиком, признать их никуда негодными в историческом отношении именно вследствие явного преобладания в них фантастического и суеверного элемента. Критика более глубокая и вдумчивая, исходящая из сродственного, конгениального постижения прошлого, судит несравненно снисходительнее и настроена более оптимистично. Она допускает наличность реальных зачатков этих пышных, фантастических легенд; она видит в последних не подлоги преднамеренные, не выдумки произвольные, а наивное преобразование действительности в представление, идеализированное воображением и экстазом в духе южной и восточной психологии, сообразно с поверьями прошлого, с духовными запросами и упованиями, волновавшими души в ту пору; сообразно, наконец, с местными и временными, бытовыми условиями жизни, чувства и мысли людей, слагавших эти повествования и внимавших им. Отношение этих далёких веков, этих угасших умов и сердец к чудесному, столь отличное от западного, нам современного, может быть учтено до некоторых приблизительных пределов и принято во внимание при критической расценке рассказов, и под фантастическим облаком, созданным этими непрерывными порывами в область сверхъестественного, опытный глаз знатока уже сумел обнаружить те или иные черты реального явления, которые, по обычным приёмам южной или восточной психологии, преобразуются в определённую легендарную или сказочную

форму. Возможность сравнительно научной проверки в подобных случаях открывается с двух сторон:

во- 1), при помощи доступных сейчас исследователю данных истории культуры Индии, во многих случаях уже достаточных для определения допустимости или вероятности того или иного факта, той или иной черты, передаваемой сказаниями; а

во-2), при помощи сравнительного языковедения и вероведения, дающих иногда возможность отграничить от субъективно фантастического или чисто-поэтического то, что приходится на долю мифологического или дидактического, нравственно-назидательного творчества целых периодов, целых племён, и, наконец, то, что, в области фантастического, объясняется своеобразными приёмами речи и той трансформацией представлений и понятий, которую эти приёмы испытывают в процессе своего развития.

В итоге, мы видим, что попытки исторического восстановления биографии Будды далеко не безнадёжны; по вместе с тем убеждаемся, до какой степени они трудны и как далеки они, при настоящем составе наших сведений, от окончательных выводов. Прежде чем приступать к изложению их по указаниям основательнейших знатоков этой темы⁵⁸¹, необходимо ещё сказать несколько слов о сравнительной ценности легендарных добавлений к исторической первооснове повествований о жизни Будды, или, выражаясь определённое: уяснить себе нравственные побуждения к ним и ценность этих мотивов и их последствий.

Сравнивая биографические памятники с учительными книгами буддийского канона, нельзя не заметить одного интересного контраста: тогда как в последних ясно видна руководящая рефлексия философски-воспитанного ума, в первых дан широкий простор чувству и воображению. И в этой противоположности выразилось великое самоосуждение буддизма. Та односторонняя рассудочность, то пренебрежение чувством, которые я отметил выше, как характерные черты буддийского учения, оказались большинству его последователей не по силам. В отличие от тех «избранных

умов», к которым обращался Будда, тех, что отворачивались, в своём философском равнодушии, от юдоли скорбей и. вместо устранения зла из жизни, устранялись от самой жизни, признавая её за зло, народная душа не могла удовольствоваться одними сухими рассуждениями великого пессимиста. Оставленная по необходимости в непрерывном, непосредственном соприкосновении с неотложными, неизбежными для большинства обязанностями жизни, с её скорбями и радостями, народная душа, чтобы сродниться с мертвящей доктриной Будды, должна была вдохнуть в неё теплоту чувства, озарить её лучом идеализирующего воображения. С этой целью народному сознанию необходимо было переродить и самый образ Учителя, поэтически возвеличить и самую жизнь его. Это оно и сделало, без преднамеренного плана, без расчёта, естественным, наивным, искренним и любвеобильным порывом, в духе, согласном с общекультурным уровнем тогдашнего развития, в связи с предшествующими и современными верованиями и понятиями родной окружающей среды.

Сам Будда не выдавал себя ни за божественное существо, ни за чудесного посланника свыше; он не хотел, чтобы ему самому и учению его приписывали сверхъестественные свойства. Как про самого себя он говорил: «никто, братия, не поведал мне благородной истины о скорбях, но сам я постиг её»⁵⁸², так и другим он подаёт надежду на спасение не верой в богов, не верой в себя, как спасителя, а самостоятельным овладением «той же истиной, которую он познал и возвестил»⁵⁸³: «не ищите», говорит он в этом смысле ученикам, «не ищите опоры ни в чём, кроме, как *в самих себе... сами светите себе, не опираясь ни на что, кроме, как на самих себя...*, не прибегая ни к какому внешнему убежищу,.. достигайте высочайшей вершины»⁵⁸⁴. Но эти заманчивые и надмевающие советы осуществимы лишь путём полного отречения от мира и людей, от жизни в нём и с ними, – требование, с этой точки зрения, логичное, но неисполнимое не только для всех, но и для большинства даже на родине аскетизма и отшельничества, в Индии. Что же оставалось делать этим тысячам страждущих,

гибнущих под неумолимой колесницей Джагерната, но лишённых силы, чтобы «повернуть Колесницу Закона» по точному указанию «Вполне Просвещённого»? что оставалось делать «малым сим», как не искать, вопреки самоуверенному Учителю, спасения вне себя, обращать истомлённые в жизненной борьбе и в страдании взоры всё-таки к нему, но уже не как к простому учителю-моралисту, а как к существу высшему, сверхъестественному, способному помочь в деле спасения им, немощным и непоследовательным?.. В такое существо и возводит его народное сознание в прошлом и в настоящем, не в одном северо-буддийском мире, в странах позднейшего, изменённого, «расширенного пути» спасения Магайяны, но и на родине Готама, на Юге, в самой Индии, на самом правоверном Цейлоне⁵⁸⁵. Душе скорбящей и болезнующей, помощи и спасения требующей, мало одного учения о спасении, да ещё учения столь пессимистичного, как первоначальное буддийское; мало и одного рассудочного указания пути спасения: ей нужен спасающий, нужен сам спаситель, нужно живое воплощение Божественного в человеческом, нужен не отвлечённый разум, а Слово, плотью и жизнью осязательной ставшее, а потому и жизнь даровать способное. Вот почему и буддийский мир, хотя и не познавший единственного истинного Спасителя и даже отвлекаемый от Него учением Готама, всё же, в силу естественной потребности души, вопреки заповеди основателя буддизма и в противоречие со смыслом его доктрины, стремился осуществить, хотя бы до некоторой степени, в указанном направлении метаморфозу личности своего учителя и переоценил её по-своему, в этом, общедоступном и желательном для большинства смысле. Он обожествил его в духе своеобразного индусского богопонимания, не знающего, по крайней мере, в своих древнейших верованиях, божества абсолютно-вечного и всемогущего⁵⁸⁶. Князя Сидгарту, которого современники знали под прозвищем сначала «аскета Готама», а потом «мудреца из рода шакиев» («Шакья-муни»), народное понимание возвело в «ищущего достоинства будды», в «бодгисатву», а по достижении им «просвещения», присвоило ему титулы

«Татагаты», «явившегося, подобно всем предыдущим буддам», «Возвышенного», «Совершенно просвещённого», «Всеведущего», «Совершенного», «Всемогущего» и т. д. Его щедро наделили сверхъестественными способностями и силами, приблизили к богам, поставили выше их по знанию, нравственному достоинству и могуществу...

Апофеоз осуществлялся постепенно, наивно, иногда поэтично-вдумчиво, иногда грубо-суеверно, несомненно, – в явный ущерб последовательности и чистоте первоначального учения. Оттого западная учёная критика и заклеила эти перемены как искажения, как идейный регресс, как поворот от возвышенной философской и нравственной доктрины к простонародным суевериям. Но критика не досмотрела при этом, по каким глубоким и уважительным психологическим и религиозным побуждениям совершалась такая перемена. Последнюю вернее было бы назвать не искажением, а поправкой, в свою очередь крайне несовершенной в религиозном и нравственном смысле, но благодаря которой всё же буддизм из атеистического, философско-этического мировоззрения и жизнепонимания, предназначенного для немногих избранных аскетов, мог превратиться в религию для широких и разнообразных народных масс. Буддизм общедоступный, влиятельный и живучий, без подобного «искажения» своего первоначального характера был бы невозможен. История подтвердила необходимость и неизбежность этого рокового внутреннего противоречия фактически и, вместе с тем, оправдала культ Будды легендарного рядом с исторической личностью Готама или на место его.

Выражением потребностей и побуждений, приведших постепенно к этой трансформации первоначального буддизма, и являются, в значительной степени, легендарные повествования о жизни Будды, и в этом, по нашему убеждению, – их духовный смысл и культурно-историческая ценность. Критика, слишком увлекающаяся предполагаемой чистотой первоначального учения буддизма, но часто не замечающая его религиозной безжизненности и нравственной малодоступности и

малопроизводительности, естественно должна относиться с некоторым пренебрежением к этому разряду памятников буддийской словесности. По необходимости обращаясь к ней за, какими ни на есть, сведениями о жизни Готама, критика нередко довольствуется процеженной через сито сомнения выборкой лишь очень немногих, наиболее будто бы достоверных биографических фактов; всё же остальное замалчивается или отбрасывается, в качестве позднейших искажений или фикций⁵⁸⁷. Но таким образом получаются два фальшивых впечатления:

во 1-х, искусственно, во вкусе современного безрелигиозного морализма, устанавливается повышенное представление о личности Будды, повышенное, однако, в духе не его эпохи и не его современников, а в нашем: а

во-2-х, отодвигаются на задний план именно те воззрения на него, которыми в действительности держится вера в него у огромного большинства его последователей.

Вот почему, отмечая в нашем изложении жизни Готамы позднейшие добавления к первоначальной, вероятной исторической основе сказаний о нём, мы не считаем правильным обходить молчанием эти легендарные черты и выбрасывать их из того общего облика, который издавна усвоен буддийским миром и живёт в его душе и поныне. Не будет парадоксом сказать, что, если для расследования возникновения буддизма жизнь исторического Сид-харты-Готамы бесспорно важна и интересна, то для развития буддизма в прошлом и его существования в настоящем фантастическая легенда о Будде ещё важнее. Короче сказать: изложение легенды должно сопровождать изложение биографии, если только можно вообще говорить о биографии, располагая вышеуказанным отрывочным и сомнительным материалом для неё. Только этим путём получается правильное понятие о том, каковы в действительности буддийские благовестия о восточном избавителе от скорби бытия, столь отличные от евангелий, повествующих о Спасителе от греха и смерти: только так вскрывается то, во что, в простоте душевной, верили и ещё верят народные массы буддийского

мира и во многое из чего верил, надо полагать, и сам Готама, в несравненно большей степени бывший сыном своего времени и своей расы, нежели хотелось бы новейшей критике, чересчур его рационализирующей.

До каких увлечений может доходить тенденциозно-скептически настроенная критика в своём отрицательном отношении к реальному историческому содержанию сказаний о Будде, показывает из-под очень компетентного пера вышедшая, учёная и остроумная, но всё же полная невероятностей и преувеличений книга Эм. Сенара «Опыт расследования легенды о Будде»⁵⁸⁸, задавшаяся предвзятой целью применить к ней приёмы мифологического истолкования, некогда испробованные Штраусом на христианских евангелиях, и которые, после заслуженного забвения, недавно, к изумлению и негодованию наиболее солидных современных знатоков исторического богословия, вздумал оживить Артур Древис в столь прогремевших берлинских прениях на тему «Жил ли когда-либо Христос?» Идеи, высказанные Сенаром, представляют оригинальную смесь с одной стороны – очень здравых мыслей о ценности в сказаниях о Будде легендарного элемента, как выразителя популярных воззрений на него в связи с предшествующими народными верованиями, а с другой – увлечений автора теорией натуралистических мифов, объединяющих будто бы эти сказания и предания в одно стройное повествовательное целое. «Догмат о Будде, – говорит Сенар, – есть нечто иное, чем одна поэтическая амплификация реального существа; легенда о Будде есть нечто лучшее, чем произвольно составленный сборник более или менее причудливых сказок: это очень упорядоченный, лишь слегка изменённый, из далёкого прошлого унаследованный цикл мифологических преданий, которые, бывши общераспространёнными в пору установления буддизма, получили право гражданства в новом учении и слились с ним»⁵⁸⁹. «В своём целом легенда о Будде не изображает нам действительную его жизнь, ни даже изукрашенную фантастическими вымыслами... Это – эпическое прославление известного мифологического и божественного типа,

закреплённое народным почтением, подобно ореолу, над главой основателя секты, вполне человеческого, совершенно реального»⁵⁹⁰. Существование Будды таким образом не отрицается; он – не всецело миф; не всё, повествуемое о нём, как о реальной личности, должно быть отброшено; но и далеко не всё, реалистически допустимое, должно быть удержано; возможно, что некоторые черты в легенде – далёкое отражение исторического предания о нём самом, о некоторых его современниках и о распространении его учения; но всё же, в итоге, «это не эпопея Шакьямуни, а эпопея Магапуруши – чакравартина, солнцего, направляющего своё божественное колесо через мировое пространство; это эпопея обладателя небесных сокровищ, победителя мрака; а Магапуруша – это древний Пуруша-Нарайяна, чудесный исполин с чертами, первоначально принадлежащими Вишну; а мать Будды – это Майя древнеиндусской мифологии»⁵⁹¹. «Цикл легенд о Будде есть, следовательно, мифологическое произведение натуралистического происхождения; оно плод не самобытного буддийского творчества и не относится в своём первоначальном виде к Будде. Это переделка на новый лад, для приспособления к потребностям известной секты, давних народных преданий, уже ранее того объединённых в цикле религиозных сказаний о Вишну; перенесённая на исторически-реальное лицо, существовавшее в более или менее определённую эпоху, в более или менее удостоверенной местности, эта легенда, как кажется, восприняла в себя и некоторые воспоминания, основанные на действительных фактах»⁵⁹².

Но во что же обращаются эти воспоминания, эти реально исторические черты сказаний о Будде при таком истолковании? Солнцебог-Будда зарождается от искры божественного огня в лоне девственности Майи, творческой мировой силы, полутёмной богини атмосферических паров, умирающей при первых же лучах выходящего из них её сына. Юный герой возрастает среди игр с «молодыми девами», облаками воздушного пространства, обнимающими его своими затемняющими объятиями, из которых он, наконец, вырывается,

чтобы просиять в полном блеске чистоты. Новой задержкой в его пути и новым затемнением является его отдых за тучей (семейная жизнь Готама); наконец, он прорывает все препятствия и устремляется в победоносный путь по небу (прозрение Готама). В том же духе и стиле претворяются в световые и метеорологические явления все подвижнические испытания Готама (блуждания по лесам туч и подкрепление их на пажитях небесных); борьба с злым духом Марой (битва с демоном грозы и его полчищами, облаками и тучами): достижение полного просвещения и полного откровения миру (солнце – в своём полуденном пункте), и, наконец, – нирвана – закат мирового светила, предшествуемый кровавой зарёй (гибелью сородичей Готама, Шакьев)⁵⁹³. Широкими сравнениями и символизацией этого рода можно, если угодно, сводить к солярным астральным мифам даже самые мелкие, чисто бытовые черты преданий о Готаме. Так, например, другой представитель мифологического истолкования легенды о Будде. Керн⁵⁹⁴, даже в ежедневном, предписанном буддийским монахам собирании пропитания по домам у мирян, видит «неизменно правильно совершаемый солнцем обход всех небесных жилищ»⁵⁹⁵: и даже такое, казалось бы, простейшее для индусского быта восклицание, как «один слон столкнётся с другим слоном!» сопровождается у учёного истолкователя внушительным примечанием: «потому что экватор и эклиптика пересекают друг друга!»⁵⁹⁶...

Для Керна, идущего в своих исторических сомнениях и отрицаниях ещё дальше Сонара, не только нет правдоподобной биографии Будды, но нет и неправдоподобной легенды о реальной личности Будды. В этой легенде, уверяет он, всё – правда, «всё – буквально верно», но потому только, что «это – легенда не истории, а естественной мифологии; а это равнозначает тому, что Будда легенды есть существо мифическое» и повествования о явлениях и подвигах этого «Бога-Дня» (солнцебога) «все вполне согласны с неизменной мудростью природы и в то же время неподражаемы для человека»⁵⁹⁷. Если, в противоположность обычному взгляду историков на ход развития сказании о Готаме от

реалистического повествования до сказочного, по Сенару, расплывчатые первоначальные мифы приняли позднее более определённую форму и превратились в легенду с некоторой исторической окраской, а ещё позднее легенда о божестве всё более очеловечивалась и принижалась, пока не стала легендой героической и, наконец, выродилась в народную сказку, в каком-то приблизительно виде и дошла до нас⁵⁹⁸ – то по Керну мы, просто-напросто едва ли вообще что знаем о реальном Будде: «единственное, что мы с достоверностью знаем, это то, что во времена Ашоки буддизм существовал в качестве духовного ордена, имея последователей из среды мирян, что патроном этого монашеского ордена, основывавшегося на народных поверьях, был Будда, то есть брахманский образ солнечного богатыря. Мифами, жившими в устах народа и уже принявшими некоторую нравственную окраску, монахи отлично воспользовались; поставили их в связь с метафизическими понятиями и таким образом сделали их пригодными для нравственного воспитания народной массы»: и «если бы даже было невозможно отрицать, что орден основан высокодаровитой личностью, всё же мы не вправе утверждать, что кротость и доброта легендарного Будды имеют какое-либо иное происхождение. кроме древнейшей веры в то, что он есть благодетельный солнцего»⁵⁹⁹. Вот до каких пределов бывает иногда способна слишком затейливая критика сглаживать почти до долгого отрицания не только исторические, но и нравственные черты в облике основателя буддизма.

Но такого рода истолкования богаче учёным остроумием, нежели убедительностью: большинство знатоков дела, отдавая должное попутным заслугам анализа источников с этой точки зрения, признали его несостоятельным по существу, и Ольденберг, конечно, глубоко прав, когда говорит, что даже наилучше осведомлённая и проницательная критика должна просто, а не хитроумно, относиться к простым фактам и принимать их так же просто⁶⁰⁰. Не странно ли в самом деле для ненастроенного тенденциозно ума при объяснении, например, рассказа о размышлениях Готамы под деревом Бодхи в «ночь просветления», прибегать к сложному арсеналу сравнительной

мифологии с её повествованиями о древе познания, об облачном дереве, о древе, рожающем амброзию, о древе, из-за которого борются духи и боги света и мрака, – вместо того, чтобы вспомнить о простейшем, естественном факте, что в Индии обычное место пребывания и созерцания бесприютных подвижников – под сенью деревьев, укрывающих их от зноя? Не странно ли вообще предполагать, что в легенде, по мнению самих мифоманов, сложившейся очень рано⁶⁰¹, местными людьми в родной стране Будды были так глубоко забыты почти все реальные черты его жизни и, наоборот, так крепко помнились несравненно более архаические подробности первобытных мифов? вероятно ли, также, что творческий процесс в этих сказаниях направлялся от божественного элемента к человеческому, от дивинизации к гуманизации, от микологического к историческому, то есть, путём как раз противоположным от обычно наблюдаемого в истории философских, нравственных и религиозных учений, где первоначальное реальное повествование преобразуется в чудесное? Наконец, есть и фактические доказательства излишества и произвольности микологического истолкования того, что в сказаниях выдаётся за реальное: так, например, все мудрёные рассуждения этого рода по поводу родины Будды Капилавасту, не прекращавшиеся, несмотря на определённые свидетельства китайских паломников V и VII вв. о том, что они видели развалины это города⁶⁰², – эти рассуждения оказались обличёнными фактом открытия в 1896 г. Фюрером не только местоположения Капилавасту, но и той самой колонны, которую видел некогда Гиуэн-Тсанг, и на которой оказалась надпись паря Ашоки: «Здесь родился Будда, мудрец из рода Шакиев... Царь... воздвигнул каменный столб, возвещающий: „Здесь родился Возвышенный“»⁶⁰³ а в нескольких милях от этого пункта, в Нинраве, в небольшом здании (ступе) найдена была урна с надписью, гласящей, что это – «хранилище мощей возвышенного Будды, благоговейно устроенное шакьями, братьями и сёстрами, с сыновьями и жёнами»⁶⁰⁴, – буддийская святыня, также виденная Гиуэн-Теангом⁶⁰⁵.

Несмотря на свои недостатки по существу, опыты мифологического изъяснения легенды о Будде оказались в частности очень полезными в том смысле, что они обнаружили древность отдельных частей сказаний и вообще важность и многосодержательность элемента предания и народных верований в данном случае и в особенности – преданий северных⁶⁰⁶. Благодаря тщательному анализу того и другого, теперь уже нельзя относиться пренебрежительно в повествованиях о Будде ко многому, что раньше казалось, а мало осведомлённым читателям и теперь ещё кажется, не более, как фантастическим вымыслом, тогда как в действительности здесь перед нами – либо облечённое в легендарную оправу зерно исторической истины, либо применённое к ней воплощение народных взглядов на Будду, выражение популярной веры в него, словом – или факты, или *pia desideria* души народной, а отнюдь не тенденциозная и расчётливая фикция отдельных лиц, либо заинтересованных монахов, как мнилось Керну. В повествованиях о жизни Будды таким образом слиты воедино, в чертах, к сожалению, часто трудно различимых или совсем теперь уже неотделимых, во-1), Будда исторический, во-2), Будда легендарный, образ, созданный главным образом запросами чувства души народной, и, наконец, Будда догматический⁶⁰⁷, облик коего создавался в ответ на потребности доктринальные, сначала – так же наивно и непреднамеренно, как и Будда легендарный, потом, позднее, в период усиленной борьбы сект из-за догматических воззрений, – не без заметного участия отдельных влиятельных учителей и школьных систем.

Все вышеизложенные мотивы заставляют нас придавать глубокое значение не только историческим чертам в жизнеописаниях Готама, но и легендарным. Есть, наконец, ещё одно, последнее соображение в пользу внимательного ознакомления с последними, а именно: здесь, в этих поэтизированных сказаниях, перед нами в ярких чертах, полных неподдельного лиризма и драматизма, выступает психология основателя буддизма, местами, сдаётся, – непосредственная, местами же – хотя и преломлённая в восприятии среды,

создавшей эти повествования, но среды родной своему герою, чуткой к его переживаниям, крепко воспитанной строгой дисциплиной и духовным опытом в процессе подобных же переживаний, и потому, надо думать, способной правдиво передать их применительно к характеристике самого первоучителя. Важность усвоения этих психологических настроений для изучающего учение, столь чуждое, по исходным мотивам и конечной цели, западному мировоззрению, не подлежит никакому сомнению. Хотя, как уже было указано, сам Будда, насколько можно, и не без успеха, постарался внешне обезличить своё учение, придавая ему отвлечённую формулировку без необходимой видимой связи со своей собственной индивидуальностью, тем не менее, чтобы нам понять возникновение этого учения и войти в дух его своеобразной психологии и этики, в высокой степени полезно ознакомиться с психологией самого основателя учения, ибо, несмотря на анонимность последнего, все существенные черты его – перевод в общую, объективную формулу процесса глубокого духовного переживания самого Готамы. Не он один создал буддизм; его подготовило прошлое индусской религиозной и философской мысли; ему сотрудничало, сознательно и несознательно, современное ему духовное брожение; однако без «мудреца из рода Шакьев» не было бы буддизма, по крайней мере буддизма исторического, того, который самими буддистами неразрывно и, надо полагать, вполне основательно, связан с памятью о Готаме-Будде. Ознакомившись с психологией Готамы, мы уже войдём в понимание главных мотивов учения Будды. Повествования о его жизни развёртывают перед нами с изумительной вдумчивостью и силой картину душевного мира величайшего из пессимистов; сроднившись с ним, мы не только уясним себе его, во многих отношениях загадочное, учение, но и встретимся лицом к лицу с некоторыми основными задачами человеческого духа вообще, в их наиболее радикальной постановке и в глубоком отличии от решения тех же проблем христианством.

Вступлением к повествованиям о жизни Будды являются многочисленные рассказы из истории его прежних воплощений, предшествовавших его рождению в виде Сидхарты- Готамы. Эти первые сцены буддийской эпопеи обращают на себя внимание одним оригинальным, не сразу понятным фактом, а именно: тогда как реалистическое описание жизни Готамы не попало в канонические книги древнейшего, южного свода писаний, эти обрывки фантастической биографии нашли в нём себе место: они, частью, рассеяны по разным каноническим книгам⁶⁰⁸, частью же составляют особые, цельные произведения, включённые в Трипитаку. Такова Буддавамза, излагающая жизнь 27 будд, предшественников Готамы, и его самого в связи с 24-мя из них⁶⁰⁹; далее, другая, каноническая же книга. Чарийя-питака, повествует о том, в каких именно из своих многочисленных возродений и каким образом Будда приобрёл «десять великих совершенств», обуславливающих достижение его высокого звания⁶¹⁰. Наконец, в лице Джатакатхаванпаны, мы имеем объёмистый сборник рассказов (числом до 547) о различных случаях из жизни Будды в его прежних воплощениях: это собрание басен и повестей, из которых многие – до-буддийского происхождения и представляют древнейшие и ценнейшие памятники из области международного фольклора, также вошло в состав южного священного свода писаний, а основные стихотворные изречения в нём почитаются каноническими⁶¹¹.

Помимо палийского канонического свода эта отрасль буддийской словесности⁶¹² очень обильно представлена как в южных, так и в северных памятниках⁶¹³, а частые совпадения в тех и других⁶¹⁴, так же, как варианты и повторения этих сказаний в многочисленных произведениях позднейшей индусской словесности (в Папчатаптре, Хитопадеше и иных), откуда они перешли в сказки, басни и легенды других народов, в том числе и европейских⁶¹⁵, – всё это доказывает широко распространённую и удивительно живучую любовь к этого рода

повествованиям в Индии и на Дальнем Востоке вообще и в буддийском мире в особенности. Рассказы о перерождениях Будды-Готамы и других бодхисатв, по свидетельству тибетского-историка Даранаты, «переходили из уст в уста, из ушей в уши» в течение целых столетий, пока не были упрочены записью⁶¹⁶. Их приурочивали к басням и сказкам первобытным, более древним, чем сам буддизм; их закрепляла в на родной памяти скульптура на рельефах святилищ в Бхаргуте, Амаравати и Санчи⁶¹⁷, придавая, очевидно, молитвенно-назидательное, культовое значение этой иконографии из жизни Будды до его пришествия на землю в качестве всемирного учителя.

Чтобы объяснить столь странный для европейского сознания интерес к первоначальным фазам развития Будды, надо усвоить себе то глубочайшее значение, которое вера в повторяющиеся рождения и умирания имела и ещё поныне имеет для всей психологии индусской расы и стольких других народностей Дальнего Востока. Именно эта вера составляет её наиболее характерную черту⁶¹⁸, благодаря которой все приемлющее её миро- и жизневоззрение окрашивается своеобразным, мрачным колоритом и становится в резкое различие и даже в противоположность христианскому, жизнепониманию, не признающему повторных существований на земле. «Ожидание возобновления жизни, полной страданий, в новых и опять новых телах, в новых веках, в новых зонах, и лихорадочная жажда избавления каким бы то ни было образом от этой мрачной перспективы – таков (по мнению одного из знатоков индусской философской мысли) первый, главный мотив индусского умозрения. Сумма и сущность, молено сказать, всей индусской философии, от её начала до конца, есть скорбь метемпсихоза и способ избавления от него. Этого факта всякий изучающий индусскую философию не должен ни на одну минуту терять из вида; иначе он сойдёт с пути среди кажущихся непроходимыми джунглей отвлечённого мышления»⁶¹⁹. К сожалению, до сих пор остаётся загадкой, почему и какими путями первоначальное жизнерадостное, жаждавшее долговечности и бессмертия, настроение ведийского периода⁶²⁰ сменилось, и притом, как некоторые

думают, «внезапно, без различимых для нас переходов»⁶²¹, тем безнадежным взглядом на бытие, который в многочисленных трансформациях последнего видит только продление страдания и потому, на место естественной жажды жизни, ставит желание конечного успокоения, освобождения от суетности и тяготы всякого бытия. Но каковы бы ни были причины и побуждения, создавшие столь глубокую перемену в убеждениях и настроениях расы⁶²², два факта остаются несомненными: во-1), связь этого рокового поворота всей индусской культуры в сторону пессимизма с верой в переселение душ, а во-2), факт изумительной стойкости этой веры. Появляясь определённо впервые в одном из памятников позднейшего ведического периода, в «Брамане ста путей»⁶²³, и нося, на первых порах, характер учения тайного, предназначенного лишь для избранных умов⁶²⁴, убеждение в необходимости возрождения для принятия награды или наказания за дела предыдущего существования находит себе ясное выражение в Упанишадах⁶²⁵ тех пор, в качестве непререкаемого догмата, оспариваемого лишь некоторыми материалистами, утверждается навсегда не только в индусской философии, но и в общенародном индусском самосознании.

Но там, где настоящая земная жизнь представляется лишь малой частью безгранично расширенного в прошлом и в будущем бытия, умолчание о прежних воплощениях должно казаться существенным пробелом по отношению к каждому лицу, судьбой коего интересуются, так как настоящее, с точки зрения метемпсихоза, существенно зависит от прошлого и им в значительной степени определяется. Вот почему в объёмистой литературе джатак и авадан мы встречаем рассказы о предшествующих существованиях не одного Будды, но и множества других лип, от наиболее добродетельных и знаменитых до порочных и заурядных. Не буддизм изобрёл этот род повествований, как и не Готама, лично не признававший души в качестве самостоятельной, целостной и неизменной сущности, научил доктрине перевоплощения; но буддизм популярный охотно принял это учение, с которым уже раньше сжилась индусская народная психология. Готама же в этом

отношении, как и во многих других, не пошёл наперокор преобладавшим воззрениям, а только придал им новое значение или, вернее, укрепил в них и подчеркнул ту нравственную сторону метемпсихоза, которая единственно и представлялась осмысленной и цепной для «мудреца из рода Шакиев», то есть, идею неизбежного, естественно-причинного возмездия за деяния.

Джатаки, «повести о рождениях» таким образом представляют нам собрание тенденциозных нравственных поучений с преобладающей буддийской окраской, но вложенных в материал, часто несравненно древнейший, чем пора возникновения и расцвета буддизма. Этот материал имеет огромную ценность в культурно-историческом отношении, как ничем не заменимое, по древности и разнообразию деталей, собрание памятников архаического фольклора, интересного и применительно к странам, его породившим, и к тому влиянию, которое его сюжеты оказали на международное творчество в области басни и поучительной повести. Для изучения индусского мира и буддийского в частности джатаки и авадавы представляют неисчерпаемый родник детальных сведений разнообразнейшего бытового характера⁶²⁶. Но среди этого внешнего богатства нам раскрываются просветы и в глубину жизневоззрения, столь отличного от нашего, западного. И всё это: реальные жанровые черты, фантастические грёзы восточного воображения, наивные суеверия и поверья седой старины, упрощённая популярная морализация и, наконец, претворение её в более глубокое нравственное поучение в духе буддийского пессимизма, – всё это группируется позднейшими компиляторами сборников сказаний вокруг центральной личности Будды.

Сосредоточение это совершается постепенно, по-видимому, в следующем порядке (по Рис-Дэвидсу)⁶²⁷: древнейший сборник джатак состоял из одних стихотворных изречений Будды о его перевоплощениях: по уже и в ту пору должен был передаваться по преданию устный комментарий, в виде прозаических повестей, без которых самые изречения были бы непонятны; древность этих повестей удостоверяется изображением

некоторых из них на памятниках III века до Р.Х. Однако и эти, столь старые сказания – ещё не древнейшие: старее их отдельные джатаки, рассеянные в некоторых канонических книгах: в этих рассказах Будда, в своих предыдущих существованиях, никогда не фигурирует в образе животного и даже заурядного человека, а всегда является каким-либо мудрецом былых веков. Позднее этим первоначальным циклом «повестей о рожденьях» овладело более неразборчивое восприятие народной фантазии; оно расширило его включением в него массы старинных, до-буддийских басен, притч и повестей. Это подтверждается тем, что, хотя, по-видимому, рассказы дошли до нас в виде, мало отличающемся от того, какой они носили во времена возникновения буддизма⁶²⁸, однако многие бытовые черты, характеризующие их, относятся к поре более ранней, до-буддийской⁶²⁹; они взяты не из текущей жизни, а из народных преданий о былом. Наконец, комментарий к стихам и прозаическим рассказам в палийском сборнике возник, вероятно, лишь в V веке по Р.Х., на Цейлоне: первоначальные стихотворные изречения внедрены в нём в рассказы, к нему относящиеся; но к последнему присоединены во-1), вступления, поясняющие, где и по какому поводу была Буддой рассказана повесть, а во-2), – заключения, удостоверяющие тождество Будды с действующими лицами изложенных повестей.

На вопрос: зачем понадобилось буддийскому миру столь сложное и громоздкое сочетание? должно ответить: помимо желания согласовать судьбу Будды с укоренившейся в народном сознании верой в переселение душ, этот приём был необходим для двойной легитимации Будды, для двойного узаконения его авторитета и правомочий:

во-1), как нравственной, совершеннейшей личности, по справедливости способной стать верховным учителем праведной жизни; во вторых же, как особой личности, отличной от других людей, переходящей в область уже сверхчеловеческого и даже сверхбожественного. Это уже легитимация будущего объекта культа, управомочение

религиозное, поскольку религиозное вообще доступно первоначальному буддизму.

Первая потребность была исконная, древнейшая: она должна была ощущаться уже и тогда, когда на Будду ещё не навывкли смотреть, как на существо сверхъестественное, чудесное. То была потребность согласовать образ великого мудреца и праведника с установившимися в народном сознании понятиями о высоком нравственном достоинстве, и, вместе с тем – потребность создать наглядно этот высокий нравственный облик на фоне дорогого индусскому жизневоззрению представления о перерождениях. Принятое же и усиленное самим Готамой учение о роковом отражении каждого действия, помысла и чувства на судьбе человека, как нельзя лучше, подкрепляло эту потребность. Не столько на мифологических верованиях и даже вообще не столько на религиозных мотивах, сколько на философских, основывалось первоначальное учение о предбытии Будды. Исходным источником и побуждением была здесь доктрина самсары, рокового отражения прежних желаний, помыслов и поступков на судьбе каждого существа в его, именно в силу прошлого, неизбежных перевоплощениях в будущем. Буддийское предание влагает это учение в уста самому Готаме уже в Ити-вуттаке, текст которой старшинство большинства джатак⁶³⁰. «Не бойтесь добродетели, братия! – взывает здесь Учитель, – я давно познал желанную, блаженную, привлекательную, чарующую награду, вкушаемую только за добрые дела! В награду за семь лет, проведённых мною в думах о дружбе, я не возвращался в этот мир в течение семи зовов и семи круговоротов эонов; воистину, за это, о братия, в конце эона вступил я в царство Сияющих (64 полубогов), а в конце круговорота эонов достиг опустевшего дворца Браммы,.. стал сам Браммой, великим Браммой, всех превосходящим, непревзойдённым,.. всемогущим. Я был Саккой, повелителем богов, тридцать шесть раз и многие сотни раз царём, всемирным самодержцем... И каково же было учение об этих сферах, об этих царствах? Вот что я думал о них, братия: „какого моего деяния они плод? Какого поступка следствием является то, что я ныне достиг столь великого благополучия,

столь великого могущества? Воистину, то всё – плод и следствие трёх моих деяний: милосердия, самообладания и бдительности над собой»⁶³¹. Трудно решить, действительно ли принадлежат самому Готаме эти речи, слишком напоминающие старания позднейшего буддизма возвеличить своего основателя. Однако принципиальной невероятности и в первом предположении нет. Учение о самсаре, их объясняющее, во всяком случае – до-буддийского происхождения; его зачатки можно усматривать уже в Ригведе и в Браманах⁶³². Но для выступавших с проповедью этого учения необходимо было признать возможность помнить предыдущие существования. И вот ещё в Упанишадах ведийскому мудрецу-подвижнику Вамадеве приписывается такая способность⁶³³; буддийские же канонические тексты распространяют это преимущество уже на всех вещей праведников, на каждого достигшего высокой степени благочестия монаха⁶³⁴ на каждого вдохновенного архата⁶³⁵. Разумеется, такое расширенное понимание способности, признававшейся за несомненно-чудесную, явилось результатом уже позднейшего развития буддизма; оно стоит в связи с его стремлением сделать путь спасения доступным большему числу людей, чем считалось возможным в раннюю пору нового учения. Тем не менее свою опору эта вера почерпала уже в первоначальной буддийской и даже, вероятно, до-буддийской теории зачатия человека, по которой рождение его обусловлено не одним супружеским союзом родителей, но и действием той таинственной существо-подобной силы, которая, под именем гандхарвы (гандхаббы), мыслилась индусами как некий, переживающий смерть тела, духовный, одарённый желанием и волей, остаток от прежнего бытия, дозревший до способности перевоплотиться в новой форме. Этому «переходному существу», носившему в ведизме и браманизме некоторый чудесный, мифологический оттенок⁶³⁶, практическая, морализирующая тенденция буддизма придала значение естественного, физиологически-психологического и, главным образом, нравственного фактора, свела его на нормальную природную функцию человеческого организма, действующую хотя и вполне закономерно, чтобы не сказать фатально, но

однако сообразно с требованиями порядка нравственного. то есть, соответственно предшествующему поведению перерождающейся личности. Не чужда этому таинственному «зачатку жизни» некоторая утончённая телесность⁶³⁷; не чужда, несмотря на строгий детерминизм главных направлений грядущей судьбы, и некоторая свобода выбора среди возможных для него новых форм бытия, как это увидим дальше применительно к воплощениям будд. Прошлое и будущее сочетаются, таким образом, здесь в органически развивающуюся связь, по строго определённым, неуклонно действующим законам, по законам, однако, не слепой, роковой необходимости, а нравственно-обоснованного определения.

И вот, как в содержании, так и в форме джатак, поучительных повествований о «новых рождениях», эта морализирующая потребность, это желание разрешить загадку частных случаев различных положений в жизни и общую глубокую тайну зла и скорби на земле, – эта потребность нашла себе вполне подходящий материал и соответствовавшие народному вкусу и пониманию средства выражения. Издавна излюбленный способ общедоступного поучения поставлен был здесь в связь с авторитетным учителем, приурочен к нему, к его собственным переживаниям, самое же поучение, а позднее и весь рассказ, – вложены в его уста. Всё это приурочение общеиндусского поверья к авторитетной, выдающейся личности было настолько естественно, что едва ли можно сомневаться в том, что и сам исторический будда, Готама, нередко поучал в этой форме⁶³⁸: одна из джатак, древность которой подтверждается совпадением её рассказа с Магапариниббанасуттой⁶³⁹ приписывает такое назидательное повествование Учителю даже в его предсмертные минуты, чтобы утешить возлюбленного ученика Ананду. Свои собственные невзгоды и несчастия, например, козни против него Девадатты. Готама, если верить очень многочисленным рассказам об этом в южных и северных памятниках, объяснял, как заслуженное возмездие за какой-либо свой проступок в прежних жизнях.

Как бы то ни было, в развитии народных представлений о перевоплощениях Будды замечается своеобразная эволюция: в древнейших сказаниях этого рода он появляется всегда не иначе, как в лице мудреца-подвижника или царя, либо царского сына; в последующих повествованиях такое ограничение его «рождений» привилегированными званиями исчезает; «бодхисатва» (будущий Будда) как бы демократизируется. Так – уже в палийском сборнике джатак. Правда, и здесь в большинстве рассказов ему приписывается почётное положение: 4 раза он был богом Брамой⁶⁴⁰ – богом Саккой⁶⁴¹ и 43 – лесным, «древесным» божеством⁶⁴²; 85 раз он возрождается как царь⁶⁴³, 83 – как подвижник-праведник⁶⁴⁴, 26 – как учитель мудрости⁶⁴⁵ и по 24 раза является в качестве царевича, брамана, министра-придворного⁶⁴⁶ или в достоинстве просто учёного человека. Однако здесь же фигурирует он и в более скромных ролях: купца⁶⁴⁷, земледельца⁶⁴⁸, мастерового во всевозможных видах⁶⁴⁹, вожака караванов и погонщика слонов⁶⁵⁰, знахаря-заклинателя⁶⁵¹, музыканта⁶⁵², акробата, балаганного лицедея⁶⁵³ и, наконец, – раба⁶⁵⁴, даже отверженца-парии⁶⁵⁵. Впрочем, и этим ещё не исчерпываются превратности судьбы! Многократно понижался он до уровня животного: по меньшей мере 18 раз бывал он обезьяной⁶⁵⁶; часто испытывал участь благородных тварей: льва, слона, коня, оленя, орла, лебедя⁶⁵⁷; но случалось ему бывать и волком подъярым, и шакалом презренным и всеми обиженным зайцем⁶⁵⁸, наконец, – неизящной персоной свиньи, ящерицы, крысы и лягушки⁶⁵⁹... Столь же разнообразны воплощения Будды в других сборниках: в Джатака-мале он то – повелитель людей⁶⁶⁰, то – царь обезьян или рыб⁶⁶¹; то бог-громовержец Индра⁶⁶², то беззащитный перепелёнок или скромный дятел⁶⁶³. В повестях, включённых в Магавасту видим его опять то всемирным самодержцем, «чакравартином»⁶⁶⁴, то царём змей, птиц, либо антилоп⁶⁶⁵, или же заурядным слоном, буйволом, попугаем⁶⁶⁶. Наконец, в северных легендах хотя и явно преобладает склонность удерживать великого Учителя в высшем из земных положений⁶⁶⁷, однако, не исключена возможность и для него

попасть из царей в лодочники⁶⁶⁸ или из брамина-министра в «зайца-пустынника»⁶⁶⁹.

В этой пёстрой веренице форм бытия Будды достопримечательны не столько переходы в животных, с чем вполне свыклось индусское мировоззрение применительно даже к существам божественным⁶⁷⁰, сколько демократизация человеческих перевоплощений будущего верховного существа, превосходящего мудростью и силой самих богов. Мир животных, к которому индус издавна относился с любовью и почетом, был областью самостоятельной и самодовлеющей, стоящей вне соревнования и сравнения с человеческой. Но в общежитии людском низвести «Совершенного», хотя бы в его первоначальных степенях развития, до низших разрядов сословной иерархии и притом в стране незыблемых кастовых преданий и предубеждений⁶⁷¹, – это был глубокий переворот заразы и социального, и религиозного непонимания, и притом религиозного – в несравненно большей мере, нежели общественного. Мы увидим дальше, что, при глубоком равнодушии буддизма ко всем социальным вопросам, вера в то, что бодхисатвы (стремящиеся к достижению сана будды) происходили некогда из низших слоёв общества, не оказала заметного влияния на сословное неравенство, не отменила каст, не установила гражданского равноправия⁶⁷². Но та же самая вера, применительно к религиозному непониманию, стала источником важной реформы первоначального буддизма: его, не мечтавшего о переходе за узкие пределы избранного «малого стада», она направила на «широкий путь» всеобщего спасения. Иными словами: здесь надо искать зародышей победы Магайяны над Гинайяной. Раз сам «Совершенный» мог быть первоначально человеком обычного, бытового типа, вращавшимся среди заурядных условий жизни, незнатным, неучёным, забитым судьбой, слабым, невзрачным, увечным⁶⁷³, то и никому не следует отчаиваться в возможности своего усовершенствования в беспредельном будущем, до высшей степени включительно, до возможности самому стать буддой.

В некоторых, правда, очень редких случаях надежда на это допускается даже для женщин, несмотря на всё суровое

отношение к ним буддизма первоначального. Неотменённым осталось правило: Будда в своём последнем воплощении не может быть женщиной, не может носить и женского имени; но бодхиситвой, то есть, будущим Буддой, женщина, с позднейшей точки зрения, может быть, на условии в последний раз преобразиться уже в мужчину. Чуть ли не единственный пример этого рода во всей южной литературе встречаем в одном камбоджийском сказании, где упоминается бодхисатва женского пола, а именно Сидхата, сестра Будды Динанкары, в честь коей бывший ею тогда будущий Готама и получил впоследствии имя Сиддхарты⁶⁷⁴. Как видим, здесь речь идёт ещё не столько о возможности для женщины стать буддой, сколько о возможности для мужчины, стремящегося к этому званию, быть временно пониженным до уровня женщины. Смелее относятся к соблазнительному вопросу северные памятники: в Авадапашатаке и в Кальна-друма-авадане Будда даёт определённое предсказание о том, что некая благородная и прекрасная молодая женщина Яшомати, страстно желавшая достигнуть преимуществ священной мудрости (бодхи), со временем «сделается совершенным и законченным Буддой Ратнаматой»⁶⁷⁵. Несравненно убедительнее другая, тибетская трогательная легенда «Вопрошения старухи», с её вариантом. «Повестью о Качангале»⁶⁷⁶. «Блаженный», остановившись однажды с учениками у колодца, увидел пришедшую за водой ста двадцатилетнюю старуху, рабыню, нищую, убогую, покрытую струпьями. «Ананда!» обратился Учитель к любимому из учеников, «скажи ей: Бхагават жаждет; дай ему напиться из кувшина твоего!» Услышав слова эти, старуха воскликнула: «сама я напою его!» И при первом же взгляде на него материнскую любовь ощутила она; струя молока, вырвалась из давно иссохшей груди её и, простёрши руки, она бросилась обнимать Бхагавата, твердя: «сын мой, сын мой!» Поражённые дерзостью, ученики пытались было остановить её; но Благословенный сказал: «оставьте её! ведь она была моей матерью в продолжение целых пятисот существований подряд!.. Безраздельно отдавалась она вере и добродетели, и только крайность привязанности ко мне побудила её, в былые

дни, помешать мне покинуть всё и идти во след блаженному Татагате; за то и терпит она скорби бедности, дряхлости и рабства. Но близок предел её лишений: после своей смерти, силой грядущего Будды Амитабхи, она, совлёкши все страсти, станет царицей создания, предуготовит высшее знание для бесчисленных и непостижимых тварей, укрепит их в нём и, наконец, сама станет Татагатой, архатом, всесовершенным Буддой Бодхиангапушкарой». Но здесь же, словно в оправдание невероятного предсказания, он спешит добавить, что тогда она всецело «отрешится от женской природы, станет мужем превосходным и несравненным», и что чудо это свершится уже в ту необозримо далёкую пору, когда исчезнет зло женского соблазна, когда даже сам царь зла, Мара, не будет внимать велениям женского злого гения, когда самое имя женщины предано будет забвению, когда и самый «путь закона» упразднится, и все, освободившись от уз телесного рождения, проникнутся духом высшего ведения в любви непреходящей и постоянной... Как бы то ни было, за исключением почти недостижимой, крайней ступени совершенства, позднейший буддизм, под влиянием выше изложенного расширенного взгляда на значение перевоплощения, открыл женщине широкий доступ к предшествующим степеням духовного подъёма, настолько, что в северном сборнике легенд, Авадана-шатаке, целая (восьмая) декада повестей отведена историям женщин, достигших архатства.

Если таким образом в своём последовательном развитии буддизм подтвердил смысл приписываемого одной джатакой Будде гимна о превосходстве добродетели над учёной мудростью, над знатностью и богатством, над силой и красотой⁶⁷⁷, то спрашивается, в чём же, по истолкованию всей этой учительной литературы, состоит дарующая совершенство и спасение добродетель? Иначе сказать: за какие заслуги становятся архатом, бодхисатвой, буддой? Ответ на этот вопрос в джатаках далеко не одинаковый и не равноценный. В большинстве рассказов он носит косвенный характер случайного указания, сообразно с затронутым в повествовании событием или нравственным казусом: по этому случайному

поводу даётся разъяснение поучительного свойства на основании какого-либо сходного прецедента из жизни Будды. Отсюда понятна пестрота и равноценность такого рода указаний: порой выдвигается черта с глубоким нравственным содержанием, а рядом – второстепенный, иногда совсем мелочной пример заурядного благоразумия, сметливости, изворотливости либо хитрости, – образцы, быть может, небесполезной житейской практической мудрости, но далеко не величавые идеалы нравственного совершенства. Приведём примеры поучений обоих типов, начиная с низшего, объясняемого тем, что в повестях, сюда относящихся, утилизирован, по-видимому, древнейший фольклорный материал, сохранивший в значительной степени архаические черты своей незамысловатой, наивной морали.

Чаще всего восхваляется осторожность и рассудительность бодхисатвы в сомнительных, запутанных или опасных положениях бытовой жизни. То он, в виде старой газели, предостерегает молодых беречься в жатвенную пору ловушек и засад, придуманных поселянами для ограждения посевов от потравы: то предупреждает птиц от опасности лесного пожара или от риска быть раздавленными на торной дороге, или же даёт акробатам совет не прыгать более, чем через четыре меча⁶⁷⁸: то ему, вождю 80.000 обезьян, истомлённых жаждой, удаётся обмануть водяного, пожиравшего всех, погружавшихся в его пруд (мудрый вожак напоил своё стадо с берега, при помощи длинных камышовых стеблей, которыми втягивали воду!) или, в качестве древесного божества, чтобы спасти свой притон, он сбивает с пути крестьян, отыскивавших вора, спрятавшего украденное под деревом⁶⁷⁹, или ухитряется добыть от мартышки украденное ею ценное ожерелье⁶⁸⁰. Рядом – повести в похвалу уже настоящей обманной хитрости, эксплуатирующей труд простецов либо их доверчивость⁶⁸¹; или ещё – прославление «умения мудреца нажить большое богатство при самых ничтожных первоначальных средствах»⁶⁸². Очевидно, в таких рассказах мы имеем дело с народными баснями, идущими из далёкой старины⁶⁸³, и в которых житейская мораль невысокой пробы ищет себе, в позднейшую

пору, поощрения ссылкой на авторитет высшего мудреца, хотя, конечно, не без ущерба для его нравственного достоинства. Однако, тут же – в изобилии примеры добродетели настоящей, бескорыстной, даже самоотверженной, героической, примеры, облечённые в ту же традиционную форму наивных сказок и басен, соединённых с морализирующими стихотворными изречениями, приписываемыми Будде. Поучение ведётся двояким путём, то отрицательным, то положительным. С одной стороны сказываются губительные следствия слабостей и пороков. Особенно часты предостережения от чар чувственности; «стоит им только закрасться в сердце, – они превращаются в зубчатый острый меч, они несут с собой смерть, подобно гарпуну, вонзившемуся в похотливого крокодила»⁶⁸⁴; страсти – это «яд, сладкий и душистый, как мёд, по убийственный для соблазнившегося им»⁶⁸⁵; «похоти – это грязь, ворох нечистот; валяющийся в них живёт в цепях и попадает в ад нечистым, смрадным, красоты лишённым»: «всё, с телом связанное – горечь и страданье; познал я это личным опытом и частой думой о прежнем собственном существовании»⁶⁸⁶. Сообразно с этим, – целый ряд примеров о вреде пьянства, неумеренности в еде и в особенности сладострастия. «Велика сила луны: велика сила солнца, велика сила скал, сдерживающих порыв моря; велика сила аскетов и браманов; но сильнее всех женщина!»⁶⁸⁷ рождаемая ею чувственность уничтожает добродетели, наводит несчастье, причиняет возрождение в аду; из-за неё даже герои, даже праведники теряли чистоту, все пять родов познания, все восемь совершенств и способность к экстазу⁶⁸⁸. Но Будда в своих прежних бытиях подаёт пример сопротивления страстям и победы над ними⁶⁸⁹; на нём видно, что мудрец «недостижим для скорби, потому что он отрешился от мира, не видит радости в похотях и ему, самодовлеющему, весь мир не в силах доставить полноты счастья»⁶⁹⁰. «Несчастье – в жажде наслаждений, счастье – в свободе от неё»⁶⁹¹. Прочь же соблазны чувственности, обаяние тела, чары красоты! «тело – не сочетание божественного вещества: оно не из золота, не из драгоценных камней, не из сандалового дерева, не из белых,

палевых или голубых лотосов: из частей трупа сложено оно, из 32 мертвечин: неустойчиво, подвержено разрушению оно, распаду, истреблению, уничтожению. Предаваться телесным похотям значит умножать трупы, причину горя, забот, создавать приют для всевозможных болезней, сосуд для сбережения того, что ведёт к карме (к перевоплощению), к расплощению груды червей и, наконец, к смерти. Это ли красота? Эту ли мерзость, сосуд, полный нечистотами, будем украшать?..»⁶⁹² «этот ли источник смертоносных стрел любви, родник греха, будем любить?..»⁶⁹³. «Одна лишь добродетель прекрасна, и нет во всех мирах ничего превосходящего духовный экстаз мудреца, от всего отказавшегося!»⁶⁹⁴.

Такова эстетическая проповедь будущего Будды, проповедь словом и делом, предназначенная, как определённо говорят джатаки, для обращения и других⁶⁹⁵ и, разумеется, – не безуспешная. «Обращаются» глядя на него, внимая ему, вспоминая о нём, и отдельные лица, и целые толпы⁶⁹⁶; раскаиваются и внезапно переходят от греха к святости самые чаровницы греха, женщины, иногда среди бесстыжей пляски⁶⁹⁷, часто в самый миг соблазна⁶⁹⁸: гетеры, царские дочери и жёны, цари бросают свет, идут в «любезную пустыню», в монастырь⁶⁹⁹. Вот, за что бодхисатва, желавший стать буддой, стал им, добился желанного.

Конечно, всё это – бытовые сцены, списанные с позднейшей действительности и задним числом приуроченные к Учителю, переделанному народным сознанием в Спасителя. Но, как бы то ни было, здесь перед нами очень ярко раскрывается народный взгляд на ту, первую сторону заслуг Будды в его предбытиях, которую мы называли отрицательной или, лучше сказать, пассивной, на ту, которая заключается в воздержании от порока, от слабости, от зла, до малейших проступков включительно, до опасения «воспользоваться чужой соломинкой»⁷⁰⁰, или причинить вред какому бы то ни было живому созданию, как бы ничтожно или, наоборот, как бы опасно и вредно для человека оно ни было⁷⁰¹.

Переходя к заслугам положительным Будды, насколько они изображаются в повестях о его прежних существованиях,

приходится отметить, что в относящихся сюда рассказах ярко обнаруживается раздвоение буддийской морали на низшую, общедоступную, предназначенную для упасак – мирян, и на высшую, для избранных, для подвижнической «братии» (бикшу). Со ссылкой на устав Пратимокши (то есть, с явным указанием на позднюю редакцию текста), на правила упосат, этой существенной части зарождающегося буддийского культа⁷⁰², джатаки показывают невозможность для большинства «нести слишком многочисленные заповеди» и на возврат поэтому многих от монашества к мирской жизни, с решением «давать милостыню, творить другие добрые дела и воспитывать сынов и дочерей»⁷⁰³. И вот, подобно тому, как в ответ на этот факт, с которым поневоле приходилось вступать в сделку, исторический Будда должен был установить кодекс светской нравственности с пониженными требованиями, так точно и здесь Будда мифический, многообразный герой джаток, протестует против неосторожного возложения сразу бремени неудобноносимых⁷⁰⁴ и сам неоднократно предстаёт в роли смиренного исполнителя того заурядного, семейного и гражданского долга, от которого, с его точки зрения, последовательно рассуждая, «прозревшие, вполне просветлённые» могли бы быть свободными, так как они стоят уже вне отношений, обуславливающих эту низшую, мирскую мораль. В угоду практическим потребностям большинства, бодхисатва в джатаках изображается в целых 500 бытиях любящим сыном, в других пятистах – покорным внуком и в третьих – почтительным племянником⁷⁰⁵. Во многих повестях он, то в форме человеческой, то в виде животного, заботится о пропитании родителей, об отвращении от них опасности, жертвует даже жизнью за них⁷⁰⁶. Северные легенды особенно подчёркивают выполнение им заповеди послушания и непротивления родителям⁷⁰⁷: так в одной из повестей Авадана-Шатаки будущий Будда, бывший в ту пору мальчиком Дхармапалой, и кровь которого пожелала выпить его озверевшая мать, умирает «радостно, преисполненный добрых чувств» к родителям и к исполнителям их чудовищного приказа⁷⁰⁸. Там же находим поразительный рассказ о наказании за непочтение к родителям. За очень малую обиду,

причинённую матери (попрёк ей за обман, вызванный, впрочем, родительской любовью) бодхисатва был осуждён на великие мучения: в конце долгих и романтических приключений он попадает в «железный город», у входа в который видит человека с железным, раскалённым колесом на голове, сверкающим как яркое пламя: смола и кровь, струившиеся по челу его, служили ему пищей. Майтраканьяка (бодхисатва) спросил его: «кто ты такой?»

Тот отвечал: «я человек, обидевший свою мать». Но едва произнёс он слова эти, как самому Майтраканьяке вспомнился его собственный проступок и он воскликнул: «ведь и я так же обидел мать, и благодаря этому поступку и привлечён я сюда». Тогда в воздухе раздался голос: «да будут развязаны освобождённые, да свяжутся свободные!» И едва прозвучали эти слова, огненный диск переместился на голову Майтраканьяки. И спросил он своего предшественника: «сколько лет этот бич моей жизни, этот раскалённый, пылающий диск будет тяготеть на челе моём?» И отвечал человек: «60.060 столетий, пока не придёт другой, такой же виновный, сменить тебя». «Тогда, побеждённый скорбью, но и преисполненный состраданием к другим людям, Майтраканьяка воскликнул: „Нет, лучше, из жалости ко всем другим созданиям, я один хочу нести колесо это на главе моей! пусть ни один виновный в таком же проступке не попадает сюда!“». И едва прозвучали слова его, – колесо, поднявшись над главой бодхисатвы Майтраканьяки на высоту семи таловых деревьев (Tala), повисло в воздухе, а он, умерши, возродился в чертогах богов неба Тушиты... Вот, братия, что должны мы знать: будем чтить наших родителей и не будем творить обид им; так избежим мы проступков Майтраканьяки, человека заурядного, и обретём обилие преимуществ этого же самого существа, ставшего сыном божиим. Вот, братия, что нам надо знать,.. да то ещё, что высшее благодеяние и лучшая помощь, которые сын может оказать родителям неверующим, – это привести их к вере, обратить их, ввести в неё, укрепить в ней основательно, а родителей мало-нравственных, или завистливых, или не одарённых большим знанием, привести к нравственности, к

щедрости, к великодушию, к совершенству знания, обратить их к ним, ввести в них и укрепить в них основательно⁷⁰⁹.

Рядом с этой превосходной притчей, столь энергично подкрепляющей основы общепризнанного нравственного строя, в повестях о предбытиях Будды постоянно, однако, слышится призыв к иной, с буддийской точки зрения, высшей, нравственности для избранных, познавших суетность всего мирского. Рядом с похвалами супружеской верности, рядом с описанием 30.000-летних, 60.000-летних адских мучений за прелюбодеяния⁷¹⁰, рядом с выступлением Будды в роли примирителя супружеских разладов⁷¹¹, как часто раздаются из его же уст внушения отказаться от брака, от семьи и даже от жизни в каком бы то ни было обществе, ибо все эти отношения – помеха и вред для спасения. Стараясь оторвать ученика от связи с родными и домашними. Бхагават говорит: «сын мой! сожительство с ними запятнано многими недостатками; в семье, в доме есть формы, видимые оком, формы желанные, любимые, соблазнительные, источники неизбежных привязанностей; есть звуки, немлемые ушами, запахи, обоняемые носом, вкусы, смакуемые языком, вещи осязаемые, ощущаемые телом; есть законы, постигаемые умом, желанные, любимые, соблазнительные, тесно связанные с похотями, источники неизбежных привязанностей, настоящие терния». И всему этому он противопоставляет спокойствие и духовные преимущества лесной пустыни, где приобретаются законы добродетели⁷¹². Брачная жизнь – рабство, а привязанность к женщине, хотя бы и к жене, – путь к гибели, к аду; семейные заботы – помеха поучению в мудрости, в священных писаниях⁷¹³. Вот почему множество легенд повествует о том, как будущий Будда противостоял женским соблазнам⁷¹⁴, старался уклониться от брачной жизни или разрывал семейные узы бегством в пустыню; а в одной джатаке передаётся напоминающий некоторые жития христианских святых рассказ о том, как бодхисатву, против его воли, родители женили на девушке, подобно ему, не желавшей брака; как эти «супруги поневоле» не стали огорчать родителей непослушанием, но хранили и в супружестве полное целомудрие, и как, после

смерти стариков, раздав всё, что имели, оба удалились в горное уединение Гималаев, чтобы здесь, питаясь кореньями, отдаться всецело жизни созерцательной⁷¹⁵.

Впрочем, согласно со своим окончательным учением, Будда и во время прежних стадий развития не видит в подвижничестве самодовлеющей заслуги, ни главного условия спасения. Джатаки полны бытовыми картинами обличения бодхисаттвы и лицемерного аскетизма⁷¹⁶, и бесполезности подвижничества искреннего, но доведённого до крайностей, например, до гибели здоровья, «этого высшего (земного) блага»⁷¹⁷. В противоположность фанатикам аскетизма, адживакам, нигрантам, и простонародью, попрекавшему бодхисаттву за недостаточность телесных подвигов, он отвечает: «в былое время и я был аскетичен, крайне аскетичен; и я был суров, крайне суров; и я был сдержан, до крайности сдержан; и я пребывал в уединении, в крайнем уединении... Но когда приблизились минуты смерти и образ ада предстал передо мной, тогда познал я: „воистину, бесполезны такие подвиги: и с того мгновенья отказался я от этого ложного учения, принял истинное и возродился в мире богов“»⁷¹⁸. Не телесное самоумерщвление, а духовное самоочищение и прозрение в область высшей истины ведёт к обладанию священной мудростью, к бодхи, к состоянию будды⁷¹⁹; спасает внутреннее отрешение от мира и от самого себя, «богатство добровольного ничего-неимения», покой полного бесстрастия, полного отсутствия желаний, не исключая и желания небесных, божественных преимуществ, ибо «цель мудрости и добродетели не в том, чтобы стать богом, Саккой или Брамой, а в том, чтобы достигнуть всеведения» и в нём – избавления от скорбей бытия⁷²⁰. Спасают не аскетические подвиги, «не жертвы, не подъём на небо: спасает учение, знание, низшее, среднее, высшее»⁷²¹; «врата благородного пути к великой, бессмертной нирване отверзает только полное озарение, полное просветление, которое и есть высшая добродетель; всякая другая добродетель и вся иная красота – не более, как её прислужницы», её предисловие или следствие⁷²². Вот почему вступивший во святилище высшего знания в праве воскликнуть:

«моим очам открылась бесконечность; рождение, скорь и старость превозмог я. К чему теперь мне добрых дел свершение? Возвышенный! отныне возвещай мне только знание»⁷²³.

Его-то и возвещает герой джатак, и именно в этом – его высшая заслуга и право со временем стать из бодхисатвы буддой. И здесь уже отходят в даль и в тень всё раньше указанные уступки заурядной бытовой морали: яркие сцены выполнения долга к близким и дальним, борьба с другими и с собой в бурном приливе желаний и страстей, – всё сменяется здесь леденящей бесчувственностью, невероятной, противоестественной. Проповедник любви ко всему живущему⁷²⁴ не знает жалости ни к чему умирающему, ни к чему умершему: «усердно храните в себе память о смерти; думайте о том, что вы умрёте, ибо жизнь ненадёжна, а смерть несомненна, и всё созданное подвластно разрушению»; но не плачьте о мёртвых! Берите пример с бодхисатвы! Сколько утрат испытал он в своих предбытиях, и ничто не смогло поколебать его бесстрастного покоя. Нежданно набрёл он на ниве на труп укушенного змеёй сына; он остановил волов своих, положил тело под тень дерева, прикрыл его одеждой и продолжал пахать, не проронив ни слезинки, ни единого вздоха: и таким же остался он и в минуты похорон. Дивились поселяне окрестных мест такому равнодушию, дивился сам бог Сакка, подумавший было «уж не дичь ли жарит на костре этот ничем невозмутимый? или, если человека, – то быть может, врага сожигает он? или, если, наконец, сына, то дурного сына, нелюбимого сына?»...

«Нет, нет, – отвечал мудрец; – хорошего! возлюбленного!».

«Но как же можешь ты по нём не плакать?»

А тот отвечает:

«Как кожу ветхую змея с себя свергает, так оболочка тела свергнута умершим; не знает он, что пламенем оно объято: не слышит он печальных воплей ближних; зачем же мне оплакивать безумно того, кто цели жизни, наконец, достигнул?»

«Пусть так, отец! ты муж, ты сильный волей, чтоб превозмочь отчаяния слёзы. Но, мать, ты – женщина, ты мать! а

в сердце материнском, признайся, жалости так много скрыто! И ты не плачешь?..»

– Не о чем мне плакать! Непрошенный пришёл он к нам, и, не простясь, от нас ушёл; как он пришёл, так и ушёл: зачем же плакать буду я? Зачем печалиться о том, кто цели бытия достиг?..⁷²⁵ Те же сцены бесстрастия, та же хвала бесчувствия повторяются в рассказах об утрате любимой жены⁷²⁶ или родителей. Людям заурядным, не понимающим такого самообладания, осуждающим его, как жёсткость сердца, будущий учитель буддийского мира отвечает: «одни безумцы плачут по умершим! не лучше ль плакать по ещё живущим, но обречённым на утрату жизни?»⁷²⁷ Этими и подобными речами «отучает он от скорби» и простецов, и неутешного в потере красавицы-жены царя, которого бодхисатва отрезвляет тем, что показывает ему. как его бывшая подруга, перевоплотившись в червя, предпочитает своего нового друга, товарища по навозной куче, прежнему, самому Ашоке, славному повелителю мира⁷²⁸.

Таков бодхисатва в своих деяниях и речах, в своих заслугах в ряду прежних существований; таков, в лице его, верховный нравственный образец, данный «верным» для подражания. В повестях, изображающих его в этом законченном виде, на прошлое, очевидно, перенесён тот идеал мудреца, что вытекал, как крайнее следствие, из поучений самого реального Готамы. Это было нечто максимальное по требованиям, но, в то же время, единственное радикальное, решающее в вопросе о спасении или, лучше сказать, об «избавлении», с буддийской точки зрения. Однако удержаться на этой высоте было нелегко для большинства и непроизводительно для судьбы самого учения, рисковавшего, при такой строгости требований, остаться привилегией мало численных избранных умов и редких героических волей. И вот, когда превращение буддизма в более «широкий путь» началось, пришлось изменить и самый идеал совершенства, приблизить его к общему нравственному уровню большинства, то есть, не отрицая превосходства полной отрешённости от мира и от самого себя, практически однако выдвигать почаще, как образец для подражания, те черты нравственного облика бодхисатвы, которые делали его

удобопонятнее и доступнее для восприятия народной душой. Вот почему в позднейших джатаках и авадамах всё чаще встречаются черты сыновней и супружеской добродетели будущего Учителя; нравственный герой демократизируется: мифический образ переходит в бытовой: реже слышим о высшем созерцании и знании, решающем вопрос спасения, чаще – о добродетели, подготовляющей спасение.

Но зато, соответственно этому, замечаются старания повысить содержание актов добродетели, их нравственную ценность. В противоположность архаическим джатакам, нередко восхвалявшим низкопробные способности бодхисатвы, в позднейших северных сборниках умножаются черты героические. Правда, мы находим их уже и в палийских сказаниях; но там они, можно сказать, тонут в прихотливой пестроте фольклористической канвы рассказов: здесь, в Джатаке-мале, в Авадана-шатаке, они выдвигаются вперёд в более ярком и стройном подборе, преобладают над остальными чертами, возрастают в живописности передачи и драматизме построения. Не осторожность или ловкость, не благоразумие и умеренность, а любвеобильность и самопожертвование – вот что выступает здесь на первый план. «Я шёл правым путём любви и милосердия», – говорит про себя бодхисатва⁷²⁹: жалостью ко всему живущему во всех мирах бесчисленных⁷³⁰ проникалось ею сердце. Но мало только не вредить, не обижать! своё отдать и самому отдаться за других и для других, без колебаний и сожаления, – вот в чём высшая трудность⁷³¹; в эту сторону и направлены нравственные примеры повествований.

Простейшая форма жертвы, милостыня, – любимейшая нравственная обязанность буддийской этики. Она внушается, можно сказать, во всех повестях⁷³², при каждом удобном случае: благодетель ранних общин Анатапиндика простирает щедрость до обнищания⁷³³: сам бодхисатва («великий купец Виссия») раздаёт свои богатства до последнего гроша, до последней вещи в доме, а «затем отдаёт просящим свой подённый заработок, пока не сваливается полумёртвым ось истощения»⁷³⁴. «Бодхисатвы ненасытны в раздаче милостыни»;

но «дороже жертвы богатства жертва сердца!»⁷³⁵, и вот, дальше уже идёт жертва собственной жизни для спасения других. Много раз свершает этот подвиг бодхисатва во время своих разнообразных перевоплощений⁷³⁶. Вдумчивы и поучительны многие из этих басен: вот два – три примера. У великого охотника, царя бенаресского, был парк, переполненный газелями, вождём которых, в своём тогдашнем «рождении», был бодхисатва. Ежедневно для стола царского полагалось убивать по одной газели. Как-то раз дошла очередь до одной из них, беременной: пожалев её, бодхисатва, взамен её, склоняет свою голову на плаху. Умиляется царь невиданным зрелищем и, выслушав объяснения мудрого животного, освобождает его от смерти, а затем, под влиянием дальнейшего поучения, отказывается от истребления каких бы то ни было живых тварей⁷³⁷. Другой раз бодхисатва был богом Индрой: напали асуры на богов; неожиданно было нападение, стремителен натиск: бежали боги; бежал и Индра... Но вот он замечает, что от сотрясения его грузной колесницы падают с придорожных деревьев гнёзда лесных птичек и ушибаются малые птенчики... Жалко их стало, и, чтобы не губить их, рискуя сам погибнуть от уже настигающих врагов, Индра останавливает колесницу; спешились и спутники: ободрились; грянул новый бой, и победа увенчала подвиг сострадания к меньшим братьям по общему бремени бытия⁷³⁸. В другой раз бодхисатва-отшельник отдаёт себя на съедение тигрице, готовой с голода растерзать новорождённых детёнышей⁷³⁹. Или ещё – «повесть о мудром зайце Шаше», одна из любимейших сказок буддийского мира: в глухом лесу жили-были четыре друга, обезьяна, шакал, речная выдра да заяц; днём каждый промышлял по-своему; по вечерам сходились на беседу; Шаша, мудрый заяц, поучал товарищей добродетели: «надо давать милостыню, хранить заповеди, соблюдать обряды упосаты»... И вот однажды, как раз в день упосаты, когда он только что присоветовал отдать дневное пропитание первому просящему, бог Сакка, чтоб испытать мудреца, явился сам к лесным друзьям в виде кочующего брамина и стал просить пищи. Выдра отдала ему семь рыбок, забытых кем-то на берегу и подобранных ею; шакал уступил

пару кусков вяленого мяса, ящерицу, да крынку кислого молока, которые он хитроумно стащил в шалаше полевого сторожа, а обезьяна угостила странника связкой манговых плодов. У одного зайца не было ничего, пригодного для путника: сено не про него, а рису, сезама и бобов – где добыть в пустыне? И вот, жалостливый зверёк решает накормить гостя своим мясом; но, зная, что брамин не отважится сам убить его, он просит развести костёр и, предварительно отряхнувшись, «чтобы, – не ровен час, – не погубить мелкую тварь в шерсти своей», прыгает в огонь, приглашая гостя изжарить его и съесть, а затем доводит неукоснительно до конца свои аскетические подвиги. Бог разумеется, отказывается от жертвы, но, в награду за неё, повелевает, чтобы луна отныне и до века носила на челе своём изображение «мудрого зайца»⁷⁴⁰.

Проповедь самопожертвования в джатаках идёт параллельно с призывом к непротивлению злу. Эта существенная черта буддийской этики устанавливается здесь в общих чертах гаттами Учителя: «вражда побеждается на земле не враждой, а дружбой: – таков закон мира!» «любовь даже к злему, даже к порочному превращает несчастье в счастье: – вот что разрывает цепи зла!»⁷⁴¹ Это общее правило применяется в повестях о подвигах бодхисатвы без всяких соображений о несоответствии цены жертвы достоинству поводов и мотивов, вызывающих её. Так, например, жалостливый царь уступает простому подёнщику полцарства, чтобы избавить его только от труда в знойный полдень⁷⁴²; изгнанный бунтовщиками царевич Вишвантара отдаёт встречному брамину свою колесницу, затем другому – детей своих в услужение, не дав матери даже проститься с ними⁷⁴³. Царь Майтрибала (бодхисатва) разрешает лесным демонам грызть его мясо и пить кровь, чтобы этим подвигом «спасти мир от круговорота рождений»: а когда злодеи каются и просят прощения, он отвечает: «мне и прощать-то нечего: вы только оказали мне помощь на пути ко благу»⁷⁴⁴. Столь же охотно, без колебаний, другой царь, Шиби (опять – бодхисатва, конечно), отдавший уже всё пожелавшему испытать его, позволяет вырвать себе оба глаза⁷⁴⁵, а третий. Сурупа. богу Сакке, принявшему вид голодного демона, отдаёт

на съедение сначала – любимого сына, потом – жену и, наконец, самого себя, после чего бог, разумеется, возвращает ему дорогие жертвы невредимыми⁷⁴⁶. В палийской повести «О выборе наилучшего» учение о непротивлении злу поднимается на фантастически-величавую высоту: вот эта трогательная легенда: однажды бодхисатва был царём бенаресским; министр, которому он безгранично верил, свершил тяжкий проступок в царском гареме; простил виновного царь, но просил его удалиться: нераскаянный же подбил атамана шайки разбойников напасть врасплох на своего благодетеля. Уже пылали сёла, потоптаны были нивы:.. воины молили царя наказать грабителей; но миролюбец отвечал: «не хочу царства, удерживаемого путём вреда ближнему! не делайте ничего!» Тем временем враг уже у ворот столицы; он нагло держит её в осаде. Опять требуют защиты, отпора, кровавой кары злодеям; и опять тот же ответ: «не можете! откройте настежь ворота!» И воссел царь на трон в своей палате, окружённый сановниками... Через минуту он схвачен, закован в цепи, ввергнут в тюрьму... «Здесь вызвал он в сердце своём новые чувства любви к злодею и достиг экстаза любви». И чистый пламень этот объял, наконец, закоснелую душу: полный раскаяния, преступник спешит к миролюбцу, молит о прощении: «бери назад своё царство; твои враги отныне – мои враги!» А миротворец, обратившись к народу, говорит: «кто в мире с целым миром пребывает, тому не быть и в небе одиноким»; затем разослал во все стороны вотчины своей белый зонтик, символ любвеобильной власти, способный, среди сынов мира, заменить самого властителя – охранника мира; сложил воинский лук свой; высыпал из колчана наземь ненужные более стрелы и направил стопы свои к священной горной пустыне Гималаев⁷⁴⁷...

Но не все – герои; не каждому по плечу полнота подвига самопожертвования; трагическая напряжённость его способна, пожалуй, запугать маловеров и слабых волей; а их так много!.. И вот повести о предбытиях Будды спешат ободрить таковых. Сомневавшемуся в действительности малых добрых дел, «малых даров», бодхисатва отвечает: «милый! если намерение

чисто, – нет малых даров»⁷⁴⁸ кусок чёрствого кислого теста, охотно поданный страннику бедняком, дороже многих слонов, табунов коней, стад и сокровищ, даруемых богачами⁷⁴⁹. «Смотрите, сколько счастья достигается малыми добрыми делами, и отныне стремитесь только к добрым делам, только к благородным подвигам» – так закончил мудрец рассказ свой о небесном видении, об исповеди дочерей богов несравненному певцу-музыканту (бодхисатве) о том, за какие малые заслуги они стали небожительницами; и внимали люди поучению, и порешили делать добро, сколько каждый может, посильно...⁷⁵⁰.

Обращаем внимание на эти черты: учение о «малых дарах» сыграло огромную роль в распространении буддизма, особенно в странах «широкой переправы», Магайяны. Рядом с путём созерцательного подвижничества, путём «узким и жестоким», годным для богатырей духа, стоящих уже «по ту сторону добра и зла», открылась торная дорога общечеловеческой добродетели, а затем и примыкающие к ней окольные тропинки условных заслуг, в духе позднейшего буддийского благочестия, окрашенного уже клерикальными оттенками. Постепенно над просто добродетельными делами, внутренне ценными, независимо от того, к кому бы они ни относились, от бога или сверхбога Будды до злодея, до болотной мошки, которой царь Шиви отдаёт сосать свою кровь⁷⁵¹, – начинают выдвигаться заслуги именно перед Буддой, внушается, что всякое почтение, оказанное Татагате, есть бесконечная заслуга, неизбежно в своё время награждаемая нирваной⁷⁵². «Нет заслуг, лишённых достоинства, если они относятся к учителям благородной истины, к буддам»; «перед лицом совершенного Самбудды и сонма учеников его нет даров слишком ничтожных, лишь бы они исходили из сердца верующего»⁷⁵³. Рядом с мученической смертью царицы, казнённой за культ Будды⁷⁵⁴, рядом с подвигом бедной девушки, пожертвовавшей даже чувством стыдливости в своём порыве отдать бодхисатве «всё своё богатство», единственную одежду, заработанную трёхмесячным трудом⁷⁵⁵ – здесь годны и «малые дары»: цветок, взращённый садовником и предложенный бодхисатве, лотос, протянутый ему ребёнком, помазание его ног красным сандалом усердной

служанкой⁷⁵⁶, наконец, – даже один благоговейный взгляд) «при одном взгляде на Бхагавата я уже достигну совершенства!» восклицает восторженный верующий)⁷⁵⁷... На этом не останавливаются: дальше возвеличиваются уже акты усердия и благоговения к ученикам, к монахам, к храмам: напоить инок, подать ему цветы или лесные плоды, посыпать душистым порошком ларец с мощами, зажечь лампаду в святилище, подмести его, украсить бусами, венками или хотя бы только поклониться ему⁷⁵⁸ – всё это – ступени духовного подъёма на пути к спасению. И во всём этом – пример, образец, «путеводец и путеводец» – всё он же, в своих предбытиях, бодхисатва, грядущий Будда! И в этом наставлении – огромное практическое и историческое воспитательное значение этих бесчисленных, пёстрых сказок и легенд о веренице сменяющихся жизней мессий Дальнего Востока.

В завершение всего, не чужда им и ещё одна черта, необходимая для восприятия массой «учения трудно приемлемого», по сознанию самого Готамы; эта черта – признание естественности нравственного падения и признание возможности загладить падение раскаянием и исправлением. Мы знаем, какое существенное значение имеет в буддизме вера в закономерное, неизбежное возмездие за каждый, хотя бы и малейший проступок. Это убеждение, созревшее на почве учения о перевоплощениях, получило в огромной литературе джатак и авадан широкую, общедоступную пропаганду. Множество северных повестей оканчиваются формулой: «зрелость (то есть, конечный исход, результат) поступков вполне чёрных – совершенно чёрная: поступков вполне белых – совершенно белая, поступков смешанных – смешанная; отбросьте же деяния совершенно чёрные и смешанные, дабы преизбыточествовать вам в поступках совершенно белых»⁷⁵⁹. Спасти других от греха раскрытием его печальных следствий – такова цель этих рассказов⁷⁶⁰, так же, как и особого сборника исповедей грешных душ, Нетаватту. Перед нами развёртывается вереница унылых картин, ужасающих видений, сцены тоски метущейся совести и наказаний за преступное прошлое и даже за мелкие слабости. Здесь видим, например,

как за проступок, вызванный чревоугодием, грешник расплачивается мучениями в аду «в течение многих сотен тысяч лет», после чего подвергается пятистам возрождениям в качестве демона, с правом питаться лишь один день в каждой жизни, да и то – «лишь экскрементами», а затем начинаются иные 500 рождений, в виде собаки, кормящейся отбросами и т. д.⁷⁶¹. Здесь видим сластолюбивых красавиц, искупающих семь дней чувственных наслаждений семью днями невыносимых страданий⁷⁶²; видим, как, за отказ в глотке воды жаждущему, молодая девушка, возродившись в положении грешного духа («прети»), осуждена пытать огнём столь лютым, что от близости её иссыхают источники и колодцы, и дождь над нею превращается в поток искр и раскалённых угольев⁷⁶³; видим, как мать, страждущая за былую скупость, умоляет благочестивого сына прекратить её мучения подаянием милостыни Будде и ученикам его: видим, как за детоубийство, внушённое бездетной женщине завистью, она обречена непрерывно рожать по пяти детей и пожирать их с голоду⁷⁶⁴. И все эти сцены мучений, не уступающие по зловещей яркости фантазии картинам Дантова «Ада», заканчиваются призывом: «глубоко задуматься над себялюбием, отказаться от него»⁷⁶⁵. Тут же – и указания средств как ограничить муки или прекратить их: сознание вины, покаяние; чаще всего – падение к ногам Будды или бодхисатвы со слезами; желание загладить грех добрым поступком, хотя бы и чужим, но по просьбе кающихся совершённым, а впоследствии, в новом рождении, – и самостоятельно. И, наконец, всюду – заря надежды, возможность избавления для исправляющегося!.. И (что совсем неожиданно) укрепление в этой надежде ссылкой на сходные случаи в судьбе самого Будды!..

Надо удивляться смелости, с которой позднейший, морализирующий буддизм, ради подъёма нравственно-воспитательной стороны своего учения и из желания придать ему широко приемлемый и ободряющий характер, отважился признать, что и сам Будда, в своих прежних бытиях, подвергался нравственным падениям, поддавался не только искушению, но и греху. В таком мнении, строго рассуждая, не

было ничего несогласимого с самооценкой Готама, ибо до момента «просветления» и он считал себя лишь за простого человека; а если потом ему, быть может, и не чужда стала претензия на звание сверхчеловека, то, во всяком случае, – не в силу своей природы, не по существу, а только в силу личного подвига. А за тем, кто оставался способным к слабостям и падениям даже в последнем бытии своём, затем ещё легче было признать возможность греха и в предшествующих степенях его развития. Но одно – быть доступным греху, другое – быть греховным. До некоторой степени и последнее допускал, как кажется, Готама относительно себя, когда проступками дней былых объяснял невзгоды дней настоящих. Тем не менее, в древнейших повествованиях о предбытиях его нигде нет следов проступков бодхисатвы; везде он – мудрец или праведник. Допускать его падение стало возможным только для позднейшей поры, когда вообще понадобилось опростить его образ, чтобы сколько-нибудь приблизить к уровню большинства этот пример нравственного совершенства. Мы видели, как в джатаках и авадахах Учитель демократизировался, дабы показать, что путь даже и к высшему совершенству открыт не для одних браминов и царей, а для всех, независимо от общественного положения. Оставалось сделать последний, несравненно важнейший шаг: открыть этот путь и для людей заурядных даже в нравственном отношении, для слабых и порочных, словом, – для грешников. II могло ли быть, для проведения этого взгляда, что-либо внушительнее, влиятельнее ссылки на пример самого Учителя?..

Таков психологический и нравственный смысл повествования о проступках бодхисатвы в его прежних существованиях. Наивность и бесцеремонность этих рассказов объясняется отчасти тем, что, с точки зрения индусской мифологии, поскольку она отражается в тех же памятниках, и сами боги далеко не безупречны в поведении⁷⁶⁶ Как бы то ни было, мы узнаём, что будущий Будда мог быть раньше лентяем⁷⁶⁷, что он однажды «не заплатил принятого им на себя долгового обязательства, за что (по собственному признанию) в дальнейших перевоплощениях оказывался в постоянном

дефиците»!⁷⁶⁸. В другой, уже рассказанной нами легенде, он оказался непочтительным к матери, за что его постигла жестокая кара; в третьей он – грабитель, атаман разбойничьей шайки⁷⁶⁹. Наконец, и в южных, и в северных сборниках есть подробные рассказы о том, как бодхисатва впадал в грех сладострастия и прелюбодеяния. В одной из джатак он, родившись богачом-откупщиком, проматывает состояние на красавицу блудницу и лишь под впечатлением её грубой неблагодарности становится аскетом⁷⁷⁰. В столь любимой буддистами повести о Майтракапьяке бодхисатва, во время своих романтических скитаний, поддавшись раз соблазну чувственности «в городе четырёх красавиц-чаровниц», удерживавших его целые года от возврата на родину, роковым образом попадает поочерёдно в плен наслаждений к восьми, к шестнадцати, к тридцати двум обольстительницам, ещё более увлекательным, пока не отрешается, наконец, ужасной, уже нам известной сценой огненного наказания, свершающегося над блудным сыном⁷⁷¹. Ещё изумительнее повесть о Гарите, варианты которой говорят о её популярности и широком распространении. Однажды бодхисатва родился наследником семьи браминов, обладавшей 800-миллионным состоянием. После смерти отца его осенила мысль: «деньги целы, но тех, кто нажил их, – нет, и сам я буду смертью превращён в прах и тлен». Ужас объял его: он роздал щедрую милостыню, ушёл спасаться в ущельях Гималаев и уже на седьмой день «достиг знаний и совершенств». Года незаметно проходили в святости, посте и созерцании: молва о нём дошла до городов; полюбились беседа с ним царю бенаресскому; приблизил он его к себе: а когда отбыл в поход против взбунтовавшихся порубежников, – поручил красавице-жене «усердно следить за нивой добродетели, самолично прислуживать праведнику». Не тяжела была услуга подать пищу в его нищенскую чашу... Но однажды эту чашу он нечаянно протянул в окно тогда, когда царица, в знойный день, после купанья, полураздетая, покоилась у окна: неосторожное движение обнажило красоту её форм: взглянул аскет, и «чувственность, четыреста тысяч миллионов лет усыплённая в нём, поднялась, как ядовитая

змея из корзины, и лишила его способности экстаза»: он схватил красавицу за руку, и с этого мгновения годы подвижничества сменились днями угара страсти... Вернулся царь... донос не замедлил... Он не поверил: «самого спрошу, – правда ли»? И сознался виновный; пытался оправдываться ссылками на власть страстей, поработавшую и мудрецов: но, пристыженный великодушным увещанием царя, он вырывает, наконец, из сердца «похоть, укравшую блеск добродетели», разбивает цепи страсти, возвращается в лесную пустыню, «куда не достигает веяние женских чар», и, «всмотревшись пристально в круг, рождающий способность к озарению» возвращает её себе и, своевременно, благополучно достигает до неба Брамь⁷⁷².

Помимо важности самого факта – допущения возможности нравственного падения будущего идеального мудреца и всемирного учителя, – поразительно здесь бесцеремонно-развязное отношение к этим грехам. Так, в одной повести⁷⁷³ бодхисатва, влюбившись в царицу, похищает её и возвращает лишь после того, как она и ему изменила, причём, в рассказе не видно даже и следов раскаяния в проступке. Больше того! романтические похождения буддийского Таннгейзера Маптракапьяки изображаются чуть не в виде «благополучия, посылаемого человеку чистых дел, исполнителю добродетелей»!⁷⁷⁴ Наоборот, в одном из вариантов новеллы о Харите морализирующее повествование, чтобы подчеркнуть унижающий характер чувственности, не останавливается с одной стороны – перед увеличением вины бодхисатвы тем, что царь уступает ему жену свою добровольно, а с другой – перед развенчанием будущего Будды грехом до такой степени, что он изображается собственноручно очищающим грязный приют, отведённый ему для преступных свиданий, и отрезвляется от ослепившей его похоти только тогда, когда царица, схвативши его за бороду, бросает ему презрительный упрёк: «да вспомни же, наконец, что ты брамин и аскет»!⁷⁷⁵

Вот до каких вольностей в концепции будущего Будды доходит старание позднейшей поры соединить в его образе черты общечеловеческие, до слабостей и греховности

включительно, со способностью возвыситься усилиями разума и воли над грехом, чтобы постепенно сменить его нравственным совершенством. Старание это вызвано было, очевидно, желанием внести долю ободряющего настроения в суровое аскетическое учение о трудности спасения, желанием показать, что всякие трудности преодолимы и что в конечном успехе духовной борьбы никто отчаиваться не должен. Но в то же время сознавалась и опасность принижать таким образом идеал верховного учителя мудрости и правды. Вот почему палийские варианты повести о Миттавиннане героя соблазнительных приключений превращают из бодхисатвы в простого непослушного монаха⁷⁷⁶ вот почему ещё, согласно с характерно-буддийским предпочтением интеллектуального моральному, внушается, что бодхисатвы могут поддаваться слабостям и грехам чувственности, но не проступкам против истины: «эти великие существа могут иногда убивать живых тварей или присваивать себе вещи, им не предоставленные, могут пить или вести себя распутно, но лгать умышленно они не могут: ибо нет помощи, превышающей правду, и кто от истины отречётся, тот не достигнет просветления, хотя он уже и чувствовал под собою почву его»⁷⁷⁷. Есть, наконец, попытки изобразить проступки бодхисатв невменяемыми, как истекающие будто бы от влияния неблагоприятных созвездий⁷⁷⁸, – взгляд совершенно несогласимый с основным убеждением Готама о зависимости спасения или гибели только от самого себя.

Как видим, позднейший буддизм использовал повествования о предбытиях Будды с целями преимущественно нравственно-назидательными, но с большим разнообразием и с широкой вольностью в приёмах. Из объёмистой, пёстрой, разновременной и разноместной литературы джатак и авадан вывести стройное и последовательное нравственное или религиозное учение невозможно. Здесь хаотически перемешаны попытки выдвинуть и освятить то ту, то другую черту образца духовного совершенства, как ответ на ту, либо иную, нравственную или религиозную потребность, пробивавшуюся наружу из-под наслоений прежних убеждений и верований.

Совершался этот процесс прерывисто, неравномерно, несистематично и далеко не с одинаковым умением и не с равной удачей. Часто благонамеренной цели стремились достигнуть путём нравственно двусмысленным или прямо соблазнительным с нашей точки зрения; рядом с частичным прогрессом, в деле выработки духовного образца для подражания, в лице бодхисатв и будд, наблюдается иногда и частичный регресс. До цельного учения, выдержанного в смысле нравственной чистоты, эта общедоступная апокрифическая литература, стремившаяся, однако, стать канонической, никогда не смогла возвыситься, и в этом отношении она стоит несравненно ниже канонических учительных произведений древнейшего, южного буддизма. Но как бы то ни было, в совокупности её неупорядоченных и не глубоко осознанных стремлений всё же вырисовывается одна плодотворная склонность: расширить «Путь избавления», слишком узкий в первоначальном буддизме, сделать его общедоступным, легче осуществимым, соответственно чему и образ Будды с одной стороны демократизируется, а с другой – дивинизируется: Будда в первых стадиях своего долговременного развития опрощается и снисходит ближе к общечеловеческим чертам и свойствам, но зато на окончательной ступени своей эволюции он возвеличивается, получает значительно бóльшую нравственную и религиозную содержательность, из учителя превращается в спасителя, избавляющего от грехов и бедствий уже не силой, одного учения, достаточного каждому для самоспасения, а и верой в «Избавителя» и, наконец, – культом его.

Для исторической судьбы буддизма эта тенденция имела решающее значение: её победа над первоначальным, чисто философским, а-религиозным духом учения Готама привела, в своё время, к упадку оригинального, подлинного буддизма на его родине: но та же тенденция, в форме системы «Широкой переправы», Магайяны, обеспечила буддизму, переделавшемуся на религиозный лад, долговременную жизнеспособность во многих других странах.

И вот почему учение о предбытиях Будды и относящиеся к нему популярные, сказочные и легендарные повести получают

такое глубокое значение для изучающего эволюцию буддизма: вот почему и мы сочли необходимым рассмотреть их с некоторыми подробностями. Здесь, выражаясь словами Рис-Дэвидса, мы стоим у корней учения о всемогущем существе, бодхисатве, учения, которое, подобно мощной лиане, разрослось столь пышно, что постепенно закрыло многое ценное в более ранней доктрине, привело к её падению, к вытеснению древне-арийского пути мудрости, к забвению системы самовоспитания и самоконтроля и к замене их сложной иерархией мифологических, чудесных существ и чудотворцев⁷⁷⁹. Пределы нашей работы не позволяют вдаваться в рассмотрение хода развития учения о бодхисатвах и постепенного разрастания его применения: сначала – к одному Готаме, да и то лишь в период от его «прозрения» до «нирваны», затем – уже на всю его жизнь, от момента зачатия, далее – на всех предшествующих и последующих будд, от рождения их до достижения ими архатства, ещё далее – на все животные и человеческие земные существа, имеющие стать со временем буддами, а позднее – на разнородные божества, на целые огромный мифологический пантеон, и, наконец, в известном, условном смысле, – даже на каждого учёного и уважаемого наставника к пониманию дебрей мудрости Магайяны⁷⁸⁰. Но всё же было необходимо по крайней мере несколько освоиться с той малоизвестной массой материалов, из смутной области коих вышло это учение и откуда оно долго черпало свои вдохновения, пока, наконец, не перешло в область систематического, философского построения в лице позднейших, прославленных доктринёров Магайяны.

В документах наиболее древних, предшествующих собранию джатак, понятие бодхисатвы, как существа высшего, чем простой мудрец-праведник (архат), ещё не выступает с достаточной уверенностью и определённостью. По мнению Р.-Дэвидса, оно, вероятно, было чуждо самому Готаме, и термин «Будда» в его позднейшем смысле не встречается в древнейших документах. В Сутта-нипате⁷⁸¹ он означает просто «пробуждённого» в нравственном смысле слова, в таком смысле, в каком это название и пополняющие его эпитеты⁷⁸²

одинаково применяются и к ученикам Готама. Как бы ни была велика разница между Учителем и ими, всё же это – разница по степени, а не по существу. В Маджхима-никае и Винае⁷⁸³, кажется, впервые встречающийся термин «Саммасамбудда» также ничем существенным не отличается от понятия обыкновенного архата. Но уже в Магападана-сутте Дикханикайи⁷⁸⁴ учение о бодхисатве выступает ясно, в связи с учением о предшественниках Готама: здесь ученики ведут уже беседы «о прежних рождениях», а «Возвышенный, превосходящий способности людей», даёт разъяснения «касательно прежних жизней», применительно к своим шести предшественникам и к самому себе⁷⁸⁵, причём все эти «возвышенные» величаются не только «архатами», но и «верховными буддами». Здесь учение о бодхисатвах предстаёт перед нами уже в разработанной форме, со следующими указаниями для каждого отдельного будды: мирового периода (эона), к которому он принадлежит, его общественного положения и семьи, длины жизни, свойственной этому периоду, дерева, под которым будда достиг «просветления», имён двух главных его учеников и любимого, прислуживавшего ему ученика, числа архатов-последователей, имён отца, матери и места рождения будды⁷⁸⁶. И по поводу всех условий, предшествующих его появлению или сопровождающих его и последующих ему, с подчёркиванием замечается: «таково в данном случае правило». Правила эти становятся известными из их повторений в жизнях различных будд: способность же помнить и проверять их есть привилегия этих священных существ, приписываемая им уже в Маджхима-никае⁷⁸⁷ и происходящая будто бы частью – от «ясного различения начал истины», частью же – из «откровения со стороны богов»⁷⁸⁸.

Наконец, в одной из позднейших суттант Дикханикайи⁷⁸⁹ находим попытку дать уже философское оправдание учения о перевоплощениях. Пробелы в памятниках и их хронологическая спутанность лишают возможности проследить, какими именно поступательными шагами вырабатывалась из этого учения доктрина о бодхисатвах. Но, как бы то ни было, в Магавасту мы уже застаём её, хотя ещё в неустойчивом, но всё же в довольно

подробно развитом виде, по крайней мере применительно к вопросу об условиях, благодаря которым и при которых становятся сначала бодхисатвой, а потом – буддой. Так в самом начале этой объёмистой священной книги северного буддизма сообщается, что есть четыре ступени в эволюции бодхисатвы:

1) пракритичарийя – период, во время коего обнаруживаются природные качества будущего Учителя мира;

2) пранидханачарийя – пора, когда им принимается решение достигнуть высшей мудрости;

3) ануломочарийя – время исполнения принятого решения и обета и

4) анивартаначарийя, где это выполнение продолжается, но уже без риска отступлений и падений, ещё возможных на предыдущей степени⁷⁹⁰. Немного далее находим эту классификацию в более расчленённом виде, в главе «о десяти бхуми», то есть, сферах («землях») пребывания бодхисатв, сферах, соответствующих последовательным степеням духовного роста мудрецов. Хронологически периоды эти «не определимы», в силу огромной длины «кальп», их составляющих⁷⁹¹ различить их можно только сравнением одной поры с другой⁷⁹². В первой бхуми, в области, называемой Дурароха, бодхисатвы представляются ещё обыкновенными людьми, отличающимися восемью добродетелями: непривязанностью к внешним благам, сосредоточением, неутомимым усердием, отсутствием гордости, прилежным изучением условий и свойств мудрости, героизмом, отказом от мира и стойкостью. В этом состоянии возможно ещё, однако, «возвращение вспять», падение по 12 различным причинам. Наиболее трудными, вменяемыми в заслугу подвигами тут считаются отказ от всего, что имеем, и прощение обид. Вступившие во вторую бхуми (Бадхаману) характеризуются отвращением к существованию; бодхисатвы отличаются здесь «наклонностями добрыми, нежными, кроткими, энергичными, величавыми, разнообразными, глубокими, независимыми, непреодолимыми, несравненными, благородными, непоколебимыми, точными, чистыми, твёрдыми, свободными от всякой посторонней помощи, самоудовлетворяющимися,

направленными к „Великой Личности“ (т. е. к Будде), бесконечными». Однако и здесь ещё в силе целых 28 причин возможного понижения и падения. Третья бхуми, Пушпамандита, определяется жадой самоотрешения, отказа от самого себя и всего себе принадлежащего, от своего царства, своего тела, свободы и жизни, жертвой всего, ради усвоения «хотя бы единого, хорошо выраженного изречения мудрости». Однако и здесь, на пороге перехода в дальнейшую сферу совершенствования, возможно падение по 11 причинам. Семь оснований к тому же остаются и в четвёртой бхуми, Русире; однако, тут же делается оговорка, что уже в семи первых бхуми «никакой проступок не в состоянии низвлечь бодхисатв в ад»; все несовершенства, все вины, предшествующие принятию ими решения стать буддой, «всецело покрываются» этим обетом. Здесь же мы узнаём, что все повести о предбытиях будд могут относиться только к первым семи периодам их развития; начиная с восьмой бхуми, бодхисатвы должны уже становиться объектом благоговейного почитания, культа (пуджа). Переход в пятую сферу, Ситравистару, «ознаменовывается: 1) сознанием, что всякое бытие сгорает в страсти, ненависти и безумии; 2) настроением духа, полным отчаяния и отвращения»; возможность падения остаётся и здесь, но ограничивается четырьмя родами случаев; в шестой бхуми (Рупавати) они сокращаются до двух, а в седьмой (Дурджайе) – до одного. Если в шестой поре настроение бодхисатв сосредоточивается на сознании, что «вихрь мира обладает очень малыми прелестями и бесконечными тяготами», то в седьмой они заняты прежде всего выработкой самоукрощения. Уже начиная с первого периода, они уважают жизнь всех тварей и проповедуют жалость: возрастают в этом чувстве – в течение семи первых стадий своего развития; неукоснительно выполняют нравственные обязанности и, наконец, покидают своё высокое положение в мире и вступают в монашескую жизнь. На этой ступени духовного подъёма они наделены уже высоким уровнем знания: им известны все целебные средства, места нахождения всех

драгоценностей, все науки, все письма, всё полезное людям⁷⁹³.

Есть основание думать, что первоначально этими семью периодами и заканчивался круг развития бодхисатв вплоть до достижения ими сана будды⁷⁹⁴ и лишь впоследствии его расширили до десяти ступеней или областей. В Магавасту, однако, три добавочных периода остались без определённой характеристики их особенностей или их превосходства над предшествующими⁷⁹⁵.

В упрощённом, кратком изложении находим мы перечисление «десяти парамит» (совершенств) во введении к палийскому сборнику джатак, в Нидапакате; первое совершенство (говорится здесь) есть совершенство милостыни; 2-е – совершенство нравственного поведения; 3-е – самоотречения; 4-е – мудрости; 5-е – упражнения; 6-е – долготерпения; 7-е – правдивости; 8-е – решительности; 9-е – совершенство доброй воли и десятое – совершенство безупречной, всеобщей справедливости⁷⁹⁶. Как видим, в этом позднейшем распределении степени совершенства приняли характер упрощённый, чисто нравственный и вместе с тем менее сбивчивый, более определённый в своих отличительных чертах, чем в предшествующих описаниях того же сложного процесса. Существенно важно заключение, которым в Нидапакате сопровождается это перечисление «совершенств»: «таковы единственные условия в здешнем мире для осуществления сана будды бодхисатвами; помимо этих десяти совершенств, иных нет. И эти десять совершенств почерпаются не в небе, которое над нами, ни в земле, которая под нами, ни на восточной или иной части света: они обретаются в моём собственном, телесном сердце»⁷⁹⁷. Слова глубоко знаменательные для определения характера буддийского пути спасения и свойств наставника к нему! Ни «на небеси – горé», ни «на земле – низу», нигде, ни в чём и ни в ком извне, ни от людей, ни от мира, ни от богов получить спасения нельзя: оно исключительно и всецело – результат самоуглубления, самосовершенствования земного, «телесного» человека, хотя совершенствование и состоит именно в познании ничтожества

всего вещественного, всего «телесного» на земле и во всех иных мирах и в самом человеке.

В десятой, последней бхуми бодхисатвы ощущают, наконец, желание покинуть небо Тушиты. где их застаёт, в сообществе пёстрого индусского пантеона, момент сознания своевременности конечного воплощения на земле в виде будды.

На этом и заканчивается сложная, утомительно долгая, смутная и противоречивая эпопея о предбытиях будд, эпопея, смысл которой, если отбросить огромный балласт включённых в неё всевозможных фантастических, часто пустых, а иногда и соблазнительных придатков, сводится на урок крайне трудного и долгого подвига нравственного напряжения и совершенствования для выполнения принятого пожелания и обета «достигнуть бодхи», то есть высшего идеала праведной мудрости, – обета, который нашёл своё законченное выражение в следующей формуле: «да смогу я этим корнем добродетели, этим продуктом мышления, этим отрешением, согласным с законами жертвы, в этом мире, слепом, не имеющем путевода, стать Буддой, перевозчиком существ, ещё не переправившихся, освободителем ещё не освобождённых, утешителем ещё не утешённых, виновником полной нирваны для не достигших полной нирваны!»⁷⁹⁸.

По условиям нашей темы обзор повествований о предбытиях Будды требовалось бы закончить сравнением их с соответствующей стороной христианского вероучения. Но возможно ли какое-либо сравнение там, где царит полная противоположность? ибо трудно было бы представить себе больший контраст, как тот, который обнаруживается здесь. С одной стороны – нескончаемая в своих видоизменениях, причудливо фантастическая ткань буддийских джатак, с их неустойчивою, часто низкопробной моралью; а с другой стороны – величавое начало Евангелия от Иоанна, необъятное в священно-тайной глубине своих сжатых речений! С одной стороны – прерывистый, извилистый, то повышающийся, то понижающийся процесс восхождения от человеческого и «слишком уж человеческого» и даже животного к

сверхчеловеческому и сверхбожескому, при упорном однако отрицании Божественного, как высшего; а с другой стороны – «в начале бе Слово», то Слово, что было искони у Бога и Коим был Сам Бог; Единородный Сын Божий. Христос, пребывающий тот же во веки, и Его изначальной и непрестанной божественности «снисхождение божественное» к человечности, дабы, обоживши её, возвести и её к Богу же, к Отцу! Такова догматическая противоположность. Но, как мы видели, – не меньшая и нравственная, этическая: с одной стороны – немощная, слабостям и даже греху повинная человечность будущего Будды, искупающая свои понижения и падения бесчисленным рядом перерождений во всевозможных формах; с другой стороны – безусловная, неизменная безгрешность Христа!.. Наконец, последний контраст – психологический и, вместе с тем, – духовно-педагогический: в буддизме – надменное в начале, но сознающее потом своё бессилие, безрелигиозное стремление спасти человека его собственными ресурсами и, соответственно трудностям, отсюда происходящим, – сложные пособия многочисленных, повторных воплощений, долговечных очистительных наказаний и, в конце концов, всё-таки – обращение за помощью сверхчеловечной к Будде, переделанному позднейшим, религиозизирующимся народным сознанием из человеческого мудреца в существо сверхъестественное; а в христианстве, с самого начала, – признание недостаточности естественных, природных сил человека для его спасения; с самого начала поэтому – обращение к благодатной помощи Богочеловека-Спасителя... И, сообразно со всеми этими идейными особенностями, – столь же резкое различие и в формах их выражения, различие столь огромное, что самая попытка благоговейные, вдумчивые речи отцов Церкви о Божественном Логосе, о тайнах вочеловечения и воплощения Бога-Слова сравнить с развязной болтовнёй буддийских бытовых притчей и побасенок о предбытиях Готама должна бы показаться кощунственной, если бы из этого сопоставления не явствовало, с такой наглядной очевидностью, как жалки и немощны все порывы к истине и свету в душе

человеческой, не озарённой лучами Солнца Правды и Истины
Господней, пребывающей вовек...

Мы уже раньше (стр. 146–147 {абзац начало: «И в этом – опять полная противоположность...» и далее. *Редакция Азбуки веры.*}) упомянули, что в северной системе Магайяны, в её законченном учении о бодхисатвах, число будд оказывается беспредельным; но и в южном буддизме оно стало колоссальным в позднейших сказаниях: так бирманская легенда уверяет, будто Готама был свидетелем последовательного появления на свет 987.000 будд⁷⁹⁹: уже в более ранней Абхинишкрамана-сутре читаем, что Татагата, «в своей безграничной мудрости, может помнить всех будд всех предыдущих веков; может знать характер всех сотен тысяч мириад будд, многочисленных, как песчинки на дне и на отмелях Ганга»⁸⁰⁰; а Магавасту объявляет прямо, что число будд, одновременно сосуществующих (то есть находящихся в процессе развития в разных мирах) неисчислимо⁸⁰¹.

Тем не менее, в разных писаниях встречаются беспорядочные и разноречивые попытки перечисления некоторых из этих чудесных существ⁸⁰². Но всё это – отголоски позднейшего учения о бодхисатвах, подвизавшихся будто бы в многочисленных мирах буддийской вселенной в течение необозримо долгих эонов прошлого. Что же касается нашей земли, взятой в последнем периоде её развития, то книги, толкующие о предшественниках Готама, Буддавамза и Ниданаката, ограничивают число будд, сюда относящихся, двадцатью семью⁸⁰³. Готама является, следовательно, Буддой XXVIII, да, сверх того, в текущем же мировом периоде ожидается ещё один «Благословенный», – Майтрейя. В строгом смысле, только к этим буддам применимы какие ни на есть попытки будто бы исторических повествований; говорим, «какие ни на есть», так как такого рода биографические черты могут удовлетворять только крайне невзыскательных относительно исторической точности индусов, на самом же деле являются, при несущественных вариантах, только шаблонным повторением легендарных сказаний о будде Готаме. Это –

подражания первоначальному рассказу, сложившиеся, очевидно, в позднейшую пору и расцвеченные обычными на Востоке фантастическими преувеличениями⁸⁰⁴. Заметим ещё, что из 27 предшественников Готама три древнейших (Танхапкара, Медханкара и Сарананкара) упоминаются лишь изредка и мимоходом, так как, только начиная со следующего за ними будды, Дипанкары, устанавливается связь с Готамой его предшественников.

По позднейшей теории развития будд окончательная участь бодхисатвы определяется с того момента, когда, в ответ на его торжественное обещание посвятить себя подвигу достижения сана будды, со стороны относящегося к данному периоду будды последует предсказание, что желание дающего обет своевременно увенчается успехом⁸⁰⁵. Вот это-то пророчество и было впервые произнесено, применительно к будущему Готаме, буддой Дипанкарой⁸⁰⁶ с тех пор повторяемо было в его пользу каждым последующим «татагатой», в качестве награды за какое-нибудь относящееся к последнему благородное намерение или благоговейное действие⁸⁰⁷. Осуществление пророчества наступает очень нескоро, вследствие колоссальной длины периодов подготовки и испытания. Момент воплощения нового будды определяется назревшей потребностью восстановить «правое учение», пришедшее в упадок, ибо основной закон буддийского мировоззрения – неизбежность чередования прогресса и регресса и возвращения некогда бывшего – остаётся в силе и применительно к «правому учению»: и оно, несмотря на своё совершенство, – не вечно, даже не всегда долговечно: и оно – во власти превратностей судьбы. Вот несколько примеров, по указаниям Абхинишкраманы: «истинный закон после смерти будды Дипанкары продержался 70.000 лет, а после будды Сарвабхибху лишь краткое время»; после Падмоттары он процветал 100.000 лет, после Канакамуни – 29 дней, а после Кашьяпы – всего семь дней!⁸⁰⁸ Причины таких резких колебаний остаются неразъяснёнными; мы узнаем только, что упадок благоразумия и благочестия является настоящим поводом к воплощению нового будды, очередного среди бесчисленных кандидатов на

этот сан. Но «нет худа без добра!» По-видимому, малоуспешности и кратковременности влияния реформ, исходивших от ближайших предшественников Готама, мир обязан тем, что в последнем, текущем периоде появляется уже четвёртый будда, который и есть Готама: а так как и его «истинный закон» просуществует только 500 лет, а искажённое его продолжение, так называемый «закон образов или подобий» не более этого же срока⁸⁰⁹, то ожидается в сравнительно недалёком будущем и пятый будда, Майтрейя, которому во многих местах уже с давних пор заранее воздаются культовые почести.

Момент решения воплотиться на земле, ради спасения мира, застаёт Готаму, как и всех его предшественников, во время пребывания на «небе Тушита»⁸¹⁰, то-есть, в одной из сравнительно близких к земле сфер буддийского космоса, в его позднейшей, непомерно осложнившейся проекции, тогда как в первоначальной, более простой космологии Тушита, надо думать, занимало более почётное положение. Как бы то ни было, тесная связь буддийского учения о многочисленных градациях совершенствования в мудрости с перевоплощениями и переселениями существ по разным мирам, а также и то значение, которое эта доктрина получила не только в позднейшем ламаизме, но и в современной теософии, побуждают меня дать здесь, попутно, схему буддийской проекции космоса по книге «Фах-кай-он-лих-то», написанной китайцем Джин-чау, хотя и в позднюю пору, но на основании авторитетных данных буддийского канона и комментариев учёных буддийских монахов⁸¹¹. Как бы утомительно ни было для европейского читателя ориентирование в этой фантастической космологии и соответствующей ей психологии, желающему сродниться с подлинным буддийским мировоззрением необходимо почувствовать на подобных примерах, до какой степени оно тягостно сложно, схоластически-тенденциозно по замыслу и вычурно по формам, сравнительно с не мудрствующим лукаво, простейшим древнехристианским воззрением на два мира, земной и небесный, и на две жизни, временную и вечную⁸¹².

Три мира, подземный, земной и небесный, распределяются, по буддийскому пониманию, так: ниже земли и океана, «подобно облаку, держащемуся в воздухе», лежит преисподний мир, область демонов-титанов, «асуров, преисполненных ненавистью к богам»⁸¹³; там же помещается и тройная система адов: горящих, морозных и порубежных, переходных⁸¹⁴, где отбывают наказания и очищаются от грехов бесчисленные виды призраков, «прет», теней существ прежде живших: тогда как другая часть их, скитается среди людей, незримая большинством из них⁸¹⁵. Второй, земной мир опоясывает нижнюю и среднюю часть горы Сумеру, этого мифического средоточия индусского космоса: этот мир состоит

1) из воздушной области, «великого круга ветра», простирающегося на 160.000 иоджан в высоту;

2) из водного круга, в 80.000 иоджан глубиной и в 123.450 шириной; далее –

3) «золотой круг», в 320.000 иоджан высотой, образованный непрерывным веянием ветра над водным пространством и

4) «земляной круг», в 68.000 иоджан толщиной, с горой Сумеру в центре. Поднявшись по ней на высоту 10.000 иоджан, вступаем в третий мир,

5) «мир 33 небес».

Здесь сначала идут четыре области, отведённые разного рода божественным существам, «дэвам»: первая сфера – «Могучих десницею»; 2-я – «Держащих чётки»; 3-я – «Вечно свободных» и 4-я – «область дэв солнечных, лунных и звёздных». За рубежом этой последней сферы – «Небо четырёх Царей», сторожевой пост четырёх охранителей мира, сдерживающих своей силой демоническую преисподнюю якшей и ракшей (злых духов) и оберегающих землю и горные страны. С вершины Сумеру начинаются «6 небес Мира желаний», (Kamaloka), прозванные так потому, что обитатели их (дэвы, люди, асуры, животные и демоны) подвластны силе желаний (еды, питья, сна и любви); это:

6) Небо Шакры (Trayastrinshas);

7) Небо Ямы;

8) Небо Тушита, «небо добродетели или превосходного времени, или удовлетворения», «достаточного знания», место вкушения счастья, происходящего от подавления желаний;

9) Небо – Нирманья-рати, с продолжительностью жизни в 8.000 лет, равных, каждый, 800 земным годам; далее

10) Небо Паринирмита-васавиртин, с двойной, против предыдущего, долговечностью, и

11) Мара-вазанан, являющееся (в отличие от предшествующих сфер, заселённых просветлёнными существами) обиталищем «злого духа страстей и похотей, разрушителя всех начал добродетели», Мары.

Далее начинается «мир форм» (Rupa-loka), уже не знающий загрязнения чувственными желаниями, но ещё не отрешившийся от субстанциальных форм бытия. 18 небес, сюда относящихся, называются также «мирами Браммы», вследствие присущей им чистоты, или ещё «небесами четырёх дхиан», так как обитатели их, перешедши за пределы обычной житейской мудрости, пребывают погруженными в созерцание (dhyana). Первая дхиана – «Блаженная страна, не знающая телесных рождений», содержит в себе три неба:

12) Брама – паришадья,

13) Брама-пурохита, и

14) Магабрама. Вторая дхиана зовётся «Землёй экстаза» (восторженной радости, самадхи); в ней опять три сферы:

15) Париттабха,

16) Апрамапабха,

17) Абхашвара.

Третья дхиана – «Страна верховного блаженства, проистекающего из устранения обыкновенных источников радости», страна «самодовольства сердца», отказавшегося от внешних утех, – опять тройная:

18) Париттасубха,

19) Апрамапасубха и

20) Субхакритана.

Четвёртая дхиана – «Чистая земля», в которой даже все религиозные внешние действия и подвиги отпадают, а, может быть, и всякая мысль упраздняется. Здесь – девять новых

небес, из коих пять высших уже не допускают возврата или ниспадения в «мир желаний»:

- 21) Анабхаракха (Безоблачное);
- 22) Пуниа-прасава (Счастлирое рождение);
- 23) Врихат-пхала (Расширенный плод);
- 24) Асанджи-саттрас (Чуждое воспринимающего разума);
- 25) Атапа (Неволнуемое, Ненарушимое);
- 26) Ву-джех-тиэн (по-санскритски, быть может, Авриха. – Безспойное);
- 27) Судриса (Великолепнейшее на вид);
- 28) Сударсана (Благолепное, прекрасное по внешности) и
- 29) Аканишта – «Вершина форм», – высшая из материальных сфер, уже столь далёкая от земли, что, по выражению, приписываемому Будде, огромной горе, если бы она была низринута с этого неба, понадобилось бы 65.535 лет для того, чтобы достигнуть до Джамбудвины, то есть, до Индии.

Обитатели всех перечисленных миров подвластны рождению, недугам, старости и смерти и. уходя из высших небес (за исключением пяти верховных), они возвращаются снова в низшие миры для того, чтобы продолжить эволюцию, постепенно их возвышающую. Длина жизни в каждом небе различна и прогрессивно возрастает от тысячи лет (в коих каждые сутки равны веку по человеческому исчислению) до 80.000 калп в последней из сфер Арупалоки.

Называемая этим именем последняя, совершеннейшая часть космической системы включает в себе четыре последних неба, от тридцатого до тридцать третьего. Относительно Арупалоки мнения буддистов расходятся: одни, сторонники Гинайяны, полагают, что в этой области нет уже никаких материальных наград для праведников, как и вообще нет здесь будто бы ничего вещественного, а следовательно, нет и никакой определённой, этому состоянию присвоенной, местности, ибо здесь царит «совершенство небытия», пространственного и временного, телесного и индивидуального, так как «и тело, и дух здесь вполне разрушены». Другие же, магайянисты, полагают, что и эти горние сферы не лишены всё же некоторых пространственных определений; что и в них ещё возможны

некоего, особого, утончённого рода материальные формы, свойства коих однако разгадать не в силах ни земные мудрецы, шраваки, ни будды в их первоначальной поре развития (пратийека-будды, озабоченные только своим личным спасением). Обитателями этой области (полагают приверженцы Магайяны) являются ученики Будды, ещё не вполне достигшие неизменяемого («непогибающего») состояния; и здесь же, «по исключению», вкушают награду те из неверующих, которые, несмотря на своё неверие, сумели отрешиться «от веры в знание, происходящее из имён и слов», то есть, ото всех данных, исходящих из органов чувств и от самих объектов последних (арупа-сканд)⁸¹⁶.

Эта сложная космология несомненно позднейшего буддизма выведена, разумеется, не из данных какого бы то ни было, хотя бы и зачаточного, естествоведения; она не связана ни с какими научными соображениями; она всецело – умозрительного происхождения. Это ответ на основную, сложную задачу индусской психологии: постигнуть природу души в связи с вопросом о сущности и условиях бытия вообще, для того, чтобы решить проблему смерти и бессмертия также вообще и судьбы человеческой личности – в частности. Значительно расширенному и изменённому буддизмом метафизическому учению ведизма и браманизма о перевоплощениях, в зависимости от нравственного поведения субъекта, нужно было, для усиления своей реалистической убедительности и своей практической влиятельности на жизнь, облечься в формы физические. Ответом на эту потребность и явилась позднейшая космология, раздвинувшая более древнюю, браманическую, и разработавшая её по тенденциозно задуманному плану, продиктованному буддийской психологией. Изложенная нами классификация миров есть не что иное, как попытка создать реальное вместилище для результатов того тонкого анализа духовных сил и процессов человеческой личности, который вырабатывался буддийским умозрением совершению независимо от каких-либо физических и астрономических наблюдений. Всё это – только космологическая оправа для различных ступеней позднейшей

буддийской аскетики, стремящейся, путём самокритики и саморазложения личности, достигнуть разрешения человеческой индивидуальности в безличной, безвольной и бессознательной жизни мирового целого.

Но, как уже было замечено, космология буддизма первоначального была, по всему вероятно, значительно проще и носила, надо полагать, более реалистический, чтобы не сказать материалистический характер: в ней звучали ещё ясные отголоски первобытной индусской натуралистической мифологии и, сообразно с этим, многочисленные небесные сферы являлись в народном сознании не столько символизацией различных ступеней духовного процесса, развития мудрости (дхармы), сколько просто обителями всевозможных существ многочисленного и пёстрого по составу индусского пантеона и пандемониума. В ряду этих многих обителей «небо Тушиты» должно было, в ту пору, занимать положение значительно более почётное, чем то, которое выпало на его долю впоследствии: недаром же его считали местом, достойным принять самого Будду в пору, предшествующую его последнему воплощению в сане учителя людей и богов. Когда изложенное нами раньше учение о «совершенствах», определяющих порядок возродений, довольствовалось семью «парамитами» (совершенствами), тогда будды возводились на небо Тушиты по выполнении седьмой парамиты: позднее, когда число «совершенств» увеличилось до десяти, вступление в Тушиту отсрочилось до десятой парамиты⁸¹⁷.

О Готаме повествуется, что, по отбытии своей последней жизни в качестве царя Вессантары⁸¹⁸ он возродился на небе Тушиты под именем Светакету⁸¹⁹ или, вернее, Прадхапалы, – названием, данным ему обителями этой сферы в то мгновение, когда они приветствовали его появление торжественным гимном, разносившим радостную весть об этом событии «от низших жилищ асуров до высших небес Аканишты»⁸²⁰. Четыре тысячи лет, определённых для жизни в Тушите⁸²¹, Будда проводит, по описанию Лалитавистары⁸²², в сообществе ста тысяч божеств, восхваляемый и славимый «теми, которых боготворят», от верховного Шакры и

светозарного Браммы до мрачных асуров и звероподобных ракшей. «Старейшина знания в мире, источающий аромат заслуг, сияющий лучами солнца мудрости и науки, безошибочно хранящий в сосуде памяти наставления всех будд, владеющий бесконечными, беспредельными магическими формулами и основами сверхъестественного могущества, обладающий высшими степенями разума и всеми фибрами созерцания, он, проведший прежнюю жизнь в гротах и пещерах горы размышлений, ведущей к полному освобождению через созерцание и равнодушие», – он заседает теперь, в полном спокойствии, в превосходной обители Тушиты, покоящейся на 32.000 землях, изукрашенной террасами, портиками, аркадами, прохладными залами, осенёнными зонтиками и знамёнами, завитыми трельяжами из всевозможных цветов и колокольчиков, в золотом дворце, откуда изгнаны гнев, гордость и высокомерие, и где обитают только радость и тихое довольство. Здесь поучает он закону беспредельной мудрости жадно внемлющих ему небожителей. Века текут спокойно за веками, длинной вереницей... Но космический закон неизбежной переменчивости всего сущего даёт себя чувствовать и под безоблачным небом Тушиты: и у Прадхапалы начинает блекнуть венок на челе, ветшает одежда, меркнет сияние тела и нарушается неподвижная посадка на троне... Великий момент последнего воплощения Будды, момент, о коем за целую тысячу лет оповещают землю «гении-хранители мира»⁸²³, приближается.

С грустью замечают дэвы признаки скорого удаления от них Будды и заранее оплакивают надвигающуюся утрату. Но свыше, из ещё более совершенных сфер, звучит, наоборот, иной гимн, призыв не медлить свершением последнего подвига: «настало для него время, о Милосердный! не пропусти его! переселяйся, переселяйся, знаток закона переселения, бесстрастный уничтожитель страсти и смерти!., насыщенный мудростью, насыти существа, издавна томящиеся жаждой!., сжался над миром (земным), связанным судьбой с миром богов!., не забудь и лишённых покоя, ещё коснеющих на распутьях заблуждений; воззри и на них... и распредели по всему миру лучший из

законов... Мир, опаляемый огнём тления, осени облаком мудрости, одожди влагой амриты; прекрати тление богов и людей! Ты, ведущий основы исцеления, обладающий цельбой истины, ускорь, путём тройного освобождения существ издревле болезнующих, водворение их в блаженстве нирваны! Излей на Джамбудхваджу (Индию) поток амриты! Время настало; не пропусти его!»⁸²⁴.

Эти предупреждения происходят будто бы за двенадцать лет до последнего воплощения будды на земле⁸²⁵ Бодхисатва же во время этого периода предаётся «четырёх великим рассмотрениям» условий своего рождения: 1) времени, 2) материка, 3) страны и 4) семьи, в которых ему приличествует появиться⁸²⁶. Источники осведомляют нас не только о результатах, но и о мотивах выбора, разоблачая таким образом целый ряд популярных воззрений на нравственное и бытовое значение самого события. Так, первый вопрос о времени пришествия Будды определяется взглядом на цель этого акта, сообразно с потребностями в нём. По одной версии⁸²⁷, в начале какого-либо мирового периода, в пору сосредоточенности ещё не развившихся и не растратившихся, ещё не ослабевших жизненных сил, бодхисатва не снисходит в материнское лоно; это случается тогда только, «когда мир уже успел всесторонне и всецело выявить себя» и вступил в линию регресса, то есть, «когда уже появились старость, болезнь и смерть». Иными словами: в этой восточной системе космической эволюций появление Будды совпадает не с возрастающей, а с понижающейся волной развития; это – как бы осязательно воплощённое желание и усилие противодействовать вырождению мира, путём однако только этическим и философским, ибо о физическом сопротивлении мировому регрессу буддизм и не помышляет, не считая таковое ни возможным, ни желательным. Но так как нравственный и интеллектуальный способ спасения, предлагаемый в учении будд, требует, для своей успешности, сознательного и добровольного отношения к нему, то вступает в силу и другая версия объяснения мотива, определяющего выбор надлежащего времени для рождения будды⁸²⁸. Момент должен

быть избран ни слишком рано, ни слишком поздно: он был бы преждевременным и безуспешным, если бы наступил тогда, когда жизнь человеческая длится более 100.000 лет, потому что, при такой необозримой длине существования, люди не в состоянии замечать своей подвластности рождению, одряхлению и смерти, и проповедь будд о невечности всех вещей, о всемирности скорби и об обмане индивидуальности люди не стали бы слушать: она не убедила бы никого. С другой стороны, безуспешной осталась бы она и в слишком позднюю пору, когда жизнь человеческая была бы короче 100 лет, ибо тогда «грех» был бы уже настолько назревшим, что назидательное увещание, обращённое к грешникам, «изгладилось бы среди них столь же быстро, как исчезает черта, проведённая по струящейся воде». Надлежащим временем для появления будды оказывается, следовательно, пора промежуточная между двумя указанными пределами.

Над этими соображениями сто́ит остановить на минуту внимание: они невольно переносят нас к сравнению с соответствующей стороной христианских воззрений на смысл и значение мессианских ожиданий. Ведь и эти последние связаны с учением о «полноте времён»⁸²⁹: в «Совете превечном» (выражаясь величавыми словами песнопении церковных), «в Совете Вышнего, древнем, истинном», «предустановленном» предустановлено, конечно, и исполнение в определённое время «еже от века таинства сокровенного» – воплощения Спасителя мира. Но условие это не связано с обстоятельством, получившим решающее значение в истолкованиях мессианизма буддийского, с длиной жизни людей, обстоятельством, сформулированным притом в требованиях неосуществимых для человечества в его историческом периоде, вследствие чего вся эпопея о земной жизни Будды принуждена (в этом позднейшем истолковании) перемещать себя в период мифический. Вместе с тем мессианизм, как его понимает христианство, в своих упованиях на конечный исход, проникнут оптимизмом в неизмеримо большей степени, нежели буддийский: он признаёт приготовления, содействующие принятию Благой Вести в виде определённых пророчеств еврейских и смутных «чаяний»

Избавителя в мире языческом; но в существенную зависимость от этих и иных исторических условий он своего осуществления и успеха не ставит, и ставить не может, ибо воплощение Христово есть акт сверхчеловеческий и сверхъестественный. Благодатное действие силы Христовой не стоит в причинной зависимости от восприимчивых условий окружающей исторической среды: «таинство от века сокровенное, являющееся напоследок дней», есть, наоборот, «свет, разоряющий неверных языков омрачение» (стихира на Сретение Господне); победная «слава даётся, новоизбранному Израилю», христианству (там же), следовательно, не потому, что Христос явился в лето благоприятное, в момент полноты времён, а потому что «*волею* родившись от Девы», Он явил силу благодатную, божественную, превышающую всех земных, естественных условий, «побеждающую естества уставы» «чудом преестественным», «паче (превыше) человека содеявающим». Буддийский же мессианизм, наоборот, признаёт принципиально не только условность своего осуществления, в зависимости от специальных обстоятельств исторической среды и от общего мирового закона превратности всего сущего, но признаёт и временность своего влияния на человечество, а потому и необходимость периодического обновления учения, с чрезвычайно колеблющимися степенями продолжительности успеха, от фантастических 100.000 лет после будды Падмоттары до жалких 29 и даже 7 дней после будд Канакумани и Кашьяпы⁸³⁰.

Второе и третье «расследования» бодхисатвы «относительно материка и страны», в которых ему подобает родиться, включены в легенду, очевидно, в угоду местному, индусскому патриотизму. Из четырёх великих материков с окружающими их островами⁸³¹ три заселены варварами⁸³²; в них, следовательно, не пристало подвизаться Учителю высшей мудрости, для принятия и усвоения которой необходимо «тонкое разумение»⁸³³, тогда как враждебные арийцам инородцы искони признавались и «непонятливыми», и «неверующими»⁸³⁴; да и не было прецедентов появления будд в этих странах⁸³⁵. Оставался, таким образом, только четвёртый,

индусский материк, Джамбудвипа, «в девяти смыслах превосходящий все остальные»⁸³⁶. Но Джамбудвипа очень обширна; в какой же из составляющих её областей должен явиться Будда? Ответ на это гласит: «бодхисатвы не рождаются среди рас темнолицых⁸³⁷, тупых умом, немых, как бараны, неспособных различать смысл добрых и дурных наставлений; бодхисатвы рождаются в странах срединных»⁸³⁸.

Под этим, широко распространённым названием, как известно, многие народы, в разные времена, побуждаемые желанием прославить определённую, почему-либо дорогую им местность, разумели предполагаемое средоточие (центр, «пуп») земли: Меру, мифическая отчизна человеческого рода, «Срединное Царство» – Китай, Иерусалим, Царьград и иные пункты считались разновременно и одновременно такими центрами⁸³⁹ с которыми всегда соединялось понятие страны исключительной, по преимуществу священной. Таковой для индусов была Маджхима-деша (Мадхиадеша), о которой, в этом смысле, говорит уже Винайя, указывающая и границы её⁸⁴⁰. Эту-то местность, дорогую народу по преданиям о древних, если не первоначальных, областях поселений арийцев в Индии⁸⁴¹ бодхисатва и выбирает местом для своего рождения⁸⁴².

В высшей степени характерны мотивы, определяющие выбор рода: они обнаруживают тесную связь этой стороны буддийского жизневоззрения со старинными бытовыми преданиями⁸⁴³ и показывают, до какой степени социальный кругозор первоначального буддизма, да и самого Готамы, как дальше увидим, совпадал с общепризнанным, индусским, и с его центральным убеждением о неизбежности и нормальности кастовых различий. На вопрос: «зачем бодхисатва занялся исследованием семей (родов)?», северная легенда отвечает: «потому что бодхисатвы не рождаются в презренных семьях, в семьях чандал (парий), игроков на дудке, или каретпиков, или домашних слуг»⁸⁴⁴; а южное сказание подтверждает: «каста черни и каста купеческая показались ему слишком низкими, внушающими слишком мало почтения: да притом же из них не происходил ни один будда»⁸⁴⁵. Они рождаются в семьях браманов

или кшатрий (воинов): во времена преобладающего уважения к браманам, они рождаются в семьях браманских, а когда наиболее почитаются кшатрии, они рождаются в их семьях. В древние времена каста браманов была самой блестящей и наиболее уважаемой, но ныне она далеко превзойдена по силе и влиятельности кастой князей; вот почему и выбор ботхисатвы пал на последнюю, как наиболее подходящую к его возвышенной будущей судьбе⁸⁴⁶.

Подробнее всего разработаны сказания о выборе отца и особенно матери. Выбор этот, по одной китайской версии первоначального предания, совершается всем сонмом божеств, собравшихся в Тушите⁸⁴⁷; по другой версии (Лалитавистара) выбор пробуют делать божества и будущие будды (бодхисатвы) вместе, однако безуспешно, так как все знатные семьи всех шестнадцати индусских царств оказываются не свободными от каких-либо недостатков, вследствие чего предлагается решить вопрос самому Прадхапале. Он перечисляет 64 качества, которыми должен обладать род, достойный принять в себя грядущего Учителя мира⁸⁴⁸. В этом обширном списке признаков доброкачественности, как бы подводящем итог всего желательного и похвального, с точки зрения, преобладавшей в ту пору, когда сложилось систематизированное учение о бодхисатвах, сопоставлены, непоследовательно и даже противоречиво, черты общеиндусских, народных, бытовых воззрений с нравственными и дисциплинарными требованиями, специфически свойственными буддизму, причём выдающиеся духовные доблести сочетаются здесь с самыми заурядными понятиями об условиях материального благополучия. Ввиду того, что, в качестве ценного, встречается тут очень много такого, на что первоначальный строгий буддизм смотрел как на ничтожную суету сует, становится ясным, что, в данном случае, мы имеем дело с позднейшим приспособлением учения к менее взыскательным житейским понятиям в народно-традиционном духе. А тот факт, что многие черты этого рода включены уже и в древнейшие редакции сказаний о жизни Будды, позволяет заключить, что уже и в самую раннюю пору подобные компромиссы аскетической этики с жизнерадостной

действительностью считались допустимыми, по крайней мере применительно к воззрениям большинства на судьбу своего учителя. Как бы то ни было, в «64 достоинства» включены с одной стороны: знатность рода, происхождение его от всемирного монарха (чакравартина), могущество, героизм, проявляющийся в телесных подвигах, победоносность в войнах, авторитетность власти; а с другой стороны требуется род «чистый нравами, мудрый, но не честолюбивый, живущий не ради удовольствий, не во грехе невежества или в страхе, а без страха и упрёка», полный сострадания к животным, щедрый на милостыню, увлекающийся не враждой, а подвигами дел добрых и самоотрешением, отличающийся любовью к родителям, уважением к шраманам и браманам. Рядом с этими высокими нравственными и умственными достоинствами, избранную семью однако считают не лишним наделить и всевозможными вещественными благами: «у неё обильные сокровища в виде хлеба и драгоценностей, множество золота, алмазов, жемчуга, кораллов, хрусталя, серебра, слонов, коней, верблюдов, быков, баранов, великое множество рабочих и рабов, и успех во всём». Более древняя, чем Лалитавистара, Абхинишкрамана-сутра в перечислении 60 (а не 64-х) достоинств рода охотнее подчёркивает нравственные и духовные качества, нежели материальные: она требует, чтобы все князья этого рода были «глубоко проникнуты религиозными началами; были бы чужды религиозных сомнений; стойки и точны в религиозном поведении и охотно выполняли бы все правила; благоговейно относились бы к подвижникам (риши), почтительно – к духовным властям и к божествам (дэвам)». Однако и этот памятник высказывается, как за необходимое условие, «за обилие хлеба, скота, рабов и всякого мирского владения, за славу, знатность и силу мужей и за красоту жён»⁸⁴⁹.

Все эти «светские блага» являются спутниками главной, допущенной легендой фикции о том, что Будде, по происхождению⁸⁵⁰ и по личным достоинствам, присущи сан и свойства всемирного монарха-самодержца, чакравартина. Понятие чакравартина встречается уже и в браманических

книгах, но, кажется, только в буддийской письменности оно было обстоятельно разработано и приняло черты определённые и устойчивые. Это понятие – не субъективное, а типическое, прилагавшееся в позднейших сказаниях к различным, полумифическим или совсем фантастическим личностям⁸⁵¹; это не обобщение каких-либо исторических данных, а плод воображения, поэтически претворявшего некоторые космологические представления в образ земного всемогущества. В основе здесь – миф о космическом повелителе Солнца: вот изначальный чакравартин, «победоносно шествующий на своей лучезарной колеснице через всю землю»⁸⁵². Образ его и символы переносятся на земного, всемирного самодержца: «чакравартип» – это «обладатель чакра-валы», то есть, царственного колеса (чакра, чакка), катящегося до крайних пределов окружности мира (вада, вата, вала)⁸⁵³, до того кольца утёсов, которое, по космологии Дальнего Востока, объемлет со всех сторон землю⁸⁵⁴. «Не диво, – (говорит Рис-Дэвидс), – что, как римляне обоготворили Августа, как греки добавили к ореолу славы Александра сияние солнечного мифа, так и индусы создали идеального чакравартина и перенесли на этот новый идеал многие священные, туманные и полупонятные черты ведических героев»⁸⁵⁵. Было вполне естественным, замечает и Лассен, сравнивать основателя нового учения с победителем, с царём царей, тем более, что Шакьямуни был действительно царственного происхождения⁸⁵⁶. Одна из древнейших буддийских книг, Джиналанкара, сохранила нам характерный образец слияния первоначального мифического представления о солнцеге с позднейшим – о земном самодержце: «до тех пор, – читаем мы здесь, – до тех пор, пока солнце странствует вплоть до пределов утёсов чаккавалы (до пределов Колеса), и царственная колесница (чаккаратана) беспрепятственно катится по миру, до тех пор, как может Он (Будда), – грядущий в небе, как царь и победоносный завоеватель четырёх островов (материков)⁸⁵⁷ окаймлённых чаккавалой, – покинуть всех и, хотя бы и свободный сам от всякой привязанности, удалить стопы свои от мира?»⁸⁵⁸

Есть основания предполагать, что такого рода ассимиляция земного величия Будды с его небесным прототипом зародилась очень рано. Во многие повествования о его жизни включено предсказание его отцу Суддходане о том, что сын, имеющий у него родиться, будет или чакравартин, обладатель Колеса всемирного владычества земного, или же мудрец-праведник, который «повернёт Колесо перевоплощений», то есть, освободит смертных от вечного вращения в кругу возрождений⁸⁵⁹. Среди 32 признаков этого чудесного существа⁸⁶⁰ указывается определённо и символ чакравартипа – отпечаток изображения царственного колеса на его ступне,⁸⁶¹ – мотив, разработанный и буддийской иконографией⁸⁶². Старинное, уже браманическое понятие самодержца (самраджи) буддисты заменили чакравартином, то есть, «тем, кто приводит в движение Колесо», – колесо и колесницы государственной, и колесницы закона нравственного, духовного. Это «драгоценное и священное колесо» стало с самого начала главным символическим олицетворением учения Будды; его значение видно уже из одних его названий: это «Колесо высшей мудрости (Дхармы)»; «Колесо закона»; «Колесо жизни и смерти»; «Колесо переселений»; «Колесо времени»; «Колесо царственной колесницы Истины»: «Верхнее колесо царства правды»⁸⁶³. Ему отводится первенствующее место в монументальных иконографических памятниках: оно увенчивает Столп Учения в рельефах Санчи⁸⁶⁴; оно же высится над пустым тронem Учителя в изваяниях Амаравати⁸⁶⁵ в ту раннюю пору, когда буддийское искусство ещё не решалось обоготворять изображений самого Будды, но уже изображало поклонение верных символу его царственного учения⁸⁶⁶. Присвоение Будде существенных отличий и преимуществ чакравартина, «владыки четырёх сторон света, победителя, обладателя семи царственных сокровищ»⁸⁶⁷, мы находим уже в таких древних памятниках, как «Книга Великой Кончины» и «Мага-Судассапа-сутта», а в более сжатой, зачаточной форме, по всей вероятности, ещё в древнейшей джатаке о великом царе Судассане⁸⁶⁸, которым был Будда в одном из своих предшествующих воплощений.

Есть и кроме того наведения на мысль, что мечта о совпадении идеала духовного, высшего вождя, с идеалом всемирного самодержца могла мерещиться уже и самому основателю буддизма в той полумифической форме, в которой она вообще воспринималась индусской мыслью. Вышеизложенные взгляды на чакравартину близко подходят к тем, которые нашли себе выражение в титуле скифских царей, завоевателей Бактрии и соседних с нею стран: так на монетах Кадфиза II этот титул читается так: «великий царь, царь царей, повелитель всего света, могучий владыка Капиз». Хронологическое расстояние сохраняет в данном случае, разумеется, свою силу; однако всё же знаменательным совпадением является тот факт, что в своих предсмертных распоряжениях, как они изложены в «Книге Великой Кончины», Будда приказывает похоронить себя именно «по правилам погребения царя царей»⁸⁶⁹, причём его описание этого способа совпадает как раз с похоронным обрядом скифских царей, с обрядом, чуждым индусскому быту⁸⁷⁰: это – сожжение многократно обвязанного трупа, насыпь высокого кургана над прахом и окружение последнего кольцом каменных глыб, в память о том, что покойник был повелителем всего мира до пределов утёсов, окаймляющих землю, – способ, ставший образцом для построения буддийских ступ, дагоб. С. Биль из этого совпадения выводит даже предположение о том, что род Шакьев, бывший, несомненно, не-местного происхождения, мог принадлежать к той расе, надменные владыки коей, завоеватели Ассирии, величали себя, как Дарий, титулом «царя царей» и запечатлевали эту тщеславную претензию и на своих могильных памятниках⁸⁷¹. Проще будет, однако, независимо от этой гадательной генеалогии, предположить усвоение Буддой преданий этого рода, бывших, несомненно, в ходу в народном сознании в его время.

Как бы то ни было, из самих, указанных выше, письменных памятников достаточно ясно, что цель, ради которой первоначальный буддизм счёл нужным облечь своего основателя в ореол славы земного самодержца, была нравственная: требовалось, на примере, наиболее

убедительном для общедоступного понимания, показать суетность и ничтожность даже высших земных благ; и вот «Проповедник великого отречения», в уста коего вложены рассуждения о чакравартине, избирает для этого, подобно певцу Екклезиаста, пример всемирного владыки, и если и отождествляет себя самого с ним, то лишь для того, чтобы низринуть ещё глубже в прах всё это призрачное величие. Таково назидательное заключение древнейших пересказов легенды о чакравартине Мага-Судассане, под коим скрывается сам Будда. Когда, в старой джатаке на эту тему царица восклицает: «великий государь, тебе принадлежат 84.000 городов с Царьградом-Кузавати! воспламенись же желанием к ним!» – мудрец отвечает: «не говори так, царица! скажи лучше: „отбрось эти желания, не стремись к ним, ибо время моё настало: я должен умереть“... Всё преходяще! всем вещам свойственно разложение!.. Раздавайте милостыню, блюдите заповеди, исполняйте правила священных дней и становитесь наследниками мира богов!»⁸⁷². Точно так же в «Книге Великой Кончины» и в Мага-Судассана-Сутте воспоминания о величии всемирного монарха и его столицы заканчиваются меланхолическим аккордом: «О, как изменчивы все составные вещи! Природа их – то рост, то разрушение, и лучшее для них – успокоение!»⁸⁷³.

Отодвигая на задний план или вовсе забывая это аскетическое заключение, позднейшее, огрубевшее представление о Будде интересуется, наоборот, в сказаниях о чакравартине его материальными преимуществами и чудесными атрибутами видимой, земной власти: так оно разрабатывает до мельчайших подробностей описание «семи царственных сокровищ».

Таким образом, в данном случае, как и во многих других, сходных, один и тот же легендарный сюжет получает многообразный смысл и различное применение. Во-1), тут всюду сквозят обильные черты архаического мифа о солнцебоге, в выяснении коих данными сравнительного языко- и вероведения Сенар проявил столько знания и увлекающегося остроумия⁸⁷⁴. Вместе с тем, здесь же раскрыт широкий простор

для реалистического облечения личности «Великого Царя Мудрости (дхармараджа)» в яркие, бытовые черты, восточных представлений о богатстве, силе и славе. И, наконец, пронизывая то и другое, и мифологию, и жанровые черты тонкими, светящимися нитями, здесь же, в тех же сказаниях о Будде-чакравартине, всюду – одухотворяющая легенду символика с буддийской этической тенденцией. Вот два-три примера этого своеобразного сочетания: когда символ мирового владычества, царственное золотое колесо, сияющее тысячами лучей, появляется на востоке и направляется к чакравартину, он не отстраняется от него, как это мы сейчас видели в более древнем варианте легенды, а встречает его словами: «я знаю, что я воистину царь-чакравартин и желаю испытать обладание этим божественным сокровищем»; но вместе с тем, вступая в обладание им, сообщая ему движение своей рукой, он восклицает: «вращайся, достопочтенное и божественное Сокровище Колеса! но вращайся неразлучно с законом, а не без него!»⁸⁷⁵ иными словами: Будда признаёт свои права на сан повелителя мира, но лишь на условии стать нравственным его законодателем, удостоверяя этим, что он – мировладыка (чакравартин) потому только, что он же – и дхармараджа, царь высшей мудрости. Таково объединение

- 1) солнечного мифа о космическом могуществе,
- 2) бытового понятия о земном могуществе и
- 3) буддийского учения о нравственном могуществе.

Далее, победоносное, завоевательное шествие на царской колеснице через четыре стороны света ознаменовывается повсюду приказом: «каждому царству поступать по Закону и не быть снисходительным к его противникам»⁸⁷⁶. Равным образом и второе «священное царское сокровище», слон, также имеет значение символическое: белый, то есть вполне чистый, покрытый золотом, то есть, драгоценнейший, «хорошо познанный Закон Превращений, этот Царь Слонов, называется Высшим Разумением (Бодхи)». При помощи Закона и его истинного разума и применения, чакравартин правит всей великой землёй, опоясанной океаном, правит ею «без терний, без наказаний и оружия, одним подчинением Закону»⁸⁷⁷.

Переходим теперь к последнему из «великих исследований» которыми, перед своим окончательным воплощением, занимается Будда, к определению: кто должен стать его родителями? Вопрос об отце тесно связан с теми условиями, которые являются решающими в определении рода. Само собой разумеется, что все нравственные и материальные качества, требуемые от более отдалённых предков мудреца, считаются ещё необходимее для ближайших. И вот, чтобы достойно возвеличить «Учителя людей и богов», буддийские памятники постарались приурочить к нему длинные генеалогии индусских царей, расширенные порой до размеров всемирных⁸⁷⁸, и идущие от тех блаженных времён, когда «земля была ещё совершенно плоской, без пропастей и долин, когда плоды произрастали изобильно и не было ни преступления, ни наказания»⁸⁷⁹, или же с того критического в судьбах человечества момента, когда, для противодействия начавшемуся уже раздору и беспорядку, был избран «непринуждённым согласием всего человеческого рода» первый царь Магасаммато, «Великий Избранник, Покровитель полей (Кшатрия), носитель счастья для людей силой Закона»⁸⁸⁰.

В этих генеалогиях, в которых отголоски древних народных преданий⁸⁸¹ тонут в море явно-фантастических нелепостей⁸⁸², ярко выступает вперёд старание прославить Будду происхождением его от всемирных владык или особо славных местных правителей. Чем ближе к герою буддийской эпохи, тем пышнее разрастаются легенды о его знаменитых предках. Вот, для примера, одна из них. Прадед Готама, благочестивый царь Магакуза, не имевший наследника, променял корону на рубище аскета, поселился в глухом лесу и подвигами поста и созерцания стяжал чудесные способности праведного «риши». Пришла глубокая старость, а с нею дряхлость и слабость: он оброс густыми сединами, иссох, согнулся и едва мог передвигаться с места. Ученики, идя искать дневное пропитание, клали его в бочонок, наполненный свежей травой и подвешивали к дереву, чтоб оградить от ядовитых гадов. Однажды опрометчивый охотник, приняв его издали за большую белую птицу, пронзил его стрелой. Но из двух капель его

священной крови, упавших на землю, выросли два куста сахарного тростника, а когда они созрели на полуденном пригреве, из одного из них появился мальчик, а из другого – девочка, оба «дивной красоты и несравненного изящества». Отшельники вскормили их в священном лесу, а потом отвели в родительский дворец и отдали в обучение браминам; звездочёты нарекли мальчику имя Икшваку-видураки («из сахарного тростника рождённого») или Суриаванзы («солнцeroждённого»), а девочку назвали Субхадрой; сановники же признали Суриаванзу царём, а Субхарду его первой царицей. Впоследствии, желая обеспечить княжение за своим единственным сыном, Субхарда упростила царя изгнать четырёх сыновей, рождённых другой его женой. Исполняя, против воли, опрометчиво данную, неопределённую клятву, царь принуждён был согласиться на злое дело: доблестные княжичи были изгнаны, но за ними добровольно последовали их сестры, родственники и множество людей, от знатных до рабочих. На южном склоне Гималаев нашли они широкую, ровную долину с плодородной почвой, свободную от тернистых зарослей и камней; роскошные леса, цветущие луга, прозрачные озера, обилие птиц и животных – всё привлекало изгнанников к этому месту, освящённому пребыванием праведного пустынника Капилы. Старец посоветовал им построить здесь город и предрёк ему и князьям его славную будущность. Послушались совета; назвали посёлок, в честь его покровителя, Капила-васту и стали жить, припеваючи. Прослышал про это старый царь Икшваку, не перестававший тосковать о сынах своих, возрадовался успеху их и воскликнул: «воистину, царевици эти способны основать царство и править им!» И, в память о словах тех, прозвался род их Сакьями (Шакьями), то есть, способными; а так как жили они первоначально под шалашами, сделанными из древесных ветвей, то их звали также Сикьями. Умерли трое из братьев и новое княжество досталось старшему сыну царевици Сунхаханы, добродетельному Суддходане, которому и суждено было стать отцом Будды⁸⁸³.

Такова, в её упрощённых чертах, легенда о происхождении ближайших предков Готамо-Будды и об основании их княжества.

Она не преминула с течением времени разукраситься обильными фантастическими добавлениями и чудовищными преувеличениями. Основание Капилавасту было отодвинуто далеко в глубину веков и, сообразно с этим, увеличено число царей, правивших в ней, до 55.000 по тибетским легендам⁸⁸⁴ и даже до 82.000 или 84.000 по южно-буддийским⁸⁸⁵. «Белый царь» Суддходана⁸⁸⁶ возводится в идеал царственного совершенства: «он чист по происхождению от царей чакравартинов, чист и по делам своим; он сияет достоинствами; у него богатства, сокровища и всевозможное имущество в несметном количестве; во всём краю шакьев он единственный царь; его чтут купцы, домохозяева, сановники и весь народ. Он прекрасен видом и изящен; не слишком стар, не слишком молод; тело его обладает всеми должными качествами; он твёрдо знает устав правил; знает и свет, и житейскую мудрость; царь закона – он и правит по закону»⁸⁸⁷. Соответственно такому преобразованию небольшого поместного князька в величественного монарха, и его посёлок, составленный первоначально из шалашей, превращается в «великий город Капилавасту, в местопребывание существ, подобных царю своему, и от корня коих родятся добродетели», в город мужей столь сильных, что каждый из них мог бы сражаться с сотней и тысячей иных людей, а благородных до такой степени, что даже чандала (член низшей касты) у них способен сравняться величию с царём чакравартином⁸⁸⁸, – намёк на превосходство духовное, вытекающее из учения будущего царевича из Капилавасту, который променяет царский венец на рубище мудреца.

Родословие Будды подало Зейделю повод к установлению одной из его фантастических аналогий между буддийскими легендами и Евангелием⁸⁸⁹: в обоих случаях будто бы – попытка придать основателям новой религии царственное происхождение для возвеличения их; в обеих генеалогиях будто бы – хронологические несообразности; и отсюда – уравнивание критиком ценности той и другой и отрицание обеих, как вымысла. Трудности в редакциях родословий Христа несомненно есть, и, со времени ранних Отцов Церкви до наших

дней, критика и апологетика отдали немало сил на примирение их. Но каковы бы ни были трудности эти для того способа истолкования Св. Писания, который не находит нужным считаться с известной зависимостью внешней стороны священных текстов от человеческих, культурно-исторических условий среды и времени, – всё же, даже и при этих трудностях и недоразумениях, в родословии Христа, по существу, нет ничего фантастического: в нём трезвое изображение действительности, связь родовых, среди евреев особенно твёрдо, хотя, быть может, и не всегда точно, сохранявшихся преданий, связь «Сына Давидова» с реальными историческими, ветхозаветными личностями. Сравните с этой трезвой генеалогией головокружительные, вышеприведённые легенды Абхинишкрамана-Сутры, Лалитавистары, тибетской Дульвы или бирманской Мала-липкара-вуту о предках Будды, – и после этих сказок, после этих то поэтичных, то грубо-неуклюжих вымыслов, самая мысль о приравнивании родословия Иисуса Христа к нелепостям сочинённой генеалогии Готама покажется нелепостью.

Но и независимо от содержания генеалогий, в них есть глубокое различие ещё и по смыслу и цели их. С точки зрения того позднейшего буддийского народного воззрения на Готаму, которое сочло нужным преобразить его из скромного поместного князька в потомка мировых самодержцев, процесс этот имел целью поднять значение духовного героя и даже, как я старался указать, может быть, – в противоречие с принципами его собственного учения. Царственное происхождение Учителя было нужно буддизму для упрочения авторитета и Учителя, и учения, так как и он был – только человек, и оно было – лишь человеческая мудрость. Наоборот, царственное происхождение для Христа само по себе не имеет значения⁸⁹⁰: происхождение Спасителя человечества, грядущего в мир путём благодати и «побеждающего мир» царством благодати же, которое «не от мира сего», происхождение Его от кочевника Авраама имеет, с христианской точки зрения, не меньшее значение, чем происхождение от царя Давида, ибо завет, данный Аврааму, завет благодатного отношения Бога к верующему, к верному и к

потомкам его, а не земная царственность, – вот духовная основа, вот глубочайший смысл и всего родословия, от первого человека, Адама, до богочеловека – Христа. Не по общественному положению и по внешнему величию, следовательно, а как преемники и хранители этого завета веры, а не власти, велики и священны для христианского сознания и предки Христа, в ряду которых кочевники пустыни, земледельцы и степные пастыри, до самого пастуха Давида включительно, в этом смысле, в равном достоинстве чередуются с носителями царского венца. И, конечно, не этим последним возвеличивается и утверждается в христианском сознании сам «Сын Давидов», возраставший в смирении в доме плотника Назаретского; а, наоборот, всё родословие и его царственные звенья облагораживаются и освящаются, при всех их человеческих немощностях, именно тем, что они, неисповедимо предначертанным Советом Превечным, таинственно входят в видимые, земные, человеческие условия исполнения Завета Благодати, а не завета преемства власти. И если, несмотря на осуждение споров «о бесконечных родословиях» (1Тим.1:4; Тит.3:9), всё-таки, в противоположность Маркиону и другим еретикам или Татиану, опускавшим генеалогии в тексте Писания, преобладающее в Церкви сознание включило их в канонические евангелия, то оно сделало это, очевидно, не ради подкрепления авторитета Христа Его царственным происхождением, а для противодействия тому неправильному излому догматической мысли, который слишком ослаблял или совсем отрицал вообще человеческое начало в Богочеловеке-Христе. И вот почему, для наглядного показания верующим, что воистину Сын Божий есть и воистину Сын Человеческий, вселенское сознание Церкви, опираясь на предание, удостоверяемое, как предполагали некоторые, свидетельством самих сродников Иисусовых⁸⁹¹, не имело ни надобности, ни желания включать в родословие Христово что-либо вымышленное, фантастическое, подобное буддийским легендам, и не только не прибегало к сочинённому, тщеславному преувеличению, а, напротив того, не усматривало ничего зазорного в присутствии в этом родословии и таких предков, в

которых явно сказывались слабости и падения человеческой, грехом искажённой природы, ибо христианскому духовному опыту была слишком ясна и жизненно-очевидца возможность действия благодати и в сосудах скудельных, и в рабах недостойных.

Особенное внимание буддийские сказания посвящают выбору матери Будды, Майи, и описанию её качеств. Она происходила из отрасли того же рода шакьев, у которых были в обычае браки только со сродичами, а у князей – даже и с родными сёстрами⁸⁹². Майя была будто бы старшей дочерью Анджаны, а по другому преданию – Супрабудды, властителя второго поселения шакьев, Девадахи, основанного также чудесно, по указанию какого-то божества⁸⁹³. Источники южные и северные, с редкой даже для многоречивой буддийской письменности подробностью, описывают нравственные⁸⁹⁴ и телесные достоинства Майи⁸⁹⁵, этой «жемчужины из женщин, не имеющей себе равных», и от вида красоты которой зрители падали в обморок⁸⁹⁶. Вот почему и дано было ей имя Майи, ибо «вся она, в полноте своего совершенства, казалась грёзою, иллюзией»⁸⁹⁷.

В этом старании поэтов и повествователей расцветить, насколько можно больше, духовную и физическую красоту матери Будды видно стремление позднейшего, уже религиозизирующегося буддийского сознания идеализировать самый факт воплощения существа, представлявшегося совокупностью совершенства. Если ему, отрешающемуся от всего земного и материального, подобало, однако, облечься в последний раз в форму человеческую, то надо было, по крайней мере, идеализировать источник её до крайних пределов видимого совершенства; надо было сообщить этому материальному началу характер прекрасной грёзы, «иллюзии». Такова и есть будущая мать «Совершенного», «Майя-Дэви», Царица-Мечта, в описаниях коей бытовые, реалистические черты сливаются с символическими и мифологическими, унаследованными из древне-индусских религиозных преданий и с догматическими идеями буддийского мировоззрения, стоящими, впрочем, также в связи с предшествующим и с

современным ему направлением индусской философской мысли.

Нелегко разобраться в истории происхождения и развития этих представлений о Майе, в особенности вследствие затруднений в изъяснении значения её имени. Мнения даже лучших знатоков Индии и буддизма широко расходятся в данном случае. Одни, ссылаясь на то, что, за исключением матери Будды, ни одна женщина в Индии не носила имени Майи⁸⁹⁸, отрицают за последнею всякое историческое значение и приписывают ей только аллегорический и мифологический смысл⁸⁹⁹; так, например, у Керна, для которого «Готама» есть восходящее солнце, а «Гаутама» – позднейшая форма солнцезбога⁹⁰⁰ и мать его Майя превращается в мифическое олицетворение материальной природы, в «Великую Матерь Богиню» (*Magna Dea, Mahâmâyâ*)⁹⁰¹, тогда как Сенар склонен видеть в ней поэтическое олицетворение предрассветных облаков и туманов, из которых встаёт восходящее солнце⁹⁰². По Кеппену Майя – заимствованная из индусской космогонии и философии аллегория творческой силы, проявляющейся в материальных явлениях, или, по индусской гносеологии, – мечта, иллюзия⁹⁰³. Другие, наоборот, отрицают мифологическое происхождение сказаний о Мане, не находя её божественной природе подтверждений в буддийских текстах⁹⁰⁴, которые, как мы видели (в Лалитавистаре) приурочивают это имя просто к идеалу человеческой красоты и привлекательности. Третьи, наконец, полагают, что действительное историческое имя матери Будды, не сохранённое или забытое народной памятью, заменилось именем Майи⁹⁰⁵ и что выбор этого последнего и связанного с ним догматического представления определился общепризнанным влиянием на буддизм философской системы Самкьи⁹⁰⁶. Мы не берёмся утверждать с уверенностью, которое из приведённых воззрений правильно; однако наиболее вероятным считаем последнее с одной, впрочем, поправкой относительно роли в данном случае учения Самкьи. Нельзя отрицать ни его влияния на буддизм⁹⁰⁷, ни того существенного значения, которое в системе Самкьи имеет учение о космической иллюзии эмпирической реальности. Тем не менее,

было бы совершенно ошибочным думать, что убеждение в призрачности видимого мира было взято буддизмом именно из Самкьи⁹⁰⁸. Дело в том, что учение это, правда, составляет одну из наиболее существенных тем обсуждения в названной системе, но самой ею, однако, не только по приемлется, по, наоборот, оспаривается и отвергается⁹⁰⁹. Древнейшее из дошедших до нас изложений Самкьи, Самкьякарика, приписываемая самому Капиле⁹¹⁰, даже и не ставит для решения вопроса о реальности мира явлений, считая его, очевидно, не нуждающимся в доказательствах. Лишь значительно позднее, в начале IX века по Р.Х., когда, под влиянием системы Веданта и учений мыслителя Шанкары, доктрина призрачности внешнего мира получила решительное преобладание над реалистическим мировоззрением, – только тогда сторонники последнего, приверженцы Самкьи, выступили с систематической защитой его⁹¹¹, на основании учения о первичной, безначальной материи, понимаемой как «основная форма и основное начало» сущего, как «коренная причина», а ещё позднее – даже как «абсолютное» (Браман в смысле Веданты), и «производящее», и «непреходящее»⁹¹². Надо думать, следовательно, что в Самкьи ранний буддизм мог встретиться лишь с разбором, с критикой учения о призрачности материального мира, но не в этой системе, конечно, мог он почерпнуть веру в истину доктрины о космической иллюзии⁹¹³. Согласоваться с этой доктриной, и притом лишь при помощи противоречивых натяжек и компромиссов, могли, в крайнем случае, сторонники только одного из позднейших вариантов системы, так называемой пуранической Самкьи, где характерные черты учения уже заслоняются заимствованиями из Веданты⁹¹⁴.

Вероятнее, да и раньше, чем в этих искажениях подлинной Самкьи, мог заимствовать буддизм представление о Майе из общей склонности индусской философской мысли видеть в мире материальном, чувственно познаваемом только заблуждение субъективного, человеческого духа или грёзу духа всемирного. Уже в стремлении ведических гимнов постигнуть и определить Абсолютное Начало, как реально сущее и

единое⁹¹⁵, подразумевается противопоставление ему всего двоящегося, множасьего, и, следовательно, – меняющегося и преходящего, то есть, не абсолютно реального⁹¹⁶; иными словами: здесь уже дано, в зачаточном состоянии, понятие о космической иллюзии Майе. «Единое есть Дух (Пуруша), – весь этот мир, и то, что было, и то, что будет впредь»⁹¹⁷. Но люди не постигают Единого, не замечают его; за реальное они считают не ствол его, а то, что – не Оно само, а только скрывающие его «разветвления», ибо «чары Майи скрывают от людей истину»⁹¹⁸. В Браманах и Упанишадах эти зачатки идеалистического монизма развиваются в учение о духовном начале, Атмане, как абсолютном, не в субъективном только смысле (духа человеческого), но и в космическом, в смысле духа мирового, «великого, вездесущего Атмана»⁹¹⁹, «большого, чем небо, пространство и земля» и, вместе с тем, «малого, как рисовое зерно»⁹²⁰, в лице души человеческой, ведущей к познанию и души мировой⁹²¹, и потому «более ценной, чем всё иное, ибо в ней познаётся весь мир, ибо она интимнее („внутреннее“) всего остального, ибо она – душа»⁹²². В ней познаём мы «Единого, из коего, как искры от огня, происходят все жизненные духи, все миры, все боги, все существа»⁹²³, – познаём «Бессмертного, Который есть действительность (реальность) действительности», окутанная (скрываемая) чувственной (эмпирической) реальностью, призрачной, «а не сущей (только кажущейся) множественностью»⁹²⁴. Познать Атмана в его мировом смысле, «узреть Самосущее, услышать его, понять и познать его – значит познать весь этот мир»⁹²⁵: это и есть знание (vidyâ), тогда как считать данное в представлениях чувств за реальное есть невежество, не-знание (avidyâ)⁹²⁶.

Эти убеждения, вложенные в древнейшие из текстов Упанишад⁹²⁷, показывают, что склонность к признанию призрачности материального, эмпирически познаваемого мира была, можно сказать, изначальной в индусской философской мысли и осталась в ней преобладающей, пока не достигла, в период уже после-буддийский, систематической разработки в системе Веданта, наиболее любимой, наиболее влиятельной у

индусов и прозванной ими «завершающим алмазом всех систем»⁹²⁸. По учению Веданта ничего самостоятельного, отличного от Единого (Абсолютного), от всеобъемлющего Брамана – нет, как и нет действительного множества самобытных вещей и существ. Мир, облекающийся в раздельность и множественность имён и форм, сам по себе лишён сущности, несубстанциален (avastu); он – только призрак (mâyâ), грёза, которую Браман «подобно чародею (mâyâvin), вызывает из самого себя, так же точно, как возникают сновидения у спящего»⁹²⁹. Упрочение этого монистического идеализма и есть главная задача Веданта. В его лучшем выражении, в Сутрах Бадарайяны⁹³⁰, общей целью учения ставится: показать, что единый, высший, вечный Бог, сущность коего есть ведение, проявляет себя часто, как чародей, во множестве (явлений), через посредство призрака неведения (mâyâ), в котором находятся души духовно «спящих», то есть, ещё не опознавших тождества своего индивидуального, субъективного сознания и бытия с Браманом⁹³¹. Мир видимый, чувственный это – сонная грёза Брамана, временами «забавляющая его, но ничуть его не трогающая» и не изменяющая⁹³². Сон Брамана это – его творчество, его кажущаяся дифференциация, – неисчислимое, призрачное многообразие вещей, существ и явлений; бдение Брамана это – его возврат к космическому синтезу, к единству, к абсолютности Абсолютного, к единственной истинной реальности, достигаемой индивидуальным духом (человеческим) лишь в том, завершающем духовное развитие, созерцании, лишь в том «глубочайшем сне духа», в котором он, отрешившись от своей кажущейся индивидуальности, самобытности и самостоятельности, вполне бесстрастный, чуждый не только желаний, но даже и грёз, в невыразимом, высшем блаженстве, вполне сливается с Браманом⁹³³.

Если такова была для индусского ума, на пространстве долгих веков, притягательная сила учения о призрачности внешнего, материального мира, то и буддизму, с психологическим настроением коего она так гармонирует, было вполне естественно включить его в свою доктрину⁹³⁴, хотя и без

той теистической окраски, какую оно получило в ведантской фазе развития понятия об Атмане и Брамане. В поучениях Готамы мы на каждом шагу встречаемся с предостережениями против обмана кажущейся реальности чувственного мира и призрачных благ его. С точки зрения буддийской догматики, устами Учителя в подобных случаях говорила сама истина, незатуманенная грёзами призрачного бытия. И, однако, эта истина, для внимавших ей, для поучавшихся ею, исходила из существа, представавшего перед ними, всё же, как видимое, внешнее явление. Как было объяснить это противоречие или, вернее, непонятное раздвоение? как согласовать наличность абсолютной истины и совершенства, каковую позднейшая догматика желала признать в лице Будды, с её воплощением во времени и пространстве, всегда условных, всегда несовершенных? Радикальным исходом было именно подведение воплощения и самого Будды под космический закон противоположности Майи (внешнего мира, как иллюзии) к Пуруше, к Атману, к Браману, к духовному началу, к Абсолюту. Если Будда есть «Совершенный», «Вполне Просвещённый», по тому, что в нём есть существенного, то есть, по своему учению, то, поскольку совершенство это проявляется во внешнем и временном, в Будде, как Готаме, сыне Суддходапы из Капилавасту, оно ниспадает в область космической иллюзии, Майи, чем и объясняется раньше указанная мной несоизмеримость ценности учения и Учителя в понятиях буддистов. И вот это-то сопричастие абсолютной истины миру условного, нереального, в индуистском смысле последнего понятия, и символизируются в буддийской догматике представлением о Майе, как земной матери Будды. Подобно тому, как Космический Дух. Великий Браман, неразлучен с Майей в прерывистые периоды процесса своего мирового творчества, так и земное откровение абсолютной истины, Будда, связано по внешним свойствам своего проявления с Майей, которая и возводится буддийской догматикой, в этом смысле, в мать Будды земного, во внешнем мире выявляющегося. В этом грандиозном символическом образе буддийская догматика нашла своё органическое объединение с

основной склонностью всей индусской философской мысли. Но, с другой стороны, буддийская доктрина сумела при этом сохранить и свою самобытную оригинальность, когда отказалась признать роковую неразрушимость чар Майи, и указала, как на победоносное средство освобождения от них, на самостоятельное, не от космической силы и не от Божества зависящее, духовное усилие самовоспитывающейся человеческой личности.

Определив и проверив наличность всех требуемых «правилами» качеств своих будущих родителей, бодхисатва Прадхапала (таково небесное имя Будды), восходит на ослепительно великолепный трон, вокруг коего, по его зову, собираются бесчисленные, разнородные божества. Он преподаёт благословение мира всем им и всем стихиям четырёх материков, после чего очам богов немедленно становятся видимы в беспредельности времени и пространства, дотоле незримые, «свыше всякого количества многочисленные, неисчислимы» будущие будды, бодхисатвы, свершающие в смирении своё постепенное приближение к небу Тушиты. Указав на них, как на живое подтверждение надежды и возможности достигнуть совершенства⁹³⁵, достигший уже его объявляет скорбящим о разлуке с ним небожителем, что он решил сойти на землю, родиться между людьми, исключительно для того, чтобы даровать мир и покой всякой плоти и чтобы устранить всякую печаль и скорбь из мироздания. Его не огорчает мысль о новой, предстоящей жизни: «долгими веками он подготовлял себя к тому, что это последнее существование было для него кратким; искони подготовлял он сердце своё к овладению высшей мудростью; теперь он готов вкусить плоды непрестанных молитв и выполненных обетов». На прощанье, он внушает своим друзьям по небу не забывать основную истину мудрости: «все вещи, всё, что существует, осуждено на гибель, и причина этому – рождение и смерть». Эту-то «несравненную истину он и нисходит проповедовать миру»⁹³⁶.

Но знать её необходимо и обитателям Тушиты, и потому, прежде чем покинуть их, Будда, «как это непременно требуется», изъясняет им «сто восемь очевидных дверей

спасения»⁹³⁷. Нет никакого сомнения в том, что это расширенное изложение способов спасения, в том виде, как оно передано в санскритской, тибетской и китайской редакциях, есть произведение позднейшего времени⁹³⁸, как известно, очень усердно занимавшегося разработкой методов достижения сана бодхисатвы. Очевидны здесь, с другой стороны, и компромиссы с народными поверьями и общепринятыми нравственными правилами⁹³⁹, вследствие чего, более чем в неподдельном, выдержанном буддийском учении, обращается здесь внимания на отдельные нравственные качества и на значение добрых дел. Но тут же встречаемся с целым рядом положений в духе типичного, подлинного учения Готама. Вот некоторые выдержки из этой, к обитателям неба обращённой, «горней проповеди» Будды:

1. Вера, о, друзья, есть светозарная дверь Закона: она ведёт к нераздельному (целостному) решению.
2. Ясность ведёт смущённый дух к состоянию покоя.
4. Довольство ведёт к очищению ума.
5. Сдерживание тела ведёт к очищению от трёх грехов телесных.
6. Сдерживание речи – к полному отказу от четырёх грехов словесных.
7. Сдерживание мысли – к полному отречению от лести, злобы и ложных взглядов.
8. Памятование о Будде ведёт к очищению воззрений на Будду.
9. Памятование о Законе – к очищению наставлений к Закону.
10. Памятование о собрании верующих (общине, Самге) – к тому, чтобы не уклоняться от правил.
11. Памятование об отречении – к полному отказу ото всего составного, изменчивого.
17. Равнодушие приводит к презрению желаний.
18. Созерцание неустойчивого – к преодолению страсти к предметам желаний.
19. Рассмотрение страдания приводит к полнейшему прекращению молитвы (типичная черта изначального

буддизма!).

25. Реальность (т. е. постижение истинной реальности) ведёт к тому, чтобы не обманывать себя подобиями реальности.

40. Отсутствие смущения духа ведёт к уничтожению всякого неведения.

45. Совершенное познание имён и форм ведёт к победе над всеми страстями.

46. Овладение пониманием причины ведёт к полному освобождению посредством знания.

52. Памятование о том, что свойственно телу, есть дверь к отчуждению от тела.

53. Памятование о свойствах чувственных представлений есть дверь к перерыву всяких представлений.

54. Памятование о том, что есть дух, есть дверь к различению того, что, в области духа, является нагромождением призраков.

61. Вкушение созерцания есть дверь к освобождению духа.

74. Терпение, которое есть часть совершенного ведения, ведёт к презрению всякого рождения.

80. Правильное усилие ведёт к причалу на другой берег.

91. Совершенство размышления есть дверь к рождению полноты знания и высшей науки, равно как и к полноте зрелости существ.

95. Полнота зрелости существ ведёт к тому, чтобы не ограничиваться только своим личным благополучием, и к состоянию беспечальности.

96. Постигание истинного закона есть дверь к отказу от всех бедствий живых существ.

99. Накопление покоя есть дверь к получению дара созерцания, свойственного Татагате.

100. Умножение сверхъестественного видения есть дверь к приобретению мудрости.

101. Вступление в ясную и всестороннюю науку ведёт к приобретению ока Закона.

102. Вступление в уединение (уход от мира) есть дверь к полному очищению ока Будды.

107. Страна, откуда нет возврата, есть дверь к совершенному выполнению всех законов Будды.

108. Знание перехода из одной земли в другую есть дверь к способности облечься в ведение Того, кто знает всё. И, наконец,

109. Земля облечения (воплощения), есть дверь, ведущая к нисхождению в лоно матери, к последнему рождению, ко вступлению в мир, к подвижничеству, к пути к Бодхимапде, к победе над демоном, к повороту Колеса Закона и к возможности узреть паринирвану, полное освобождение⁹⁴⁰. Эти правила заканчиваются характерным обобщением в форме стихотворных изречений, гатт:

«Отбросьте ж, боги, всякое безумье!
Закон, вам возвещённый, исполняйте,
И прочное вы счастье обретёте.
И неустойчивы, и пусты все желанья,
Все – кратковременны, все – сну подобны,
Подобны чарам марева в пустыне,
Как молния, как пена, мимолётны.
Нет насыщенья в исполнении желаний:
Его изведать может только мудрый
В бесстрастии и в области сверхмирной.
Сосредоточьтесь на пути к Нирване;
Путь совершенства тщательно взыскайте;
Гоните прочь неведения тени
И светом мудрости их заменяйте!»⁹⁴¹.

Такова «горняя проповедь» Будды, предшествующая его вступлению в дольный мир. Для нас эта сцена буддийской эпопеи поучительна не только как образец пышной индусской фантазии, но и как сжатое, тенденциозное выражение взглядов на задачу земного подвига Будды. Небесный пролог индусского благовестия сразу уясняет нам смысл и цель его. Будда грядёт спасать не одних людей, но и всякую плоть, всё живущее. Спасение это он определяет как избавление от всякой скорби, от всякого страдания. В последнем цель его сходна с задачей всех великих религий. Он верно определил причину страданий – связь жизни со смертью и противоречие, отсюда возникающее для существа, сознательно живущего: всё неустойчиво и

преходяще, всё рождающееся дряхлеет и умирает, и в этом – трагизм существования. Но в средстве спасения Будда всецело противоположен Христу: благая весть Христова есть проповедь воскресения, победы над смертью и жизни вечной: благая весть Будды для всего живущего, та, что и самого его заставляет радоваться наступлению *последней* поры его существования, есть надежда на то, что бытие – не вечно, что бремя жизни может быть свергнуто и прекращено мудростью навсегда. Это весть не о жизни вечной; это весть о смерти вечной, о конечной победе не-бытия над жизнью. Вот существенная противоположность между единственной «дверью» ко спасению, раскрываемой благодатью Христовой, и ста восемью дверями спасения, указываемыми Буддой.

Прежде чем излагать дальнейший ход легенды о Будде, остановимся на тех немногих, более или менее достоверных или, по крайней мере, вероятных, данных, которые долговременными исследованиями европейских учёных удалось добыть относительно происхождения и рождения Будды исторического, существование коего теперь уже не подвергается сомнению⁹⁴² даже теми критиками, которые раньше были склонны разлагать почти все сказания о нём в астральный миф⁹⁴³. Установить, однако, хронологическую дату его рождения и смерти, хотя бы с приблизительной точностью, и до сих пор чрезвычайно трудно. Поразительно, до какой степени расходятся относительно столь важного пункта буддийские предания и верования. В самой Индии историческая память об этих выдающихся событиях утратилась в буддийской среде с давних ещё пор, так как китайский паломник Гиуэн-тсанг, странствовавший по буддийским священным местам около 630 г. по Р.Х., нигде не мог дознать верного года кончины Учителя: одни думали, что с тех пор прошло 1200, 1300, даже 1500 лет, а другие, что не более 1000 или же 900⁹⁴⁴. Данные, почерпаемые из браманской словесности, носят совершенно фантастический характер: Бхагавата-Пурана относит рождение Будды к 1101 году до Р.Х., основываясь на той, поздно установившейся системе хронологии, которая 3101-м годом до Р.Х. заканчивают эру индусских священных сказаний, а с нею и третий мировой период (Калиджугу)⁹⁴⁵. Автору «Дабистана» называли 3113 год до Р.Х., а арабский писатель Абульфазль слышал от браманов, что Будда родился за 2.962 года до сорокового лета царствования Акбара, то есть за 1.366 лет до Христа⁹⁴⁶. Не меньшие разногласия и в тибетской литературе, где указывается не менее 14 различных годов смерти Будды, причём колебания между ними колоссальны: от 2.422 до 546 года, хотя преобладающей датой считается 835 год, тогда как монголы отдают предпочтение 1027 или 1022 году, допуская однако и 2133, и 961 года⁹⁴⁷, – противоречия, объясняемые отсутствием у

названных до сих пор народов истории в строгом смысле этого слова. Удивительнее то, что в Китае, где издревле велись летописные записи, встречаем также широкие разногласия относительно времени рождения и смерти Будды. Первое событие относится то к 457 году (Чунг-шенг-тиэн-кинг), то к 687 (Тсо-чвен), то к 718, то к 753 (Сианг-ченг-кинг), то к 1197 (Фа-Гиэп), то, наконец, к 1800 г., хотя наиболее принятым годом считается (по Фо-тсу-тунг-кингу) 1027-й⁹⁴⁸. Последняя дата стоит, несомненно, в связи с сочинённым в позднюю пору пророчеством Будды о том, что его учение водворится в Срединной Империи через 1.000 лет после его кончины, а так как в Китай буддизм проник в I веке по Р.Х.⁹⁴⁹ то на соответствующее пророчеству количество лет пришлось отодвинуть и «паринирвану» Учителя. Несмотря на всю неубедительность этого вычисления, равно как и хронологических заключении из китайских списков буддийских патриархов⁹⁵⁰ японские буддисты, в силу связи своего священного канона с китайским, и поныне упорно держатся за дату 1027 года⁹⁵¹.

Наибольшее значение для буддийской хронологии имеют южные предания. Сиамские и бирманские сказания предполагают, что смерть Будды последовала вскоре после половины VI века до Р.Х.; указываются, однако, и более отдалённые числа: 624, 638 и даже 744 года⁹⁵²; основное же, авторитетное для юга предание, цейлонское, останавливается на 543 году⁹⁵³, и притом – с давних пор, ибо это число признавалось за правильное уже во времена Будагоши (в I в. по Р.Х.)⁹⁵⁴. Однако и оно отвергнуто большинством новейших исследователей⁹⁵⁵, несмотря на их решительное предпочтение южных источников перед северными в данном случае. Дело в том, что для всех буддистов, в том числе и южных, за одним, да и то временным исключением, год рождения или смерти их учителя не сделался основой для общепринятого летосчисления. Приписываемое бирманской легендой царю Аджаташатре введение буддийской эры (с момента кончины Будды) в год первого собора и «в силу его решения»⁹⁵⁶, не подтверждается исследователями этого вопроса⁹⁵⁷; и даже

позднейшая такая попытка паря Ашоки⁹⁵⁸ не имела в Индии успеха, за исключением одного Цейлона, не только среди иноверцев, но и между самими буддистами; по крайней мере следов её признания мы не встречаем на памятниках изобразительного искусства последующей поры, и во времена Гиуэн-Тсанга в буддийском мире не было речи о летосчислении по году нирваны Учителя, иначе были бы невозможно разноречивые, вышеприведённые указания о времени её, которые получал китайский паломник в разных местах Индии⁹⁵⁹. Как северные, так и южные буддисты держались обычая давать хронологическое обозначение событиям не по расстоянию их от какой-либо общепризнанной, неподвижной эры, а по расстоянию отдельных происшествий одно от другого, при последовательном описании таковых, или же, ещё чаще, по расстоянию от какого-либо особо важного в местном смысле, исторического факта, либо по совпадению с ним во времени, – факта, разумеется, различного для разных стран и наций. Таковым было, например, для цейлонцев, введение «правой веры» на их «священном острове Ланке»; для индусских буддистов – вступление на престол Ашоки, в связи с предполагаемым пророчеством Будды о том, что Ашока воцарится через 100 лет после смерти Татагаты⁹⁶⁰; для китайцев – сон императора Минг-ти, решивший обращение Срединного Царства. От верности этих точек отправления зависит, следовательно, и хронологическая ценность или ничтожность выводимого, на основании их, года кончины Будды; а так как исходные точки слишком ненадёжны или очевидно ошибочны, то и заключения из них произвольны, неверны или, в лучшем случае, неточны. Не подтверждается и цейлонская традиционная дата. К сожалению, при попытках замены её более точной мнения знатоков опять расходятся: Вестергаард относит смерть Будды к 368–370 году⁹⁶¹, Керн – к 370 или 388 г.⁹⁶²; Барт⁹⁶³ и Миллуэ – к 378⁹⁶⁴; Рис-Дэвидс стоит за 412 год⁹⁶⁵, Валлезер за 470⁹⁶⁶; а Дальке склоняется к 180⁹⁶⁷, точно так же, как и Ольденберг⁹⁶⁸, Дютуа – к 180–493 г.⁹⁶⁹, тогда как Моньер Вильямс думает, что едва ли ошибёмся, если предположим рождение Будды приблизительно около 500

года⁹⁷⁰, а смерть, следовательно, около 420. Макс Мюллер, рядом убедительных соображений, приходит к заключению, что годом кончины Будды был 477-й⁹⁷¹. Это мнение соединило вокруг себя наибольшее число современных знатоков буддизма: Куннингама⁹⁷², Бюлера⁹⁷³, Гарди⁹⁷⁴, Пишеля⁹⁷⁵, Кёпльстона⁹⁷⁶ Грюнведела⁹⁷⁷ и других. А так как год этот близко сходится с датой, принятой и таким знатоком буддизма, как Ольденберг, то пока его позволительно считать наиболее вероятным, впредь до весьма возможных новых археологических открытий, которые помогут выяснить этот вопрос, по мнению Рис-Дэвидса, столь запутанный и не прочно установленный, что о нём нет возможности говорить в кратких и общедоступных словах⁹⁷⁸ тогда как Керн полагает, что и «вообще ни год Вивасы (рождения Будды), ни год его Нирваны нельзя считать за момент исторический»⁹⁷⁹.

Пользуемся этими признаниями лучших знатоков буддизма, и притом симпатизирующих ему, для того, чтобы подчеркнуть факт огромной разницы между неточностью хронологических гаданий о времени жизни Будды и определённой достоверностью исторической эпохи жизни Христа. Если даже станем на сторону придирчивой западноевропейской библейской критики, воздвигавшей по поводу года Квириниевой переписи сомнения относительно правильности определения года Рождества Христова⁹⁸⁰, то и тогда хронологические колебания касательно этого события окажутся ничтожными, ибо, даже соглашаясь со всеми возражениями против общепринятой эры, пришлось бы признать, что Христос родился никак не раньше шести лет до этой эры и отнюдь не позже того же числа лет после неё; а так как все согласны с тем, что Спаситель жил не менее 32 и не более 34 лет, то и колебания относительно времени Его смерти не превосходят разности между 26-м и 34-м годом нашего летосчисления⁹⁸¹. Сравните эту ничтожную разницу с хронологическим хаосом относительно времени появления и деятельности Будды; сопоставьте вытекающую из этого факта другую разницу: – краткое расстояние редакции новозаветных писаний от кончины Христа и многовековой промежуток редакций Трипитаки от смерти Будды, – и, без

надобности в дальнейшем разъяснении, станет ясно, какие существенно-важные следствия вытекают отсюда для параллельной расценки достоверности евангельских повествований о Христе и буддийских легенд о Готаме.

Не забудем и другого контраста, вытекающего из различия исторических моментов! «Жизнь И. Христа», основательно замечает Келлог⁹⁸², «падает не на какой-либо тёмный период истории, и протекла она не в каком-либо малоизвестном уголке мира; нет! И. Христос жил и учил в веке Августа, в Римской империи, в одной из известнейших провинций её. Временем Его жизни был век Вергилия, Тацита, Светония», век сознательного и критического отношения к истории, интереса к ней, век широкого культурного развития, оживлённых международных сношений, словом – век таких условий общественной жизни, при которых возможность фантастических вымыслов и суеверных преданий относительно выдающейся личности хотя и не была совсем исключена, однако, находила для себя почву неизмеримо менее благоприятную, чем в отдалённой от центров античной цивилизации, замкнутой в своём самобытном развитии, не интересовавшейся остальным миром, не знавшей ни его, ни своей истории, даже не понимавшей её значения, богатой игрой воображения, погружённой в сложные мифологические и сказочные грёзы Индии VI века до Р.Х.

Но если мы принуждены довольствоваться предположениями относительно года рождения великого реформатора индусского религиозного сознания, то, наоборот, родина его должна считаться фактически установленной. Вне всякого сомнения, он родился в небольшой, всего в каких-нибудь 30 английских миль шириной, области между Непальскими предгорьями Гималаев и средним течением рек Рапти и Рогини, в северо-восточной части нынешней Аудской территории около 100 миль к с-в. от Бенареса⁹⁸³. Эта, обильно орошаемая горными потоками, плодородная, роскошной, под тропической растительностью одарённая местность, изображаемая чуть не земным раем в древних сказаниях⁹⁸⁴, находилась в VI веке до Р.Х. во владении древнего и почтенного рода или клана шакьев, имевшего своим средоточием сначала

посёлок, а потом город Капилавасту. Шакьи были арийцы по происхождению. Гипотеза об их принадлежности к скифской расе и о том, что они могли быть выходцами из индийских и бактрийских стран⁹⁸⁵, теперь отвергнута, как построенная на слишком шатких основаниях. Есть достаточно убедительные поводы считать шакьев одним из кланов того арийского, довольно разнообразного по родовому составу, племени⁹⁸⁶, которое, вступив в пределы Индии с северо-запада, постепенно подвигалось от Пенджаба на восток, причём именно шакьи заняли одну из наиболее передовых позиций в этом направлении, вместе с их ещё более восточными соседями, входившими в состав виджийской федерации, и царством Магадхи, как раз в VI веке начинавшем усиливаться и столица коего, Раджагриха, играла столь важную роль в жизни Будды, благодаря покровительству ему могущественного царя Бимбисары. На запад и, отчасти, на юг от области шакьев простирались владения воинственного царства Косалы (нынешняя территория Аудхи (Oudh), столица коего, Шравасти, считалась в ту пору одним из главных городов Индии. С севера соседями шакьев были полудикие горцы монгольской расы, гнездившиеся в непальских предгорьях Гималаев; а с юга, за рекой Рогини (нынешней Кохиной) жило родственное шакьям племя колийцев; другое, в этой же стороне лежавшее, когда-то славное, древнее царство казисов (вокруг Бенареса), находилось во времена Будды в упадке и было поглощено Косалой; наоборот, пограничные с шакьями с востока и северо-востока восемь союзных кланов ваджийских, с личчавийцами и видеханами во главе, а также маллы кусинарские и павийские, были воинственными независимыми родами, удачно отстаивавшими, подобно шакьям, свою самостоятельность⁹⁸⁷. Соперничество из-за преобладания между царями Косалы и Магадхи, составлявшее во времена Готама славную политическую драму этих стран, обеспечивало, до поры до времени, независимость этим более мелким областям. «Независимым, высоким домом властителей» называют памятники род Готама⁹⁸⁸. Правда, цари Косалы предъявляли к ним какие-то сюзеренные права: но эти последние

ограничивались, как кажется, только выражениями почёта и не вели ни к каким проявлениям фактического подчинения; по крайней мере косальский раджа Пасенеди (Прасенаджит), современник Готама, был его великим почитателем⁹⁸⁹, а столица его, Шравасти, стала любимым местопребыванием мудреца, с тех пор, как усердием Судатты-Анатаниндики, для него и его учеников создана была удобная обитель в купленном у царя роскошном саду Джетаване⁹⁹⁰. Но уже сын Пасенеди, Видудабха (Вирудхака) коварным и кровопролитным избиением шакьев положил конец их политической самостоятельности вскоре после смерти Готама, а. может быть, ещё и при жизни его⁹⁹¹.

Таким образом, как объёмы владений шакьев, так и положение среди соседей, и, наконец, печальный исход их судьбы доказывают, сколь сильно преувеличены вышеприведённые рассказы буддийских легенд об их могуществе. В действительности, среди многочисленных, мелких самостоятельных областей, которыми была испещрена древняя Индия, ещё не знавшая в ту пору крупных государств, область шакьев была не первоклассной по политическому значению, а на лучший конец, одной из посредственных. Сродичи Готама были доблестные по мужеству и трудолюбию порубежники северной индусской культурной полосы, стоявшие на её страже у подножия «царя гор, Гимавана», способные, подобно углубившимся ещё дальше в непальскую цепь холмов сетпсам (cetis, cedi)⁹⁹², давать в былые годы отпор набегам горных инородцев или шайкам местных разбойников⁹⁹³, а позднее, подобно личчавийцам, сыгравшим решающую роль в борьбе Косалы с Магадхой⁹⁹⁴, они умели лавировать удачно в распрях между более сильными соседями, пользуясь своим промежуточным положением между ними; в тяжёлые же минуты умели они, по-видимому, и умирать с сознанием своего благородного происхождения.

О силе этого сознания много раз говорят древние тексты. Самые прозвища шакьев в старых преданиях являются отголоском этого сознания: как мы уже раньше указывали, шакьи это – «смышлёные», «способные править», «могучие»,

«львы», «сердца, крепкие, как дуб»⁹⁹⁵. Гордость шакьев вошла в общеизвестную поговорку⁹⁹⁶, и это установившееся о них мнение они и сами охотно подтверждали: на замечание одного из учеников Готама, брадобрея Упали, что он опасается идти к шакьям, «потому что они – народ надменный», молодёжь отвечала: «ты прав, Упали: шакьи горды и могли бы убить тебя (человека низкого звания)», и, обращаясь к Учителю, добавили: «мы, шакьи, надменны, о Готама, и потому, чтобы смирить нашу шакьевскую гордыню, повели принять в Общину этого человека прежде, нежели нас, дабы мы могли преклониться перед ним уже как перед нашим старейшиной»⁹⁹⁷. Причиной такого самомнения шакьев была их уверенность в своём высоком происхождении: «шакьи возводят свою родословную до царя Оккаки (мифического „первого“ царя Икийваку)», говорит в оправдание их гордости Готама⁹⁹⁸; а когда повелитель Магадхи, магараджа Бимбисара спрашивает его самого о происхождении, он даёт такой ответ: «как раз рядом с Гимавантой, о царь, живёт племя, одарённое мощью и богатством, адичии по семье, шакьи по рождению; из этой-то семьи удалился я, не стремясь более к чувственным наслаждениям»⁹⁹⁹. В свою очередь, сродичи Готама, желая превознести его после смерти, говорят: «он был гордостью нашего племени»¹⁰⁰⁰; да и посторонние, высокопоставленные лица признавали, что «он с обеих сторон, с отцовской и материнской, хорошо рождён, чисто зачат, до седьмого предка не запятнан, непорочен по рождению»¹⁰⁰¹.

Итак, шакьи были кланом, приписывавшим себе царственное и воинское происхождение; они были кшатрии. В эту пору ещё не закрепившихся неподвижно кастовых организаций, когда социальные подразделения этого рода ещё только слагались¹⁰⁰², кшатрии не были исключительно военным сословием, как и войско состояло не из одних их; но всё же они были воинами по преимуществу, сравнительно с другими, так как происходили от древних воинских родов, спутников и дружинников царей или предводителей народных¹⁰⁰³. Как бы то ни было, в эпоху Будды они значением уже превосходили браминов, как это явствует из вышеприведённого рассказа о выборе Буддой рода для своего воплощения¹⁰⁰⁴. В палийских

источниках мы встречаем несколько подтверждений тому, что авторитет свой шакьи основывали именно на происхождении от воинских родов. В одной из сутт «Пространного Собрания» находим интересную картину, сюда относящуюся: молодой брамин Амбатта жалуется Готаме на его сродичей: «грубая и резкая в обращении ваша шакьевская порода! задорна и дерзка она! И всё-то они – рабочая челядь, и только всего, а не чтут, не ценят, не уважают браминов! не дают им даров, не воздают и почестей! Это, Готамо, неприлично, это невежливо». И жалобу свою обиженный брамин подтверждает примером: как он сам являлся в залу собрания рода шакьев, где они, стар и млад, развалившись на широких сиденьях, весело болтали, а его, брамина, даже и присесть не пригласили, а, тыча в него пальцем, насмехались над ним. Здесь же указано и очень характерное отношение самого Готама к затронутому вопросу о родовых и сословных преимуществах. Напомнив поговорку: «в чужой монастырь со своим уставом не ходят», Готама дивится тому, что мудрый брамин обижается на такие пустяки. Но если уж ему угодно ссылаться на родовитость своего сословия, то пусть он знает, что шакьи ведут своё происхождение от самого царя Оккаки, что происхождение их, безусловно, чисто в прошлом и строже, чем у браминов, ограждается и поныне; «теперешнее же положение кшатриев выше браминского: даже если бы какой-нибудь кшатрия и дошёл до глубочайшего падения, всё же остаётся в силе правило: кшатрии выше, а брамины ниже; недаром одним из богов неба Брами Санам (санат) Кумарой изречено было: „из всех, надеющихся на родословие, кшатрия – лучший: но совершенный в мудрости и добродетели есть наилучший между богами и людьми“. Это не плохо сказано», заключает Готама; «это хорошо сказано; это не лишено смысла; это полно смысла; я и сам одобряю это и также говорю: кшатрия лучший из всех, надеющихся на родословие; но тот, кто достигнет совершенства в мудрости и праведности, – вот кто истинно лучший между богами и людьми»¹⁰⁰⁵.

Быт шакьев, потомков старых арийских переселенцев, осевших в плодородных долинах северной Индии, мы должны

себе представлять в эпоху появления Будды как жизнь порубежников по соседству с почти уже замиренными горскими племенами, жизнь, хотя и по исключавшую необходимости хвататься, порой, за меч, но, в общем, уже довольно спокойную, посвящённую преимущественно сельскохозяйственному труду. Бороться приходилось не столько с людьми, сколько с природой, богатой и живоносными, и губительными стихийными силами. Прежде всего – борьба с буйным ростом подтропической флоры, с напором на поля и пастбища дебрей леса и болотных джунглей, – забота и поныне главная у индусского земледельца. Первобытный «Великий Лес». «Магавапа», стелившийся во времена Будды уже сплошной полосой на север от границ личчавийских посёлков до Гималаев, южнее был расчищен долгими усилиями пахарей: но в местностях столь богатых влагой, он ежегодно, в дождливую, «невылазную и непроезжую пору»¹⁰⁰⁶ возобновлял, с возрождавшейся силой, свой натиск на поля и требовал нового противоборства огнём¹⁰⁰⁷ и топором. Другой заботой была непрестанная борьба с избытком вод, периодически, бурными потоками низвергавшихся с Гималаев, неся с собой и плодородные туки для упорядоченных полей, и создавая заразные топи и непроходимые болотные заросли там, где население оказывалось неумелым или ленивым в деле распределения влаги. Каким трудом давалась победа над джунглями видно из жалоб ведических певцов на колючие дебри и из молитвенных пожеланий о «путях широких и гладких»¹⁰⁰⁸. Спустя два века после истребления трудолюбивых шакьев, вся местность, прежде ими занимаемая, была уже покрыта дикими зарослями, и чем далее, тем более, приходила в упадок. Содействовать этому, впрочем, могло и распространение самого буддизма, запрещавшего лицам, принявшим во всей полноте его учение, заниматься земледелием¹⁰⁰⁹, так как, по выражению китайского паломника И-тсинга, обзревавшего Индию в 671–695 гг. по Р.Хр., «ничто так ни губительно для насекомых, как земледелие; причиняя смерть животным, оно может вести к греховному, дурному образу жизни. Так как Великий Мудрец воспретил монахам

самим заниматься земледелием, то они позволяют другим беспрепятственно обрабатывать свои, обложенные податями, земли и получают лишь некоторую часть её продуктов. Таким образом, они ведут образ жизни праведный, избегая мирских дел и оставаясь чистыми от вины уничтожения живых существ пахотой и орошением полей»¹⁰¹⁰. Тот же наблюдатель добавляет: «за безгрешное занятие считается торговля, так как она не вредит жизни: в настоящее время в Индии обычно смотрят на торговцев, как на людей более почтенных, нежели земледельцы, потому что земледелие вредно для жизни многих насекомых... Не занимающихся земледелием зовут „безгрешными“. Но есть множество людей, лишённых благодати и проводящих жизнь бесцельно, не ведая трёх убежищ (Будды, Дхармы и Самги) и не соблюдающих никаких правил. Как могут такие люди понять, что нирвана есть состояние полнейшего покоя, тогда как их будущие рождения имеют вращаться сызнова, подобно колесу? Объятые этим заблуждением, они творят грех за грехом. Такие люди составляют низший класс»¹⁰¹¹.

Под влиянием такого жизневоззрения, сельскохозяйственная культура страны должна была не повышаться, а понижаться, что и случилось на самом деле, по крайней мере на родине буддизма. Про Капилавасту Фа-Гиэн пишет: «теперь здесь всюду – только мусор, да запустение»¹⁰¹², а Гиуэн-тсанг подтверждает, что, несмотря на тучную, плодородную почву и ровный, благоприятный климат, все большие десять городов области представляют совершенно дикий и пустынный вид¹⁰¹³.

Не таков был этот край во времена шакьев: они очевидно, были хорошими хозяевами, помнившими завет прадедовского священного писания, приписываемый самой Матери-Земле: «никто из смертных не должен бросать, покидать меня»¹⁰¹⁴. Интересный, подробный перечень сельскохозяйственных работ, сохранённый нам Чуллаваггой в разговоре между двумя зажиточными, «деликатно-воспитанными» шакьями, заканчивается внушительными словами: «когда всё это мы сделаем, нам надо тоже самое делать и на следующий год и так далее, впредь. Дело это никогда не кончается, и конца не

видно нашим трудам. Когда же мы увидим конец им? Когда же, сохраняя потребность пяти чувств в удовольствии, наконец, отдохнём мы? Ведь отцы и предки наши, скончавши дни свои, всё-таки оставили своё (хозяйственное) дело неоконченным»¹⁰¹⁵. Единственный способ освобождения от этого тягла земли, – исход в подвижничество уединения; остающиеся же домохозяевами обязаны добросовестно нести ярмо труда. Так, по-видимому, и было. Крепко держась за отбитую, в поте лица, у леса ниву, разделённую поровну, по числу семей поселения, без права отчуждения за пределы общины, и оставляя все пастбища и лесные угодья в общинном же владении, шакьи умели хорошо организовать систему орошения полей и правильно ею пользоваться. Обводнительные работы, так же, как прокладку и исправление дорог и сооружение общественных построек производилось всем «миром», не исключая даже женщин¹⁰¹⁶; оросительные каналы, обычно составлявшие границы отдельных полей, и пользование из них водой было регулировано определёнными правилами и производилось под надзором сельского старейшины; огораживание нив было также общинное; а полевые работы должны были совершаться одновременно¹⁰¹⁷. Благодаря правильной системе орошения, неурожаи были, надо полагать, сравнительно с другими местностями, редки, хотя, вероятно, не настолько, как, двумя веками позднее описываемой поры, уверял Мегасфен, объяснявший правильность урожаев именно влиянием искусственного орошения¹⁰¹⁸.

Во всяком случае, своему сельскохозяйственному умению и трудолюбию обязаны были шакьи тем изобилием риса в их области, о котором часто упоминают древние памятники¹⁰¹⁹ и которое, вместе со стадами¹⁰²⁰ этим исконным богатством арийцев, составляло главный источник благосостояния страны. Недаром рис получил в народном быту значение священное: рисовые зерна были жертвой, желанной старым богам, а позднее они же стали обычным молитвенным приношением в несложном буддийском культе; «сладким» рисом всюду угощали Готаму и его спутников их почитатели и почитательницы; рис, в

символическом значении благородного и благотельного, поддерживающего жизнь начала, входил в состав имён знатных шакьев: так, имя отца Будды Суддходаны означало, в разных его вариантах, «царь чистого риса», или «живущий чистым рисом»: четыре других княжича, его братья, назывались «Ясным Рисом», «Сильным Рисом», «Белым Рисом» и «Непомерным Рисом»¹⁰²¹.

Быть может, богатству шакьев отчасти содействовало выгодное в торговом отношении географическое положение их земли, как транзитного пути между важными западными и восточными областями, Косатой и Магадхой, и как пути иноземного торго северных, загорных стран с Индией¹⁰²². «Великих купцов» и банкиров, о которых часто говорится по поводу больших городских центров¹⁰²³, здесь не встречалось; но частые упоминания джатак о караванной торговле и о значении вожаков караванов (профессия, которую не раз справлял и сам Готама в своих «предбытиях»)¹⁰²⁴, наводит на мысль о прибыльности кочевого торго для родины основателя буддизма. Во всяком случае шакьи были народ зажиточный, а вожди их, несомненно, знали и богатство. Позднейшие описания роскоши, будто бы окружавшей самого Готаму, разумеется, страшно преувеличены; однако и древние источники согласны в том, что «он вышел из богатого дома, деньгами и всяким добром щедро одарённого дома»; что «он отказался от обилия золота и драгоценностей, как соккрытых, так и выставляемых напоказ»¹⁰²⁵. Что же касается большинства жителей его страны, то при их независимости, свободе самоуправления, отсутствии принудительных налогов и податей¹⁰²⁶, простоте и дешевизне обиходного быта и, наконец, при уравниельных мерах для пользования землёй и иными угожьями, получалась, по-видимому, возможность довольно равномерного достатка, без резких уклонений в сторону крупного богатства или явной бедности, так, что поселяне эти оказывались в своей незатейливой жизни, пожалуй, недалёкими, в общем, от той идиллической картины, которую рисует нам Кутадаята-сутта о стране, «где царили мир и тишина, и где население, пестуя

своих ребяташек на руках, жило при незапиравшихся дверях, без нужды и забот, счастливое и довольное друг другом»¹⁰²⁷.

Клан шакьев был многочисленный сравнительно с их небольшой территорией: Дикха-Никайя называет шакьев «великим кланом родственников», а, на основании одного вычисления Буддагоши, населённость всей их области пробовали определить в 800.000 жителей¹⁰²⁸. В отличие от косальских и магадхских своих соседей, подчинившихся монархической власти, шакьи сумели сохранить аристократическую форму самоуправления. Административные и судебные дела, не говоря уже о хозяйственных более важного свойства, они решали в собраниях своего Совета (*santhâgâra*), периодически собиравшегося в Капплавасту, где, как мы уже видели, заседали старые и молодые представители подразделений клана. Этот способ решения общественных дел «миром», составлял, по-видимому, обычай и других тогдашних независимых родов: мы встречаем его, например, и у маллов кусинарских¹⁰²⁹. Поместные советы упоминаются и по поводу других поселений шакьев, кроме Капилавасту¹⁰³⁰, а относительно этого последнего города сохранилось известие о том, что, когда была построена в нём новая палата для заседаний Совета, на открытие её был приглашён Готама, причём он и ученики его Ананда и Моггалан произнесли по этому поводу поучения, полностью дошедшие до нас¹⁰³¹. Сохранился и образчик того независимого и самоуверенного духа, который царил в этом миниатюрном, патриархальном парламенте: когда могущественный соседний косальский царь Пасенади просил для себя руки дочери одного из вождей шакьев, собрание клана сочло такой брак не соответствующим достоинству рода, и послало царю не чистокровную девицу, а рождённую от сожительства одного из своих вождей с рабыней, сокрыв, однако, тайну её происхождения, что, впоследствии, когда обман раскрылся, и послужило будто бы поводом к гибели шакьев¹⁰³².

Председателем собраний Совета, а, следовательно, и руководителем главных дел клана, был один из наиболее почтенных и заслуженных вождей. Как и на какой срок он

избирался, мы не знаем. Ему присвоен был титул раджи: ему воздавались верховные почести, приносились и дары: авторитет его стоял высоко; но всё же, по своему значению, он был ближе к положению греческого архонта или римского консула, нежели к сану монарха. Вот таким-то князем или царьком, в условном, ограниченном смысле термина, и был отец Готама, Суддходана, которого позднее тенденциозная фантазия буддистов возвела в великого, могущественного монарха. Древние же памятники хотя и называют его раджей, но иногда говорят о нём и как об «одном из шакьев»; а так, как, кроме него, упоминается ещё некий Бхаддийя, двоюродный брат Готама, бывший раджей (вероятно временным)¹⁰³³, то надо думать, что и Суддходана не был правителем несменяемым. Во всяком случае в описаниях, касающихся раджи из рода шакьев, мы не встречаем ничего похожего на неограниченную монархическую власть и на тот произвол, которым отличались другие царьки, нередко очень неблагоприятно фигурирующие в списанных с натуры повестях джатак¹⁰³⁴. Разумеется, там, где сап раджи из выборного становился наследственным, опасность узурпации прав раджей, «первым среди равных», была всегда близка и не раз приводила к гибели аристократического самоуправления, тогда как, наоборот, случай возврата от монархии к народоправству мы знаем в этой части Индии и в эти времена только единственный, а именно: Видеха. бывшая незадолго до появления буддизма царством¹⁰³⁵, во времена Готама, в качестве республики, входила в состав ваджийской федерации восьми независимых кланов (личчавийцев, маллов и др.). Возмущения, вызывавшиеся деспотическим поведением раджей, были, правда, не редки, судя по рассказам джатак, но оканчивались они не упразднением монархии, а только сменой притеснителя новым властителем, избранным по указанию министров и браманов¹⁰³⁶.

На основании всего вышеизложенного, мы должны представлять себе отца Будды Суддходану не великим, полновластным и могущественным царём, каким рисуют его легенды, а временным раджей, «первым среди равных»,

пользовавшимся, конечно, преимущественным почётом и, вероятно, некоторым, лишним против других домовладык доходом, впрочем, не столько от доброхотно приносимых ему даров¹⁰³⁷, сколько от ранее накопленных семейных богатств. Родственные отношения к правителям колийской области усиливали положение Суддходаны; обе его жены, Майя и Праджапати, были дочерями колийского единоплеменного, очень богатого князька Супрабудды¹⁰³⁸. Суддходана, говорит Абхинишкрамапа-сутра. «жил по правилам царей, правящих над четырьмя сторонами света», то есть, чакравартинов¹⁰³⁹; но вернее было бы сказать: по обычаям современных ему северно-индусских раджей, ограниченных в своей власти родовой аристократией, как это мы видим из повествования Телапаттаджатаки, где один из таких царьков своей надменной жене, мечтавшей о неограниченной власти, объясняет, что «ему отнюдь не принадлежат все жители государства; что он безусловный владыка не над всеми ими, а лишь над восстающими на него, да над творящими неправду; неограниченной же власти над всем царством у него нет»¹⁰⁴⁰. Что именно среди шакьев было сильно чувство уважения к старинному правовому родовому строю, видно из одобрения его самим Готамой: когда царь Магадхи Аджаташатру задумал сломить независимость конфедерации ваджийских кланов и возводил уже крепость против них¹⁰⁴¹, Готама говорил его «премьер-министру», как раньше и самим ваджийцам: «пока они будут держать частые и многочисленные заседания своего родового Совета; пока они будут собираться в согласии и приводить решения в исполнение в согласии; пока не будут вводить ничего неустановленного, ни отменять чего-либо установленного; пока они будут действовать сообразно с древними учреждениями по стародавнему обычаю и будут чтить и поддерживать старейшин и считать за долг слушаться слов их,.. до тех пор ваджийцы будут клониться не к упадку, а к процветанию»¹⁰⁴².

При том широком самоуправлении, которым пользовались независимые роды, деревенская жизнь, с её простейшим бытом и патриархально-общинным строем, почти совершенно

ускользала из под непосредственного руководства такого раджи, каким был вождь шакьев. Сильнее могло оно проявляться в городах, особенно в резиденции раджи, и более всего чувствовалось, конечно, в военную пору, когда надо было усмирять горные племена или же, волей-неволей, противостоять, либо содействовать соседней Косале или Магадхе. Из памятников однако не видно, чтобы раджа по личному благоусмотрению, мог заставлял народ идти на войну; наоборот, сохранились свидетельства об уговаривании его министрами, дружиной или народом защитить страну от повстанцев или от набегов соседей или, наконец, от разбойничьих шаек¹⁰⁴³.

Другая сторона деятельности раджи, мирная, включавшая в себя главным образом функции судебные, не была, по всему вероятно, чужда и вождю шакьев. В его лице сосредоточена была последняя инстанция решающей власти в гражданском процессе, который в древнейших джатаках хотя и представляется ещё упрощённым в миниатюрных индусских монархиях, но среди независимых кланов, например, ваджийских, оказывается, наоборот, очень сложным по многочисленности инстанций (целых шесть у личчавийцев), которым последовательно передавался обвиняемый прежде, нежели раджа произносил над уличённым всеми ими преступником приговор по сборнику законов обычного права, по «Книге Обычаев» (*ravenipottthaka*)¹⁰⁴⁴. Такое обилие инстанций для рассмотрения дела, с правом оправдания каждой из них, не исключая и низшей, показывает, что и в юридической области, как и в политической, начало самоуправления было очень развито у этих независимых кланов, что подтверждается ещё и встречающимися в джатаках примерами судоговорения без участия раджи¹⁰⁴⁵. По аналогии мы имеем право заключать, что и у сходных по организации и обычаям шакьев преобладала та же склонность к ограничению и этой (судебной) стороны княжеской власти. Печальной прерогативой последней оставалось, по-видимому, произнесение тяжёлых приговоров за уголовные преступления, ибо наказания за кражу, увечье, убийство и прелюбодеяние (таким наказанием бывала смертная

казнь или отсечение рук, либо ног) описываются в джатаках совершающимися не иначе, как по приговору раджи, на что намекает и самое название этих наказаний – «раджана»¹⁰⁴⁶. Но едва ли приходилось особенно часто прибегать к этим крайним мерам; до острой борьбы за существование не доходило: страна была обширна и плодородна: население, сравнительно, не густо; места общежитий, города и деревни, отделялись почти всюду широкими реками и дремучими лесами, обособляя очаги экономического развития, отделяя их в достаточной степени для долговременного, самостоятельного роста и уберегая от частых столкновений друг с другом¹⁰⁴⁷, а в пределах одного и того же общежития установлению и поддержке миролюбивых отношений способствовали простота нравов, сила родовых связей и, наконец, то подчинение установившимся различиям в общественном положении, которое вырабатывалось начинавшим уже слагаться в эту пору кастовым строем.

Такова была правовая и социальная обстановка той среды, в которой родился не мифический Будда, а исторический Готама, сын раджи Суддходаны из Капилавасту. Что касается обстановки экономической, то, в силу вышеизложенных соображений, приходится, разумеется, признать очень преувеличенными повествования об огромном богатстве и ослепительной роскоши, окружавших будто бы Готаму во дворце его отца. Описания этих «несметных» сокровищ, этих пятисот парадных драгоценных одежд, заказанных для новорождённого, этих тысяч слонов, ему принадлежавших и тысяч прислужниц, за ним ухаживавших, носят слишком явно характер позднейших шаблонных картин царского величия для того, чтобы им можно было приписывать историческое значение. Тем не менее, в значительно уменьшенной степени, доля правды в них всё же есть: мы уже видели, что даже древнейшие памятники не отвергают выдающегося богатства семьи Готамы; кроме того, надо принять во внимание, что, согласно с общей склонностью индусов древних времён видеть во внешнем великолепии признак государственного и общественного величия, известная роскошь должна была встречаться не только у раджей, но и у просто зажиточных граждан; можно

следовательно, допустить её наличность и в доме Суддходаны. По письменным и монументальным памятникам можно составить себе некоторое представление о том, чем была резиденция вождя шакьев. Города в эту пору описываются как обнесённые высокими стенами и валами; в стенах – широкие ворота; на стенах – бойницы и дозорные башни; всё укрепление опоясано рвом или даже двумя рвами: одним – наполненным грязью, другой – водой. На одном из рельефов в Санчи царь и царица с высоты таких крепостных степ любуются на движущуюся под ними процессию¹⁰⁴⁸. Другой, старательно выполненный рельеф из Бхархутской ступы сохранил нам вид «Палаты Совещаний богов» (Судхаммы); этот «небесный дворец» скомпоновал по образцу земных дворцов того времени, и даже, надо думать, по образцу именно таких зданий, какие создавались в областях независимых кланов¹⁰⁴⁹, таких, следовательно, какие могли быть и в столице области шакьев. Судя по этому изображению, можно предположить, что в III веке до Р.Х. такие здания строились уже из камня; вообще же археологи полагают, что монументальные каменные постройки в Индии появились не ранее эпохи царя Ашоки¹⁰⁵⁰; раньше же не только в ведическом периоде, но и в том, быт коего воспроизводят джатаки, то есть, предшествующий буддизму, а отчасти и современный ему, все здания (за немногими исключениями)¹⁰⁵¹, в том числе и дворцы, были ещё деревянные (или, в крайнем случае, обложенные кирпичами)¹⁰⁵² благодаря чему и развился в Индии определённый резной, декоративный стиль, передавшийся впоследствии и каменному зодчеству.

Не следует, однако, думать, чтобы эти деревянные палаты были лишены обширности, архитектурной затейливости и великолепия во внешнем убранстве: современные деревянные индокитайские здания показывают, как много можно достигнуть ресурсами этого своеобразного стиля. Относительно же древнейшего времени археологи пришли к заключению, что страсть к богатой и художественной орнаментике, преимущественно из золота, должна считаться характерной эстетической чертой индусской культуры¹⁰⁵³. «Орнамент, –

говорит знаток индусского искусства Грюнведель, – здесь удивительно богат и распределён с большим вкусом: в любвеобильно-тщательном исполнении, его отличающем, он даже сильно повредил развитию человеческой формы в индусском искусстве, так как он навсегда остался дающим тон самим формам. Здесь не обошлось дело без влияния внешней тропической природы Индии: роскошная флора, облегающая землю в пышный наряд, отразилась на художественном орнаменте, в виде подавляющих своим обилием цветов и лиан, как отразилась она и на костюме, столь простом по существу и столь богатом обилием и прихотью украшений»¹⁰⁵⁴. Роспись стен¹⁰⁵⁵. бесчисленные, пёстрые ковры, отеняющие веранды, балконы и лестницы и свешивающиеся с них¹⁰⁵⁶, развевающиеся яркие флаги и зонтики, вьющиеся растения с причудливыми цветами, роскошные тропические сады и очаровательные проточные пруды и каналы, обсаженные декоративными растениями, с грациозными лотосами на ясной поверхности, бани и купальни, местами ещё уцелевшие доселе, наконец, особые, при дворце, помещения для общественных игр¹⁰⁵⁷, – все эти, столько раз встречающиеся в старых текстах, характерные черты бытовой обстановки буддийского периода, должны были, в общем, создавать действительно роскошную среду даже и в сравнительно небольших центрах жизни. Прибавьте к этому прославленное писателями классической древности богатство Индии драгоценными камнями и золотом, подтверждаемое и Ведами, где Спид (Инд) называется «богатым золотом, златоносным, златодонным», а земля Индии – «скрывающей в себе повсюду сокровища и золото»¹⁰⁵⁸. Это обилие легко добываемых богатств породило ещё в тот же период настоящую ненасытную жажду золота и золотых вещей: мольбы о них – обычный повод для обращения ведических певцов к богам: золото для украшения, золото для утвари, золото как единица ценности, «мана (мина)» – уже в ту пору, когда ещё не существовало здесь золотых монет; наконец, золото – как общее обозначение всего драгоценнейшего, высшего по достоинству, грандиозности красоте в явлениях природы, или во всяком ином величии, и словом – «во всём что

вообще может назваться золотым» (hiranya), по выражению Атарваведы¹⁰⁵⁹. Уже в эту пору про царей повествуют, что они носят золотую мантию, что они так увешаны блестящими украшениями, что кажутся «златоподобными». И уже в эти же далёкие времена сравнительной простоты быта они окружены многочисленной свитой родственников, слуг и юношей из благороднейших семейств¹⁰⁶⁰. Не удивительно, что и в следующем периоде, несмотря на небольшие размеры многих княжеств или царств, придворная жизнь приняла пышный и роскошный облик¹⁰⁶¹: празднества и торжественные процессии, столь любимые индусами, давали частый повод к выставлению напоказ всякого внешнего блеска; буддийские книги сохранили нам яркие описания подобных торжеств¹⁰⁶², конечно, с неизбежными преувеличениями, но списанные всё же с действительности, как это подтверждается и рельефами, изображающими этого рода церемонии.

В общем, следовательно, даже и в сравнительно с другими дворами более скромной обстановке быта раджи Суддходаны могло быть достаточно благоприятных условий для жизни беззаботной, полной не только хозяйственного достатка, но и пышных прихотей и мишурного блеска роскоши; мы вправе думать, что исторический Будда родился и рос если не в царской, то в счастливой, привольной барской воле и холе. Опираясь на факты, собранные в заканчиваемом очерке среды, его окружавшей при рождении, мы можем, поэтому, в дальнейшем изложении легендарных повествований об этой ближайшей среде видеть картины, довольно приближающиеся к действительности и погрешающие не столько относительно сущности содержания, сколько относительно размеров описываемого.

В заключение, напомним, что и место, где развёртываются эти картины, то есть, родина Будды Капилавасту, ещё недавно так же, как и сам он, считавшаяся некоторыми учёными за миф, ныне установлена с непрекаемой исторической достоверностью, благодаря открытию Вадделем и Фюрером не только развалин города, но и колонны с надписью царя Ашоки, удостоверяющей место рождения Будды¹⁰⁶³, и притом в точном

согласии с указаниями древних китайских паломников, видевших и описывавших эти достопримечательности.

Возвращаясь к изложению легенды о рождении Будды, мы снова погружаемся в область чудес и сказочных грёз, создававшихся однако не случайной прихотью фантазии повествователей, а продуманным в определённом направлении развитием буддийской догматической мысли, – позднейшей, если будем принимать во внимание совокупность этого рода сказаний, по очень древней, если снизойдём до их зачаточных основ.

Прежде всего обратим внимание на длинный список всевозможных предзнаменований великого предстоящего события. Обилие их обличает в буддийской догматике широкую потребность подкрепить свои верования началом предвещательным и пророческим. Утверждение авторитета учения религиозного пророчеством столь естественно во всякой религиозной психологии, что влечение в эту сторону должно было проявиться и в буддизме, как скоро из первоначального, только этического и философского учения он стал перерождаться в религиозное. Но пророчество сильно и influentially лишь тогда, когда оно исходит из авторитета не только признанного, но и стоящего во внутренней связи с тем учителем и тем учением, которых оно предвозвещает и санкционирует. Такова именно связь ветхозаветных пророчеств с событиями и с учением Нового Завета, связь естественная, теснейшая, органическая с точки зрения древнехристианского и вселенско-церковного понимания¹⁰⁶⁴. Таковой же силится быть, хотя с существенно иными приёмами доказательств и иными результатами, связь большинства индусских систем (Браман, Упанишад, позднее – Веданта и иных) с первоначальным авторитетом индусской религиозной мысли с Ведами. Но для буддизма такой органической и гармонической связи с этим первоисточником индусского религиозного творчества не существовало: буддизм относился по меньшей мере холодно и равнодушно к Ведам и к их истолкователю, браманизму, а в некоторых отношениях даже противодейственно, чтобы не

сказать – враждебно. И потому буддизм не мог искать себе пророческих подтверждений в этом, с народной точки зрения, наиболее достопочтенном источнике религиозного авторитета. Он даже не делал попыток (как это видим в Веданте и в позднейших видоизменениях Самкьи) искусственно связать себя с ведизмом путём натяжек, двусмысленных толкований и подложных приёмов.

Авторитетному пророчеству в строгом смысле, почерпнутому в общеиндусской древности, не было, следовательно, места в буддизме. Буддизм был принуждён ограничиться пророчествами, извлекаемыми из области своих собственных легенд, и мы видели, как широко использованы были эти ресурсы в джатаках, в Ниданакате. Буддавамзе и Аваданаашатаке, словом – везде, где речь возникала о предбытиях будд. И если дальше, в лице Ашиты, «Симеона буддизма», и других прорицателей, буддизм насмелился вложить пророчества о судьбе Готама в уста браманов, то и тут пророчества остались субъективным проявлением только личного вдохновения; они не были почерпнуты из древнейшего источника авторитета, из индусского священного писания, – Вед; объективной санкции, следовательно, и эти пророчества, несмотря на своё исхождение от браманов или от правоверных подвижников, не имели. И вот, как бы сознавая это, буддизм предпочитает заменять настоящие пророчества предзнаменованиями, в виде разнообразнейших физических и иных явлений чудесного свойства, которые все истолковываются в пророческом смысле, применительно к Будде.

Таков догматический смысл и таково учительное назначение этих причудливых повествований, которые мы поняли бы ошибочно, если бы не усматривали в них ничего, кроме произвольных бредней воображения досужих рассказчиков. Под этим пёстрым, сказочным убранством скрывался ответа на серьёзную догматическую потребность: за отсутствием в индусском священном писании свидетельств, санкционирующих Готаму, буддизм заставляет непрерывно свидетельствовать о нём природу и богов; а так как

убедительность рассказов о таких свидетельствах ничтожна сравнительно с пророчествами, исходящими из авторитетных священных книг, то буддизм, поневоле, старается возместить качественный изъян свидетельств их количественным обилием. Вот почему в легендах о Будде, можно сказать, почти ни один момент его жизни, ни одно событие внешнее и ни одна важная внутренняя перемена не обходятся без предшествующих и последующих чудесных манифестаций по этому поводу со стороны разных божественных, либо демонических существ и со стороны сил природы. Надо думать, что приём этот был не лишён целесообразности, что он оказывал надлежащее действие на воображение слушателей и читателей; но всё же злоупотребление им было слишком явно и выродилось в одну из теневых сторон даже более строгого в этом отношении раннего буддизма.

Опуская в дальнейшем изложении легенды слишком докучливые и монотонные черты этого рода, мы, чтобы дать однако понятие о них, приводим здесь образец их в обработанной форме из той главы Лалитавистары, которая озаглавлена «Отправление в путь», то есть, нисхождение Будды с неба Тушиты на землю для воплощения в Майе. После того, как боги, узнавшие о его предстоящем отшествии, решили, «из благодарности к нему, не оставлять его ни на минуту одиноким на земле и невидимо сопровождать его всюду, от момента вселения в материнское лоно до мига парипирваны (кончины)»¹⁰⁶⁵ и как только бодхисатва стал отдаляться от горних стран, тотчас начались многие и великие знамения: тело его стало разливать вокруг столь сильный, превышающий сияние богов, свет, что он озарил все три тысячи великих тысяч областей вселенной и проник в места, доселе никогда не выдавшие света; проник даже в области, отведённые грешникам, окутанные мраком проступков и где бессильны лучи луны и солнца. И «при этом великом и величественном свете люди, в такой тьме сидевшие, что они не могли видеть ничего, узрели и узнали друг друга». И тогда же потряслись все три тысячи великих тысяч областей мира; «потряслись великим трусом со всех сторон, взволновались, зазвучали, поднялись и

опустились, то там, то тут. И тотчас же раздались крики радости, наслаждения, счастья и благодарения, крики несравненные, мелодичные, всякий страх прочь отгоняющие. И в тот миг никто не ощущал уже ни боли, ни страха, ни испуга. И в тот миг блеск солнца и луны, блеск Шакры, Браммы и Стражей мира стал невидим. И все существа адские, или рождённые из недр животных, или в мире Ямы, были в тот миг избавлены от страданий и исполнились ощущением благополучия. Ни единое существо уже не терзалось страстью, ненавистью, смущением, завистью или ревностью, гордостью или лицемерием, или гневом, или злобой, или печалью: все существа в этот миг ощутили в себе мысли любвеобильные, взаимно сочувственные, вспомосуществующие, чувства как бы родительские. Сто миллионов музыкальных инструментов, божественных и человеческих, никем по тронутые, издали, сами собой, восхитительные созвучия. Сто тысяч духов (ансар), сплетаясь в музыкальные хоры, воспели гимны в честь бодхисатвы, несомого на колеснице сотней миллионов богов»¹⁰⁶⁶.

Ввиду того, что приведённый сейчас текст в своих существенных чертах повторяется во многих важных или прямо канонических книгах¹⁰⁶⁷, надо полагать, что в нём мы имеем дело не с простым риторическим украшением легенды, а с текстом догматического свойства, устанавливающим существенно важное положение, а именно, что последнее земное воплощение Будды имеет всемирно-спасающее значение. Это – космическое благовестие о пришествии избавителя от скорби, забот и страданий бытия; это – всемирное предвозвещение открывающегося пути всеобщего спасения, весть всемирной радости.

Любители сближений буддийских текстов с христианскими, со свойственной им невзыскательностью относительно точности сходства, готовы усматривать некоторую аналогию между знаменами, сопровождавшими сошествие Христа во ад (1Пет.3:19, 4:6; Мф.27:52 и сл.) и знаменами, имевшими будто бы место при сошествии Готама на землю: указывают на происшедшие землетрясения, на просветление сени

грешников¹⁰⁶⁸ и «угасание огня во всех адах»¹⁰⁶⁹ на появление «многих сотен тысяч святых минувших времён из бесчисленных пещер и тайников горных на призыв Бхагавата вступить в иноческую жизнь»¹⁰⁷⁰... Но, замечает Виндиш, если эти подробности и дают некоторый повод к сравнению, всё же различия сравниваемого столь велики, что поверять здесь в зависимость одной стороны от другой нет возможности¹⁰⁷¹.

Что сознание этих крупных различий не в состоянии, однако, отрезвить некоторых фанатических европейских поклонников буддизма, тому примером могут служить рассуждения итальянского переводчика Маджхиманпкайи, Дж. де Лоренцо по поводу евангельских и буддийских рассказов о землетрясениях. «Эти последние, – говорит он, – при рождении, просветлении и смерти Будды должны быть понимаемы как трепет чисто духовный, коим содрогается мир в бурном порыве колоссального чувства...». Евангелист же Матфей говорит о настоящем, заурядном, вещественном землетрясении... И здесь опять – та же старая история: христианский миф груб, чувствен; это – импровизация, драматичная, и потому целесообразная и превосходная на своём месте. Наоборот, буддийский миф – характера бесконечно высшего: он утончённее, интимнее; он полон глубокого смысла, и в нём испуг и ужас – ни при чём, ибо от этого сотрясения мириад миров восстаёт «свет неизмеримый, могучий, превосходящий божественное величие самих богов». Здесь как раз нашло себе выражение одно из изумительных, необыкновенных свойств величавой 123-й речи Маджхиманикайи, одно из тех качеств, которых мы напрасно стали бы искать где-либо помимо и которых никогда, даже в отдалённой степени, не найти в христианских евангелиях¹⁰⁷². Лучший ответ на эту фанатическую тираду – пригласить читателя самому ознакомиться с будто бы «величавой» 123-й речью Маджхиманикайи; тогда станет ясно, что мистификация «высотой» и «глубиной» и «утончённостью» буддизма имеет некоторый успех в наши дни главным образом в силу незнакомства с подлинной буддийской литературой.

Поучительнее, вместо новых пропагандистов буддизма, послушать истолкование вышеупомянутого текста древними

комментаторами. В позднейших вставках к нему в Абхинишкрамана-сутре читаем: «Свет во тьме светил, дабы показать, что бодхисатва впоследствии достигнет полного просветления и проповедью четырёх истин просветит мрак неведения человеческих умов. Горы тряслись и моря шумели, дабы показать, что Будда, когда достигнет совершенной мудрости, поколеблет силы зла, удручающего мир и привлечёт людей к истинной Нирване. Реки потекли вспять, дабы показать, что впоследствии Будда перевернёт естественное течение событий и постоянный прилив и отлив жизни и смерти и найдёт для людей путь освобождения»¹⁰⁷³.

Наиболее старательно разработан легендой рассказ о матери Будды Майи, совпадающем с моментом его воплощения. Обилие вариантов, богатство подробностей, наконец, древность существенных частей повествования, – всё говорит за то, что здесь перед нами один из главных пунктов буддийской догматики, – вопрос о непорочном зачатии и чудесном рождении Будды. Достоин замечания, что уже в древнейшей редакции повести, там, где она ещё наименее изукрашена элементом чуда, зачатие Будды совершается без участия отца, ибо, как выражается позднее Магавасту, «в действительности будды создаются не родителями их, а своими собственными добродетелями, и рождение их чудесно»¹⁰⁷⁴. Не отвергая, по соображениям выше изложенным, воплощения Будды при помощи материнского, телесного начала, буддийская догматика старается, насколько можно, ограничить чувственный, материальный характер этого начала. Хотя она и изображает Майю не-девственницей, хотя и признаёт её за благонравную и верную жену Суддходаны, однако утверждает, что она пребыла бездетной до 10-летнего возраста¹⁰⁷⁵; это всё – во исполнение «правил», требующихся от матери какого бы то ни было будды¹⁰⁷⁶. Далее замечается старание изобразить Майю воздержной, строгой исполнительницей пяти аскетических заповедей: не убивать живых существ; не брать чужого; не предаваться половым влечениям; не лгать и воздерживаться от хмельных напитков и дурманных веществ, и притом согласно данному в этом смысле обету. Возрастание значения,

придававшегося аскетическому поведению, выразилось в буддийской догматике в данном случае в том, что решение соблюдать 5, а по другим вариантам 8 или 11 «великих заповедей»¹⁰⁷⁷ древнейшие источники приписывают Майе уже после зачатия ею Будды, тогда как позднейшие устанавливают этот обет ещё до него, а Магавасту принимает даже оба обета, один за другим¹⁰⁷⁸. Из аскетических решений особенно подчёркивается отказ Майи от половой чувственности, так как «мать Пробуждённого не должна более ощущать порывов любви и не может отдаваться страстным мужским объятиям»¹⁰⁷⁹. Она просит мужа «не делать из неё впредь предмета желаний, ибо отныне ей любо выполнять обязанности строгого поведения и поста»¹⁰⁸⁰. Да иначе (поясняют сказания) и быть не может, ибо допустимо ли, чтобы предавалась чувственности носящая во чреве своём того, кто познал и отринул заблуждение всего чувственного¹⁰⁸¹? К своей главной просьбе перед царственным супругом Майя присоединяет целый ряд других: чтобы сам царь соблюдал целомудрие и не совершал бы никаких недостойных поступков; чтобы даже вся окружающая среда была очищена от порочных или соблазнительных мужчин и женщин; чтобы возвращена была свобода узникам, заключённым; чтобы неимущим даровано было всё необходимое; не было бы ни споров, ни ссор, ни обидных речей, ни наказаний, ни притеснений, ни угроз, как высшим, так и низшим; чтобы у всех людей было настроение любвеобильное, мысли и чувства благонамеренные, сострадательные и кроткие, и чтобы для царя все создания стали бы «словно сыном единым», на счастье и радость всего мира¹⁰⁸².

Это моление о непорочности и мире всего мира «лучший из царей» обещает исполнить и исполняет: всё время десятимесячной или с семью днями 10-месячной беременности Майи он проводит в уединении от дел государственных, в лесу, отдаваясь посту и подвигам благочестия¹⁰⁸³. Исполняет обет свой и сама Майя: «твёрдо, непоколебимо, как подвижник, пробыла она в согласии с Законом»; а по рождении сына, завершила подвиг непорочности краткими днями такой же

жизни, ибо, по правилам буддийской догматики, матери всех будд обречены на смерть через семь дней после их рождения¹⁰⁸⁴.

Основанием для этого является соображение, приведённое в Ниданакате: «после того, как в матери Будды обитал он и лоно её уподобилось внутренности храма, наслаждаться ею и в ней обитать уже никто не может: она умирает и возрождается в Граде Блаженства, в небе Тушиты»¹⁰⁸⁵. Магавасту влагает в уста самого Будды тот же приговор, и на том же основании: «может ли впредь предаваться любви та, которая носила Высшего, осудившего чувственные наслаждения?»¹⁰⁸⁶. Наконец, Лалитавистара заботится об устранении и повода к упреку, будто таким образом бодхисатва оказывается виновником смерти своей матери: «не через него скончалась она, а потому, что таков был конечный предел её жизни; так же точно умирали матери и предшествующих будд. Но почему же так? Да потому, что, когда он бодхисатва возрос бы,.. сердце материнское должно было бы разорваться от горя в тот миг, когда он покинул бы родной дом»¹⁰⁸⁷.

Не трудно рассмотреть, что последнее объяснение носит характер второстепенного добавления. В действительности обречение Майи на скорую смерть после рождения Будды есть только завершение догматической идеализации матери «совершенного» существа. Не прибегая к неубедительному на наш взгляд мифологическому истолкованию факта¹⁰⁸⁸, припомним сказанное выше о философском значении Майи, как иллюзии всего вещественного: если эта грёза и нужна индуcской метафизике, то лишь в качестве временного сна Мирового Духа, в котором он облекается в видимый для чувств призрак, тогда как истинное откровение его, духовно-созерцательное, не нуждается ни в каком внешнем подобии, напротив чуждается его, как помехи обнаружению его по существу. Так же точно, с точки зрения буддийской догматики, телесная мать нужна Будде лишь для его внешнего выявления и для внешнего же восприятия его другими существами, восприятия, однако, всегда несовершенного, пока оно ограничено чем бы то ни было внешним. И если для

существенного восприятия истины внешняя, временная оболочка её не нужна, то не нужна и Майя, как скоро, в лице её сына, открылся непосредственный источник истины. Исполнив свою кратковременную функцию, Майя должна умереть, и она умирает, но как *Mater gloriosa*, не испытав страданий, не дожив до утраты сына, не изведав, что такое *Mater dolorosa*. И если смерть её приурочивается не к самому моменту рождения Будды, то это для того, дабы не подумали, будто обнаружение истины сопряжено со злом (с умерщвлением матери, по наивному толкованию Лалитавистары): туманная Майя, мираж иллюзии всего материального, кончается там, где всходит солнце истины. Но, в силу индусского, выше изложенного взгляда на повторяемость космической иллюзии (в смысле видимого мира и его явлений), Майя, умершая после освобождения Будды из её лона, возрождается вновь на небе Тушиты для того, чтобы, в бесконечном круговороте мирового прогресса и регресса, своевременно вернуться опять в призрачный вещественный мир и дать ему, нуждающемуся в обновлении, новое откровение всё той же истины, но в новом её возрождении.

Чтобы не оскорбить величия истины, буддизм старается и внешней её оболочке, Майе, придать свойства высокой женственной чистоты, – женственной и женской, ибо Майя – не девственница до зачатия Будды и не приснодева по его рождению: она, говорят сказания, «наделена всеми свойствами материнства», она – жена в физиологическом смысле слова. И вот почему, помимо огромного различия в духовном и нравственном величии, представляется столь нелепым, невозможным сравнение её с Пречистой Девой, Приснодевой, хотя и перед таким сравнением не отступали любители тенденциозных аналогий из области сравнительного вероучения. С какой бы решительностью ни заявляли они, что христианское учение о зачатии и рождении Спасителя от девы «выросло, несомненно, на почве языческих представлений»¹⁰⁸⁹, они должны признать, что в данном случае имеет место не сходство, а существенное различие: пречистая Матерь-Дева, Невеста невестная и неискусобрачная Приснодева настолько

же не схожа с пребывавшей многие годы в супружеской жизни женой Суддходаны, насколько индусская метафизическая Майя не схожа с Софией – Премудростью Божией¹⁰⁹⁰.

Не приписывая матери Будды абсолютного целомудрия, буддийская догматика считает её тем не менее «женщиной, равной которой нет ни в мире богов, ни в мире гапдхар (зачатков душ), ни в мире людей». Вот почему «ни бог, ни асур (демон), ни человек не может взирать на неё с вожделением: все, ходящие стезями достопочтенными и одарённые качествами лиц достопочтенных, видят в ней не жену, а мать или дочь, сосуд, соответствующий достоинству царственно сияющего в нём высшего существа»¹⁰⁹¹.

Само рождение Будды, в сущности, не есть утробное зачатие и развитие (как может «совершенный» возникнуть из несовершенного? как может «Вполне Просвещённый» получить развитие от иллюзии – Майи?..). Это не зачатие, не воплощение в физиологическом смысле, а только механическое перемещение. Не зародышем возникает Готама в лоне Майи: уже целую «долгую жизнь и до этого момента пребывал Пробуждённый» в блаженной форме, и «ясно сознательно устремляется он из блаженных краёв и снисходит в тело матери», – так вещает сам Будда в древнейшем сказании о его появлении на земле¹⁰⁹². И это положение буддийская догматика старается довести до наглядности, когда утверждает, что «бодхисатва, сошедший с Тушиты телесно в своё последнее жилище, не является слабым и неподвижным зародышем; он, наоборот, обладает уже всеми частями и членами тела»; «подобно большому огню на вершине горы, видимому тёмной ночью на расстоянии целой иоджаны или даже пяти иоджан, тело его в материнской утробе имело вид вполне сложившегося человека: светящийся, прекрасный, изящный, приятный на вид, он сидел там, скрестив ноги, блестя, словно чистое золото, вкрапленное в эмаль; и мать бодхисатвы видела его в лоне своём, ибо он осиял всё тело её, и всё жилище, и все страны света»¹⁰⁹³.

Положение о независимости развития Будды от его матери представляется буддийской догматике настолько важным, что

мы находим его определению выраженным, и притом будто бы самим Готамой, уже в древнейшей версии легенды о рождении, в Аччарийя-бхута-дхамма-сутте Среднего Собрания¹⁰⁹⁴, где это обстоятельство отмечается как «изумительное, необыкновенное свойство Возвышенного». Ребёнок изображается здесь «очевидным для чувств, сформированным во всех своих членах» и находящимся в лежащем положении. Позднейшие сказания вносят поправку: они настаивают на сидячей позе, соблюдаемой неизменно и неумолимо. Мало того! для устранения недоумения о том, как может чистейшее существо пребывать в претящей нечистоте, свойственной человеческому телу, сказания усердствуют в кропотливом описании пышного великолепия Ратнабиухи, фантастического, двухэтажного, миниатюрного дворца, чудесным образом помещающегося в утробе его матери, и в котором, окружённый «всеми, что только есть превосходнейшего из превосходного в области форм, звуков, запахов и ощущений», восседает на приготовленном для него табурете ребёнок, питанием коему служит собравшаяся в выросшем мгновенно от земли до неба лотосе капля мёда, сосредоточившая в себе «основную субстанцию сил, эссенций и квинтэссенций, разлитых в трёх тысячах тысяч миров»¹⁰⁹⁵.

Но там, где считали нужным вдаваться в такие мелочные описания чудесного явления, там должна была ощущаться потребность дать ему и какое-нибудь объяснение, попытка такового, действительно, была сделана буддийской догматикой при помощи учения о так называемых самозарождающихся существах (*satta opapâtika*)¹⁰⁹⁶. Источников этого учения надо искать в некоторых идеях индуcской философии, предшествовавших появлению буддизма. Уже в древней атомистической системе Вайшешика¹⁰⁹⁷ тела разделяются на «зачатые в материнском лоне и на незанятые в нём»; а затем указывается, что, будто бы по учению самих Вед, вторые могут возникать либо из сочетания таких атомов, которые не ограничены определённым местом и определённой страной неба, либо – в силу особенных заслуг¹⁰⁹⁸. Позднейшее же изложение системы Вайшешики Лаухакши-Бхаскарой¹⁰⁹⁹

поясняет, что тела, возникающие не в материнском лоне, создаются, без соединения семени и крови, из утончённых элементов *при содействии особенных (исключительных) нравственных заслуг*, как, например, у божественного риши Наряды и других. Комментарий к сутрам Вайшешики приводит из Вед и примеры такого возникновения тел святых мудрецов (Гриши) и богов. Магабхарата¹¹⁰⁰ также говорит об «огненных телах, обязанных происхождением своей собственной карме, а не отцу с матерью». Вот эту-то, издревле индусской религиозно-философской мысли свойственную, веру в возможность воплощения без полового акта, в силу высоких заслуг предшествующего существования, веру, разделявшуюся во времена Готамы и джайнистами¹¹⁰¹, и настолько упрочившуюся, что отрицание возможности «непосредственно возникающих существ» считалось в эту пору за «дурное воззрение», за лжеучение¹¹⁰², – эту-то, повторяем, веру крепко усвоила себе буддийская догматическая мысль и применила её к выдающимся существам, тем охотнее, что, в отличие от джайн, допускавших самозарождение только для богов, да для «адских существ»¹¹⁰³, буддисты допускали таковое независимо от нравственного поведения, и для людей, и даже для животных, в исключительном, однако, случае: «в начале нового космического периода», то есть, после периодических мировых катастроф, когда сметается без остатка всё живущее и для возрождения живых существ обычным физиологическим путём не остаётся возможности, на место чего и является *generatio spontanea*¹¹⁰⁴. Эту экстраординарную, но всё же физическую, возможность буддизм, согласно со своим учением о карме и зависимости возрождений от предшествующего поведения, преобразил в этической, в нравственную потенцию. В этом смысле он мог, и должен был, с полной последовательностью и с преимущественным основанием, присоединить и бодхисатв к числу существ самозарождающихся, то есть, таких, у которых единственным фактором возникновения является духовное начало, привносимое ими из предыдущих жизней. В этом смысле и надо понимать относящееся сюда выражение Магавасту: «бодхисатвы образуются не отцом и матерью, а

возникают и слагаются непосредственно, своими собственными добродетелями»¹¹⁰⁵.

Вполне последовательным выражением этого убеждения было бы признание воплощения Будды без всякого участия не только отца, но и матери, согласно с аналогиями, неоднократно встречающимися в индусских легендах¹¹⁰⁶. Но такому повороту фабулы мешало с одной стороны, с общедоступной точки зрения, сохранившееся ещё предание о рождении Готамы от матери в определённом месте, при определённых, подробно установленных обстоятельствах; с другой же стороны, для людей более вдумчивых, препятствием являлись вышеприведённые соображения философского свойства, делавшие Майю существенным звеном в ходе развития буддийской догматической мысли. Чтобы преодолеть эти трудности, тенденциозно-догматизирующая легенда пожертвовала исторической матерью Будды, но сохранила её в философском смысле и, наоборот, сохранив память об историческом отце Готамы, она совершенно упразднила его в догматическом смысле, как физиологического виновника появления на свет Будды. В общем получилось для невзыскательного индусского научного понимания достаточно обоснованное и соответствующее тенденциям философской мысли объяснение «изумительного и чрезвычайного», но, с туземной точки зрения, отнюдь не бессмысленного, не невозможного появления совершенного существа в человеческой форме.

Что касается способа осуществления этого события, то древнейший рассказ о нём, приписываемый Маджжиманикаей самому Готаме, оставляет его неразъяснённым: «ясно сознательно устремляется Пробуждённый из блаженной области и снисходит в тело матери»¹¹⁰⁷ – и только! Точно так же и в нескольких других памятниках позднейшим, изукрашенным чудесными подробностями редакциям сказания предшествуют, очевидно, более древние, сжатые и сдержанные изложения события. Так, например, в Абхинишкрамана-сутре читаем: «тогда Прадхапала-бодхисатва, с твёрдо принятым намерением и полным самообладанием, снисшёл с Тушиты для земного

пребывания и вошёл в правый бок царицы Майи, жены раджи Суддходаны и пребыл там в полном покое»¹¹⁰⁸. «Он покинул жилище патов, – говорит бирманская легенда, – сошёл в среду людей и воплотился в утробе славной Майи, немедленно почувствовавшей, что она зачала сына, который достигнет сана Будды»¹¹⁰⁹. Ниданаката выражается ещё короче, ещё проще: «он удалился с неба Тушиты и получил зачатие в лоне госпожи Мага-Майи»¹¹¹⁰. Однако, «ради лучшего истолкования» этого процесса, как замечает тот же источник, не замедлили появиться «повествования с более полными подробностями»: они-то и составляют содержание столь популярного в словесности и в изобразительном искусстве буддистов «Сна Майи». Приводим этот рассказ в том изложении, которое можно, с некоторой вероятностью, считать за наиболее древнее¹¹¹¹.

«В это время в городе Капилавасту наступил праздник Средины Лета и народ пребывал в веселии. В течение семи дней до полнолуния¹¹¹² госпожа Мага-Майя принимала участие в празднествах, блиставших обилием венков и ароматов, но чуждых опьянения. На седьмой день она встала рано утром, искупалась в надушенной воде и щедро раздала (нуждающимся) 400.000 монет. Облачившись в самые дорогие одежды, она вкусила чистейшей пищи и, давши обет соблюдать восемь заповедей, вошла в свой великолепный покой и, возлѣгши на своё царственное ложе, заснула и увидела следующий сон: четыре Духа-Хранителя, Стражи Мира, подняли ложе, понесли его к горам Гималайским и, опустив ложе с покоившейся на нём Майей под великим, в семь иоджан высотой, садовым деревом на Пунцовой равнине, простиравшейся на 60 иоджан, почтительно отошли в сторону. Тогда приблизились к Майе их богини (жѣны, „королевы“) и отнесли её к озеру Анотатте, омыли её, дабы очистить ото всех человеческих нечистот, одели в небесные одежды и покрыли небесными цветами. Неподалѣку оттуда находится Серебряный Холм, а на нём Золотая Палата; в ней-то устроили они небесное ложе, изголовьем к востоку, и положили на ложе Майю. И тогда-то будущий Будда, ставший превосходным белым слоном и бродивший поблизости, по Золотому Холму,

спустился с него и, взошедши на Серебряный Холм, приблизился к ней с северной стороны. Держа в своём серебристом хоботе цветок белого лотоса и испустивши далеко раздавшийся крик, он вошёл в Золотую Палату и, трижды поклонившись ложу матери, нежно постучал в её правый бок и *как будто* вошёл в её утробу. Так произошло его зачатие в исходе праздника Средины Лета. А на следующий день, проснувшись, она рассказала свой сон радже». Почти во всём, до мельчайших подробностей сходное с этим рассказом изложение, включённое в бирманскую легенду¹¹¹³, отмечает только, что Майя в предшествующие событию дни, «вместо того, чтобы участвовать в развлечениях, усердно выполняла все предписанные обряды». Речь и здесь ведётся только о сне, главный момент коего изложен столь же осторожно, как и в Нидапакате: «он открыл правый бок царицы и *как будто* в нём спрятался»¹¹¹⁴.

Таким образом, древнейшие редакции легенды описывают подробности чудесного зачатия Будды как сон его матери, а не как действительное событие. Это подтверждается ещё и тем, что во всех этих сказаниях, после рассказа сна Манею, Суддходана призывает браманов для истолкования сна, который оказывается предсказанием о рождении сына, предназначенного стать или всемирным владыкой, чакравартином, или же Буддой¹¹¹⁵. Постепенно однако и, вероятно, очень рано, то, что понималось первоначально лишь как сон, стало приниматься за действительный, чудесный факт. Три варианта относящегося сюда рассказа, сохранившиеся в Магавасту¹¹¹⁶, наглядно показывают нам, как, сами того не замечая, повествователи сбивались в понимании своей темы, трактуя её то как грёзу, а то как действительность, причём и рассказ ведётся то от лица самой Майи, то со стороны, сообразно с чем меняется и смысл его: сновидение превращается в реальный будто бы. хотя и чудесный факт¹¹¹⁷.

Если здесь чудо является в сбивчивом виде, то *сном*, то *фактом*, то в тибетской легенде оно удваивается: передаётся *и как факт, и как сон*. Сначала мы узнаём, что «в полуночную

стражу бодхисатва вошёл в утробу матери под видом слона», а далее читаем: «тогда увидела царица четыре сна:

во-1), 6-клыкового слона, белого, входящего в её лоно;

во-2), увидела, как она перемещалась в горнее пространство;

в-3), как она восходила на великую скалистую гору и

в-4), как огромное множество существ преклонилось перед нею»¹¹¹⁸.

В позднейшем своём виде и другие повести (Абхинишкрамана и бирманская Малла-линкара-вутту) сочли нужным также присоединить сон Майи к указанному нами раньше, упрощённому констатированию воплощения Будды. Наконец, в Лалитавистаре мы находим удвоенный рассказ со свойственным этому источнику нагромождением мелких подробностей: «бодхисатва, сошедши с превосходного жилища Тушиты и сохраняя память и знание, вошёл в лоно своей матери, предававшейся посту; вошёл же он через правый бок, в виде маленького белого слона о шести бивнях, с головой алого цвета, с зубами как бы золотыми, безупречный во всех членах и органах своих и частях их. И, вошедши, опёрся на правую сторону, ни разу не уклоняясь влево». А Майя-Дэви, сладко спавшая на своём ложе, увидела во сне следующее: «слон, белый как снег, белый как серебро, о шести бивнях, с прекрасными ногами, превосходным хоботом, с красной головой, вошёл в мою утробу; – самый красивый из слонов, с изящной походкой, со связками тела прочными, как алмаз. И никогда я не ощущала, не видала и не слыхала большего счастья, так, что, исполненная довольства телесного и благополучия душевного, я была вполне поглощена созерцанием»¹¹¹⁹. Рассказ этот в Лалитавистаре дополнен предсказанием о том, что из всех форм, предлагаемых бодхисатве для достойного появления на земле, он должен предпочесть именно форму слона с перечисленными сейчас приметами¹¹²⁰.

Но что же такое этот «божественный слон», с которым так хлопотливо возится буддийская фантазия?¹¹²¹ Сенар усмотрел в нём лишний повод к проведению своей излюбленной мысли –

разложить реальную историческую личность Готама в солярный миф. Слон здесь де – мифологическое тронное выражение силы и блеска солнца, огня и животворящей сомы; это образ облака, скрывающего в себе оплодотворяющую энергию солнца, дождя и молнии¹¹²². Нет спора, символы и уподобления эти – в духе древне-индусской мифологии и космологии: однако и не превращая, ради этого, реальную личность в мифический призрак, выбор образа слона для олицетворения чуда зачатия Будды вполне объясняется значением данного образа не только в мифологии и символике индусов, но и в быту их. «Мировой слон» занимает почётное место в браманской космологии: слон Айра-вата – спутник бога Индры: а на земле слон – спутник раджей, парадное выездное животное их на боях и в празднествах, как это видим в описаниях процессий и на рельефах. Слон же, причислялся к «семи царственным сокровищам», составлявшим привилегию мировладыки-чакравартина¹¹²³: он и до сих пор эмблема высшей власти у правителей Бирмании и Сиама. Естественно было, следовательно, воспользоваться этим эффектным, излюбленным символом для олицетворения высшего царственного существа, а ввести его в сон Майи казалось, с туземной точки зрения, тем проще, что в области народных поверий увидеть слона во сне считалось особо хорошим признаком¹¹²⁴, тогда как в руководстве для прорицателей, отрывки из коего, по-видимому, сохранились в Магавасту¹¹²⁵, определённо указывается, что женщина, видевшая во сне белого слона, входящего в её тело, родит сына, который будет обладать лучшим свойством слона, – сына, который станет Буддой. Не удивительно поэтому, что, несмотря на всю свою кажущуюся несообразность, именно этот эпизод легенды о рождении Готама особенно прочно привился не только в буддийской словесности, но и в буддийском изобразительном искусстве в многочисленных, дошедших до нас изображениях сна Майи¹¹²⁶.

Не довольствуясь описанием чудесного зачатия Будды, позднейшие легенды сообщают кучу фантастических подробностей об утробном периоде его жизни¹¹²⁷. Тогда как

четыре мировых стража, слетевшись с концов вселенной, становятся с обнажёнными мечами у входов во дворец, чтобы оберегать мать Будды и его самого от малейших опасностей со стороны людей, чудовищ и демонических существ¹¹²⁸, – всевозможные божества, от рядовых воинственных якшей и скромных, полуживотных нагов до «господина богов» Шакры и до великого Браммы включительно, стекаются, равно как и будущие будды, бодхисатвы, славить воплотившегося учителя мира, прислуживать ему и поучаться у него Закону. Аудиенции следуют непрерывно одна за другой в чудесном утробном обиталище младенца (Ратнавиухе). Никого не отпускает он неутешенным, необласканным; идёт оживлённая беседа; с обеих сторон задаются вопросы и разрешаются на основании учения системы Великой Переправы (Магайяны)¹¹²⁹, упоминание о коей представляется здесь анахронизмом, конечно, очень грубым, однако вполне целесообразным для убеждения верующих в том, что эта доктрина, столь поздно раскрывшаяся людям в пределах истории, была преподана богам ещё до рождения Учителя.

Пока сын занят приёмами и назиданиями, мать отдаётся подвигам благочестия и милосердия¹¹³⁰. Избавленная сама за всё время беременности от недугов и болей¹¹³¹, она творит обильные, чудесные исцеления над всевозможными больными одним взглядом на них, прикосновением руки или травы, ею сорванной, либо листка или цветка, которых она коснулась¹¹³². Кроме того, «благословением бодхисатвы», за все десять месяцев его пребывания во чреве Майи естественные и чудесные дары обильно изливаются на земли шакьев, а приближение момента рождения Будды ознаменовывается тридцатью двумя столь изумительными событиями¹¹³³, что их лучше обойти молчанием, чтобы не вводить в соблазн скептических европейских читателей.

Почувствовав приближение родов, «святая мать Майя»¹¹³⁴ просит мужа отпустить её в Лумбинийский парк, лежащий на перепутье между её родным городом Дэвадихой и резиденцией шакьев Капплавасту. Это место, ставшей священным для буддийского мира и находящееся на рубеже

непальской области, в нынешнем урочище Руминдеи, близ Бхагванпура¹¹³⁵ принадлежало либо радже шакьев, либо властителю Дэвадахи, отцу Майи, Супрабудде¹¹³⁶; вернее же – составляло нейтральную, общую полосу двух родственных кланов. Желание Майи погостить у отца было исполнено: парк был роскошно убран, дорога исправлена, и, окружённая многочисленной воинской охраной, ещё бóльшим количеством прислуги и блестяще наряженной женской свитой, в пышной процессии, составленной из белых коней и слонов, покрытых золотыми сетками и сверкающими камнями самоцветными под звон колоколов и колокольчиков, под звуки лютней, арф и флейт, под рокот барабанов, при радостных кликах толпы, осыпаемая цветами, под сенью знамён златотканых. Майя вступает в Лумбинийский парк, обзревает его и восхищается его роскошной растительностью. И вот, когда она остановилась под одним беспримерным по красоте деревом¹¹³⁷ и залюбовалась им, лесной великан склонил благоговейно перед нею свою стройную крону; а Майя схватила одну из нагнувшихся ветвей и вперила взор в небесную даль, мгновенно расцветившуюся переливами яркой радуги. И в это мгновение «бодхисатва сознательно поднялся со своего сиденья и родился из правого бока матери в полнейшей чистоте внешней, в полной памяти и совершенном знании».

Так повествуют Абхинишкрамана-сутра и Лалитавистара¹¹³⁸, подчёркивая таким образом чудесный способ появления Будды на свет, в соответствии с описанным выше, чудесным же зачатием его. Потребность установить сверхъестественность и непорочность воплощения Будды была настолько велика, что сцена в Лумбинийском парке стала очень рано общепризнанным достоянием веры народной и получила широкое распространение в изобразительном искусстве буддийских стран¹¹³⁹. Из письменных же памятников видно, как рано, вместе с тем, зародилась потребность преобразить рождение Будды в чудесный акт. Уже Аччарийябхута-дхамма-сутта, отредактированная, как некоторые знатоки полагают, не более сотни лет после Готама, считает нужным внушать, что, «хотя другие женщины рожают сидя или лёжа, но мать Пробуждённого

рождает его стоя»¹¹⁴⁰, и то же самое тенденциозно повторяет Ниданаката¹¹⁴¹. Однако этим замечанием и ограничиваются оба эти древнейшие памятники; о рождении из правого бока здесь, как и в бирманском сказании¹¹⁴² ещё нет и слова. В Ниданакате изложение события, наоборот, носит ещё естественный, реалистический характер: «Майя протянула руку, ухватила за ветку и в это время боли рождения застигли её¹¹⁴³. Присутствовавшие, устроив вокруг неё занавес, удалились; она же разрешилась, стоя, держась за ветвь садового дерева»¹¹⁴⁴. Упоминание о «муках деторождения» сохранилось не только в бирманской легенде¹¹⁴⁵, но и в более поздней, тибетской¹¹⁴⁶. Наоборот, Магавасту уже возводит в правило рождение всех будд из правого бока «без повреждения его» и без причинения боли матери, что объясняется мгновенностью появления новорождённого и его «духовным телом» (*mapomaupena rūpeṇa*)¹¹⁴⁷. Согласно с этим, и Ашвагоша в своей, столь популярной и влиятельной поэме, воспевающей Будду, устраняет свойственные древнейшим сказаниям остатки реалистического описания события, говоря: «сын Майи родился на благо мира без болей и болезней». При этом величайший поэт буддийского мира считает нужным подкрепить предполагаемый факт чудесного рождения Будды ссылкой на целый ряд сверхъестественных же, аналогичных случаев: «подобно тому, как Аурва родился из бедра (*Mahabharata*. I, 26 10), а Притху из руки (*Vishnu-Purana*, I, 13), а Мандхатри Индроподобный из чела своего отца (*Vishnu-Purana*, IV, 2, по Магабхарате же (III, 1. 10450) из его левого бока), а Какшиват из острия меча, – так и рождение Будды было чудесно... Он родился способом неестественным»¹¹⁴⁸.

Ещё раньше позаботились почти все сказания о безусловной чистоте физической: уже Аччарийя-сутта настойчиво подчёркивает это «изумительное, чрезвычайное свойство» новорождённого, и то же самое делает Нидапаката, противопоставляя жалкому, нечистому виду других младенцев появление Будды «сияющим в полной чистоте и красоте, подобно драгоценному камню на тонкой бенаресской ткани или подобно проповеднику, сходящему с кафедры, или же военному

вождю с пьедестала»¹¹⁴⁹. «Подобно солнцу, выходящему поутру из-за облака, – говорит Ашвагоша, – он, выходя из утробы матери, словно сошёл с неба и озарил мир золотыми лучами своими, разгоняющими мрак»¹¹⁵⁰. Если, тем не менее, в этот момент перед Майей из земли появился источник, а по другим вариантам – пруд, из которого она омылась¹¹⁵¹, а с неба хлынули два, перемешанных с цветами, потока ароматной воды, один – холодный, другой – тёплый, в которых присутствовавшие божества искупали новорождённого¹¹⁵², – то Ниданаката спешит предупредить, что всё это понадобилось не для очищения матери и сына, а только «для освящения их и воздаяния им почести» со стороны богов¹¹⁵³, тогда как Абхинишкрамана-сутра даёт тому же факту назидательно-догматическое истолкование, поясняя, что два потока в данном случае символизируют способность Учения удалять все скорби и желания, а внезапное появление очищающей воды олицетворяет всегда присущую Учению силу оказывать целесообразное действие на тех, кто приобрёл в нём прочный навык¹¹⁵⁴. Включение этого эпизода в легенду оправдывалось притом древне-индусским символическим обрядом омовения новорождённого, упоминаемым уже в ритуале домашних обрядов Грхиасутр и идущим из времён глубочайшей древности. Допуская это внешнее, видимое согласование с прадедовскими обычаями и дозволяя «богам омыть величайшего из людей», легенда оттеняет, что это «существо, имеющее бытие само по себе», то есть, независимо от богов¹¹⁵⁵, не нуждается в их услугах.

Впрочем, и этот взгляд прививался лишь постепенно. В древнейших сказаниях помощь богов ещё не отвергается; так, в Маджжима-никае читаем: «когда бодхисатва вышел из тела матери, его приняли сначала боги, а уже потом – люди»; и там же, в другом варианте: «он не коснулся земли: четыре сына богов приняли его и представили матери, восклицая: „будь счастлива, царица! всемогущего сына получила ты!“»¹¹⁵⁶. А Малла-линкара-вутту¹¹⁵⁷ и Ниданаката¹¹⁵⁸ добавляют, что новорождённый был воспринят сначала чистыми духами, магабрамами, на золотую сетку, потом четырьмя стражами мира

обёрнут был в шкуру антилопы и, наконец, передан в руки людей, покрывших его тонкими тканями. Отголоски этого первоначального, очень точно повторяемого рассказа удержались ещё в Магавасту¹¹⁵⁹, в Лалитавистаре¹¹⁶⁰ и Абхинишкрамана-сутре¹¹⁶¹. Наоборот, позднейшие северные легенды отклоняют все эти услуги, как ненужные для существа, являющегося сразу в полноте физического совершенства: когда Индра (Шатакету) (читаем мы в тибетском сказании) в виде старой повивальной бабки пытался принять новорождённого при его появлении на свет, бодхисатва удалил бога прочь, ставши сразу твёрдо на ноги, как взрослый¹¹⁶². Согласно с этим, скверная иконография в сценах, воспроизводящих этот момент, иногда изображает Будду не в обычном виде, не ребёнком, а почти равным матери по размерам и сложению¹¹⁶³.

Наконец, все, как ранние, так и позднейшие легенды, согласны в том, что Будда уже при самом появлении своём на землю обладал полной сознательностью и силой воли¹¹⁶⁴. Тенденциозно выражено это в характерных описаниях его первого выступления и самосвидетельства. Твёрдо ставши на ноги и вперивши взор на восток, откуда сразу открылись ему все бесчисленные миры с их животными, человеческими, демоническими и божественными обитателями, не только в их внешнем виде, но и во всей совокупности их мыслей, ощущений, желаний, намерений и действий, – он, отныне всеведущий, величественно отмерил по семи шагов по направлению каждой из четырёх сторон света и произнёс следующие «могучие слова» как выражается легенда:

«Я – высший из всех, сущих в мире!
Я – лучший из всех, сущих в мире!
Я – первый из всех, сущих в мире!
Живу последней я жизнью,
И не родиться впредь мне вновь!»¹¹⁶⁵.

Воспроизведение этой, так называемой «Песни Победы» почти всеми сказаниями¹¹⁶⁶, точное сохранение относящихся сюда подробностей с попытками объяснения их смысла¹¹⁶⁷ – всё это свидетельствует о важном идейном значении, которое в буддийском мире соединялось с этим эпизодом. Очевидно, мы

имеем здесь дело с заключительным пунктом всемирного оповещения о пришествии Будды, оповещения, предшествующие, подготовительные формы коего (Стражами мира и космическими знамениями) мы уже отметили раньше. Пророчества божественных существ и чудесные предвестия в явлениях природы дополняются здесь самосвидетельством новорождённого, раскрывающим в то же время и преобладающий взгляд на его значение и авторитет.

Этот взгляд выясняется сравнением описываемого момента с двумя прецедентами первого выступления Будды в двух из его предшествующих воплощений. В одном из них его первым деянием по оставлении материнского лона было получение из рук некоего божества какого-то целебного растения, а первым словом его на вопрос матери: «что приносишь ты с собой, дорогой мой»? было: – «исцеление, мать!» В другом же воплощении первым словом его была просьба к матери дать ему что-нибудь ценное для раздачи нищим. Сообразно с этим, в первом случае он получил прозвище Великого Целителя, а во втором – Щедрого Подателя¹¹⁶⁸. Многозначительна разница между этими двумя характеристиками и последней, третьей, высокомерной и тщеславной: прежний жалостливый благотворитель превращается здесь во властного, самохвального вождя судеб человечества и целого мира: «я – высший из всех, я – лучший, я – первый из всех, сущих в мире!» Пусть этот миг торжества – заслуженное увенчание долгого, настойчивого, трудного стремления к добродетели! Но каково первое применение «совершенной мудрости, которую ничто не останавливает, от которой нет тайн во вселенной»? Вот оно: «есть ли какое-либо существо, похожее на меня по доброму поведению или по содержанию и знанию, или по применению корня добродетели? – Не вижу никого, мне равного!» И вот тут-то, укреплённый, до радостного хохота (точь-в-точь как «сверхчеловек» у Ницше!), этим сознанием, Будда приступает к оповещению о себе четырём сторонам света: востоку он объявляет: «я тот, кто шествует впереди всех законов, основанных на добродетели»; югу: – «я буду достоин превозношения со стороны богов и людей»; западу: – «в мире я

– превосходнейший; я – лучший из всех! Ныне – моё последнее рождение Я положу конец рождению, страсти, болезни и смерти». Северу он возвещает: «меня не превзойдёт никто и ничто из всего сущего». Затем, обращаясь к подземной области, он восклицает: «я уничтожу духа зла и полчища его, и, ради существ, в аду пребывающих, дабы затушить пламень адский, я низведу дождь из великого облака закона, и томящихся преисполню радости». И, наконец, возрев на горные страны, он заключает словами: «там, в вышине, узрят меня все существа»¹¹⁶⁹. Как далеко отошла эта концепция Будды всемирного, облечённого сверхчеловеческой и сверхбожеской силой, от первоначального, скромного воззрения на Будду – человека, мудреца, человеколюбца! В постепенном подъёме своего идейного развития буддийская догматика удержала, правда, основное положение, что Будда – не бог, а человек¹¹⁷⁰, но этого «величайшего из людей» она щедро наделила способностями, силами, достоинствами и авторитетом бо́льшими, чем те, которыми обладают боги.

Метаморфоза в своём развитом виде предстаёт перед нами, конечно, в произведениях сравнительно позднего периода; по зарождение главной черты этого процесса – возведения человека-мудреца в существо сверхъестественное, окружённое целым морем чудес, – мы, как уже было указано, можем проследить до древнейших первоисточников легенды, остатки коих сохранились в Маджжиманикапе. Путём детального, старательного, сравнительного изучения текстов Виндиш установил, что такими первоисточниками были, по всему вероятию, песни о жизни Будды, очень рано сложившиеся путём безыскусного былинного творчества, процесс возникновения и развития которого, со сходными результатами, удалось проследить и Гейгеру на цейлонских стихотворных хрониках¹¹⁷¹. Первоначальное, сжатое и сухое изложение этих песен, подчиняясь обычному в подобных случаях ходу развития народно-поэтических произведений, должно было непрерывно осложняться всё новыми подробностями, преобразавшими реалистические основы повествования сказочными придатками фантазии. И процесс

этот должен был идти тем быстрее и успешнее, что он, как мы видели, совпадал и с идейной тенденцией буддизма: пересоздать историческую, бытовую личность «мудреца из рода шакьев» в сверхъестественную, в божественную, вернее же – в сверхбожественную, в вышеуказанном смысле. Мы имеем вполне достаточную возможность проследить постепенный рост этой метаморфозы, если сравним сжатую ткань относящегося сюда рассказа Мадджхима-никайи с её расширениями в Ниданакате и в Малла-липкара-вутту; а в Абхинишкрамане и в особенности в Магавасту перед нами уже и повторения этого рода, происходящие от включения в текст легенды нескольких первоначальных стихотворных или прозаических сказаний на одну и ту же тему, приурочиваемую то к самому Готаме, то к кому-либо из его предшественников, то к ним всем, к каждому будде. Наконец, в Лалитавистаре прорывается уже неудержимое стремление собрать возможно большее количество этих преданий, которые в этом объёмистом репертурии разновременных легенд то механически сопоставлены, то очень невзыскательно слиты в неуклюжее целое.

По этим легендам целый ряд изумительных явлений сопровождал рождение Будды, точно так же, как мы уже видели это раньше по поводу его зачатия. Если Маджжиманикайя скромно упоминает только о землетрясении, да о «неизмеримо сильном свете», озарившем вселенную¹¹⁷², то уже Пиданаката перечисляет целых 32 чуда, сюда относящихся, из которых достаточно упомянуть об одновременном с рождением Готамы появлении на свет будущей жены его Яшодхары, его главного прислужника Чандаки, «министра» Калудайи, важнейшего ученика Ананды¹¹⁷³, царственного коня Кандхаки, дерева мудрости (бодхи), под которым будущий мудрец должен был прийти к конечному «просветлению» и, наконец, четырёх, чудовищных по объёму, вместилищ разных драгоценностей¹¹⁷⁴. Магавасту умалчивает об этих семи, так называемых «со-рождённых»; зато Абхинишкрамана-сутра¹¹⁷⁵ прибавляет к ним 500 родившихся в тот же день князей-шакьев и 500 принцесс, соответствующее количество детей рабов, столько же

домашних животных и т. д., а по тибетским легендам, сюда присоединяется ещё целый ряд будущих славных царей или властителей в разных областях¹¹⁷⁶; наконец, Лалитавистара повторяет этот фантастический перечень «со-рождений» целых четыре раза в разных вариантах и с увеличением чудес до чудовищных размеров¹¹⁷⁷.

Как только родился Будда, послан был гонец в Канилавасту для сообщения радостной вести радже Суддходане. Подробно расспрашивал счастливый отец обо всех обстоятельствах события, внимательно выслушивал истолкователей примет и чудесных знамений, которые своими совпадениями с предшествующими случаями сверхъестественных рождений заставляли делать заключения о высоком призвании и славной судьбе новорождённого¹¹⁷⁸. Тем временем жители Дэвадахи, соединившись с обитателями Канилавасту и сопровождаемые невидимой процессией всевозможных божеств, торжественно понесли ребёнка к его царственному родителю¹¹⁷⁹. В Лалитавистаре это шествие разрастается в пышную церемонию, растянувшуюся на целых четыре месяца, вследствие многочисленных попутных остановок и пребываний в усадьбах шакьев, непременно желавших принять под свой кров царевича¹¹⁸⁰.

Среди этой радостной суеты проходит почти незамеченной смерть матери Будды, Майи, застигшая её ещё в Лумбинийском саду, на седьмой день после родов. Равнодушие сказания к этому событию надо, вероятно, объяснять тем, что, согласно указанным нами выше требованиям буддийской догматики, эта кончина predetermined заранее и неизбежно в срок, назначенный для матерей всех будд. Вот почему никто не скорбит о Майе, никто её не оплакивает; ни об её похоронах, ни о месте её могилы нигде – ни слова. Мы узнаём только, что она переселилась в небо Тушиты; да какой-то комментатор сингалезско-бирманского жизнеописания Будды сообщает совершенно невероятное, после стольких гимнов красоте Мани, известие, будто она скончалась на 56-м году жизни¹¹⁸¹. Вообще сказания заботятся не об её участии, а только об устранении с её сына обвинения в том, что его рождение явилось невольной

причиной смерти матери¹¹⁸². Здесь, в конце повествований о Майе, как и в начале их, становится очевидным, что догматические, тенденциозный элемент в них решительно преобладает над историческим. Сопоставление того и другого в наивном противоречии мы встречаем в Абхинишкрамане: сначала, очевидно, по более древним реалистическим сказаниям, говорится о том, что Майя не только вернулась со своим ребёнком домой, к мужу, но и присутствовала при сцене поклонения младенцу пророка Ашиты¹¹⁸³; а потом, приспособляясь к мнению «древних учителей», будто «в силу всемирного правила, матери всех будд умирают на седьмой день», признаётся, что та же участь постигла и Майю, причём причина смерти указывается всё ещё реалистическая: «невозможность оправиться от слабости». Из этого же источника мы узнаём, что она, вознёсшись на небо, от времени до времени, снисходила на землю утешать мужа уверениями, что она испытывает теперь такое же блаженство, как раньше, в период беременности¹¹⁸⁴.

Как только осиротело царственное дитя, жёны знатных шакьев просят вверить им попечения о нём; но предложения этих «юных красавиц, легкомысленных, гордых молодостью и прелестями своими», отвергаются мудрыми советниками раджи, и воспитательницей княжича он избирает сестру его матери, свою вторую жену, Магапраджапати-Гантами¹¹⁸⁵, личность, несомненно историческую, а не мифическую, действительного имени которой однако не сохранилось¹¹⁸⁶. В подмогу ей назначаются 32 кормилицы и няньки, тогда как по камбоджийскому сказанию Магапраджапати сама вскормила своего приёмного сына, отказавшись даже, ради этого, от материнских забот о собственном ребёнке¹¹⁸⁷. Что юный Будда во всяком случае был обязан своей тётке старательным уходом и что она до конца жизни сохранила горячую привязанность к нему, равно как и он чувства почтения и благодарности к ней, – что явствует из многих текстов, убеждающих в том, это здесь мы имеем дело с несомненными биографическими фактами.

Дальнейшее повествование переходит к интересному эпизоду, отсутствующему в древнейших сказаниях, но

старательно разработанному в позднейших, а именно к сцене принесения младенца в храм. Если верить тибетским легендам, у шакьев был обычай полагать новорождённого к подножию статуи местно-чтимого божества¹¹⁸⁸, дабы освятить ребёнка и поручить его высшему покровительству. Характерно отношение к этому обряду позднейшего представления о Будде. Когда перед исполнением этой церемонии младенца рядили в праздничное убранство, он спросил у своей воспитательницы: «куда ведёшь меня ты, мать?»

– В храм богов, – отвечала она.

А он, улыбаясь, промолвил:

– Когда я рождался, поколебался сонм трёх тысяч миров и боги склонились к ногам моим: к какому же ещё иному богу, высшему, чем я, ведёшь ты меня ныне, мать моя? Я – бог высший богов, превысший всех богов; нет бога подобного мне! Может ли быть Бог, превосходящий меня? Приспосабливаясь к мирскому обычаю, мать моя, я пойду (в храм); но узревши мои сверхъестественные превращения, толпа встретит меня восторженными хвалами и величайшим почётом; и боги, и люди согласно скажут: он сам по себе – бог!¹¹⁸⁹

«Вот причина и вот следствие, – заключает Лалитавистара¹¹⁹⁰, – в силу которых бодхисатва пребыл равнодушен в тот миг, когда его вели в храм богов». Но не пребыли безучастными боги: подтверждая правильность его поведения, они сами, предупреждая выполнение старого обряда, склонились к ногам чудесного младенца, а богиня Абхайя пояснила присутствующим, что «не этот князь смертных призван поклоняться; он сам заслуживает всяческого поклонения; тот же, перед кем преклонился бы он, был бы мгновенно уничтожен»¹¹⁹¹. А в другом повествовании читаем: «все бездушные образы богов при вступлении Будды в храм встали со своих сидений и поверглись к его ногам, продекламировав следующие гатты:

„Как океан не может преклониться

Перед водой в следу коровьего копыта,

Как солнце и луна, источник света,

Пред светлячком ночным не преклонятся, –

Так полнота заслуг и знания мудрость
Пред божеством не могут преклониться“»¹¹⁹².

Невозможно яснее и решительнее отметить типичное уже для первоначального буддизма равнодушие к традиционному культу богов и отличительное для буддизма позднейшего перемещение человека-Будды в существо высшее по званию и авторитету, чем боги. Легенда, наивно вложившая в уста младенца Готама это гордое самовозвеличение, в сущности только повторила то, что думало и чему учил уже и сам взрослый мудрец, но с той однако многозначительной разницей, что, упраздняя принципиально смысл культа старых богов, он не желал заменить его культом самого себя, тогда как буддизм позднейший, народный, религиозизировавший первоначальное безрелигиозное учение, не колебался произвести и признать эту замену, что и отметила в данном случае легенда.

Сравнительно кратко и просто, и притом согласно друг с другом, повествуют сказания о наречении имени младенцу На пятый день по прибытии его в родительский дом, отец, созвав вещих людей, посоветовавшись с ними и справив древний, ещё ведический обряд омовения головы новорождённому, нарёк ему имя Сарвартхасиддхи («Исполнение желаемого» или «Всё-исполнение»), в ознаменование того, что с момента его появления на свет сбылись все желания царя¹¹⁹³ или (по другому толкованию) потому, что вообще особенное благополучие снизошло на край шакьев¹¹⁹⁴. Оригинальное, но мало распространённое объяснение происхождения имени даёт приведённая мной раньше камбоджийская легенда о том, что ребёнок назван был во исполнение предсказания, изречённого в одном из перевоплощений Будды, когда он был женщиной, Ситхой¹¹⁹⁵. Как бы то ни было, это имя в сокращённой форме Сиддхартхи или, по-палийски, Сиддхатхи, надо думать, было действительным историческим именем просветителя Дальней Азии; другие варианты были либо местными отклонениями от общепринятого¹¹⁹⁶, либо случайными прозвищами, вызванными каким-либо особым обстоятельством¹¹⁹⁷. Что касается другого, очень распространённого названия «аскет Готамо», то оно было усвоено ему лишь после вступления на путь подвижничества и

было, надо полагать, заимствовано у какого-нибудь древнего праведника ведических времён, считавшегося, согласно местным обычаям, как бы патроном клана шакьев. Ещё позднее приурочено было к Сиддхартхе прозвание Шакья-муни, «мудрец из рода шакьев», лишь очень редко встречающееся в древнейших памятниках¹¹⁹⁸. Наконец, затмившее все эти имена название «Будда» («Пробуждённый, Просветлённый, Познающий»), не имея ни индивидуального, ни родового смысла, обозначает общую для всех бодхисатв, высшую и конечную степень их духовного развития; поэтому название «будды» одинаково применялось и к другим мудрецам, которым это свойство приписывалось, так, например, ближайшему предшественнику и современнику Готама, основателю джайнизма, Натапутте или Магавире¹¹⁹⁹, а может быть, и некоторым иным, сходным по направлениям, мудрецам и подвижникам, оставшимся нам неизвестными.

Одновременно с наречением имени в стародавнем обычае у индусов было вопрошение о судьбе новорождённого у вещей людей, славившихся праведностью и знанием примет, преимущественно астрологических. Индусы были не только суеверны, но и мелочно суеверны: жажда узнать будущее, общая всем народам древности, направлялась у них практическими, узко-утилитарными целями: принять соответствующие предсказанию меры против грозивших опасностей и обеспечить себе, путём магических приёмов, обладание желательным для личного счастья. До какой степени грубо-материалистично проектировался в воображении индуса идеал жизненного благополучия, мы можем с наглядностью видеть из текстов заклинательных формул, сопровождавших жертвенные обряды вообще¹²⁰⁰ и в особенности так называемые «жертвы пожеланий» (*kâmyestis*)¹²⁰¹. Из 184 «пожеланий», сгруппированных в этом последнем ритуале, мы почти совсем не находим таких, которые относились бы к области религиозной и нравственной. Правда, есть семнадцать формул для исправления неправильностей или злоупотреблений при совершении жертвоприношений; но эту искусственную реабилитацию магических действий, вызванных

почти всегда грубо-эгоистическими побуждениями, мы не назовём «желанием» нравственным, ни религиозным, как и едва ли выше поставим желание достигнуть почётного и выгодного звания брамина или пурориты, жреца при семье богатых кшатриев. Всего только один раз встречаем мы в этом ритуале ходатайство о восстановлении мира между враждующими¹²⁰², да другое об упрочении согласия между «благородными» и народом¹²⁰³ и, наконец, единственное, сиротливо стоящее желание «достигнуть неба»¹²⁰⁴ – одинокий, странно звучащий контраст к многочисленным мольбам приземистого свойства: об умножении съестных припасов и урожая, в особенности же скота, о наживе вообще, о «Прибыли без убыли»¹²⁰⁵, о счастье, об исполнении «всех желаний»¹²⁰⁶ о победах в битвах (21 раз) и более всего, чаще всего (свыше 40 раз) – выражения жажды одолеть соперников и противников, нанести им вред¹²⁰⁷, погубить их злыми чарами¹²⁰⁸, отнять чужое имущество¹²⁰⁹, создать врага врагу¹²¹⁰, убить врага¹²¹¹; а себе, более всего, – пожелание достигнуть власти над соотечественниками и сродичами¹²¹², «стать повелителем, верховным повелителем, единственным владыкой-самодержцем»¹²¹³.

Если, как мы указали раньше, под влиянием учения о перевоплощениях, это материалистическое настроение, стоявшее в прямой связи с оптимистическим жизневосприятием древнего ведического периода, в значительной степени потускнело в последующие времена, а в современную буддизму эпоху стало часто уклоняться в сторону аскетизма и пессимизма, – тем не менее и тогда для людей заурядного нравственного типа, конечно, оставались в силе и в ходу сейчас перечисленные стремления к разным видам материального благополучия. Погоня за счастьем была сильна не у одних современников ведических певцов¹²¹⁴, но и у современников Магавиры и Готамы, так настойчиво указывавших на суету сует всего вещественного и на горе какого бы то ни было бытия. Что народ думал иначе, видно из появления в народном культе в после-ведическую пору новой, неизвестной Ведам, но ставшей потом чрезвычайно популярной, богини счастья, удачи и материального благополучия, Шири или Ширима-дэваты,

изображения коей и поныне в хорошем спросе на базарах Северной Индии¹²¹⁵ и о почитании которой во времена, предшествующие буддизму, есть свидетельства в письменных памятниках¹²¹⁶.

Такое настроение естественно порождало спрос на разные гадания о будущем, и потому в специалистах этого рода искусства не было недостатка. Готама, сам «презиравший такие вульгарные знания и их не-должное содержание»¹²¹⁷, в одной из своих обличительных речей сохранил нам длинный список истолкователей всевозможных примет и предзнаменований, объяснением и заклинанием которых «занимаются многие почтенные жрецы и подвижники, снискивающие этим несправедливым способом доход от приношений верующих»¹²¹⁸. В этом списке звездочёты, астрологи стоят на первом месте¹²¹⁹. О предсказателях судьбы упоминают не раз и джатаки¹²²⁰, а из позднейших памятников «Вопрошения царя Милинды»¹²²¹.

Естественно было, следовательно, обратиться к прорицателям и радже Суддходане, которого памятники изображают вообще типичным ревнителем отеческих преданий. Наполнив палаты свои благовонием курений и душистыми цветами дальбергии, созвав сто восемь браминов¹²²², «владевших в совершенстве тремя Ведами», угостив их вдоволь варёным на молоке рисом, он просил их изъяснить приметы, сопровождавшие рождение княжича. Семь наиболее опытных старцев, «вполне подчинивших воле все свои чувства», те самые толкователи, что так удачно изъяснили раньше сон Майи, объявили радже, на основании 32 главных и 84 добавочных признаков¹²²³, что, если сын его останется мирянином-«домовладыкой», ему предстоит стать всемирным монархом, «чакравартином»¹²²⁴ если же он предпочтёт путь подвижничества и станет аскетом-пустынником, ему суждено достигнуть сана будды. Восьмой же из «славных», юный Конданийя, не признавая этой альтернативы, утверждал, что приметы безусловно указывают не на светского миродержца, а на «освободителя мира от завесы греха и неведения»¹²²⁵.

Рядом с этими общими рассказами о прорицателях судьбы Сиддхартхи сообщается подробно особое, ставшее одним из

наиболее любимых в буддийском мире сказаний, повествование о пророке Ашите, прозванном буддийским Симеоном¹²²⁶ любителями биографических параллелей между учителем Дальнего Востока и Христом. Передаём это сказание в древнейшей, как полагают, из сохранившихся редакций, включённой в Сутта-Нипату¹²²⁷.

Великий подвижник Ашита, спасавшийся где-то в дебрях южной Индии¹²²⁸ и достигший высоких степеней духовного устройства, однажды, в часы полуденного зноя, вздумал отдохнуть на прохладе неба Таватинзы, но здесь был поражён необычайным оживлением, царившим среди его обитателей. «Чему это так радуется сонм богов?» спросил он себя: «почему разрядились они в яркие одежды? почему машут они ими и оружием? ради чего эти клики, и пение, и музыка, неслыханные даже после побед над демоническими асурами? Разрешите моё недоумение, достопочтенные обитатели вершины горы Меру»? И отвечали боги: «превосходная, несравненная жемчужина, бодхисатва родился в Лумбинийской веси шакьев на благо и благословение мира людей: – вот причина нашей великой радости. Он, высший человек, совершеннейшее из существ, повернёт колесо дхармы (мудрости)!» Узнав это, Ашита немедленно направился ко дворцу Суддходданы, прося показать ему младенца. Дитя лежало в колыбели; незримо для людей, боги осеняли его дорогим зонтиком и обмахивали яковыми хвостами, обмотанными золотыми шнурами. Прекрасно было дитя; оно сияло, как золото, как огонь, как вождь звёзд, странствующих в небесной дали, как осеннее солнце на безоблачной лазури. Взяв младенца на руки, старец воскликнул: «нет никого высшего над этим превосходнейшим из людей!»; а затем пролил обильные слёзы. Встревоженные такой неожиданностью, шакьи вопрошали: не грозит ли княжичу печальная судьба? «Успокойтесь, – молвил старец, – никакие беды, никакие препятствия не угрожают ему; он достигнет вершины просветления; он повернёт Колесо Дхаммы; он узрит Чистейшую (ниббану), и на благо великого множества людей его учение широко разольётся по миру. Моя же жизнь скоро придёт к концу и мне не слышать дхаммы из уст Несравненного: вот чем

я, злосчастный, опечален; вот чем я терзаюсь!» И вернулся он в пустыню, доживать век свой в подвигах мудрости, наказав предварительно любимому племяннику и ученику своему Налаке (Нараде, Нарадатте) идти во след бхагавата, как скоро раздастся его призыв, что и было, разумеется, своевременно исполнено¹²²⁹.

Эта повесть, многократно повторённая как в южных сказаниях¹²³⁰, где Ашита переименован в Каладевалу или Каладевилу, так и в северных, где он назван иногда Аклешей¹²³¹, развёртывается в Абхинишкрамана-сутре в очень пространный рассказ, изукрашенный различными чудесными подробностями¹²³², главным образом к тому направленными, чтобы подчеркнуть превосходство царственного младенца над славным мудрецом и подвижником. Майя, по этой легенде ещё не успевшая умереть, пытается преклонить голову ребёнка к ногам старца; но Будда, вместо того, попирает его главу ногами, к немалому смущению родителей, которых Ашита успокаивает своими разъяснениями¹²³³, после чего отец, следуя примеру святого старца, и сам поклонился сыну¹²³⁴. Ещё подробнее, дважды, в стихотворных гаттах и в прозаическом изложении, повествует об Ашите и Лалитавистара. Здесь догматическая тенденция позднейшего буддизма особенно ярко выступает вперёд в подробном предначертании значения будущего подвига Будды. Это в сжатых чертах – уже целая программа системы буддийского спасения. Вот что открывает здесь «Симеон буддизма» радже Суддходане: «Сарватхасиддха наверное облечётся высшим совершенством, законченным разумением Будды, и затем повернёт колесо никем не превосходимого Закона, которое не удавалось повернуть ни шрамапе, ни брамину, ни богу, ни демону, ни кому бы то ни было в мире. На благо и счастье миру людей и богов, он возвестит Закон, добродетельный в начале, добродетельны в середине, добродетельный в конце, превосходный по смыслу, ясно выраженному, с полнотой и чистотой безукоризненными, доведёнными до крайнего предела, – закон воздержания. Внимая учению из уст его, существа доселе подчинённые законам рождения, вполне освободятся от рождения, от

старости, болезни, печали, от жалоб, боли, уныния, забот и несчастий. Существа, пылающие огнём страсти, ненависти и смущения, обретут радость в дожде его благого закона. Существа, окутанные тьмой всевозможных злых помыслов и заблуждений на дурных путях, выведены будут им на путь правый, на путь нирваны. Существам, пленённым тенетами и тюрьмой переселяющихся жизней, существам, связанным узами природного тления, он дарует освобождение. В тех, чьи очи омрачены глубокой тьмой неведения, он создаст око мудрости. У мучимых стрелой естественного тления, он извлечёт прочь эту стрелу... Облёкшись в полное и совершенное достоинство Будды, этот юный князь переправит по ту сторону моря переселяющейся жизни сотни тысяч существ и упрочит их в бессмертии (в неизменности нирваны)»¹²³⁵. И как бы в подтверждение непреложности этого предсказания, Лалитавистара присоединяет к нему другое; близко сходное, но возвещаемое уже самим «царём богов» Магешварой и обращённое уже не к людям, а к сонму богов, которые затем, подобно Ашите, спешат явиться на поклонение младенцу и, убедившись воочию по 32 признакам в подлинности «Избавителя трёх миров от тройного огня: чувственных вещей, страсти и желания», приветствуют младенца восторженными кликами: «Это он! это Будда! это всё превосходящий Будда! разрушены будут пути зла, и пути богов отныне отверсты Сокровищем существ, Безусловно-Чистым»¹²³⁶!

Но как ни внушительны были уверения Конданайп и Ашиты, всё же радже Суддходане они были менее по душе, чем двойственные предсказания остальных прорицателей, оставлявших открытым вопрос, чем, в конце концов, будет княжич: всемирным ли монархом, или подвижником дела всемирного спасения? Призрак миродержца-чакравартина повелителю миниатюрного царства шакьев казался всё же заманчивее судьбы бездомного аскета, отдающего трудной задаче призыва всех на путь бесстрастия и отречения от видимых благ жизни. И вот он ещё раз пытается звездочётов: под влиянием каких впечатлений или событий сын его будет

приведён к решению отказаться от блестящей светской карьеры?

«Четырьмя указаниями, – поясняют гадатели, – может он быть приведён к тому: человеком состарившимся, человеком больным, трупом человека умершего, да монахом-аскетом».

И подумал раджа Суддходана: «отныне да не приблизится всё названное к сыну моему! Что пользы ему стать буддой? Хочу видеть его владыкой над четырьмя великими материками и над двумя тысячами островов, их окружающих; хочу узреть его возвеличившимся до небес!» И поставил он по всем четырём направлениям, на две мили в окружности от дворца, стражей, дабы не смело приближаться к ребёнку всё то, что могло бы навести его на мысли о старости, болезни и смерти и внушить ему отвращение к светскому быту или влечение к жизни подвижнической¹²³⁷. Насколько возможно, приказ старались выполнять; все были, к тому же, настроены жизнерадостно; счастливый царственный отец даже повелел отворить темницы, выпустить на волю всех судимых и осуждённых; щедро одарил браминов, прорицателей и приближенных; а к «виновнику этих великих милостей», к царственному младенцу на поклон, длинной вереницей, потянулись знатные и простецы, свои, шакьи, и соседи, каждый с посильными дарами и все – с горячими пожеланиями здоровья и счастья¹²³⁸.

Так, в причудливых образах и цветистых выражениях, описывают легенды рождение и первые дни жизни Будды, преображая в сказку реалистические основы первоначальных преданий, но, вместе с тем, вплетая в фантастические узоры повествований ещё и тенденциозно-поучительные мысли. Чудесный и догматический элементы отодвигают далеко на задний план первоначальную, реалистическую канву рассказа; но для должной культурно-исторической расценки значения этих повествований едва ли требуется шаг за шагом очищать их от наслоений фантастического и тенденциозно-доктринального. Такое очищение едва ли что прибавило бы к тому немногому, исторически-достоверному или, по крайней мере, вероятному, что нам известно о действительной среде и бытовой обстановке, в которой родился Готама, и что, по мере

возможности, было нами сгруппировано выше. Дополнительные к этому реальные черты в рассказах о первых днях его жизни сами собой отделяются от преобладающих, фантастических. Довольно ясно выделяются, сами себя обличая, и добавления догматического, учительного свойства, клонящиеся преимущественно к обоготворению героя легенды. Мы старались отмечать постепенный рост этого процесса везде, где на то имелись указания в памятниках. Выбрасывать же эти черты из хода повествований мы считаем невозможным потому, что это – не простые украшения рассказчиков, а осмысленные, очень ценные указания для уразумения буддизма, как исторического явления, для определения того направления, в каком совершалось восприятие и усвоение его не только духовными порывами народных масс, но и догматической мыслью строителей философско-религиозной системы всего учения. Народное творчество вносило в реалистический рассказ наивные требования своего чувства и воображения; догматическая же мысль стремилась дать этим запросам учительный смысл и значение, не считая нужным противодействовать чудесным невероятностям и колоссальным преувеличениям, в которые облеклась внешняя сторона повествования. Таким образом, получалось сочетание очень пёстрое, крайне причудливое, но вполне соответствовавшее духовным запросам и степени общего развития среды, для которой целое предназначалось.

Только в этом смысле, то есть, именно как целостное выражение восприятия повести о Будде широкой народной средой, и притом не столько действительного, сколько, с её точки зрения, идеального Будды, не столько того, что с ним было и как было, сколько того, что долженствовало быть, – только в этом, повторяем, смысле и поучительно сравнить в кратких словах сказания о рождении и младенчестве Готамы с евангельскими рассказами о соответствующей поре жизни Христа.

Как раз применительно к этому периоду восточные и западные любители параллелей между буддизмом и христианством настаивают на обилии сходств и на вероятности

заимствований христианских повествований из буддийских. Но достигается такое заключение путём обращения с материалами как раз обратным тому, который только что был указан: рассказ берётся не в его цельности и полноте, а в отдельных, смотря по желанию выбираемых, чертах; упраздняется таким образом сразу главное – общий характер, общий тон и колорит, основное направление, а с тем вместе – и внутренний смысл. Черты догматические отбрасываются, как якобы тенденциозные и позднейшие, забывая, что они-то и придают идейный смысл целому, что в них-то именно и воплотилось *историческое* восприятие образа Будды. Черты же фантастические не принимаются во внимание, как простой, бессмысленный вымысел, опять-таки забывая про их типичность для понимания местного и временного, и их значение в оценке содержания рассказа с точки зрения подлинного, восточного понимания, а не искусственно подставляемого, вместо него, западного. После такого общего, произвольного «очищения» повествований, в обесцвеченном и обезжизненном остатке отбираются черты, будто бы аналогичные или тождественные с чертами евангельских текстов, и производится конечное уравнивание в общеуказанном, тенденциозном смысле. Но так как, даже и при всём этом, различия несравненно превышают сходства, то и по отношению к отдельным фактам критики оставляют за собой широкое право упразднить всё то, что не в пользу их уравнительных заключений, и опять – под предлогом фантастичности деталей. При такой бесцеремонной свободе «критического» анализа добиться предполагаемого синтеза буддийских легенд с евангельским рассказом, разумеется, не трудно; но для не предрасположенного к такому уравниванию ума ясна умышленная подложность или бессознательная призрачность выдвигаемых аналогий, как и произвольность относящихся к ним истолкований. Не отвлекая внимания на мелкие подробности, окинем сравнивающим взором *совокупность* обоих рассказов, проникнемся на минуту их *цельным* впечатлением, – и нам непререкаемо ясными и убедительными предстанут не сходства их и ещё менее тождества, а их различия и, местами, противоположности.

Рождение Будды происходит при условиях именно противоположных умирительно-смиренной обстановке великого вифлеемского события. Божественному «снисхождению» Сына Единородного к немощным условиям человечности, смирению Единосущного Отцу, нас ради приявшего «рабий зрак», в буддийской повести, как мы видели, противопоставлен весь мишурный блеск суетной земной роскоши и восточной тщеславной пышности. Безвестному для мира, на окраине глухого иудейского городка сокрытому рождению «Отрача млада, превечного Бога», рождеству, оповещённому только простецам-пастырям, да трём мудрецам, видевшим звезду Его на востоке, тайно пришедшим и тайно же удалившимся, – рождеству Христову появление на свет Будды противопоставляет себя многократными оповещениями будто бы всему миру: землетрясениями, чудесными звуками, чудесными световыми явлениями, расцветом всей природы, фантастическими переворотами в поведении и настроении всех тварей и бесконечными славословиями и поклонениями всевозможных существ, человеческих, демонических и божественных. Там, в Вифлееме, – целомудренное уединение убогой пещеры и таинственность ангельских и пастырских приветствий под кровом полуночи; здесь, в лумбинийских пышных садах и во дворце Капилавасту, – трескучая, многословная, бьющая на резкие внешние эффекты парадность, напыщенность, тенденциозная преувеличенность блеска и славы, слишком наглядно показывающие, что тщеславие настолько же характерная черта буддийского благовестия, насколько смирение и сокровенная вдумчивость – преобладающий признак Евангелия Христова.

Ввиду столь полного общего контраста должны бы лишаться убедительности и мелкие, случайные, сходные черты в повествованиях, если бы таковые и удалось обнаружить. Но для того, чтобы признать наличность даже и таких, малых аналогий, защитникам их приходится делать непозволительные натяжки. Ужели одно и то же, спросим мы серьёзно, величавый евангельский гимн «Слава *в вышних* Богу» и всевозможные буддийских богов, божков и демонических существ славословия

в дольних человеку – Будде? Ужели можно серьёзно говорить, как это позволяет себе Зейдель¹²³⁹, о сходстве полуночного таинства в вертепе Вифлеемском с дневной сценой разрешения от бремени Майи в саду лумбинийском, среди 20.000 воинов и 60.000 прислужниц?... Допустимо ли, подобно Нейману, без всяких колебаний утверждать, будто четыре «мировых стража», оберегавших новорождённого Будду, «превратились в христианстве в трёх царей, пришедших с востока», и опираться при этом, как на доказательство заимствования, на единичный, ошибочно датированный случай изображения четырёх, а не трёх волхвов в древнехристианской иконографии?¹²⁴⁰ Убедительно ли ставить знак равенства между дарами чужеземцев, издали к колыбели Христа пришедших, и приглашениями шакьев, сродичей новорождённого царевича, приютить его в своих «дворцах» при шествии из Лумбини в Капилавасту?¹²⁴¹ Или ещё: как можно, с Гюббе-Шлейденом¹²⁴², усматривать тождественный факт между Иродовым замыслом на жизнь младенца-Христа и тем, что повествует Абхишикраманасутра об «опасениях царя Бимбисары»?¹²⁴³ Чтобы дать доказательство развязной невзыскательности критиков при таких «сближениях»¹²⁴⁴, укажем на то, что в индусской легенде опасения Бимбисары относительно возможности оспаривания его власти каким-либо соперником возникают уже *через десять лет* после рождения Будды, и что, по донесению царю о последнем и о предсказаниях касательно его славной судьбы, Бимбисара советующим пойти войной на шакьев, чтобы погубить царственного отрока, отвечает: «если этот юноша должен стать чакравартином и будет носить скипетр правды, мне подобает чтить его и повиноваться ему, в силу его духовного могущества и достоинств, дабы пребывать в мире и радости под его властью; если же он станет Буддой, мы обязаны внимать его учению и сделаться его учениками; в обоих случаях, следовательно, нет никакой надобности проникаться желанием погубить такое существо». Повторяем: как можно приурочивать этот рассказ к повествованию о злодеянии Ирода?..

Наибольшим успехом пользуется предположение о сходстве сказания об Ашите с сообщениями Евангелия о праведном Симеоне; говорят даже о «зависимости» второго повествования от первого¹²⁴⁵. А между тем, и здесь – какие бьющие в глаза различия! Прежде всего в буддийской легенде нет ничего подобного тому, что предшествует событию и в чём, несомненно, центр тяжести всего эпизода, весь глубокий смысл величавого гимна Богоприимца: «ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко!» Симеон – это божественно предуставленный, исключительно важный свидетель исполнения «чаяния языков», тогда как Ашита – обыкновенный индусский подвижник, случайно узнавший о событии в семье раджи шакьев. Место описываемой сцены, подробности её, речи «буддийского Симеона», настроение его, всё – иное, чем в Евангелии. Наконец, совершенно произвольно слияние с историей Ашиты самостоятельной по источникам сцены поклонения богов Будде в храме¹²⁴⁶, слияние, предпринятое только для того, чтобы подтасовать желательное сходство там, где его в действительности нет. И как искусственна и неубедительна, по собственному признанию критиков, попытка подкрепить столь призрачное сходство сближением таких фактов, как поправление ногами Будды главы Ашиты, с лобзанием Симеоном подошв младенца Христа, о чём упоминает одно апокрифическое евангелие!¹²⁴⁷.

Сведения о детстве и юности Готама скудны. Не только та часть относящегося сюда материала, которую можно назвать биографической, очень бедна определёнными данными, но даже и легендарные сказания, столь многословные относительно предбытия Будды, его сошествия на землю и рождения, становятся сжатыми применительно к ранним годам его жизни. Причину этой неравномерности надо, я полагаю, искать в условиях той догматической, учительной стилизации, которой подвергались первоначальные, вероятно, краткие повествования о жизни Готамы. Расширения основной канвы рассказов, добавления к ним требовались там, где известными моментами надо было воспользоваться для истолкования значения Будды, для обнаружения его религиозного, философского или нравственного смысла. Такими ступенями повести были, по указанным мной выше побуждениям, предшествующие существованию Будды, его пребывание на небе Тушиты перед сошествием на землю, его чудесное зачатие и рождение; и мы видели с какой полнотой были использованы эти части жизнеописания как в догматическом, так и в поэтическом смысле. Далее, выдающимися моментами в жизни Готамы будут: его душевный перелом, отречение от светской жизни, борьба за овладение высшей мудростью, оканчивающаяся так называемым просветлением, и, наконец, выступление на путь проповеди. И опять, вокруг этих моментов, материалы всевозможного рода потекут перед нами широкой рекой. Наоборот, мы увидим, что, как только в жизни Готамы настанет период долгой, но спокойной, просветительной и организационной деятельности, биографические и легендарные материалы снова оскудеют, пожалуй, даже почти совсем исчезнут, и, наоборот, опять станут довольно обильными при описании последних дней и кончины Будды.

Эти колебания и контрасты, объяснимые, как я заметил, преобладанием догматических потребностей над историческими при позднейшем выборе и обработке сказаний, являются новым

подтверждением того, что в жизнеописаниях Готамы мы имеем дело не столько с реальной, сколько с идеальной личностью, не с Сиддхартхой, каков он был «во дни оны», а с тем, типично-выработанным образцом праведного мудреца-учителя, которым, с точки зрения систематизировавшегося буддизма, должен быть каждый Будда.

В итоге, от такого состава и свойства источников получаются результаты, благоприятные для усвоения учительной стороны буддизма, но очень незавидные для уяснения его исторического генезиса. Существенный в последнем отношении вопрос о том, как, откуда, под каким влиянием зародились и созрели в основателе буддизма настроения и убеждения, решившие судьбу его самого и его учения, – этот коренной вопрос не только остаётся до сих пор загадочным, но и, по-видимому, пребудет таковым навсегда. Мы можем решать его лишь приблизительно, по наблюдениям над свойствами окружающей среды, по явлениям в ней, аналогичным с происходившими в жизни Готамы, да по сходству его убеждений с идеями, заложенными в предшествующих или современных ему философских и этических учениях. Но всё это можно делать только гадательно, ощупью, среди глубоких исторических потёмков. Эта трудная работа для нас впереди, в той части, которая посвящена изложению учения Будды. Здесь же мы принуждены ограничиваться почти исключительно указаниями источников, непосредственно относящихся к жизнеописаниям Готамы.

Повторяем, применительно к детскому и юношескому периоду, они скудны. Ниданаката, например, ограничивается следующей сжатой характеристикой: «так бодхисатва возростал среди великого блеска и великолепия и окружённый неисчислимой (по обилию) обстановкой»¹²⁴⁸. Почти дословно вторит этому бирманская легенда: «дитя росло среди многочисленной и блестящей свиты старательных слуг»¹²⁴⁹. Даже столь многоречивая в других случаях Лалитавистара молчит о детстве своего героя. Нам описывают только подробно его совершенную красоту¹²⁵⁰, да упоминают о его феноменальной телесной силе¹²⁵¹. Из Абхинишкрамана-сутры

мы узнаем, что «до восьмого года царевич рос во дворце без всякого внимания к учению»¹²⁵², но что с этих пор до 12 года он обучался у двух наставников: Вишвамитры и Кшантадэвы. В рассказах, к этому периоду относящихся, несмотря на кучи фантастических прикрас, сквозят многие реальные черты, хотя и перенесённые сюда из времени более позднего, чем описываемое. Вот сцены, сохранившиеся в литературных памятниках и воплотившиеся по их указаниям и в буддийской иконографии.

Озабоченный вопросом о воспитании сына, раджа Суддходана спрашивается о том, кто во всей Индии владеет в совершенстве «всеми видами учёности и разными отраслями изящных и практических искусств?» Ему указывают на Вашвамитру¹²⁵³. Заручившись согласием мудреца, раджа, определив, путём гаданий, благоприятный для начала учения день и совершив со старцами полагавшиеся для такого дела обряды, отвозит сына, в сопровождении многочисленных сверстников, в «палату учения», которую Лалитавистара называет «палатой письменности» (обучения письму)¹²⁵⁴. Но именно это название и описываемая вслед за тем сцена доказывают позднейшее, хотя, быть может, и не очень позднее, происхождение всего эпизода. Как мы уже раньше указывали, в описываемую пору умение писать было ещё мало распространено в Индии; оно служило во всяком случае только для мелких потребностей практической жизни, а не для целей литературных, учёных и религиозных¹²⁵⁵. Можно, следовательно, считать несомненным анахронизмом и заимствованием из позднейших времён¹²⁵⁶ рассказы Абхинишкраманы и Лалитавистары¹²⁵⁷ о том, что в школе, куда посланы были Готамо и его сверстники, преподавалось искусство письма, да притом ещё будто бы на разных наречиях.

Едва переступил Будда порог школы (так повествуют легенды)¹²⁵⁸, как некий, слетевший с неба дэва поспешил предупредить великого педагога Вишвамитру, что ребёнок, к нему явившийся, вполне уже знаком «со всеми искусствами, со всеми сутрами и пиастрами, и сам может обучать им других». И действительно, он тотчас же спросил у своего будущего

наставника: «на каком из шестидесяти четырёх, ему, ученику, уже известных наречий предстоит обучаться письму?»¹²⁵⁹ после чего смущённый Вишвамित्रа отказывается учить того, «кто сам достоин быть наставником людей и богов». Тем не менее, юный царевич остаётся в школе, где приводит всех в изумление лёгкостью формулировки учёных вопросов и ответов, проницательностью ума и усвоением в немногие дни того, на что другим приходится тратить целые годы¹²⁶⁰. Описание его уроков даёт легендам повод включить в рассказ ряд сжатых, догматических наставлений; обучение детей грамоте по способу, придуманному будто бы Сиддхартхой, превращается словно в краткий катехизис буддийских понятий и правил: когда отрок произносил букву, выходило целое поучительное изречение, начинавшееся на означенную букву; так «а» превращалось в «анитья-сарвасамскара», то есть: «всё составное не прочло»: «и» становилось «обилием бедствий»; «е» поучало, что «из желания рождается грех»; буква «ра» вещала: «отсутствие удовольствия в удовольствии и есть истинное удовольствие», а «ха» поясняла, что «упразднение страсти разрушает естественное тление» (хатаклешавпрага). «Таким образом, пока дети учили азбуку, перед ними, благодаря могуществу бодхисатвы, отверзались бесчисленные главные двери Закона. И вот ради чего, хотя сам уже (всему) наученный, бодхисатва явился в палату письменности»¹²⁶¹.

Отвлекаясь от этих назидательных фантазий, скоро и охотно воспринятых народным сознанием и закреплённых в нём изобразительными искусствами¹²⁶² мы можем с большой достоверностью думать, что, хотя и не в «палате письменности», а в обучении у какого-нибудь выдающегося знатока традиционной мудрости, Сиддартха был и проходил здесь курс знаний внимательно и успешно. Определить состав и объём такого учебного курса, равно как и способы преподавания, можно только приблизительно и предположительно, так как в источниках нет точных и достаточно полных сведений о постановке учебного дела во времена детства Готама и в ближайшую за тем пору. Но зато до нас дошли достаточно подробные сведения об этом из более

раннего, ведического периода, ценными добавлениями к коим являются отдельные указания из последующего времени в джатаках. Совокупностью этих данных уясняется до некоторой степени интересный вопрос о том, каково могло быть воспитание и образование будущего Учителя Дальнего Востока.

Несомненно, что в эпоху Готама, как и раньше, педагогическое дело сосредоточивалось всецело в руках браминов, упорно проводивших мысль, что исключительно им передали боги в наследственную привилегию право учить людей¹²⁶³. Ревниво охраняя это преимущество, они вовсе не заботились о широком распространении знаний в народе; напротив, они решительно противодействовали этому. Для человека, принадлежавшего к низшей касте, попытка проникнуть в смысл священных писаний приравнивалась почти к преступлению: «уши судры, умышленно подслушивающего чтение Вед, да будут наполнены расплавленным свинцом! да будет отрезан язык его, если он вздумает повторять Веду! да будет истерзано в клочья тело его, если он станет хранить Веду в своей памяти!» читаем мы в книге законов Дхарма-шастра Гаутама¹²⁶⁴; и если до буквального исполнения этих безобразных кар дело, конечно, не доходило¹²⁶⁵, остаётся всё же фактом, что подслушивание или подсматривание судрами порядка обучения у браминов, даже простое присутствие чандалы причиняло перерыв курса, считалось делающим его ход негодным¹²⁶⁶. На кшатриев, пересиливших в эпоху Будды значение самих браминов, эти строгости, само собой понятно, не могли распространяться, и ещё менее – на детей царственных родов. Из памятников мы видим, наоборот, как жадно добивались брамины получить выгодное и влиятельное место домашнего жреца при каком-нибудь именитом роде¹²⁶⁷; а такой жрец во многих семьях и справлял, вероятно, обязанности учителя и воспитателя молодёжи. Царям, раджам знание трёх Вед, да и философии было даже предписано законом¹²⁶⁸, хотя правило это едва ли исполнялось; по крайней мере из намёков в эпосе должно заключать, что обязательным для раджей считалось знание только «Веды Лука» (Дханурведы), то есть, предписаний о правилах военных и об

искусстве владеть оружием¹²⁶⁹. Во всяком случае уже в древности учёность считалась «высшим из достоинств»¹²⁷⁰, а джатаки удостоверяют, что и в до-буддийскую пору сыновья раджей по несколько лет подряд занимались изучением религиозных текстов и правил. Иногда сам царь будто бы целых семь лет обучал сыновей трём Ведам и разным мирским обязанностям¹²⁷¹; но несравненно чаще «наукам» обучали брамины¹²⁷². Про одного такого прославленного учителя читаем: «со всей Индии княжеские и браманские юноши обучались у него; сын царя Бенаресского изучал у него три Веды»¹²⁷³. Сам бодхисатва в одном из своих перевоплощений был таким «всемирно-известным» наставником¹²⁷⁴.

Если, таким образом, старательное обучение знатной молодёжи можно считать несомненным фактом, мы, с другой стороны, как я уже сказал, о составе учебного курса и способах его прохождения можем судить только по аналогии с указаниями на это из более раннего периода. Они сохранились в Грихиа-сутрах, этом неоценённом для истории культуры сборнике правил древне-индусского быта; предписания, здесь изложенные, относительно обучения можно, пожалуй, считать за древнейший из памятников педагогической литературы¹²⁷⁵. Вот очерк этих правил. Возраст для начала ученья определялся в зависимости от происхождения ученика: с восьмого года для сына брамана, с 11-го или 12-го для потомка воинов или почтенных граждан¹²⁷⁶; допускались, впрочем, исключения для 16, 22 и даже 24-х-летних юношей¹²⁷⁷. Эти данные не совсем совпадают со сведениями, почерпаемыми для последующего периода из джатак: здесь религиозное обучение знати начиналось в большинстве случаев позже, преимущественно с 16-летнего возраста¹²⁷⁸, тогда как предварительное, начальное обучение грамоте и разным телесным упражнениям велось в родительском доме. Тем не менее мы в праве предположить, что Сиддхартха начал учение с восьмилетнего возраста, так же, как и его славный современник, основатель джайнизма, Магавира¹²⁷⁹.

У индусов, при их любви к строгой регламентации всего относящегося к религии, и учебное дело, как тесно связанное с

религиозной жизнью, было от начала до конца обставлено множеством дисциплинарных правил и благословенных обрядов. После пострижения и омовения (действий, также имевших священное значение), отрока, празднично одетого, приводили к учителю, в пору новолуния, в день, счастливый по определению звездочётов, – точь-в-точь, как мы видим и в повестях о юном Сиддхартхе. Из рук наставника получал ученик одежду (кожу чёрной антилопы или оленью, либо коровью или козью, смотря по своей касте), пояс (опять-таки различный по материалу) и посох. Вместе с учителем приближался он затем к пылающему огню для произнесения торжественной формулы вступления в область знания: «я пришёл для ученья, – говорил воспитанник, – прими меня; я буду учеником, вдохновляемым богом Савитром»; на что наставник, осведомившись об имени вновь прибывшего, отвечал, обращаясь к названному богу: «да удастся мне достигнуть цели с учеником таким-то!» после чего, касаясь груди воспитанника, восклицал: «моей воле подчиняю сердце твоё! твой дух да следует моему духу! да веселится сердце твоё, внимая речам моим!» И с новыми, сходными изречениями, прикасался рукой к ушам и устам ученика, освящая этим органы восприятия и усвоения мудрости¹²⁸⁰. Так заключался как бы договор между учителем и учеником, союз, включивший обязанности беспрекословного подчинения всех учеников учителю и обязанности физических услуг со стороны тех из них, которые не могли вносить за учение платы¹²⁸¹, по-видимому, довольно высокой¹²⁸². Но рядом с этим деловым договором заключался, как видим из приведённой формулы, ещё и священный союз между наставником и воспитанником, долженствовавший объединять их внутренней, духовной связью, согласно изречению одного Упанишада: «в знании учитель – первое составное начало, ученик – второе; само же знание есть союз их; этот союз образуется через повторение Вед»¹²⁸³.

Учебный день начинался и оканчивался молитвой на открытом воздухе, в предписанной позе, с посохом в руках, с лицом, обращённым к восходившему или заходившему солнцу. Целый ряд предписаний определял поведение ученика во

время урока: к нему нельзя было приступать, одевшись нарядно или слишком плотно, ни вкусивши мяса, ни после совершения какого-либо проступка, или если ученик перед этим случайно увидал существа нечистые, труп, либо кровь. Сидеть перед учителем он должен был в почтительной позе, не высовываясь вперёд и не откидываясь назад¹²⁸⁴. Заучивание происходило также по строго выработанному и ещё строже соблюдавшемуся методу, описание коего сохранили нам так называемые Пратишакхьи-сутры, пространные указатели относительно произношения, ударения, правильного выполнения метра и других, преимущественно фонетических, условий безукоризненного чтения Вед¹²⁸⁵. Из обширного метрического руководства этого рода к пользованию Ригведой мы узнаём, что со слов учителя ученик должен был повторять священные тексты, слог за слогом и слово за словом, до тех пор, пока не запоминал их наизусть, без малейших ошибок не только в сочетаниях слов, но и в ударении и скандировке стихов¹²⁸⁶. Небрежность или ошибки влекли за собой лишение пищи и другие строгие наказания¹²⁸⁷.

Учебный год длился от 5½ до 6½ месяцев, с перерывами в дни новолуний, полнолуний и некоторых иных праздников, да ещё в особые периоды года и даже в некоторые часы дня, а также и в случайные моменты, стоявшие в зависимости от некоторых метеорологических условий¹²⁸⁸. Полный курс длился 12 лет¹²⁸⁹, а иногда даже и более, для учеников, предназначивших себя к светской деятельности; посвящавшие же себя жизни духовной вольны были учиться хотя бы и 48 лет!¹²⁹⁰ Такая продолжительность вызывалась не одними требованиями точности заучивания, но и громадными размерами текстов. Полная программа круга индусского знания, сохранённая нам Упанишадами, прямо колоссальна: «когда Нарада приблизился к Санаткумаре с просьбой: „поучи меня, господин!“, а этот спросил: „потрудись сказать, что ты знаешь, я же потом скажу тебе, что остаётся узнать дальше“, – Нарада скромно ответил: „я знаю Ригведу, господин, Яджурведу, Самаведу, Атхарвапу, Итихасу-пурану; знаю Веду Вед (грамматику), Питрию (правила жертв за предков), Дайву (науку

чисел), Нидхи (науку о времени), Ваковакию (логику), Экайяну (этику), Дэвавидью (этимологию), Брамавидью (правила произношения), Сикшу (правила обрядов), Кальпу (просодию); знаю Бхутавидью (демонологию), Кшатравидью (науку военную), Накшатравидью (астрономию), Сарпа – и Дэваджанавидью (науку о змеях или ядах), да науки о гениях, не считая разных искусств и игр»¹²⁹¹. Достоин замечания, что эта чудовищная программа как будто подтверждается сведениями, сообщаемыми жизнеописанием современника Будды, Магавиры. Юноша, читаем мы здесь, должен «вполне знать, помнить и уметь повторять» Ригведу, Яджурведу, Самаведу и Атхарваведу с прибавлением Итихасы (Пураны) и Словаря (Ниггханту) к текстам, да некоторых разъяснений к ним. Сверх того, он должен быть «знаком с философией, основательно обучен счислению, фонетике, грамматике, этимологии, метрике, правилам обрядов, астрономии и многим иным браманским наукам»¹²⁹². Программа эта – очевидно максимальная, для эрудитов-энциклопедистов, предназначавших себя к учёно-религиозной и педагогической деятельности; на светских же людей она переносится в источниках лишь как законченный тип, как идеал и, ради мирян, пополняет себя ещё разными светскими виртуозностями. Применительно к большинству, к будущим «отцам семейств», мы, следовательно, не можем её считать реальным, осуществлявшимся требованием.

С другой стороны несомненно, что даже и эта огромная программа не исчерпывала всей мудрости браминской или, вернее, подвижнической. Последняя была, разумеется, лишь для немногих, «для тех, кто подчинил свои страсти» и стал способен воспарить до «высших тайн ведения»¹²⁹³. Для таких всё вышеописанное море знания оказывалось лишь «низшим знанием»; за пределами его раскрывалась таинственная область «знания высшего»¹²⁹⁴, ведущего к уразумению «Неразрушимого (Брамана), Невидимого, Неосязаемого. Вечного, Вездесущего, Того, в ком мудрец видит источник всего сущего»¹²⁹⁵. Здесь надо было вступать уже на иные, чем прежние, пути оккультного знания, мистических восприятий и

духовного опыта, вырабатываемого особой, аскетической дисциплиной¹²⁹⁶. Это была та эзотерическая «disciplina arcana», в которую воспрещалось проникать недостаточно подготовленным, скороспело-любопытным; ей шли учиться преимущественно у отшельников, по окончании обычного курса¹²⁹⁷. И строго возбранялось обладавшим этой высшей мудростью разоблачать её без соблюдения указанных ограничений. В Чандоджия-Упанишаде сообщается история преемственности и правил передачи этого индусского откровения, сокровенного учения Вед. «Это учение Брамана передал Праджапати, а Праджапати передал Ману, а Ману – своему отпрыску (Икшваку и т. д.; и отец сообщил это учение Брамана Уддалаке Аруни. Отец, следовательно, может сообщить доктрину Брамана своему старшему сыну или же достойному ученику. Но никто не должен рассказывать её никому иному, даже если бы ему за это дали всю, морем опоясанную землю, полную сокровищ, ибо учение это стоит более того; воистину, оно ценнее того!»¹²⁹⁸ Но и по поводу преемственной передачи от отца к старшему сыну, по видимому, допускавшейся раньше, авторитет более поздней поры, Анандаджири, замечает: «таков был древний, а не теперешний обычай; ныне учить воспитанников должен не отец, а учитель, ачарийя»¹²⁹⁹. Преступающему правила сокровенности высшего учения грозили великие беды: для разоблачающего Веды вопреки правилам, «они не дадут более молока; не будет ему счастья в выученном от гуру (наставника), ибо (поступающий так) не познал пути добродетели»¹³⁰⁰. Чем дальше, тем более возрастала строгость: поразительный пример её из позднейшей поры встречаем в Магабхарате: «презирающие Веду, продавцы и переписчики её, идут в ад!»¹³⁰¹.

После всего этого нечего и говорить о том, что система «высшей мудрости» с её спутниками, оккультными, магическими знаниями и силами¹³⁰², разумеется, не могла входить в пределы обычного учебного индусского курса. Но даже и отвлекаясь от неё, мы, конечно, не можем допустить в последнем одолении учащимися среднего уровня всей, выше приведённой, широкой

программы энциклопедического знания. Обычным восточным преувеличением звучит упоминаемое в одном джайнистском памятнике знание раджей 72 наук¹³⁰³. Это, в сравнительно раннем источнике, – такая же условная гипербола, как в значительно позднейших литературных произведениях приписывание их высокопоставленным героям «совершенного знания 64 наук и искусств»¹³⁰⁴. Вне всякого сомнения, в действительности и в раннюю, и в позднюю пору всё было несравненно скромнее, однако скорее по размерам усвоения отдельных родов знания, нежели по количеству предметов, входивших в учебный курс. Велики ли были фактические требования от большинства учащихся и каковы были реальные успехи их – нам не известно; но тем не менее приходится признать, что само учение всё же носило характер разносторонний, энциклопедический. Так джатаки постоянно упоминают о требовании от правителей знания трёх Вед, а Ману и другие сборники законов предписывают им изучать «тройную доктрину Вед, законы, науку рассуждения (логику), науку духа (психологию) и обладать сведениями по земледелию, торговле и скотоводству»¹³⁰⁵. Арифметика считалась особенно важным предметом¹³⁰⁶. Старательно также поддерживались посильные сведения в астрономии, на которой уже в ведическом периоде с благоговением и любовью сосредоточивалось внимание индусов¹³⁰⁷, благодаря тому значению, которое небесные явления имели в жизни религиозной и бытовой, хозяйственной. В точном наблюдении движений небесных тел индусы далеко отставали от вавилонских звездочётов и китайских астрономов: однако и в Индии наблюдения производились¹³⁰⁸, а во времена Будды «знание примет и предзнаменований», среди коих астрономические, то есть, астрологические, стояли на первом месте¹³⁰⁹, считалось как бы завершительной наукой¹³¹⁰. В позднейшую пору астрономические сведения могли встречаться даже среди женщин, как например, у гетеры Камаманджари в романе Дандина, писателя IV века по Р.Х., «Даша-кумарочарита» («Приключения десяти принцев»).

Особенно прилежно занимались, однако, грамматикой: об этом свидетельствует не только та высокая степень научной обработки, на которой мы застаём её в первом из дошедших до нас трактатов о ней, в труде Панини (около 4.000 сутр в восьми отделах), по и обилие указываемых этим учёным своих предшественников в этой области; другим доказательством служат упомянутые выше Прати-шахьхи, разработанные в ещё более раннюю пору. Столь тщательное изучение предполагает жизненный спрос на предмет занятий. Недаром в Панчатантре царь жалуется на то, что изучение грамматики требует 12-летних усилий, тогда как другой собеседник находит эту область знания прямо безбрежной для нашей, слишком краткой жизни. Такое усердие объясняется прежде всего не научным интересом, а требованиями религиозными: необходимостью безукоризненного, точнейшего и осмысленного заучивания священных текстов, не только совмещавших в себе высшую мудрость, но и направлявших всю частную нравственность и общественную жизнь. В старину, говорит Панини, брамины, приняв посвящение, прежде всего приступали к изучению грамматики и лишь овладев ею, обращались к Ведам; ныне порядки стали иные; однако и теперь «изучение грамматики необходимо, если мы не желаем превратиться в варваров»¹³¹¹. Тесная связь этих занятий с религиозным развитием раскрывается нам очень ярко в Упанишадах: они полны детальными предписаниями о правильном употреблении букв, о религиозном значении и философском смысле их, даже указаниями на то, какова должна быть интонация при произношении разных разрядов букв. Чандоджия-Упанишад¹³¹² требует, чтобы пение гимнов совершалось без ошибок в произношении и указывает молитвы к богам-покровителям гласных и согласных для получения прощения за оплошности относительно того или другого разряда букв; каждая интонация также имеет своего божественного патрона: «глубокие (гортанные) звуки принадлежат Агни: неопределённые – Праджапати, нежные, но сильные, – Индре, звук, подобный резкому крику цапли, – посвящён Брихаспати, а глухой – Варуне: пусть человек развивает все эти интонации, кроме

относящегося к Варуне»¹³¹³. Поразительно уважение к священному значению отдельных слов и звуков и в особенности имён и, наконец, к речи в её полном составе: «размышляйте над значением имён», увещевают Упанишады: «есть ли что-либо лучшее имени? Лучше его – речь: если бы не было речи, не было бы ни правого, ни виноватого, ни истинного, ни ложного, ни хорошего, ни дурного, ни приятного, ни неприятного. Речь даёт нам постижение всего этого. Размышляйте же над речью, над этим величайшим сокровищем, над этой ногой духа (Брамана)»¹³¹⁴. Развивается целая вдумчивая и величавая символика значения разных разрядов букв; устанавливается их связь с одной стороны со стихиями природы, с откровением сил космических, а с другой – с откровением священного писания, ведическим; само тело человеческое, созданное богами, уподобляется божественной арфе, воспринимающей своими органами эти откровения и воспроизводящей их в речи и «в сущности её – в стихе»; арийская же благородная речь в созвучиях этой божественной арфы наполняет землю дыханием славы тех, которые, укрепившись молитвой к небесной покровительнице «молниеносной речи», владеют ею правильно¹³¹⁵.

Великие награды – обилие скота и сыновей и долголетие – обещаны тому, «кто взором, слухом, ритмом, мыслью и языком достигнет единения, близости, родства со слогами» священных гимнов¹³¹⁶; и, наоборот, беды и наказания ждут нарушителя правил учения: «для покинувшего друга, то есть, Веду, нет счастья»; «нарушившие правила погибнут»¹³¹⁷. Тяжесть ответственности объяснялась величием значения, приписывавшегося священным текстом: эти гимны – откровение божества и, вместе, – средство общения с ним; «гимны – это, воистину, само небо»¹³¹⁸; Веды, правильно изученные, сообщают знание имени Великого Существа, а «знающий Его имя и сам становится Великим Духом, Браманом», внушают Апастамба-сутры. На вопрос: «что нужно?» Тайтирийяка-Упанишад¹³¹⁹ даёт целый ряд предписаний нравственного и религиозного свойства; но единым, постоянным припевом к каждому из них остаётся: «изучение и выполнение Вед».

Становится после всего этого понятным пожелание родителей, высказывавшееся при самом появлении на свет сыновей: «да достигнут они знания всех Вед!»¹³²⁰. Мечтой благочестивых матерей при кормлении грудью младенцев было, чтобы они когда-нибудь удостоились высоких степеней браманского посвящения, свидетельствующих о полном обладании знанием¹³²¹, удостоились бы того, что Упанишады называют «вершиной счастья и хвалы – ведической славой»¹³²². Понятна равным образом становится и указанная выше величайшая старательность при заучивании текстов. Это был центр всего образования и воспитания: то и другое получало через него значение священное. До нас дошли трогательные молитвы учеников об успехе ученья и не менее внушительные убеждения, которыми наставники заключали учебный курс. «Да сосредоточится, да почиет моя речь в уме (во вдохновениях разума), и разум да почиет в речи моей! – молил ученик. – Явись мне, ты, Высшая Сущность! Речь и разум, вы – две спицы колёс Веды! Да не покинет меня изученное мной! Днём и ночью пребуду я в единении с выученным мной; буду говорить о том, что есть, буду вещать истину. Да защитит это меня и учителя моего!»¹³²³. А вот и прощальное наставление при окончании учения и вступлении в жизнь: «Говори правду! Исполняй долг! Не пренебрегай изучением Веды!.. Не отклоняйся от истины! не уклоняйся от долга! не пренебрегай полезным! не пренебрегай величавым! не пренебрегай изучением и научением Веды! Не пренебрегай обязанностями к богам и к отцам! Да будет тебе мать твоя как бог! да будет тебе отец твой как бог! да будет тебе учитель твой как бог! да будет тебе гость твой как бог! Об одних только делах безупречных, только о них помышляй; одни добрые дела, нами свершаемые, должен запоминать ты, а не иные. Есть браманы лучшие, чем мы: утешай их! Даёшь ли что, давай с верой, с радостью, со страхом, с добротой. Сомнение ли какое проникнет в ум твой касательно священного действия или поведения, – поступай подобно браманам, одарённым добрым суждением, преданным долгу... Так ведай себя. Таково правило: таково учение. Таково истинное назначение

ведических 5 панишад. Такова заповедь. Вот что ты обязан исполнять. Вот что должно быть исполнено!»¹³²⁴.

Невозможно отрицать благородного замысла, проникавшего всю систему научения, ни благоговейного отношения к последнему воспитанников: и то, что эта система держалась столетия столь прочно, так непоколебимо, доказывало её глубокое соответствие духу индусов. Последнее надо признать даже применительно и к той стороне педагогической системы, которая так мало понятна и так несимпатична духу современного воспитания, а именно: к слишком большой подчинённости всего развития воспитанника влиянию традиционных начал и их воплощению, проводнику и охранителю – учителю. Перевес авторитета над свободной индивидуальностью здесь прямо подавляющий, как и власть предания над самостоятельным творчеством. Но против этого долгие, долгие века не зарождалось принципиального протеста; казалось, иной строй был и немыслимым. Единодушно принималось, что «только то знание истинно, которое получается от учителя»¹³²⁵; единодушно отвергалась новшествовавшая самостоятельность выводов и решений у учащихся: «мы этого не учили» и «надо обратиться к учителю» – вот постоянно повторяющаяся, характерная формула ответов на всевозможные, пытливые вопросы умов любознательных. Ради решения этих трудностей было обычным делом предпринимать даже далёкие странствия к учёным или подвижническим знаменитостям. Сложился особый тип странствующих учеников¹³²⁶ и кочующих учителей, которых столь часто изображает нам буддийская словесность, вроде, например, того брамина Селы, «совершенного в трёх Ведах, в словаре, в этимологии, метрике, грамматике и полемике», который обучал гимнам триста юношей и бродил с ними из одной веси в другую¹³²⁷. Стоило только молве разнести весть и святости или глубокомыслии какого-либо риши, и тотчас же жаждавшие света духовного стекались к нему даже и в дебри пустыни; и когда, в изучаемую нами пору, основатель джайнизма Магавира и творец буддизма Готамо организовали свою передвижную учительскую деятельность, они явились

продолжателями той формы воспитания и образования, которая издавна сложилась на родине их.

Постепенно образовались, однако, и постоянные, упроченные очаги педагогической деятельности. О главном из них, Таксчашиле, в северо-западном, Гандхарском краю Индии, часто повествуют джатаки. К этому центру просвещения, бывшему во времена Александра Великого важнейшим городом всего того района, жаждавшие знаний юноши стекались со всех концов Джамбудвины, не исключая и далёкого юга. Сотни учеников, благоговейно столпившись у ног прославленных учителей, терпеливо старались здесь стяжать себе «ведическую славу»¹³²⁸. На смену Таксчашиле, по-видимому, пришедшей в упадок ко временам Фа-Гиэна¹³²⁹, выдвинулись Вилабха (Вала) в западной Индии¹³³⁰ и в особенности Наландский монастырь в Магадхе, затмивший своей славой все остальные центры просвещения. В этом буддийском университете, по описанию китайского паломника И-Тсинга (671–695 гг.), было более 3.000 духовных лиц и студентов, помещавшихся в 300 кельях и слушавших чтения в восьми огромных залах; «выдающиеся, законченные в знании люди постоянно собирались здесь группами, рассуждали и спорили о возможных и невозможных доктринах и, стяжавши от мудрецов удостоверение о превосходстве их мнений, получали широкую известность за свою мудрость», которую они старались выставить напоказ при дворах раджей, награждавших их видными служебными местами¹³³¹.

Возвращаясь от этих позднейших времён к годам юности Готама, мы, на основании вышеизложенного очерка постановки учебного дела в древней Индии, можем с некоторой вероятностью составить себе понятие об общем характере того воспитания и образования, которыми и он должен был пользоваться в школе мудреца ли Вашвамитры или в иной, ей подобной. В какой мере довелось ему пройти сложный учебный курс, определить, разумеется, невозможно: однако всюду в его собственных речах сквозящая учёность и близкое знакомство с мудростью и нравами браминов, полное владение их диалектическими приёмами и манерой аргументации, – всё

заставляет предположить в нём непосредственный и продолжительный опыт, вынесенный из современной ему школьной, учебной и учёной среды. Опыт этот был, как дальше увидим, богато дополнен позднейшим общением с разными славными мыслителями и подвижниками: но в сношениях с ними мы застаём Готаму не только не новичком, а, напротив, опытным, вполне зрелым собеседником, каким он не мог бы быть без ранней школьной подготовки; говорим – ранней потому, что начинать учение после 24-летнего возраста считалось позорным и невозможным для юноши из «хорошего круга»¹³³².

Мы вправе, следовательно, предположить в будущем реформаторе браминской мудрости методично проведённое и основательное знакомство с нею: и это разъясняет нам в немалой степени тёмный вопрос о генезисе учения самого Готамы. Конечно, оно не могло зародиться и созреть с такой полнотой, какую мы в нём видим, в одни, сравнительно краткие годы, протекшие между его уходом из родительского дома и его первую, бенаресскую проповедь. Личная гениальность не исключала необходимости подготовки, и мы вправе предположить её в учебные годы. Вот почему и получают особое значение характер и дух той среды, в которой протекала эта подготовка. Многие в позднейших отношениях Готамы к браминской учёности и мудрости, многое и в его собственном поведении и учении стоит в связи с выше очерченной системой браминского воспитания и образования и с особенностями их духа и направления.

Несмотря на светское происхождение и на предстоявшую светскую же деятельность, юного Сиддхартху влекло, по-видимому, к развитию сил духовных более, нежели физических. Военная наука, «кшатрия-дивья», как мы видели, входила в программу тогдашнего учебного плана; мы знаем, что в Таксчашильских школах преподавалось и практически военное искусство (например, стрельба из лука)¹³³³, а по окончании курса сыновьям раджей и воинов наставники имели обычай дарить почётное оружие, в качестве благословения на жизненный путь¹³³⁴. Источники упоминают и о том, что вторым

учителем Сиддхартхи, именно по части военной и атлетической выправки, был Кшантадэва, будто бы скоро убедившийся в превосходстве ученика во всех мужественных доблестях¹³³⁵. Но эти рассказы слишком явно носят характер таких же преувеличений, как и описания чудесной силы и божественной красоты героя буддийских сказаний. Иначе остаётся непонятным, на чём было основано установившееся у шакьев и соседей их мнение, что наследник Суддходаны воспитан изнеженно и настолько несведущ в атлетике и военном деле, что за него стыдно отдать замуж хорошую невесту¹³³⁶, – мнение, справедливость коего не решался оспаривать и сам отец царевича¹³³⁷.

Сверх того, в сказаниях есть намёки на вдумчивую натуру мальчика и на его кроткий нрав. «Будучи ребёнком, – говорит Будда-Чарита, – он не напоминал ребёнка по серьёзности, чистоте, мудрости и достоинству поведения»¹³³⁸. В нём уже сказывались склонности будущего созерцателя и человеколюбца. Увидев как-то змею и лягушку, выброшенных из своих нор при перекопке сада и над которыми потешались ребяташки, он проникается жалостью к мучимым животным¹³³⁹; дикому гусю, подстреленному во время прогулки княжичем Дявадаттой, он перевязывает рапу и отпускает его на волю, принимая решение не обижать никаких тварей¹³⁴⁰. Видимо, он уже рано начинал задумываться над вещными вопросами жизни и смерти. Один поэтический рассказ повествует об этом подробно. Как-то раз раджа Суддходана собрался со своим малолетним сыном на торжество начала пахоты полей. Обставленное точными религиозными предписаниями¹³⁴¹, оно носило в старину характер благоговейный и радостный; вот как описывают Ниданакана и бирманская повесть¹³⁴² этот «весёлый праздник сельского труда и царской славы»: бодрая, полная движения сцена развёртывается и в городе, «похожем в этот день на жилище богов», и на широком просторе полей; воздух полон радостными кликами женщин и детей, собравшихся смотреть на зрелище; а пахари, в лучших своих одеждах, направляются к правителю края и ведут его на ниву, где уже приготовлены сотни плугов с впряжёнными в них и цветами

убранными парами волов. Раджа первый берётся за свой позолоченный плуг и проводит начальную борозду по ниве; за ним устремляются знатные хозяева и простые поселяне: это – целое состязание в трудовой быстроте и ловкости, торжественное освящение начала бытового, годового круга целой страны: все счастливы, веселы... Один юный княжич задумчив: во время полуденного перерыва работ он присматривается к уставшим людям и животным, которых жалят мухи и оводы, в свою очередь проглатываемые тут же птицами: жалость наполняет юное сердце; закрадывается мысль: «к чему столько труда? зачем эти усилия, заботы, страдания?.. не о пахоте, – о чём-то высшем помышлять нужно!»... И, скрывшись от всех в соседнюю рощу, юный мечтатель опускается на землю под тенью джамбувого дерева и впадает в глубокое созерцание. Его хватились, его ищут, и, наконец, находят, застывшим в позе, обычной у пустынников, погруженных в думы и молитву, по странной в ребёнке, поразившем этим всех присутствовавших, да, кстати, и пятерых святых старцев, пролетавших мимо, «по своим делам», по воздуху, «при помощи присущих им духовных сил»¹³⁴³.

Противодействие мечтательным наклонностям, быть может, умышленно подстроенное отцом, запуганным предсказаниями о подвижнической судьбе сына¹³⁴⁴, явилось в лице той обстановки, которую постарались создать вокруг юноши по возвращении его из учения. По стародавнему обычаю, вскоре после этого момента, принято было женить молодых людей¹³⁴⁵ и справлять обряд основания ими домашнего очага¹³⁴⁶, обряд, знаменовавший начало зрелого возраста и самостоятельной хозяйственной и общественной жизни. Но по отношению к Сиддхартхе поступлено было, кажется, иначе; ему предоставили на несколько лет до брака вести жизнь, отданную всецело чувственным удовольствиям. В роскошных зданиях, изысканно приспособленных к изменчивым климатическим условиям трёх времён индусского года, «окружённый богато наряженными танцовщицами и музыкантами, он жил, как бог, среди сонма гурий; дни и ночи были для него непрерывной сменой забав и наслаждений»¹³⁴⁷. Есть основание думать, что

чувственным соблазнам удалось втянуть в свои сети юношу; по крайней мере так повествуют не только все наиболее древние сказания, но и позднейшие обработки легенды; даже Будда-Чарита, несмотря на слишком явное старание облагородить образ своего героя, признаёт, что, подобно всем бодхисатвам, долженствовавшим искуситься в познании светских наслаждений прежде, нежели отрешиться от них, «и он, несмотря на всё совершенство, достигнутое в предшествующих бытиях, перед тем, как стало назревать окончательное побуждение (к овладению мудростью), всё-таки предавался светским удовольствиям»¹³⁴⁸.

Эта пустая жизнь длилась целых шесть, а может быть, и десять лет¹³⁴⁹. Молва о ней разнеслась по краю; свои и соседи громко осуждали изнеженный быт княжича: «что будем делать с таким сластолюбцем в случае войны?» – роптали старики-шакьи, а удалая молодёжь отказывалась навещать «лентяя» и дружить с ним¹³⁵⁰. Когда же старый раджа задумал свататься для сына за Яшодхару, дочь богача-соседа и сродича своего Маганамы, этот пренебрежительно ответил: «твой юноша вырос в придворной неге; у нас же в роду закон – отдавать дочь лишь мужу искусному в правилах фехтования, стрельбы, борьбы и кулачного боя; как отдам дочь свою за сына твоего, несведущего в этих искусствах?»¹³⁵¹.

Рассказ о сватовстве Сиддхартхи за Яшодхару постепенно сложился в нарядную романтическую повесть. Нам рисуют в пышных красках картину смотра невест, лучших девиц, собранных со всей страны во дворец Капилавасту; молодой князь щедрыми подарками награждает красавиц; последнею подходит к нему, «вполне чинно и скромно», Яшодхара, «богиня, несущая с собой счастье», «прекрасная, как белое осеннее облачко»¹³⁵². Для неё не остаюсь достойного подарка; но очарованный царевич отдаёт ей свой перстень, а с ним – и сердце¹³⁵³. Девушка отвечает ему столь же нежным чувством: недаром и в прежних существованиях они уже не раз тяготели друг к другу!¹³⁵⁴ Но препятствием к браку является уже приведённый отзыв отца Яшодхары об изнеженном воспитании жениха. Задетый за живое в своём самолюбии, юноша требует

публичного испытания его мужественных доблестей на состязании с лучшими витязями страны, тогда как Маганама (он же – Данданапи) обещает отдать свою дочь в награду победителю. Турнир, описанный с обычными подробностями¹³⁵⁵ и часто изображавшийся в буддийской иконографии¹³⁵⁶, начался с испытаний в искусстве письма, под контролем учёного Вишвамитры, и с решения труднейших задач под надзором «великого счётчика Арджуны, достигшего вершин знания чисел и пределов вычислений»¹³⁵⁷.

Показав своё несравненное превосходство в этой области (требовалось, буквально, учесть объём миров и песчинки праха, их составляющих), Сиддхарха перешёл к состязанию в физической быстроте и ловкости: он вышел победителем в борьбе, в меткости стрельбы из лука, в умение рубить и распиливать огромные стволы деревьев, а когда речь зашла об измерении силы, и один соперник (Дэвадагга) похвалялся тем, что ударом кулака положил на месте слона, а другой тем, что сдвинул труп его с дороги, царевич и здесь превзошёл всех, когда схватил убитого колосса за хвост и, как мяч, перебросил его через семерную ограду двора с такой силой, что от обрушившейся массы в земле образовался глубокий ров, к которому, многие века спустя, стекались с умилением на поклонение буддийские паломники¹³⁵⁸. Само собой понятно, что при виде таких доблестей, Маганама с восторгом отдал дочь победителю, наградив её богатым приданым и толпой всевозможных слуг и прислужниц¹³⁵⁹.

Забавляясь подробными описаниями обстоятельств, при которых состоялся брак Сиддхартхи, источники не позаботились установить в точности, была ли Яшодхара его единственной женой, или же только первой среди нескольких, «первой царицей», как выражаются Ниданаката и Абхинишкрамана. Разобраться в путанице сюда относящихся данных очень трудно; различны имена тестя Сиддхартхи и обозначения его положения¹³⁶⁰: различны имена и его дочери: её зовут то Яшодхара, то Гопа¹³⁶¹, то Готами¹³⁶², то Манодара или Маногхара¹³⁶³, причём не легко решить, имена ли это одной и той же личности, или же – двух разных; а в северных источниках

есть намёки даже и на третью жену Мрхагу (Мрихаджу)¹³⁶⁴ или Утпалаварну¹³⁶⁵, а может быть, и на четвёртую¹³⁶⁶. Принимая, однако, во внимание некоторые совпадения в филологическом значении приводимых имён и в особенности то, что в дальнейшем ходе повествований речь идёт только об одной Яшодхаре, можно с достаточной вероятностью предположить, что Готама едва ли был многоженцем¹³⁶⁷, а что разногласия источников по этому поводу произошли оттого, что в первоначальных преданиях сохранились, надо полагать, лишь смутные воспоминания о жене их героя, вследствие чего она именно в древнейших памятниках называется просто Рахула-мата, то есть «мать Рахулы», сына Готамы¹³⁶⁸, тогда как её собственное имя, по-видимому, забытое, стали впоследствии, при разработке сказаний, воссоздавать искусственно и определяли его различно в южных и северных источниках, сообразно с отличиями местных наречий; а ещё позднее под этими разными именами стали разуметь уже и разные личности¹³⁶⁹, пока, наконец, в ещё более позднюю пору, в тибетских и монгольских изводах сказаний, в системе Магайяны, Яшодхара не превратилась в богиню Тару, небесную подругу уже обожествлённого Будды и в его же спутницу при перевоплощении этого божества в качестве «Царя Закона» (Сроп-бтсап-сгам-по)¹³⁷⁰.

Но сколько бы ни было жён у будущего проповедника безбрачия, несомненно, что вступление в брак в течение ещё нескольких лет не повлияло на его быт и нравы. По-прежнему продолжалась бездеятельная, изнеженная жизнь среди огромного гарема¹³⁷¹, «среди женщин, чарующих мелодиями нежных голосов, плясками, подобными хороводам небесных нимф, красотой убранства, игривым опьянением, сладостным смехом и страстными взорами, украдкой сверкавшими из под ресниц». В объятиях этих, «искусных в путях любви» женщин, хитроумно замечает поэт Ашвагоша, Сиддхартха «опускался с вершины павильона (мудрости) книзу, но всё же не падал до самой глубины»¹³⁷² распущенности. Однако и к духовному подъёму не представлялось поводов: заботы жизни были неведомы юному счастливцу; в течение нескольких лет у него

даже не было потомства, с появлением которого на свет в индусском быту связано было столько трогательных обычаев и обрядов и столько серьёзных нравственных задач¹³⁷³; посторонняя же скорбь не достигала до его зрения и слуха, благодаря замкнутому гаремному образу жизни более, нежели вследствие приписываемых сказаниями радже Суддходане искусственных мер к преграждению во дворец доступа всего, способного опечалить царевича или разочаровать его в усладе бытия¹³⁷⁴.

Такое состояние не могло однако в натуре вдумчивой не вызвать, рано или поздно, противодействия и перелома в иную сторону. По мере пресыщения чувственностью, в баловне судьбы просыпались старые, забытые думы о суете бытия; до него начинали долетать и сквозь высокие стены, окаймлявшие цветущие сады его дворцов, отзвуки человеческих страданий, и вопрос, ещё в детстве возникший в его чуткой душе, «к чему всё это, меняющееся и преходящее?» предстал снова и уже с повелительной трагической силой потребовал ответа.

Позднейшие сказания, тенденциозно-назидательные и щедрые на вмешательство сверхъестественных сил, приписывают перелом в жизни Сиддхартхи внушениям небесных существ. Опасаясь, как бы похоти и забавы, среди которых слишком долго вращался будущий наставник человечества, не ввели в обман его разум и чувства, некий небожитель. Дэвапутра¹³⁷⁵, а по другим повествованиям, целый сонм божеств¹³⁷⁶, решаются почтительно напомнить бодхисатве о принятом им в прежних его воплощениях решении посвятить себя подвигу спасения людей, для чего теперь настала пора, и советуют ему, не теряя более ни минуты, бросить мишурную суету светской жизни и спешить удалиться в уединение. Не довольствуясь непосредственными внушениями, небесные советники чудесным образом превращают сладострастные песни гаремных красавиц в ряд не лишённых поэтической прелести, но, к сожалению, слишком расплывчатых¹³⁷⁷ обличений ничтожества чувственных желаний и наслаждений. Вот образец этих элегий, вероятно, значительно более древних, нежели фантастический рассказ, в который они вплетены. «Сочетание трёх миров непрестанно сгорает в скорбях старости и болезней. Лишённый покровителя, мир пожирается пламенем смерти. Не стремится тварь к освобождению: обезумевшая в суете своей, бьётся она напрасно, словно пчёлка в замкнутом сосуде. Не постоянна связь трёх миров, подобно облаку осеннему. Как поток, низвергающийся с гор, минует краткая и быстротечная жизнь тварей, – стремительно, как молния в далах небесных... Образами влекущими, прекрасными, звуками мелодичными, благовониями и вкушениями приятными, прикосновениями сладостными пленяется непрерывно мир сей в сетях времени. Полны всегда скорбями желания в корнях своих; неразлучна со страхом, с битвами, с болями и печальми жажда желаний, обвивающая нас лиана жажды бытия, – всегда, всегда!.. Пламенеющими, ужас наводящими могилами, болотом широким и тинным, лезвием бритвы, в мёд погружённой, главой

змеи, из нечистого сосуда выглядывающей, признаются мудрецами желания: их свойства – луны отражение на водах подвижных, отзвучие эха, в горах замирающее: мгновение – жизнь их, иллюзия, марево знойной пустыни... Молодость минет; рушится тело, как дерево, молнией сражённое, или как дом обветшавший. Как вырваться из власти старости, превращающей красоту в безобразие, блеск, силу, мощь и довольство – в пренебрежение и забвение? Как избежать старости, поведай, мудрец, нам скорее!.. А смерть, переселение, смена бытия! разлука с благами, с существами любимыми!.. И нет возврата, нет воссоединения с ними, как листьям опавшим с ветвями родными, как бегу реки быстротечной!»¹³⁷⁸.

Так облекает позднейший, догматизирующий буддизм свои аскетические назидания в форму внушений и речей божественных существ. Послушаем, для сравнения, как характеризуют те же думы, но ещё без всякого воздействия на них чудесных сил, более древние памятники, говорящие будто бы от лица самого Готама. Причина душевного перелома, решившего судьбу его самого и его учения, предстаёт здесь перед нами ещё без того драматического наряда, в который облекла его столь прославленная легенда «о четырёх встречах»; здесь решающий судьбу исторического развития буддизма момент изображается ещё наивно, безыскусно, на фоне реальной психологической и бытовой обстановки.

В одной из сутт Ангуттара-никайи Готама рассказывает следующее своим ученикам: «и я был знатен, братия; я был очень знатен, чрезвычайно знатен: для меня во дворце родителя моего были устроены пруды, где цвели в изобилии водяные лилии, водяные розы и белые лотосы; благовонные одежды из тонкой пряжи носил я; из тонкой ткани были тюрбан мой и верхнее и исподнее платье; днём и ночью осеяли меня белым зонтиком из опасения, как бы прохлада или зной, или пылинки, или капли росы не коснулись меня. И было у меня три дворца: один для зимнего житья, другой для летнего и третий для дождливой поры года. И в последнем пребывал я четыре дождливых месяца безвыходно окружённый женщинами,

певицами и музыкантшами. И тогда как в других домах рабов и слуг кормили грубым хлебом и кислым тестом, в доме отца моего им подавали рис, мясо и похлёбку. И вот, мне, окружённому таким могуществом, таким непрерывным великолепием, пришла на ум мысль: „если не знающий свойств мира человек, сам подвластный действию старости и бессильный избавиться от тяжести преклонного возраста, увидит другого человека, уже состарившегося, он будет поражён его видом, почувствует себя отторгнутым (от живущих) и ощутит отвращение (к жизни) и, до известной степени, к самому себе. Но ведь и я также подвластен возрасту и не избежну старости. Ужели же и я, подвластный возрасту и бессильный уйти от старости, узрев другого старца, буду поражён этим зрелищем, почувствую себя отверженным и ощушу отвращение? Это было бы дурно с моей стороны“. И вот, пока я раздумывал над этим, иссякла вконец во мне радость юности, свойственная юности. И тогда подумал я: „а если мира не знающий человек, сам подвластный недугам и бессильный избежать их, увидит другого больного, не будет ли он поражён этим, не почувствует ли себя отринутым (от жизни), не ощутит ли отвращения до некоторой степени и к самому себе? Но ведь и я подвержен болезням; не уйти и мне от недугов! И если я, будучи сам таковым, узрев другого больного, буду поражён этим, почувствую себя отверженным и ощушу отвращение, – не хорошо это будет с моей стороны“. И пока взвешивал я всё это в уме моём, исчезла вся моя радость о здоровье моём, радость, свойственная человеку здоровому. И далее подумал я: „если не знающий мира человек, сам смерти подвластный и от неё уйти не могущий, увидит другого, уже умершего, он будет поражён этим зрелищем, отверженным (от живых) почувствует он себя, отвращение ощутит он до известной степени и к самому себе. Но ведь и я подвержен смерти, и мне не избежать её! Ужели же и я, смерти подвластный, бессильный уйти от неё, узрев другого, мёртвого, поражён буду этим, отверженным почувствую себя и отвращение ощущать буду? Не хорошо это было бы с моей стороны“. И пока рассуждал я об этом, исчезла вконец радость бытия во мне, свойственная живущим»¹³⁷⁹.

Ещё проще излагает тот же процесс душевного перелома Маджжима-никайя в двух разных версиях: «Ещё до достижения самбодхи (полного просветления), ещё когда я был не вполне пробуждённым, ещё только стремившимся к пробуждению, пришла мне мысль: „тюрьма есть жизнь домашняя, приют нечистот; бесприютность же подвижническая подобна свободе небесного пространства; не удобно остающемуся при домашнем очаге выполнять точь-в-точь вполне чистое, вполне просветлённое подвижничество. Почему бы мне, обрив голову и бороду, облёкшись в жёлтую одежду, не покинуть дом мой, не вступить на путь крова неимущих?“ И вот, Адживессано¹³⁸⁰ некое время спустя, ещё в полном расцвете (сил), темноволосым (не успевшим поседеть), ещё наслаждавшийся счастливой юностью, ещё в первом возрасте мужественности, вопреки желанию моих плачущих и стенающих родителей, я, обрив голову и бороду, облёкшись в жёлтую одежду, покинул родной дом ради бесприютности, стал странником, ищущим блага истинного, ни с чем несравнимого пути высшего мира»¹³⁸¹.

Другой рассказ в том же сборнике передаёт думы Готама, приведшие его к перемене жизни, уже с указанием тех мотивов, которые мы видели выраженными в тексте Ангутарра-никайи и из коих впоследствии выработался драматизированный эпизод о четырёх встречах. «И я некогда, братия, ещё до полного просвещения.... сам рождению подвластный, искал того, что подвластно рождению; сам, возрасту подвластный, искал возрасту подвластного: сам болезни подвластный, стремился к тому, что так же ей подвластно; сам смерти подвластный, искал того, что так же смерти повинно; сам, скорби подвластный, искал подчинённого скорби: сам нечистоте преданный, искал того, что покорствует нечистоте. И вот, братия, пришла мне мысль: к чему ищу я всё это, зачем добиваюсь этого? А что, если бы я, сам рождению подвластный, заметив несчастье этого закона природы, стал бы искать несравненную, чуждую рождений безопасность, угашение суеты? Что, если бы, сам недугу подвластный, я, познав скорбь этого закона природы, взыскал безболезненную, несравненную безопасность,

угашение суеты? Что, если бы, сам смерти подвластный, скорби подвластный, нечистоте подвластный, я, познав горе этого закона природы, стал бы взыскующим несравненной, бессмертной, бесскорбной, не загрязнённой безопасностью, угашения суеты?.. И вот, о братия, спустя некое время, ещё в расцвете сил, ещё блестяще-темноволосым, ещё среди наслаждений счастливой юности, ещё в первую пору мужественного возраста, вопреки желаниям моих плачущих и стенающих родителей, обрив голову и бороду, облёкшись в жёлтую одежду, покинул я родной дом свой ради бесприютности и стал странником, взыскующим блага истинного на несравненном пути высшего мира»¹³⁸².

Таковы древнейшие из дошедших до нас рассказов о происшедшем в Сиддхартхе душевном переломе, изображаемом здесь как внутренний кризис, вызванный не случайными впечатлениями и не внушениями божественных существ, а собственными размышлениями будущего мудреца над непрочностью счастья и изменчивостью земных благ, так же, как и, вероятно, пресыщением чувственными наслаждениями, которым он предавался чуть ли не до самого момента бегства из родного дома¹³⁸³ и думы, эту внутреннюю борьбу позднейшие сказания преобразили в драматическую сцену встречи царевича с живыми олицетворениями смущавших его сомнений относительно ценности земного бытия: со стариком, с больным и с умирающим, тогда как в четвёртой встрече, (с аскетом) олицетворено и средство спасения от неизбежных скорбей жизни. В простейшем и сухом изложении эта прославленная в буддийском мире сцена встречается в камбоджийском сказании и в Ниданакате¹³⁸⁴. Приводим первый рассказ, как наиболее краткий и безыскусственный из всех, нам, за исключением одного, китайского¹³⁸⁵, известных. «Однажды, когда раджа (почему-то – „царь“, вместо „царевич“) вышел на прогулку в сад, некий тевода (божественное существо) принял образ старца. Царь увидел его, глубоко задумался, и это зрелище внушило ему отвращение от мира и от жажды последующих существований. Обошедши старца, он встретил больного человека: эта была вторая встреча. Он обошёл и его, и

встретился с трупом мертвеца: это была третья встреча. Тогда ужаснулся он в сердце своём и ощутил презрение к телесной форме, к миру и к последовательным возрождениям. Глубоко задумался он над этим и вышел в сад, чтобы отдохнуть. А когда, после полудня, шёл обратно, он встретил на пути теводу. принявшего образ монаха, прекрасного на вид и снабжённого восемью предметами (дозволенными монахам), с тремя одеждами в том числе. Это была четвёртая встреча. И вот, начиная с этого дня, он только о том и думал, как бы покинуть мир и стать монахом»¹³⁸⁶.

Что касается Ниданакаты, то двукратная ссылка этого источника на Дикханикайю заставляет думать, что в этом последнем сборнике, а именно в его четырнадцатой сутте (Маганадана-сутте) мы имеем ещё более ранний, а быть может, и наиболее древний текст повести о четырёх встречах, хотя здесь она приурочена не к Готаме, а к одному из его предшественников, к будде Випасси. С другой стороны факт помещения этой сцены именно в документе, впервые излагающем «правила», по коим будто бы неизменно должны складываться условия происхождения, рождения и обращения к мудрости всех бодхисатв, удостоивающихся стать буддами, – учения, несомненно, значительно позднейшей поры развития буддийской догматики, – этот факт показывает, что и сама сопоставленная со сказанной доктриной сцена «четырёх встреч» едва ли была раннего происхождения, что и она – произведение эпохи позднейшей.

Опираясь на эти соображения и принимая во внимание несущественные отклонения повествований друг от друга¹³⁸⁷, мы позволяем себе изложить эпизод четырёх встреч и их следствий в его позднейшей, литературно обработанной форме, в той, которую придал сказанию величайший поэт буддийского мира Ашвагоша¹³⁸⁸ в своей поэме «Будда-Чарите». Уже раньше упомянутое нами широкое распространение и глубокое влияние её на развитие народных верований, компетентность автора в знании древних преданий о жизни Готамы и добросовестность в пользовании ими, подтверждаемая точностью передачи не только главных событий, но и изречений героя, наконец,

высокая степень поэтического одушевления, проникающая произведение, – всё, вместе взятое, заставляет предпочесть этот драматичный, яркими красками Востока сверкающий рассказ несвязным, сбивающимся в порядке изложения сочетаниям старых повестей в Абхинишкрамана-сутре и вялым, доктринёрствующим, расплывчатым компиляциям разновременных легенд в Лалитавистаре.

Приветливо выглядят сады: нежно журчат фонтаны; манят прохладой прозрачные пруды, окаймлённые цветами, осенённые тенью фруктовых деревьев; птицы резвятся в зелёной чаще, а на поверхности воды колыхнутся ярко-цветные, душистые лотосы; песни юных дев и созвучия струн зовут царевича к наслаждению под тень цветущих садов. И вот, полный светлыми грёзами счастья, выходит он на прогулку... По приказу царственного отца всё заранее уготовлено для торжественного выезда¹³⁸⁹: сглажена дорога и прочь удалено с пути всё, способное печалить взоры... Вот уже подана драгоценными камнями сверкающая колесница; четвёрка статных коней, ретивых и выездженных, чисто-белых, блестящими чепраками покрытых; выпрямился во весь рост бравый возница¹³⁹⁰. Цветами усеяны улицы: дорогие ткани растянуты по сторонам пути; с балконов и окон свешиваются пышные ковры; пёстрые знамёна и шёлковые занавесы, колеблясь, шелестят по ветру. Запрудила толпа улицы, усеяла вышки башен, ветви деревьев, окна и террасы зрителями; все полны нетерпения, напряжённого ожидания. Столпившись у окон, на плоских кровлях домов, звеня цепочками дорогих поясов и другими украшениями, разряженные женщины, полногрудые, покрасневшие от волнения, тесня друг друга, свешиваются вниз; горят любопытством их очи: глядят и не налюбуются на красавца-царевича. Прекрасный, как раскрывающаяся лилия, появляется он у решётки сада, всходит на колесницу и вступает в ряды народа: и полно восторженной радостью сердце его, неборождённого.

Но вдруг, чудесной силой богов чистых обитателей посланный¹³⁹¹, никем, кроме царевича и его возницы Чандаки незримый, перед ним появляется хилый, годами согбенный

старец. Видит его царевич, дивится и в смущении вопрошает спутника:

«Кто это там, впереди, у дороги,
Телом иссохший, на посох склонённый,
Дряхлый, седой и со взором угасшим?
Что с ним, скажи мне: ужели внезапно
Зной иссушил его жгучего лета,
Или таким изначально рождён он?»
– Был он иным, – отвечает возница. –
Был он когда-то младенцем прекрасным,
Вскормленным матерью любящей, нежной.
Юношей был он цветущим и бодрым;
Дни проводил он в пяти наслажденьях.
Всё это было... Но мчались годы;
Минули молодость, сила, веселье...
Вот он, – взгляни! его жизнь на закате.
– Он ли один изменился с годами.
Иль и все мы, и сам я, такими же станем?
– Прав ты, царевич: нас всех ожидает
Старость: то общая участь живущих.
Волосы дыбом поднялись у князя:
Так же, как грома раскаты пугают
Горное стадо и в бег обращают,
Так и царевича сердце мгновенно
Дрогнуло в страхе: вздохнувши глубоко,
Долу поник он со взором застывшим.
Скорбь увядания понял Сиддхартха,
Старости горе, и шепчет уныло:
«Прочь, наслаждения! радость возможна ль,
Там, где так скоро, где все, без изъятья,
Гибнут пред роком годов беспощадных?
Мимо! домой! поверни колесницу!
Что за веселье могу здесь найти я,
Если на нас надвигается старость,
Если короткие дни моей жизни
Мчатся, как в вихре опавшие листья?..»¹³⁹²

Как с похорон, вернулся он в золочёные палаты, и покой отлетел от юной души его. Отец и сверстники просят его снова выйти на праздник: и ещё наряднее, ещё более пышно льётся поток веселья. Но второе видение преграждает царевичу путь: больной, обезображенный, опухший, со скорченными руками и ногами, беспомощно стонущий у дороги... И снова, путём тех же вопросов и ответов, познал счастливец второе горе жизни, горе недуга... И, точно тяжёлой раной сам поражённый, немощно склонившись на жезл золотой свой, вернулся он во дворец и заточился в нём, уже полный отвращения ко всем развлечениям¹³⁹³.

А вокруг шли утроенные приготовления к вящему соблазну: теперь уже сам старый раджа, напуганный поведением сына и чуя близость исполнения давних предсказаний, руководил лично устройством торжества; сам следил за убранством садов и улиц; сам выбирал красавиц, способных очаровать царевича: сам, наконец, расставил и стражу, чтобы отгонять с пути всякую помеху веселью. Но «дэва чистых обителей» уже снова здесь, теперь – в виде мертвеца, видимого опять одному лишь царевичу и его спутнику. Впервые поражён был баловень счастья встречей со смертью и познал не замечавшийся им дотоле её ужас.

– Кто эти четверо с пошей тяжёлой.
Убранной пышно цветами, венками?
Кто остальные, идущие с ними,
Те, что в отчаянье стонут, рыдают?
– Это – умерший; мертвец пред тобой:
Сила и жизнь от него отлетели:
Мыслей нет более в сердце недвижимом.
Разум рассеялся; духом покинут,
Остов телесный увял и распался.
Все, кому дорог он был, облеклися
Трауром белым¹³⁹⁴, его провожая
К тёмной могиле; и скорбно, и тяжко
Взором окинуть им образ любимый.
Но неизбежно страдание это:
Все одинаково смерти подвластны:

Каждый из тех, кого жизнь получила начало.

Должен познать и конец своей жизни.

Поник царевич на край колесницы и, задыхаясь от волнения, воскликнул:

«Вот он, конец всех созданий! а миром

Это не понято, это забыто!

Жёстки ж сердца у людей, если могут

Люди спокойно идти по дороге

К смерти ведущей! Назад колесницу!

Времени, места здесь нет для веселья!

Может ли миг пребывать беззаботным

Тот, кому общая гибель понятной стала?»

Желая рассеять тяжёлые думы своего повелителя, Чандака свернул в сторону от толпы. Лесная глушь приняла их в свои объятия: вокруг цвела и благоухала тропическая весна; в деревьях и кустах, осыпанных цветами, перекликались влюблённые кокилы; на ясный глади прудов, залитых солнцем, нежились лотосы, и под тенью ветвей хоры юных красавиц бродили, «подобные нимфам небесным». Очарованные царевичем, они окружают его, пожирают его очами «в изнеможении страсти», и заранее подученные «мудрым» сыном придворного жреца Удайином во что бы то ни стало увлечь царевича вновь в сети наслаждений, окружают его всеми соблазнами чувственности, молодости и красоты. Но ко всему безучастный, со взором, ушедшим вдаль¹³⁹⁵, шептал он одно и то же: «смерть неизбежна». Когда же и сам хитроумный Удайин повёл с ним речь о дозволенности наслаждений и стал приводить ему примеры величайших подвижников, побеждённых чарами любви, он отвечал:

«Не презираю мира я;

Но если мир и всё, что в мире,

Минует, – как им наслаждаться?

О, если б старость и болезнь

И смерть живущим не грозили,

И я б ещё вернуться мог

К обманам чувств и красоты.

Но если старость красоту.

Как лютой хищник, пожирает, –
Как наслаждаться красотой?
Как мне, рабу годов, страданий
И смерти, ласкам предаваться
Других существ, подвластных тем же
Бичам земного бытия?
Беспечным птицам иль зверям
Нерассуждающим подобен
Я был бы, если бы предался
И наслажденью, и желанью.
Над мной – ужас дум о смерти:
Покоя, самообладанья
Я не могу найти, а ты
Меня зовёшь к забавам жалким!»¹³⁹⁶

Поутру его потянуло в уединение; он обрядил в золотую сбрую своего верного коня Кандхаку¹³⁹⁷ и «как месяц, оседлавший комету», помчался к окраине леса. На опушке шли полевые работы; плуги рассекали влажную землю ровно, как вёсла воду речную; в бороздах пашни увядала вырванная железом молодая травка; разбросаны были яйца насекомых: изрезаны молодые выводки разной мелкой твари; и при виде этого избиения «его сродичей» наполнилось глубокой печалью сердце царевича. А рядом новую жалость внушали ему виновники этих бед, сами пахари, истомлённые работой, загорелые, пылью и потом покрытые, тяжело дышавшие, как и волы их. И снова, как некогда в детстве, он сел под цветущей яблоней и под шелест её листьев, осыпaeмый облетающими лепестками, задумался об источнике жизни и гибели в мире; укрепился духом и, достигши первой, «рассудительной» степени созерцания, почувствовал, что вся прежняя радость бытия, всё сознание силы, бодрости и юности в нём сразу исчезли¹³⁹⁸. Он уже не радовался, не чувствовал ни раскаяния, ни колебания, ни апатии, ни желания, ни ненависти. Чистое, бесстрастное созерцание росло в душе его; и не сразу заметил он, как приблизился к нему, жалкий, лохмотьями едва прикрытый нищий.

«Кто ты?» – спросил царевич.

«Я человек, убоявшийся рождения и смерти, и ставший аскетом, ради избавления от них, – был ответ; – желая избавиться от мира, подвластного разрушению, я ищу блаженной, неразрушимой обители, в уединении от людей, живя где попало, у подножия дерева, в брошенном жилище, в горах или в лесу; без семьи, без надежды, я странствую по свету, ко всему готовый, отторгнув все грешные страсти, презревши все внешние вещи, ища только высшего блага, к нему направляя все мысли».

Молвил... и исчез... Но в сердце Сиддхартхи уже сияла радость: он постиг смысл жизни, понял цель мудрости и воспрянул духом, чтобы скорее свершить подвиг освобождения¹³⁹⁹.

Но, словно в ответ на только что принятое решение, являлось уже новое, сильнеее искушение: когда он направлялся домой, ему сообщили радостную весть о давно желанном рождении у него сына¹⁴⁰⁰. Теперь, казалось бы, менее, чем когда либо, он был вправе покинуть семью, больную жену, новорождённого младенца; но он промолвил только: «препятствие родилось на свет, узы (мешающие освобождению)», – слова, подавшие будто бы повод старику Суддходане наречь своему внуку имя Рагулы¹⁴⁰¹.

На обратном пути Сиддхартхи во дворец молодая княжна-красавица¹⁴⁰², залюбовавшись на него со своей террасы, приветствует его словами, которые западные критики неосновательно сближают с известным евангельским восклицанием (Лк.11:27): «счастлив отец, блаженна мать такого сына, блаженна жена такого мужа!» Но в этом наивном приветствии Сиддхарта усматривает лишь новый призыв к освобождению от цепей светской жизни, не исключая и семейных связей. В благодарность за предполагаемое доброе внушение он бросил красавице своё драгоценное ожерелье и, видя это, народ, да и она сама, подумали было, что царевич пленился ею; а он даже и не взглянул на неё вторично: чары чувственной красоты, столь долго владевшие им, разбились об ужас смерти...

Вернувшись во дворец, он спешит к отцу, падает перед ним на колени и умоляет отпустить его в пустыню. Старик, уже раньше (как и жена царевича) подготовленный к беде дурными предзнаменованиями в сновидениях¹⁴⁰³, со слезами упрашивает сына не нарушать закона Вед, предписывающих сначала исполнить царственные обязанности и лишь потом отдаваться подвижничеству. Они расстались, не придя к соглашению: отец велел усилить стражу вокруг дворца, а сын решил не останавливаться ни перед какими препятствиями¹⁴⁰⁴.

При входе в гарем его опять окружают баядерки; пением и пляской, нежными взорами и жгучими ласками манят они его опять к себе. Но сумрачным, хмурым сидел он неподвижно и шептал: «безумие, безумие все мечты о красоте и чувственности под мечом, висящим над головой, перед лицом трёх чудовищ: старости, болезни и смерти, отравы всех наслаждений!» Видя такую непреклонность, соблазнительницы оставили его, и постепенно глубокий сон одолел их. Окинул бесстрастным взором царевич эти группы тел, разметавшихся или застывших в безобразных позах, лишённых иллюзий грации и кокетства, и трупоподобной грудой представились они ему в наготе бесстыдства и распущенности¹⁴⁰⁵. И прошептал прозревший от ослепления похотью мудрец: «вот она – природа женщин, самого нечистого, самого чудовищного из существ! Как всё это противно, как презренно всё это!¹⁴⁰⁶ Что за грязь здесь, что за отравы! Желать таких наслаждений – что за безумие! Скорее, сегодня же, сейчас же, сейчас же – в пустыню!»

Он идёт к верному слуге Чандаке¹⁴⁰⁷; будит его; велит седлать любимого коня: он чувствует, что боги, потворствующие бегству, усыпят стражу, расторгнут замки и цепи ворот¹⁴⁰⁸... Оставалось преодолеть последнее, сильнейшее препятствие: ведь у него только что родился давно желанный, столь долго ожидаемый сын: ужели, уходя, он не бросит прощального взгляда на него, на верную жену свою?.. Но внутренний голос шептал ему: «это новая, сильнейшая цепь, приковывающая тебя к жизни! разорви её»!.. Он вернулся в свои покои, бросил последний взгляд на роскошное ложе и прошептал: «никогда, ни разу не поддамся я впредь чувственному наслаждению, ни

даже мысли о нём»! Он отдернул дорожную, кружевную занавесь, отделявшую опочивальню от террасы: торжественная тишина царила вокруг; полуночное небо, глубокое, беспредельное, глядело на него мириадами звёзд... Молитвенно призвал он на помощь своих предшественников, «всех будд, воплотивших в себе Всемирный Дух», и воскликнул: «минута настала: иду»! Сознавая себя сильным победить даже лучшее из чувств, любовь родительскую, он приотворил дверь спальни Яшодхары и бросил взгляд на жену: она покоилась в тихом сне, прижав к себе малютку Рагулу... Сиддхартха не проронил ни слова¹⁴⁰⁹, заботливо притворил дверь и каким-то чудом не замеченный стражей, умчался с верным Чандакой из отчего дома¹⁴¹⁰.

Но и в глухую полночь, но и во тьме пустынных полей и рощей его преследовало искушение: не одни божественные небожители, ликуя, провожали Сиддхартху в горных высотах¹⁴¹¹: Мара, дух зла, царь похотей и соблазнов чувственного мира, владыка призраков самсары и их следствия – смерти, Мара мчался за ним по поднебесью и коварно шептал: «остановись, господин мой! через семь дней явится знамение миродержа-чакравартина, колесо его власти¹⁴¹², и ты станешь повелителем четырёх материков и двух тысяч прилежащих к ним островов; остановись же, владыко мой!»

– Кто ты? – спросил царевич.

– Я – Васаватти (я – власть имущий), был ответ.

– Знаю: ты – Мара; знаю и то, что колесо всемирного царства явилось бы мне; но не царственной власти хочу я: хочу стать буддой; хочу, чтобы воссияла радость в десяти тысячах миров!¹⁴¹³

И подумал искушитель про себя: «отныне и впредь, когда бы ни возник в тебе хотя бы единый помысел о похоти, или гнев, или хитрости, он будет мне известен». И стал он с той поры следовать за ним, неотступно и пристально, как тень за предметом, наблюдая, не преткнётся ли он в чём-либо¹⁴¹⁴.

Доехав до реки Аномы, поросшей по берегам густым лесом, царевич переправился через неё¹⁴¹⁵, остановился на песчаной отмели, «белевшей, словно полоса серебра», и сошёл с коня. Едва-едва светало: в лесу царила тишина; «ещё дремали

олени; ещё молчали птицы»... Царевич погладил коня и трогательно простился с ним и с верным слугой Чандакой, благодаря его за последнюю услугу. Преданный раб ещё раз, как и перед отъездом, пытался отговорить своего повелителя от рокового решения; напомнил о семье, о долге к родным, о царских обязанностях, о предсказаниях заманчивого будущего... «Я вступаю в лес подвижничества не из желания каких-либо благ», ответил Сиддхартха; «я не хочу ни чувства любви, ни чувства гнева; я не желаю и самого неба; хочу разрушить старость и смерть... Прощай! не плачь о нашей разлуке; всем привязанностям и связям есть конец, и если разлука неизбежна, к чему печаль о расставании? Вернись к родным моим, к отцу, и убеди его даже не вспоминать обо мне; внуши ему сознание нашего полного ничтожества: в сознании этом сгорает привязанность, а там, где она истреблена, там нет более места и для печали. Неотвратим закон изменчивости бытия, и если бы я сам не покинул своих близких, смерть, – всё равно, – разлучила бы нас. Где мать моя, носившая меня под сердцем с радостью и болью? что я для неё (давно умершей)? и где она для меня ныне? Как птицы, встретившись на ветке, разлетаются в разные стороны, как облака, прильнувшие на миг друг к другу, расплываются снова вдаль, таковы все встречи и живых существ. Мы только призраки обмана друг для друга; ничто, ничто – не наше; весь мир, и всё, что в нём, преходит; а потому прощай и не печалься!»¹⁴¹⁶. В знак отречения от мира, он отсек мечом свои длинные кудри и бороду, никогда будто бы с тех пор не отраставшие¹⁴¹⁷; сменил пышную одежду на рубище какого-то мимо проходившего охотника¹⁴¹⁸ и, приказав Чандаке сообщить о происшедшем родным¹⁴¹⁹, остался один в пустыне. Царевича Сиддхартху отныне бесповоротно сменил аскет-мудрец («муни») Готама¹⁴²⁰. Ему было в эту пору 29 лет от роду.

Семь дней провел Готама в уединении¹⁴²¹ в лесу Анулийском, входившем в состав владений Маллов, соседей и, как кажется, дальних сородичей шакьев; а затем, побуждаемый, вероятно, голодом, направился к отстоявшей на 30 иоджан¹⁴²² Раджагрихе (Раджагахе), местопребыванию царя Бимбисары. С чашей нищего в руках ходил он по улицам, испрашивая пропитание: но когда чаша наполнилась разнородной смесью грубой пищи, преодолеть отвращение к ней ему, избалованному изысканным столом, оказалось нелегко. Однако он сделал усилие и, раз навсегда, победил это первое искушение в пределах открывшейся перед ним новой жизни. Легче было ему одолеть второе. Любознательный властитель Раджагрихи обратил внимание на красоту и благородный вид молодого подвижника, выследил его приют на горе Пандаве и проник в его уединение для назидательной беседы, а когда обнаружилось происхождение Готама, Бимбисара предложил ему пользоваться удобствами и почётом, приличествующими царскому сыну. Но Готама от всего отказался, «усматривая одну скорбь в каких бы то ни было чувственных наслаждениях»¹⁴²³.

Однако ограничиваться одним воздержанием от них – он сознавал – было мало: душа стремилась в глубь, к самым первоисточникам мудрости. Быть может, её основы в главных очертаниях уже смутно намечались в его уме; но для подлинного, благовоспитанного индуса, каким был Готама, требовалось в этой области нечто стройное и систематичное, а для овладения этим нужен был учитель. Мы указали раньше на то громадное значение, которое, в глазах индусов, искони имел авторитет наставника, в особенности, если у него к учёности присоединялась слава благочестивых подвигов. Вот как характеризует достоинство такого учителя одна из джайнистских (следовательно, ближайших к буддийской среде) сутт: «изучившие истину самостоятельно или от других способны спасти себя и других. Надо всегда чтить мужа, подобного светильнику и являющего свет другим после того, как он сам

хорошо рассмотрел его. Он знает себя и мир; знает, куда направляются твари и откуда они не вернутся; он знает, что вечно и что преходяще; знает рождение и смерть и будущие жизни людей; он знает мучения существ в преисподней; знает влияние греха и средства прекращения его; знает скорбь, страдание и их уничтожение; он правоспособен излагать мудрость: он – вождь людей, сам независимый от вождей»¹⁴²⁴. Разделяя общепринятое воззрение на необходимость наставников, Готама на первых же порах своей новой жизни озаботился приисканием себе таковых. Выбор его пал сначала на Алару (Араду) Каламу; потом – на Уддаку (Удраку, Рудраку) Рамапутту (сына Рамы), потому ли, что они слыли за лучших, или же, просто, за неимением иных в данной местности¹⁴²⁵.

Определить, какой именно системы или школы философии держались эти мудрецы, невозможно: для этого слишком недостаточны сведения как об их собственных убеждениях, так и вообще о распределении философских школ в эту пору. Характерное для индусского ума равнодушие ко всему историческому¹⁴²⁶ оставило нам и в области его философствования неразрешимую путаницу относительно происхождения и преемственности систем и школ. У нас нет недостатка в разновременных трудах по классификации их: одни из таких трудов – поздних редакций; таковы: Сарва-Даршана-Самграха Мадхавы Ачарийи¹⁴²⁷ его же Сарва-Мула¹⁴²⁸ затем – Мадха-Судана-Сарасвати¹⁴²⁹ или ещё краткий джайнистский трактат Схад-даршана-самуччья Харибхаты¹⁴³⁰; другие труды – несравненно более древние по сущности, если не по форме, и быть может, современные даже эпохе Будды. Таковы, например, те тексты джайнистских сутт, где охарактеризованы четыре главных «философских веры»¹⁴³¹, распадавшихся в дальнейших подразделениях будто бы на 363 школы¹⁴³². Другую, и так же, вероятно, очень древнюю, классификацию философских систем встречаем мы в прославленной Брамаджала-сутте Дикханикайи, то есть в той «браминской сети», в которой Готама считал возможным «уловить» все метафизические ошибочные умозрения, числом до 62-х¹⁴³³.

Несмотря на кажущуюся по первому взгляду подробность и старательность разработки этих схем индуcской 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 тех шести типов философских систем, в которые окончательно и устойчиво вылилось индуcское умозрение, говорит Макс Мюллер, и их взаимоотношений оказывались до сих пор неудачными; мыслители, имена коих упоминаются в качестве творцов этих систем, были только последними редакторами сутр в том виде, в каком они дошли то нас¹⁴³⁴.

Что же касается довольно многочисленных «учителей мудрости», упоминаемых в буддийской словесности¹⁴³⁵, то, за исключением конкурента Готама, Магавиры-Натапутты, творца джайнизма, да Госалы, главы другой секты, адживаков¹⁴³⁶, все остальные не оставили по себе ни литературных, ни сколько-нибудь важных исторических следов. Впрочем, и в сохранившихся сведениях о 363 школах джайнистской философской схемы, так же, как и в 62 типах по классификации Готама, отнюдь нельзя почерпнуть надёжных исторических данных. Обе схемы выработаны не на основании фактического материала, а отвлечённо, по диалектическому методу, с большей полнотой и симметрией, чем те, которые даны были в действительности; многие указанные варианты были не реальные, а лишь потенциальные, внесённые в роспись школ или типов мышления прежде их возникновения в окружающей среде.

В итоге, свойство материалов, по которым приходится составлять себе понятие о положении индуcской философии в эпоху Готама, таково, что, даже применительно к наиболее благоприятно обставленной в этом отношении философии самого буддизма, при выяснении проблемы её происхождения, приходится, по справедливому замечанию Валлезера, отказаться от утвердительных детальных выводов в историческом смысле и ограничиться только уяснением того,

что дал сам буддизм в философском смысле, вместо того, чтобы гадать, откуда именно, как и когда почерпнул он свои метафизические и этические основы¹⁴³⁷, – соображение, которое лучший знаток индусской философии Дейссен склонен распространить на последнюю в её полном составе, полагая, что, за отсутствием в ней внешних хронологических данных, приходится ограничиваться только «некоей внутренней хронологией, благодаря которой со временем удастся указать всему частному подобающее место в развитии целого»¹⁴³⁸.

Наибольшее, что мы можем, поэтому, допустить по части детальных определений в области философского развития в ту пору, когда складывались убеждения Готама, это, вместе с М. Мюллером, предположить, что основатели главных философских систем, хотя и не были авторами приписываемых им, дошедших до нас произведений, однако жили в тот же период религиозного и философского брожения, в котором распространялось учение Будды¹⁴³⁹, одни – после него, другие – предшествуя ему. Но системы эти были ещё недовыясненными, неопределенными во многом, переплетавшимися друг с другом и не могли быть не только сполна, но и в существенных своих частях плодом одного личного творчества, хотя бы и выдающихся умов. Индусская философская мысль зачалась слишком рано (ещё в ведический период), рано сделала уже глубокие прорывы в область основных проблем и работа эта с изумительной настойчивостью, совершенно беспримерной в других культурах, велась целые века¹⁴⁴⁰. Вот почему невозможно допустить, чтобы только именно в эпоху Будды вспыхнуло не имевшее будто бы в прошлом предшествий, личное, философское творчество, породившее сразу нечто новое, совсем оригинальное. Работа философской мысли, правда, велась в пору Будды интенсивно и широко, возбуждая к себе внимание в больших кругах, интересовавшихся умозрительными проблемами в такой мере, которая может казаться странной и непонятной для западной, слишком утилитарно, узко-практически настроенной культуры. Но то была не начальная и не новая работа, а завещанная веками, рядом поколений,

пристально задумывавшихся над вещими загадками бытия и небытия; то была духовная работа даровитой расы, консервативной по темпераменту, почтительной к авторитету, терпеливой и последовательной в ученье. Именно в эпоху Магавиры и Будды этот духовный процесс носит характер не юношеской свежести, решительности и опрометчивости, а, наоборот, признаки уже некоторого утомления долгими и трудными поисками истины, затруднений разобраться в огромной массе разномнений, следы недоумений, доходящих у одних – до отчаяния в возможности определённого и достоверного знания, у других же, у виртуозов диалектической техники, – до профессиональной, софистической игры понятиями, до искусственных словопрений ради тщеславия или забавы. Когда Готама предостерегал своих последователей от увлечений философией, говоря, что «не её путём очищается человек», что «не её знанием побеждается скорбь»¹⁴⁴¹, он имел в виду, очевидно, распространённое в его время зло неустойчивости в преподанном, в бросании того, что было бегло схвачено, но не подтверждено на деле, перебегание от учителя к учителю, легкомысленное, прихотливое перескакивание от одного к другому, «словно обезьян с ветки на ветку»¹⁴⁴². Имел в виду он и поощрителей этой фальшивой погони за истиной, софистов, готовых «расчленять пополам даже волосок», профессиональных спорщиков, в роде того «молодого ниганты Саччаки, опытного диалектика, превосходного оратора, высоко чтимого многими», который расхаживал по улицам Вайшали, вызывая любого подвижника или учёного, «хотя бы и самого праведного», на словесный бой с собой и заранее предсказывая, как он «заставит дрожать и колебаться даже каменную колонну, не то, что ничтожного человечка!» Что такие щёголи в искусстве словопрений пользовались широким успехом, видно из того, что тот же софист приглашал на свои словесные турниры толпы зевак и местную знать, охотно ему подслуживавшуюся¹⁴⁴³.

Синкретизм и эклектизм, довольствование незаконченным и непоследовательным, агностицизм, скептицизм, вплоть до полного метафизического нигилизма и софистики – всё это

обильно представлено в эпоху Магавиры и Будды. В общем, имело место нечто, напоминающее духовное брожение классической античной жизни в поздний александрийский период, с той, однако, существенной разницей, что более неутомимая, чем европейская, в своей сосредоточенности и напряжённости, индусская философская мысль не расслабла в этом переходном брожении, а продолжала и впредь усиленно развивать свои, ранее заложенные основы, опередив на многие века в некоторых отношениях философию Запада. Если, как указывает Дейссен, индусская мысль после усиленного расцвета творчества в так называемый «браманический период» (пору составления «Браман») по ещё невыясненным причинам приостановилась на Упанишадах, то с началом периода составления сутр энергия возобновилась¹⁴⁴⁴, так, что пора, прилегающая к эпохе появления буддизма, к эпохе столько создавшей в литературе сутр, отнюдь не была временем застоя и упадка в области философских исследований, а была, очевидно, только порой сложного, ещё неопределившегося, внутреннего брожения и борьбы между метафизическими и этическими интересами из-за преобладания.

Совершенно неограниченная свобода философских и религиозных мнений, отличавшая искони индусов, давала широкий простор сопоставлению самых различных мнений и беспрепятственной борьбе их друг с другом. Слепая, бездоказательная вера или преклонение перед авторитетом учителя без самостоятельного предшествующего исследования учения его считались среди умственно развитых людей дурным тоном. Безусловное убеждение в непогрешимости даже ведических текстов было давно поколеблено, да и одно обилие толкований к ним, наличие нескольких школ для их уразумения издавна приучили философскую мысль к свободному обращению с тем, что хотя и считалось за высшее откровение мудрости, однако отличалось, в своих многовековых наслоениях, таким разнообразием, что искать опоры в нём могли без особого труда представители убеждений самых различных, чтобы не сказать – противоположных. В учении популярном, для широкого круга

предназначенном, догматическое отношение к священным текстам поддерживалось браманами; в школах же для избранных и среди отдельных наставников и подвижников царилла самая широкая свобода убеждений и проповеди. Радикальнейшие, крайние мнения высказывались открыто, беспрепятственно, не вызывая в просвещённых кругах ни опасений, ни преследований. Вот несколько образцов этой пестроты ответов на важнейшие философские и религиозные проблемы. (Оговариваемся, что в нижеследующем изложении речь может идти не об определённых философских системах (Веданты, Самкхьи и т. д.), в ту пору ещё не сложившихся в системы, а лишь о главных намечавшихся типах философского мировоззрения, которые впоследствии вылились и развились в эти системы)¹⁴⁴⁵.

Прежде всего – относительно Бога. Рядом с традиционной, символической, разнообразно изъясняемой мифологией и с народным и языческим многобожием, которое, в экзотерических учениях открыто не затрагивалось, а иногда и поощрялось даже такими освободившимися от преданий умами, как сам Готама¹⁴⁴⁶ мы встречаем среди философов группу экàчча-сассата-вàдинов, признававших: одни – единственного, личного, вечного Бога, другие – несколько, также вечных, нравственно-высших, чем другие, божеств, а третьи – только безличное, вечное, духовное начало¹⁴⁴⁷. Далее: одни мыслили Божество как логос, как высший разум, полагая, что «мысль есть первоисточник вещей, мира и души», тогда как другие признавали богов эволюционирующих в развитии, «бессознательных по существу и исчезающих из своего царства, как скоро они становятся сознательными»¹⁴⁴⁸, ибо осознание, являясь актом определяющим и выделяющим, нарушает первоначальную полноту и содержательности их и могущества.

Очень распространено было в философских кругах отрицание Бога-Творца, Ишвàры, например, в среде джайнистской¹⁴⁴⁹ и буддийской, где сам Готама задорно спорил на эту тему уже с первым своим наставником Аларой Каламой¹⁴⁵⁰. Наоборот, большим успехом пользовалось как у метафизиков, так и в особенности у аскетов-созерцателей,

величавое, пантеистически-идеалистическое учение о всеобъемлющем и неопределимом начале, «Великом Брамане», сложившееся уже в Упанишадах и перешедшее во многие учения, хотя с различным истолкованием¹⁴⁵¹. Все эти разновидности теизма не мешали невозбранно, рядом с ними, выступать и радикальному атеизму (нирийшвара-ва́да), – решительнее всего у Капилы, основателя системы Санкхьи¹⁴⁵², заметно повлиявшей и на философское развитие буддизма.

Не меньшие расхождения имели место во взглядах на мир: одни признавали его конечным и ограниченным, другие – бесконечным и беспредельным, третьи – тем и другим вместе, а четвёртые – ни тем, ни другим. Одни объявляли бытие его случайным, другие – необходимым; одни – неизменным, ибо «всё всегда – одно и то же», другие – эволюционирующим, повторяющим то прогрессирующий, то регрессирующий круг развития¹⁴⁵³.

Сходные, наконец, разномнения высказывались и относительно души. Готама приводит нам образцы споров о сознательности души «на основании 16 первоначальных состояний её»: «обладает ли сознательная душа формой после смерти? или не обладает? или обладает тем и другим вместе? или ни тем, ни другим?.. Конечно ли сознательная душа после смерти? или бесконечна? или конечна и в то же время бесконечна? или же ни конечна, ни бесконечна?.. Просто ли (однородно) сознательна душа после смерти? или разнородно? Ограниченно ли сознательна душа? или неограниченно? Только ли блаженна душа? или только предана скорби? или то и другое единовременно? или же ни того, ни другого не испытывает она?»¹⁴⁵⁴. По той же, приблизительно, схеме велись диспуты на тему об индивидуальной сущности души, об личном Я (Атмане)¹⁴⁵⁵.

В виду того, что для индусской мысли вопрос о мире представлялся более глубоким и важным, нежели проблема души и Бога, так как первая ставилась в зависимость от мира или Бога, а боги, по значительной части доктрин, оказывались не творцами мира, а включёнными в него и разделявшими вполне или отчасти его участь, – будет, полагаем, не

бесполезно сопоставить здесь несколько типов философских воззрений на мир и, в связи с ними на Бога и на душу, воззрений, проявлявшихся, более или менее, в пору возникновения буддизма. На полноту и точность этот беглый очерк, разумеется, не думает, да и не может претендовать, в силу скудости и отрывочности дошедших до нас сведений, почерпаемых, притом, очень часто то в более ранних, то в более поздних периодах, чем описываемый нами, и потому имеющих лишь приблизительное значение для характеристики его. Тем не менее, мы и из этих клочковатых данных можем почерпнуть драгоценные сведения о той сложной философской и религиозной среде, в которой бродили, боролись и намечались к новому развитию идеи и настроения, вылившиеся в систему буддийского миро- и жизневоззрения.

Характерно и вместе с тем противоположно склонностям западной мысли то, что в индусской теистическое мировоззрение, в смысле монотеистического, появляется сравнительно поздно. Оно совершенно чуждо периоду Вед и древнейших Браман и начинает просвечивать лишь в середине периода образования Упанишад, преобладание же получает не прежде, как в шиваизме и вишнуизме. Вот, – в противоположность более раннему, так же в Упанишадах встречающемуся, субъективному идеализму, по которому мир-природа происходят из субъекта познания, – вот величавое выражение *первого* выступления единобожия в начальных двенадцати стихах Шветашватара-Упанишада, наиболее древних в этом изумительном творении восточной философской мысли. «Изучающие Брамму вопрошают: Брамман ли – первопричина? откуда родимся мы? чем живём, и куда идём? Вы, знающие Брамана, (скажите нам), по чьему велению имеем мы бытие, в скорби ли, в радости ли? Должно ли считать причиной (бытия) время или природу, или необходимость, или случай, или стихии? или же Того, Кто зовётся Духом-Личностью (Пуруша, Ваджньонатма)? Причина не может быть результатом их сочетания, ибо сочетание – не независимо (оно предполагает соединяющего), а личное Я – бессильно, ибо есть независимая от него причина добра и зла. – Мудрецы, преданные

размышлению и сосредоточению, прозрели, что есть сила, принадлежащая самому Богу»¹⁴⁵⁶, сила, сокровенная в присущих Ему свойствах. Он, будучи Единым, верховенствует над всеми причинами, над временем, душами (личностями, «я») и над остальным... В огромном Колесе Браммы, в котором живут и упокоятся все вещи, пташка (= разумная мысль) порхает лишь дотолы, пока думает, что наше «Я» отлично от Двигателя.

«Благословенный им получает бессмертие... Высший Брамман – надёжная опора; Он – Негибнущий... Господь (Иша) поддерживает всё, гибнущее и негибнущее, развивающееся и неразвивающееся. Живое „Я“, не будучи само Господом, – связано, ибо оно призвано насладиться плодами дел; но когда оно познаёт Бога, оно освобождается от цепей своих... Погибающее есть Прадхана (Пракрити, природа); Первое, Бессмертное есть Хара (одно из имён Шивы или Рудры, взамен Пшвары). Единый Бог правит Гибнущим (природой) и Живым Духом („Я“), В думе о Нём, в соединении с Ним, в единстве с Ним – конец, предел всякому заблуждению. Когда познан Бог, все цепи ниспадают, страдания разрушаются, рождение и смерть прекращаются. Из думы о Нём, восстанет, по распадении тела, третье состояние – всемирного господства. Но (всё же) только Тот, Кто Один – Единственный, только Он – вседозволен. Сей, вечно в Себе пребывающий, должен быть познан, и далее Его, за пределами Его – нечего знать»¹⁴⁵⁷.

Намечаемое вслед за тем учение о «троичном Браммане (тридвихамбрама)»¹⁴⁵⁸ тут же вырабатывается уже в понятие Единого, личного Бога (Магешвара)-Творца: из общей, недостаточно ясной концепции Браммана, в коем «скрыты и гибнущее неведение, и бессмертное знание», отделяется «Другой, Иной» бог, который, будучи Единым, правит всеми причинами, всеми формами, всеми семенами жизни, Господь, Магатма (Великий Дух), простирающий свою власть над всеми, правящий всеми и всем¹⁴⁵⁹.

Однако неопределённость, остававшаяся в понятии Единого Бога, вследствие продолжавшегося смешивания Его со всеобъемлющим Брамманом, вела к нередкому сочетанию

теизма с пантеистическим началом и затрудняла позицию теистов, признававших «Господа, как разумную причину мира, всеведущего, всемогущего, благодетельного, бесстрастного и справедливого, указующего путь правый, отвращающего от зла и наказующего творящих зло»¹⁴⁶⁰. Против такой концепции Творца слышались с разных сторон упорные возражатели, среди которых был и Готама, поставлявший на вид своему учителю Аларе Каламе, что при признании такого Творца не могло бы быть ни изменчивости в судьбе существ, ни бед и страданий, ни, наконец, разнообразия в культе богов, ибо все чтили бы Ишвару, как отца, и не могли бы возникать споры о его бытии; короче: если бы всё было действительно сотворено «добрым Ишварой», всё было бы хорошо и невозможно было бы зло. «Притом же», прибавлял индус, для которого проблема мира первенствует над вопросом о Боге, «куда девается ваш творец в конце каждой калпы (космического периода), когда земля и небо, вплоть до обителей Шакры, сгорают и совершенно разрушаются?»¹⁴⁶¹.

Признавая неразрешимость дилеммы между всеблагостью Творца и наличием зла в созданном Им мире, некоторые предлагали мириться с нею, как с затруднением неустранимым или для нас непостижимым. Отголосок этой тенденции находим в Магабхарате, столь богатой философскими текстами, содержание коих коренится нередко, как и в данном случае, в очень древних преданиях. Так, одна из героинь великого эпоса, Драупади¹⁴⁶², признавая безусловную зависимость мира и людей от Бога, отрицает в то же время Его благость. Хотя и невидимый, Бог вездесущ; подобно эфиру, проникает Он все существа и руководит ими, но не как отец или мать, а как лютый враг, возбуждая создания друг против друга, одуряя их Своими чарами, сочетая и разделяя тварей по Своей прихоти, забавляясь ими, словно игрушкой. Говорят, будто Он распределяет награды и наказания; но, если бы это было верно, кара, по справедливости, должна бы постигать одного Его, как виновника происхождения зла. Если же нет правды в распределении благ и зол, тогда на стороне Творца остаётся одно могущество, и в таком случае можно только пожалеть о

творении и тварях. Ответ (мужа Драупади) старается отклонить силу рассуждений, но лишь косвенными отводами:

во-1), – соображением, что только низкие души делают добро ради награды и удерживаются от зла только страхом кар;

а во-2), что в справедливость Божию надо верить по примеру великих мудрецов; «следствия же добрых и злых дел, их происхождение и исход, это – тайны Божии» (дэва-джухиани)¹⁴⁶³.

Не удивительно, что при таких сомнениях, сгущавшихся вокруг понятия о едином, личном Боге, рядом с теизмом успешно держалось иное монистическое мировоззрение, обозначаемое индусскими комментаторами древних философских текстов термином Атма-ва́ды. В эту группу мыслителей включались с одной стороны пантеисты, а с другой – сторонники того учения, по которому мир есть не что-либо реальное, а грёза, иллюзия, призрак (майя), – доктрина, которую можно назвать, пожалуй, акосмизмом. Пантеистическая концепция Божества, столь поэтично и величаво представленная в Упанишадах, продолжала жить в учениях многих браминов и во времена Готама, как это видно из разговора с ним молодого брамина Васетты в Тевиджья-сутте¹⁴⁶⁴. Здесь находим перечень разных истолкователей ведических преданий, учителей «прямого пути к Тому, Кто непознаваем и невидим»¹⁴⁶⁵, то есть, к неопределимому, в силу своей всесодержательности и всевместимости, Великому Браману, к «Непостижимому» ни речью, ни духом, ни оком, к Тому, Кого невозможно постигнуть иначе, как словом «Сущий»¹⁴⁶⁶ к Тому, наконец, «Кто (правильно) мыслится тем лишь, кто Его не может осмыслить, и неведом тому, кто (мнит, будто) Его мыслит», или «к Тому, Кто не постигнут мнящим, что постиг Его, и постигнут непостигающим Его»¹⁴⁶⁷.

Насколько однако затемнилась в пору Будды эта концепция Божества, видно из того иронического и софистического отношения, которое относительно её позволяет себе Готама: забывая действительный, глубокий смысл приведённых выражений, он глумится над тем, что брамины будто бы «учат тому, чего никто из них и их предшественников не видал и не

знал» и все речи об этом «никому неведомом» называет «глупыми словами, праздной пустошью», а «состояние единения с Великим Браманом – несуществующим»¹⁴⁶⁸. В джайнистской письменности мы также встречаем указания на учивших, что Ишвара, отождествляемый с пурушей (душой) или с атманом (интеллектуальным началом), «проявляется в различных формах как вселенная, космос»¹⁴⁶⁹; что «он – причина всего, причина и следствие во всех вещах, которые все им произведены, им обнаруживаются, с ним теснейше связаны и от него зависимы»¹⁴⁷⁰. Но джайны объявляют так мыслящих «еретиками», заблуждающимися, «неспособными к избавлению»¹⁴⁷¹.

Но пантеизм представлял собой только одну сторону индуистского монизма; другой, как мы сказали, был акосмизм, являвшийся ответом на желание свести всё к одному единому, божественному началу путём отрицания реальности начала космического – то есть реальности самого мира. Представители этого воззрения (иногда их называли сунийя-вадины), исходя из признания «невидимого, великого, вечного, негибнущего и неразрушимого Духа, превосходящего все существа во всех отношениях»¹⁴⁷² «и содержащегося в них нераздельно»¹⁴⁷³, приходят к заключению о призрачности всего мира: «солнце не восходит и не садится, – говорили они; – луна не прибывает и не убывает; не текут реки; не веют ветры; весь мир несомненно нереален»¹⁴⁷⁴; а так как, достигнув высшей степени мудрости и человек «может самоуничтожить способность к собственному бытию», то эти «нигилисты» отваживались изречь и последний вывод, будто «ничто не существует»¹⁴⁷⁵.

Отказываясь от утомительных поисков смысла вещей и явлений, другие, не раз в буддийских суттах упоминаемые «сторонники беспричинности» (ахету-вадины и адхичча-самуппанка-вадины) полагали, будто мир и душа произошли случайно. Эти «поклонники случая» (ядрчча-вадины), «не усматривая смысла и цели в космосе и называя всё бесцельным и случайным», признавали таковыми рождение, старость, смерть и, соответственно, принципиально отрицали смысл как в жизни, так и в не-бытии. Проникаясь серьёзным

сомнением в убедительности того, что называется причинной связью, они склонны были видеть в каузальном соотношении не закономерную последовательность, а только совпадение и, «за недоказанностью», отрицали неизменность и обязательность взаимоотношения причины и следствия¹⁴⁷⁶.

Особую группу составляли свабхàва-вàдины, которых можно определить как эволюционистов-натуралистов материалистического типа. Сведения о них скудны: но из комментария Силанки к Ачаранге, первой книге джайнистского канона¹⁴⁷⁷, видно, что под свабхавой эти мыслители разумели «способность вещи к развитию, соответствующему её природе», в силу чего каждая вещь и каждое явление могут быть только тем, чем они суть, а не чем-либо иным. Отсюда у этих невзыскательных философов – обычный и удобный ответ на вопросы о причинах и о происхождении: «само собой: из себя самого!»¹⁴⁷⁸. По аналогии с позднейшими свабхàва-вàдинами¹⁴⁷⁹ есть основание думать, что они и в более раннюю пору отрицали имматериальность и свободу, а верили только в чередующиеся периоды сгущения и утончения материи, в чём и видели, в эволюционном смысле, то есть до известного поворотного предела, процесс мирового прогресса, приписывая, в пределах его, неопределимую заранее степень постепенного совершенствования и человеку.

В пору Будды, да и значительно позднее, эта группа вообще отличалась неустойчивостью, недовыясненностью основ и обилием разнообразных оттенков мировоззрения. Одни были настоящие материалисты¹⁴⁸⁰, не допускавшие никакого бытия после смерти (чарваки, нàстики, или, по обозначению комментаторов, тадживатаччарира-вàдины), аналогичные современным сторонникам учения о силе и материи. Отрицая душу мировую и Мировой Дух (в смысле Божества), они признавали индивидуальные души, соответствующие свойствам своих тел и с ними, будто бы, рождающиеся и умирающие. Практическим постулатом этой доктрины являлось отрицание добра и зла, неба и ада, наград и наказаний¹⁴⁸¹. Представителями этого типа могут служить Пурапья-Кашьяпа, о котором мы скажем несколько слов дальше и Пайяси-Паэзи,

оставивший следы как в джайнистской, так и в буддийской словесности своими грубыми выпадами против существования души отдельно от тела и против веры в загробную жизнь¹⁴⁸². Материалисты думали, что всё, не исключая и органического мира, – только сочетания вечных, ни от кого и ни от чего независимых, четырёх стихий: земли, воды, огня, воздуха, к которому охотно прибавляли пятую – эфир¹⁴⁸³, различно обозначаемый и неясно понимаемый¹⁴⁸⁴. Тогда как эти радикалы материализма отрицали самобытность духа, видя в нём лишь продукт сочетания вещественных стихий¹⁴⁸⁵, другие (атмашастха вадина), и таких было чуть ли не большинство, признавали душу за «шестую» сущность, представляя её себе тончайше-материальной, «не рождающейся и не погибающей, а вечной, как и все вещи, по свойствам своей природы»¹⁴⁸⁶. В этой группе были, однако, допускавшие возможность перевоплощений и избавления от них путём не внешнего (как сейчас сказано, невозможного) уничтожения, а внутреннего, этически-психологического самоупразднения, на буддийский лад. Третьим вариантом была доктрина Пакудхи-Каччайяны, державшаяся семерной системы сущностей, а именно: четырёх общепризнаваемых стихий с прибавлением начала наслаждения и начала страдания¹⁴⁸⁷, да, наконец, души. Вся эта семерница – несозданная и неразрушимая: рождения и смерти нет; есть только перемещение сочетаний семи вечных начал, сочетаний, каковыми объясняются и все духовные и нравственные свойства и действия¹⁴⁸⁸.

Таким образом, далеко не все индусские материалисты описываемой поры отрицали существование духа (пуруши), и даже не все отрицали его самобытность рядом с материальными началами; но все были согласны в отказе ему в активной способности и, соответственно, принижали его волевое и нравственное достоинство. Очень наглядно живописует нам этот уклон этического жизневоззрения Мокшадхарма Магабхараты. «Через природу (свабхава, пракрити), в силу своей природы, держится весь этот мир и всё видимое. Ею производится и разрушается всё, что есть, и чего нет (то, что перестаёт быть); для духа же не остаётся цели; а раз

для духа нет цели, он, пуруша, (значит, –) и не деятель... Все действия вещают лишь о природе, из коей они произошли. Знающий одни формы развития, а не самое высшую Пракрити, способен, по глупости, дивиться этому; понимающий же её, не станет дивиться... Всё творится природой; таково моё твёрдое убеждение и нет для меня иного знания, кроме этого»¹⁴⁸⁹. Какие опаснейшие в нравственном отношении практические следствия отсюда вытекали и открыто узаконялись материалистами и фаталистами, увидим дальше. Надо однако оговориться, что, в противоположность этим принижателям и хулителям духа, встречались даже будто бы и среди «натуралистов» такие, которые усматривали в естественных свойствах вещей (в свабхаве) трансцендентальные прототипы, прообразы мира явлений, а в их объединении – высшее Божество¹⁴⁹⁰.

Особым, самобытным и чрезвычайно влиятельным на индусскую культуру направлением философской мысли была Калàвàда. Если у натуралистов, эволюционистов и материалистов необходимость, выражавшаяся во всех сторонах космического процесса, считалась проявлением предельного для этих мыслителей начала – естественности (свабхàвы), то у Кàла-вàдинов, вместо этой неопределённой, общей первоосновы самой закономерности природы, первой мировой силой всего совершающегося считалось время, «вечное и непреодолимое, от которого никогда, никому и ничему в мире не было защиты, Кàла Величавый, коему мы все подвластны»¹⁴⁹¹. Это воззрение, оригинальное и характерное для индусской философской и религиозной мысли, определило в значительной степени её судьбу и главное настроение не только научного мирозерцания, но и популярного жизневоззрения и преобладающего строя нравственных понятий и стремлений. Здесь, в соединении с учением о перевоплощениях, дóлжно искать источников взгляда на жизнь, как на неизбежную, не зависящую от нас, роковую смену роста и падения, блаженства и страдания, переменчивости и мимолётности всего мира и всего сущего в мире. Вот взгляд, обосновавший глубокий пессимизм индусского представления о бытии вообще; а, в частности, здесь же встречаемся мы и с убеждениями и

настроениями, подготовившими и вызвавшими к развитию буддизм. Зародившись в очень древнюю пору, воззрение на зависимость вещей от одряхляющей и мертвящей силы времени, первоначально распространялось только на живые земные существа, но быстро втянуло в себя весь индусский космос, до богов включительно. В Майтраяна-брамана-упанишаде уже встречаемся с целой трагической картиной «роста, одряхления и гибели всего видимого, от мелких мошек, трав и деревьев до могущественных и славных властителей царств, вырванных из величайшего счастья и перешедших в иной мир. Но что даже и они! есть и ещё бóльшие! Мы видим гибель божеств: гандхарв, асуров, якшей, ракшей и иных. Да и не их одних! Высыхают великие моря, разрушаются горы, передвигается полярная звезда, обрываются тетивы ветров, сдерживающие созвездия, затопляется земля, и (сами) боги удаляются из обителей своих»¹⁴⁹². Закон мировых превратностей, обнаруживающийся во времени, философская мысль постепенно олицетворяет и сосредоточивает в самом времени; его возводит она в верховное, активное мировое начало. Таким изображается оно в двух величавых гимнах Атхарва-веды, которые могли бы быть озаглавлены «Триумфальное шествие Времени». Это – «Кала, тысячемое, семенами жизни обильное Время, – первое из божеств. Оно вызвало к бытию все существа; оно же и переживёт все существа. Отец оно зараз и Сын, и нет над ним высшей власти. Время создало небо; Время свершило миры земные: Минувшее и Грядущее развилось, развивается Временем... Оно – повелитель вселенной; оно – мать природы, Праджáпати; им пробуждён, им к жизни вызван и в нём единственно держится мир, – в нём, во Времени, ставшем Брамано»¹⁴⁹³.

Эта космическая властная сила сливается в последующих представлениях с понятием рока. Такова его концепция в философской терминологии Магабхараты: оно – «дишта», «Указанное», в смысле цели жизни; оно – «бхавья, бхавитавья» – то, что должно случиться; оно – «видхи, видхана, вихита» – Предвиденное, Предписанное, Предопределённое, закономерно и правомерно свершающееся; оно, наконец, – «бхагадхейя»,

Судьба, Рок в бытии людей и мира. В Магабхарате, излагающей не одно ей современное, но и многое предшествующее, даже архаическое, мы встречаем фатализм в прочно установившемся виде, очень пространно и с заметным сочувствием охарактеризованным в драматическом диалоге развенчанного в счастье и униженного судьбой Бали с блаженным и гордым богом Шакрой, а также в сходных рассуждениях других собеседников¹⁴⁹⁴. В виду влияния «великого эпоса» на многие поколения и в виду связи указанных мыслей с более древними воззрениями, мы приводим здесь сокращённую характеристику этого популярного фатализма, бывшего, по-видимому, сильно распространённым в эпоху Будды и уготовавшим в немалой степени пути ему. «Я не жалуясь, – говорит Бали, – потому что в этом мире вижу только преходящее, ибо всё здесь – конечно; конечны тела наши и остальных тварей. Жизнь рождается вместе с телом, вместе растут они и вместе же уничтожаются. Смерть – конечная цель существ, как океан – предел рек. Я не презираю счастья и несчастья, жизни и смерти, наслаждения и страдания, но и не желаю их. Из Пяти, из земли, огня, эфира, воды и ветра (воздуха) произошли все существа: на что же жаловаться, как жаловаться?.. Мудрость и неразумие, сила и слабость, знатность и ничтожество, счастье и несчастье – всё даруется Калой, Временем, непоколебимым в своей мощи. И если всё подвластно Кале, о чём же мне беспокоиться, мне, знающему этот вечный закон, правящий миром?.. Ясно мне, что я подчинён власти иного повелителя (чем я)... Не наших действий, не твоего действия, о Шакра, следствие то, что с нами случилось, что и с тобой случилось, о молниевержец!.. Всё – дело времяоборота... Не я – деятель, и не ты, и не иной кто-либо: превратностями Времени правится мир по прихоти случая... Тщетно силятся некоторые проникнуть сквозь пятерные завесы, окутывающие Брамана!.. Глубок, как Великий Океан, и непостижим Браман, безначален и бесконечен, как Неизменное и Меняющееся. И слишком далеко заходят утверждающие, будто он, Святой, есть миропричина, вызывающая перемены вещей, или вопрошающие: откуда Он

сам произошёл? Он – цель всего сущего: куда же идти, как не к Нему?.. Тысячи верховных богов, Индр, сильных и мужественных, тебе подобных, уже минули. И тебя, Шакру, наимогущественнейшего царя богов, противящегося силе, упокоит, когда черед настанет, всесильный Кала, пожирающий весь мир. А потому, о Шакра, успокойся! Ни мне, ни тебе, ни кому-либо из прежних, не отвратить долженствующего быть: нет власти, ничьей власти над этим высшим, царственным могуществом. Успокойся же!»¹⁴⁹⁵.

Безотраднее всего то, что в этом фатализме не оставлено места ни для разумности, ни для благости: «не Творец и не Установитель порядка», а в слепом, стихийном «круговороте зиждущее и разрушающее Время» ведёт мир, не задумываясь над «как» и «зачем?»¹⁴⁹⁶ предопределено неотменимым, но для нас непостижимым и, с нашей точки зрения, неразумным и не нравственным приговором. «Есть только Единственный Повелитель, и нет второго, ему равного. Он повелевает человеком уже тогда, когда последний заключён ещё в утробе матери». Но тот же владыка есть и единственный «Осуществитель и Превращатель; он один выполняет восхождение и нисхождение, возникновение и уничтожение»: смотря по тому, к чему кто предназначен, тот то и получает, и то, чему суждено быть, то и случится¹⁴⁹⁷. И ничем не предотвратить предопределённого, «ни заклинаниями, ни силой или храбростью, ни мудростью, мужеством и твёрдостью характера, ни счастьем: получается лишь то, что должно получиться; идём только туда, куда неизбежно идти; приходим к тому лишь, к чему единственно можно прийти»¹⁴⁹⁸.

Разрушительно влияло это мировоззрение на расценку как интеллектуальных, так и нравственных факторов человеческой деятельности. «Спасти человека, преследуемого Калой, не могут ни послушание матери и отцу, ни почитание богов, ни иные проявления добродетели, ни знание, ни подвижничество и щедрость, ни друзья и родные¹⁴⁹⁹... Всякое усилие, следовательно, бесплодно»¹⁵⁰⁰. Правда, изредка, среди мрака этой апатии, мелькают ободряющие проблески нравственного света, попытки оправдать или смягчить лютость рока ссылкой

на наши собственные проступки в поведении¹⁵⁰¹, или попытки разогнать уныние и отчаяние благородным призывом: «в несчастий взирай сознательно на Вечное в духе, на Прекрасное в сердце, где обитает Браман, что, несомненно, должно привести к исполнению желаемого»¹⁵⁰². К сожалению, первые соображения – вставки позднейшей поры, морализирующей и реагирующей против крайностей фатализма, а второе – заимствование из текстов более раннего времени, ещё не опустившегося до глубины беспомощного преклонения перед роком¹⁵⁰³. Нормальное же, преобладающее настроение фаталистов – покорность судьбе, невозмутимое и терпеливое смирение перед нею. Мы безвольны, бессильны, безответственны и беспомощны – вот, в сжатой форме, упрощённая мораль этого принижённого состояния духа. «Считающий свой атман (свою духовную индивидуальность) за свершителя добра и зла, недостаточен в знании, не ведает истины... Свершение нежелаемого, как и удача желаемого, ... происходят в силу самой природы и свойств вещей... Нет, следовательно, оснований кому бы то ни было гордиться. Мне ведомы все предписания об обязанностях, но знаю я и проходимость всех существ, и не печалюсь ни о чём гибнущем, бывшем в этом мире. Свободный от самолюбия и себялюбия, без желаний, без уз, в себе самом утверждённый и освобождённый, взираю на возникновение и прехождение существ. В Пракриту (природе) и во всём, из неё происходящем, нет ничего, что я бы любил или ненавидел... Ни в высоте, ни в глубине, ни в середине, ни где бы то ни было, нет ничего, чего бы я желал. Мне нет дела до предметов познания! мне нет дела до (самого) познания и знания! В силу своей природы, само собой, возвышаемся мы до познания и также достигаем до успокоения»¹⁵⁰⁴. Вот уже полная интеллектуальная и волевая апатия, и здесь же – их, практическое применение, парализующее активную нравственность: некого и не за что винить; некому и не для чего роптать и жаловаться! не радуйся и не печалься; отбрось желания и жажду счастья; познай непостоянство и мимолётность всего сущего; не жалея о мгновенном; не

страшишь Будущего, но и не уповай на него; терпи Настоящее и сожалеешь сотоварищей по страданию бытия. «Мудрец не ропщет и не стремится, не печалится и не радуется; ни к чему не привязываясь, исполненный любовью ко всем существам, но сам оставаясь свободным, он пребывает неподвижным, как Гималаи»¹⁵⁰⁵.

Эта мудрость безнадёжности, облечённая в великом индусском эпосе в яркие драматические формы, школьными догматиками «ка́ла-ва́ды» вырабатывалась в учёную теорию, с большим, впрочем, усердием, нежели успешностью, если верить их противникам, глумившимся над их определениями времени как над «детскими речами» или «болтовнёй пьяных». Насмешки не помешали, впрочем, ка́ла-ва́де остаться одним из наиболее стойких учений на пространстве долгих веков, как и одним из наиболее влиятельных на общий строй индусского жизневоззрения. Насколько этот суровый фатализм со своей, на стоический лад выработанной, моралью оказывался благоприятным ферментом для выработки буддийской метафизики и этики – слишком очевидно: читая вышеприведённые строки Магабхараты, получаешь разгадку успеха буддизма, понимаешь, что он был не вычурным измышлением отдельного эксцентричного ума, а издавна подготовленным ответом на широко разлитую духовную болезнь века.

Однако и Ка́ла-ва́да не была ещё последним, крайним словом фатализма: в ней необходимость, выраженная во Времени, оставалась ещё только проявлением, формой самого основного начала – космической естественности (субхàвы), тогда как другая доктрина Нийята-ва́да (абсолютного детерминизма) превратила это проявление в самосозданное, основное начало, возвело каузальную связь в трансцендентальную необходимость, во всеобъемлющий и всем движущий, космический принцип. Все силы, вещи и явления в своих определённых формах, учили эти философы, – творения Нийяти, и ею насквозь проникнуты. Всё, свершающееся где бы то ни было, когда бы то ни было и как бы то ни было, свершается именно тогда, именно там и именно так – по

необходимости, и никто и ничто не может этой необходимости преподать каких-либо указаний или направлений; иначе мир был бы сплошным беспорядком, хаосом, а не космосом. Таков символ веры нийятивадинов¹⁵⁰⁶. Эту безусловную необходимость они распространяли не на один внешний мир, но и на деятельность души, утверждая, что всё, ею испытываемое и совершаемое, «творится не самой моей душой или другими личностями, а необходимостью судьбы¹⁵⁰⁷. Только невежда может думать, что, при ощущении чего бы то ни было, он или кто-либо иной, – причина действия и ощущения; мудрец же думает: не я – причина; не другой – причина (причина – рок)»¹⁵⁰⁸. «К силе Нийяти нечего добавлять, как и уничтожить её ничто не может».

Таким образом, необходимость, остававшаяся в Кàла-вàде ещё чьим-то, неопределённым по происхождению импульсом, приводившимся в исполнение временем, выросла у нийятивадинов до всеохватывающей широты первичного, основного мирового закона, за пределами коего искать нечего и некого. Современнику Будды и, по его определению, учителю «худшей из доктрин», Макхали Госале¹⁵⁰⁹ принадлежит отрицательная в нравственном отношении заслуга радикального, законченного и бесстрашного проведения закона абсолютной необходимости во всю область физического и нравственного. Этот сын нищего, «в коровьем стойле рождённый» (go-sâlâ) и сам нищенствовавший, ходил сначала по следам организатора джайны, Магавиры, но потом разошёлся с ним из-за размолвки по вопросу «о переменах, происходящих через переоживление»¹⁵¹⁰, – проблеме, которую он развил в сложное учение о постепенных, регулярно совершающихся, чрезвычайно многочисленных перевоплощениях¹⁵¹¹. После разрыва с Магавирой он стал во главе секты адживаков, когда-то влиятельной и просуществовавшей несколько столетий, как это видно из троекратного и благосклонного упоминания о них в эдиктах царя Ашоки. Среди современников этот циник фатализма пользовался, по-видимому, большим успехом и, во всяком случае, являлся выдающейся личностью на тогдашнем

философском горизонте, судя по очень обильным упоминаниям о нём в джайнистской и буддийской литературе. Быть может, этой известностью он был обязан преимущественно тому, импонировавшему в своей грубой решительности, этическому нигилизму, к которому, в лице его, пришёл материалистический фатализм. Вот что, например, высказывал он, не обвиняясь, радже магадхскому Аджаташатре, кстати сказать, порядочно нуждавшемуся в успокоении совести за совершенное им отцеубийство: «не существует, о, царь, никакой причины, ни близкой, ни дальней, для безнравственности существ; они становятся безнравственными без основания и без причины. Нет ни близкой, ни дальней основы для добродетели существ: они становятся чистыми без основания и без причины. Достижение какого бы то ни было состояния или выработка характера не зависит ни от собственных действий, ни от деяний других лиц, ни (вообще) от человеческих усилий. Нет того, что называется властью или энергией, ни человеческой силы, ни человеческого напряжения. Все живущие, все твари, все существа, из яйца или же из утробы происходящие, как и все души в растениях (заключённые), бессильны, беспомощны, лишены всякой энергии. Они клонятся в ту или другую сторону своей судьбой, обязательными условиями того разряда вещей, к которому они принадлежат в силу своей индивидуальной природы, и испытывают благосостояние или страдание, (также) сообразно с их положением в том или ином из шести родов (форм бытия)... Глупые и мудрые, одинаково претерпевая переселения в своих перевоплощениях, в конце концов равно достигнут прекращения страданий. Ни добродетель и выполнение обязанностей, ни кара, ни праведность не в силах изменить наследственной кармы и повлиять на ход переселений»¹⁵¹².

Ещё циничнее звучат выражения тех же убеждений в другой передаче: «нет распределения справедливости: нет закона жертв, ни добра и зла, ни награды и наказания за добрые и злые дела; нет „настоящего“ и „будущего“ мира; нет отца и матери; нет Бога, ни божественных духов, ни праведников и учёных (шраманов и браманов)! Всё это бездоказательно и все, толкующие об этом, – лжецы!»¹⁵¹³.

Как ни дерзки были эти взгляды, как ни циничны речи, то и другое не было принадлежностью одного Макхали-Госалы. Нечто подобное проповедовали и другие: Пуранья-Кашиапа в своей доктрине «не-делания» или безразличия меледу добром и злом¹⁵¹⁴ и Аджита Кесакамбали, внушавший, что после смерти человек, как сочетание частиц стихий, распадается на свои составные, первоначальные части, всё разрушается, всё возвращается в ничто, и мудрец и безумец одинаково уничтожаются¹⁵¹⁵. Равным образом, и по мнению третьего циника Пакхуцы (Какуды) Катийянану, «нет мощи, нет энергии, нет средств для действия, нет и причин разумных для привязанностей существ друг ко другу, для (нравственной) чистоты их и свободы»¹⁵¹⁶

Что эти воззрения были распространёнными и влиятельными во времена Готамы, надо заключать из того, что последний называет их представителей, как типичных и известных, в числе шести мудрецов, указываемых любознательному радже для разрешения его сомнений. Из этих «шести светил», мы видим, Пуранья не признавал влияния добра и зла на будущую судьбу, на карму; Аджита своим учением об абсолютном разложении после смерти упразднял значение кармы вообще, а Макхали вовсе отрицал карму и её следствия. Наконец, четвёртый мудрец, Санджайя из Белатты, на все вопросы о другом мире, о повторении жизни, о происхождении существ, о добре и зле, о наградах и наказаниях, отвечал одной и той же формулой: «не говорю ни „да“, ни „нет“; не думаю ни так, ни иначе»¹⁵¹⁷.

В лице его выведен, очевидно, один из представителей индуcского агностицизма, широко разлитого в описываемую пору. Эти «скользкие угри» или «запутыватели узлов», как их в насмешку называли люди серьёзные¹⁵¹⁸, эти аджняна-вадины, «из упрямства ли, или от одурения» отвечали на всё: «и так и этак мне не подходит: не удовлетворяет ни утверждение, ни отрицание»¹⁵¹⁹, и тактику эту применяли ко всей космологии, психологии и этике. Методически хему неведения, аджняники на целых 67 ладов оспаривали возможность трансцендентального знания¹⁵²⁰. Они прославляли

преимущества неведения над знанием под предлогом опасности поклоняться учёным авторитетам и предаваться мудрёным спорам, загрязняющим душу и извращающим волю. Одна будто бы «мудрость незнания» освобождает дух от власти кармы, ибо за неосознанное или неведомое нет и ответственности; в этой простоте и неменяемости принципиального неведения открывается выход в нирвану. Своевременно мы увидим, как глубоко повлияли агностики на джайнов и буддистов; хотя те и другие признавали их еретиками, однако, в сущности, во многом сходились с ними.

Таковы были, в беглых и смутных чертах, наиболее выдающиеся течения сложного и глубокого, философского и религиозного брожения, среди которого юному и даровитому Готаме приходилось начинать свои поиски мудрости. При том замкнутом светской пустотой кругозоре, в котором он до сих пор вращался, едва ли многое из области этого движения могло достигать до него в форме правильного, вышколенного поучения, хотя, надо думать, легенда всё же значительно преувеличила изолированность царевича от веяний жизни. Но в своём популярном восприятии, в своих живых воплощениях в отдельных лицах и характерах, главные волны очерченных выше убеждений и настроений, или хотя бы некоторые отзвуки их, могли достигать и до него. Природная же вдумчивость и острота ума, возбуждаемые глубоким внутренним переломом, в нём свершавшимся, помогли ему, вероятно, быстро ориентироваться в философском хаосе, как скоро он приблизился к его круговороту и стал к нему прислушиваться у выбранных им учителей и среди соучеников своих. Не имея, по указанным выше причинам, возможности в точности определить, какой именно доктрины держались его первые наставники, послушаем теперь приписываемый самому Будде рассказ о них. На фоне набросанного нами очерка философского брожения этого времени духовные наклонности и цели юного мудреца, в своём отличии от среды, в которую он вступил, выделяются и оттеняются сами собой достаточно ясно, а это для нашей цели – главное.

«Ставши странником, ищущим истинного блага, – повествует будто бы Готама, – в поисках несравненного, высшего пути мира, направился я к Аларе Каламе и сказал ему: „желал бы я, брат Калама, проводить жизнь подвижническую по правилам и по порядку твоего учения“. И ответил мне Алар Калама: „оставайся здесь, почтеннейший; таково это учение, что смысленный человек может овладеть им даже в короткое время“. И я, действительно, вскорости постиг это учение..., постиг настолько, чтобы передавать губами и звуками слова знания. Но тогда пришла мне на ум мысль, что Алар Калама возвестил мне не всё своё учение; и вот, когда я сказал ему об этом, он изложил мне учение о царстве небытия. Я же помыслил: даже у Алары Каламы нет уверенности, стойкости, прозрения, самоуглублённости; у меня же есть они; даже у Алары Каламы нет мудрости; я же обладаю мудростью: почему бы мне не усвоить этого его учения? И вскоре, очень скоро, понял я это учение, уяснил себе его, овладел им, удалившись для размышлений в уединение»¹⁵²¹. Проверивши даровитого ученика, учитель сказал: «как я знаю учение, так же точно знаешь его и ты; итак, брат, будем вместе, равноправно руководить учениками». Готама мог бы гордиться таким отзывом, ибо Алар был, по-видимому, крупной учёной величиной своего века: в славном городе Вайшали пребывал он, говорит Лалитавистара, окружённый тремястами учеников и большим собранием шраваков (подвижников)¹⁵²². Но именно теперь, когда стало ясно, что у учителя не осталось ничего утаённого от ученика, Готама убедился в недостаточности самого учения и покинул наставника¹⁵²³.

В чём же, по его мнению, заключалась несостоятельность последнего? В нравственном отношении Алар, судя по свидетельствам памятников, преподавал правила аскетизма, «закон, ведущий к бедности и к обузданию чувств», отречение от влечений к каким бы то ни было внешним целям¹⁵²⁴. Но один призыв к подвижничеству сам по себе не исчерпывал задачи, вставшей перед душой Готамы... Некоторые источники указывают на то, что у Алары выработана была «своя система экстатического состояния»¹⁵²⁵ и что относительно четырёх родов

или степеней духовного созерцания он удовлетворил Готаму, касательно же пятой, высшей степени признал себя недостаточно осведомлённым и отослал Готаму за разъяснениями к другому мудрецу, Уддаке¹⁵²⁶. Надо думать, что эта система экстаза стояла в связи с теми философскими убеждениями Алары, о которых до нас дошли лишь недостаточные сведения. Было высказано¹⁵²⁷ предположение, будто он принадлежал к тем мыслителям, которых Ашвагоша называет «нигилистами» (àкимчанийя) за то, что они, допуская возможность самоуничтожения живущим существом способности к бытию, проповедовали ирреальность всего сущего¹⁵²⁸. Едва ли, однако, можно признать Алару за радикального «нигилиста», так как именно за отсутствие законченности в этом направлении и отшатнулся от него Готама¹⁵²⁹. Вернее будет предположить, что первый наставник Будды в своём изложении системы «мудрости не-бытия» стоял уже действительно на пути к тому отрицательному радикализму, который позднее воплотился в такой выдержанной форме в его ученике; но отваги идти по этому пути до конца, очевидно, учителю не хватало.

Как бы то ни было, достаточно ясно, что мы здесь, во всяком случае, находимся уже в области той стороны духовного брожения, в которой самостоятельно пробудившееся влечение Готамы к «царству не-бытия» должно было окрепнуть; он сразу приблизился к тому очагу метафизической мысли и аскетического воодушевления, в котором легко мог разгореться «пламень знания» (одно из любимых буддийских выражений), долженствовавший «сжечь» все соблазны чувств, желания, волю, наконец, – сознание, а с ним и самую индивидуальность, само «Я», эту последнюю опору личной жизни, а потому и последнее препятствие «к освобождению» от бремени бытия. Ничто не препятствует допустить, что именно в беседах с вайшалыйским наставником «к царству не-бытия», каким определённо называют его источники, и в размышлениях Готамы над этим учением впервые философски определились и быстро пошли в рост зачатки пессимистического мировоззрения, пробивавшиеся, как мы видели, ещё в детстве и отрочестве.

Вот почему для интересующихся историей умственного развития величайшего из пессимистов поучительно будет привести, за неимением лучшего материала, даже те, быть может, неточные и во всяком случае запоздалые по редакции обрывки рассуждений Алары, которые сохранили нам, по древним преданиям, Абхинишкрамана и Будда-Чарита.

На неотвязчивый вопрос: «как избавиться от старости, болезни и смерти?» Алара будто бы отвечал: «познанием происхождения и возврата нашего смертного бытия. Развивающееся, эволюирующее, и результат развития, эволюированное, – рождение, одряхление и смерть, – называются обыкновенно реальностью. Но познай, что пять стихий, да себялюбие, да интеллект, да „ещё-не-проявившееся“ суть эволюирующие начала, тогда как мысль, внешние предметы, чувства, органы тела и душа – это всё – эволюированное... То, что рождается и старится, то, что подвластно неволе и смерти, есть обнаруженное (проявившееся), тогда как необнаруженное, не проявившееся этому противоположно. Неведение, достоинства и недостатки прежних поступков и желание – вот причины мирового бытия. Пребывающий в области этой триады не достигает до истины вещей. Пять препятствий стоят у него на пути к ней и к избавлению:

1) эгоизм: „я говорю, я знаю, я иду, я твёрдо решил“ – вот проявления эгоизма, вот состояние духа, которое должно назвать смещением, хаосом;

2-е препятствие – неразличение, ложное убеждение, будто дух (разум) и действия (человека) тождественны в его личности;

третья помеха – ложные средства избавления: произнесение формул и заклинаний, окропление жертв и тому подобное, с повторением ведических гимнов или без того, и справление сходных обрядов;

четвёртая препона – неупорядоченная привязанность безумцев к внешним вещам, привязанность духом, речью, делом и мыслями;

и, наконец, последний источник скорби – тяготение к бытию, грёза, будто что-то мне принадлежит, что я с чем-то связан, –

причина ниспадения человека в повторные рождения.

Таков пятерной источник одурения и великого соблазна, двойной тьмы. Познай же, что смерть и рождение – самообман; ясно уразумей, что желание есть великий самообман. Подобно младенцу, опутанному пелёнками, живущий, опутанный этим пятерным невежеством, переливается в своих перерождениях (из одного в другое) в мире, преизобилующем горем; он странствует по миру воплощённого бытия, тешась мечтой, будто он – владыка, он – слушатель, он – мыслитель, он – причина и следствие. Дабы избавиться от этого дурманящего заблуждения, помни, что в отсутствии причины дано отсутствие и следствий; познай, мудрец, жаждущий избавления, познай четыре вещи: просветлённое и непросветленное, обнаруженное и необнаруженное: и должным образом познав их и отринув все ложные воззрения, предавшись думам и рассуждениям о Высшем Брамане, выполняя здесь строгий порядок священного познавания для достижения области бессмертной»¹⁵³⁰.

Внимательно выслушал Готама учителя и почтительно попросил объяснить «как и где должно вести эту жизнь священного познавания и до каких пределов простирать её?» Вот тогда-то Алара и раскрыл перед ним свою систему аскетически-мистического самовоспитания. «Прежде всего, – говорил он, – благочестивый, покинув дом свой и став нищим, неукоснительно следует определённому правилу поведения в течение всей жизни, довольствуясь любой милостыней, живя в уединении, равнодушный ко всем чувствам, размышляя над священными текстами и довольный собой. Познав, что страх возникает из страсти и что высшее блаженство – в бесстрастии, он старается подавлением всех чувств установить спокойствие духа. Так достигает он до первой степени созерцания и вступает в обладание новым, доселе ему неведомым экстазом в мире Брамана, в мире (однако ещё) обольщающем его присущим оному наслаждением. Но мудрец, зная, что это состояние одурманивает дух, восходит до второй степени созерцания, уже чуждой этому состоянию, но имеющей своё собственное блаженство, свой особый экстаз в мире божеств абхасур. Однако тот, кто освободит свой дух и от этого наслаждения, и от

этого восторга, тот достигнет третьей степени созерцания, также экстатического, но уже без примеси удовольствия. На этом и останавливаются многие учителя, полагая, что здесь уже – истинное освобождение, так как радость и скорбь остались позади, и нет уже здесь места работе мысли. Достигнувший же такого состояния и одинаково ни желающий его, ни пренебрегающий им, тот получает четвёртую степень созерцания, недоступную уже никакому удовольствию и никакой скорби. Возвышаясь же и за эти пределы, мудрец подымается к ещё высшей мудрости с целью упразднить всякую телесность, ибо ему претит уже всякая форма (всякое проявление во внешнем)... Упраздняя самого себя самым собой, он видит, что ничто не существует и становится нигилистом (акимчанийя). И вот тогда-то душа, вырвавшаяся из тела, как птица из клетки, освобождается. Это и есть состояние Верховного Брамана, постоянного, вечного, чуждого различительных примет (качественно-неопределимого). Таковы средства освобождения; я указал их тебе; если ты постиг их и одобрил, действуй соответственно им»¹⁵³¹.

Мы не думаем, конечно, выдавать эти речи, вложенные Ашвагошей в уста Алары, за точные выражения убеждений последнего: тем не менее правильность изложения общей их тенденции удостоверяется соответствием им ответа Готама. ответа, сохранившегося в несравненно более древнем источнике, в Маджхиманикайе, и подтверждаемого и другими свидетельствами. К тому же отдельные положения речи Алары можно найти рассеянными у разных мыслителей, о коих мы говорили и (что, хронологически, ещё важнее) в очень почтенных по древности памятниках философской мысли, например, в Упанишадах. Вот почему позволительно думать, что в изложенной беседе предание сохранило нам в общих чертах довольно верную картину.

Обдумавши учение Алары, Готама признал его «утончённым и в выдающейся степени благоприятствующим» его собственным склонностям; но «не окончательным, так как оно не научает нас, как должно покидать самую душу в различных телах»¹⁵³². Заключение, приписываемое Готаме,

передано в Маджжиманакайе так: «Мне пришла мысль: не это учение ведёт к отречению, к концу воли и желания, к распадению, к прекращению, к прозрению, к полному пробуждению, к угашению заблуждения; оно ведёт только к появлению в области не-бытия» (а не к самому не-бытию). Из Абхинишкраманы и Будда-Чариты мы почерпаем некоторые разъяснения этого приговора. Первая указывает следующую мотивацию его: «я ищу такого условия избавления, которое попускало бы *никакого* возвращения к жизни и к её тяготе, тогда как ты (Алара) то не допускаешь никакого возврата, а то обещаешь достижения какого-то последнего состояния бытия, состояния Великого Брамана, полного покоя, без начала и конца, без пределов и границ, без первого и последнего, неизменяемого и нетленного». При всей своей неопределённости и бесформенности (вправе был заметить Готама), это бытие всё же – бытие; «я же ищу того, где не может быть и речи ни о смерти, ни о рождении, ни о бытии, ни о не-бытии, ни о вечности, ни о невечности»¹⁵³³. Подробнее – разъяснение в поэме Ашвагоши, в особенности в её китайской переработке: здесь Готама не удовлетворяется тем, что Алара ограничивается отказом мудреца от желаний и ложных мыслей, то есть «очищением» души, вместо упразднения самой возможности желать и мыслить вообще, вследствие уничтожения самой души. «Душа, хотя бы и освобождённая от эволютированного и эволютирующего, всё-таки подвержена рождаемости; ей всё ещё остаётся присущим состояние семени, зародыша»¹⁵³⁴. Китайская версия основательно поясняет это столь важное положение. «Закон рождения скрывает в себе, подобно зародышу, другой закон. Ты говоришь, что наше я (то есть, по Капиле, – душа), ставши чистым, получает впредь истинное освобождение. Но если мы (хотя бы и после распада нашей временной телесной личности), в будущем вновь встретимся с сочетанием причины и следствия (происходящим от прежних существований), тогда опять явится возврат к путям рождения: точь-в-точь как зародыш или семя, в котором земля, огонь, вода и ветер, казалось бы, уничтожили жизненное начало, всё-таки, при встрече с благоприятными,

содействующими обстоятельствами, как будто без видимой причины, оживает в силу (присущей ему способности к жизни), в силу жажды бытия, – так точно и достигшие (твоего предполагаемого освобождения, если в них ещё удержалась идея личности (я) и живого существа, в действительности ещё не обрели конечного избавления (от возможности вернуться к бытию). Большинство людей не упразднило ещё идею души, а потому они всё ещё пребывают в цепях»¹⁵³⁵. «До тех пор, пока остаётся душа, хотя бы и очищенная, – договаривает и Будда-Чарита, – не может быть абсолютного освобождения; пока длится душа, нет истинного отказа от себялюбия; пока душа не освободится от каких бы то ни было качеств (от каких бы то ни было свойств и определений), – нет свободы. И вот почему я утверждаю, что абсолютное достижение моей цели (освобождения от цепей бытия) может быть найдено только в отвержении чего бы то ни было»¹⁵³⁶.

Покинув Алару за «незаконченность и неполноту» его доктрины, Готама обратился за выяснением оставшегося недоумения к другому мудрецу – Уддаке, сыну Рамы (или Удраке, иногда – Рудраке), учившему неподалёку от Раджагрихи. Перед великим собранием учеников (числом до 700), говорит Лалитавистара, «он излагал закон, ведущий, путём аскетических самоограничений, к обителям, где нет ни присутствия идей, ни отсутствия идей». Он был очень известен очень ценím, очень уважаем людьми учёными¹⁵³⁷. У него также была своя система достижения экстатических состояний¹⁵³⁸; но не это влекло к нему Готаму, а желание восполнить пробел, оставленный Аларой в доктрине отрешения от самого себя, надежда разъяснить вопрос о саморазложении души. К сожалению, сведения о философии этого второго наставника ещё скуднее, чем о первом. Древнейший из рассказов, расплываясь в повторении пустых подробностей, говорит о существенном лишь пару слов: «Уддака учил о предельной границе возможных восприятий»¹⁵³⁹. Абхинишкрамана поясняет, что его система «освобождения» основана была на требовании отбросить все вопросы о соотношениях (всю относительную истину), подняться до такого состояния, в котором не будет уже

ни мысли, ни отсутствия её; и в этом-то положении полной безразличности и наступает, будто бы, абсолютное освобождение¹⁵⁴⁰. Он, говорит и Лалитавистара, самостоятельно, без всякого наставника, постиг «путь приобретения успокоения в обители, где нет ни присутствия идей, ни отсутствия их»¹⁵⁴¹. О том же учении Будда-Чарита отзывается так: «мудрый Удрака, познав несовершенства, присущие имени и именуемому, нашёл себе убежище в теории, переходившей за пределы нигилизма, ещё удерживавшего имя и не-имя. Он же, принимая во внимание, что имя и не-имя всё же являются субстратами (чего-то сущего), хотя и весьма утончёнными, пошёл ещё дальше и обрёл успокоение в убеждении, что нет ни именуемого, ни не-именуемого; ибо разум, успокоившись на этом, становится чрезвычайно утончённым и уже не в состоянии идти дальше»¹⁵⁴², так как здесь «отпали уже самые термины мысли и не-мысли» (мыслимого и немислимого)¹⁵⁴³. Готама, по словам Ашвагоши, не мог составить себе вполне ясного представления об Уддаковой концепции души, но он усмотрел, что, при всём своём хитроумии, и этот мыслитель поддался обману марева заблуждения, ибо, даже достигнув и вышеуказанной области, дух, хотя бы и лишённый возможности мыслить в ней, всё же не лишён способности снова вернуться в мир, над которым он было возвысился и от которого временно было освободился, тогда как Готама искал способа совсем избавиться от возвратов¹⁵⁴⁴. Таким образом, и это учение оказалось «недостаточным, не ведущим к отрешению, к концу воли, к разложению, к прекращению, к прозрению, к полному пробуждению, к угашению суетного обольщения»; «оно доводило лишь до пределов возможных восприятий» (для сил разума), выхода же и из этих пределов в полноту не-бытия не указывало; уснувший разум, лишённый возможности мыслить разум – всё же оставался ещё потенциально способным к восстановлению почти разрушенного бытия. «Я нашёл эту доктрину неудовлетворительной и отошёл прочь от неё» и её проповедника¹⁵⁴⁵ «Довольно! – промолвил, удаляясь, Готамо; – довольно! пойду своим собственным путём», – и от школьных

учёных «светил» направился за наизиданием в уединение пустыни.

По-видимому, у Готама уже достаточно ясно определились главные философские обоснования той цели, к которой он стремился, и он спешил, путём собственного опыта, овладеть средствами к осуществлению желаемого: он жаждал приступить скорее к решению на деле основной проблемы, уже осознанной его тонким умом, проблемы «безвозвратного исхода из бытия». Мы видели, как он расспрашивал своих наставников о практическом применении их учений, о «способах и пределах прохождения жизни, отданной священному познанию». Мы видели также, что оба учителя, в ответ на этот запрос, указали ему на путь подвижничества, на аскетический опыт и на связанные с ним мистические переживания. Всё это, как нельзя лучше, согласовалось с традиционными симпатиями окружающей среды и с направлением его собственной новой жизни. Вполне естественно было ему, следовательно, обратиться от учёных к аскетам, от виртуозов умозрения к героям духовного опыта. Он не был бы индусом, если бы поступил иначе, если бы выбросил это звено из процесса своего умственного и нравственного развития. Чтобы понять это и правильно оценить всю дальнейшую деятельность Готама, поскольку она соприкасалась с вопросом о подвижничестве, необходимо ознакомиться с характером и ростом последнего в пору, предшествующую появлению буддизма и современную ему.

С незапамятных времён аскетизм получил широкое и почётное место в индусском мировоззрении, в силу побуждений, существенно однако отличных от тех, которые приводили к подвижничеству мир семитский, а впоследствии – христианский. Самоограничению и самоотречению индус отдавался не ради Бога, а ради самого себя. От мира и от мирского, от земных, чувственных, материальных благ он отказывался не по тому, чтобы его манило иное, высшее, духовное и сверхмирное благо, сравнительно с коим первое было ничтожно, а потому, что всякое бытие, как досмертное, так

и посмертное, представлялось ему ничтожным, казалось тяготой, а не свободой, источником страдания и печалей более, нежели радостей и наслаждений. Иными словами: индуистский аскетизм был следствием и спутником пессимистического жизневоззрения, выросшего на почве убеждения в неизбежности перевоплощений и связанного с ними бремени бытия. С этой точки зрения отказ от приманок к земной жизни должен был считаться правильным путём и средством к избавлению от ига бытия вообще.

Не будем ни на минуту забывать, что основная проблема индуистского духа – не спасение, а именно «избавление»; конечная цель мудрости – не упрочение жизни, не бессмертие, а упразднение жизни, «полное освобождение». Началом же его и считалось постепенное, частичное освобождение от бремени вещественного, материального, от чар мира внешнего, от самкхары и привязанности к самому себе. Развенчать вокруг себя ценность внешних соблазнов бытия (качества вещей, самкхару) и разрушить в самом себе внутренний соблазн – влечение к себе, к жизни личной, это значит избавиться от связи с окружающим миром и от способности к возрождению; это значит победить самкхару и карму. Такова задача индуистского аскетизма, который в этом смысле – дело и не богоугодное, и не человекоугодное, как и вообще не жизнеугодное. Это не жертва ради Бога; не жертва и ради своей жизни: это только ускорение конца бытия; это жертва известными сторонами жизни ради избавления от жизни вообще.

Жертвой Богу аскетизм этот не мог быть уже потому, что древняя индуистская религия вообще не знала бескорыстных жертв. Жертвоприношение, несомненно, составляло центр всей религиозной жизни индуса¹⁵⁴⁶: «у всего сущего и у всех богов – одно жизненное начало – жертвоприношение, – говорит Шатаиата-Брахмана: – им существуют боги, люди и отцы (предки, маны)»¹⁵⁴⁷. И тем не менее жертвоприношение в ведическом и браманическом периодах лишено нравственного значения: ему, и по происхождению и по применению, приписывается характер эгоистический; оно не акт благоговения, не выражение бескорыстного порыва души к Богу,

а дело расчёта и выгоды, как со стороны богов, так и людей. Вот наивное повествование самих Брахман по этому поводу: «Некогда боги и люди жили вместе в мире; в ту пору люди всего, чего им недоставало, просили у богов: «у нас того-то и того-то нет; дайте нам этого!» Наконец, богам стали противны эти просьбы, и боги удалились на небо», открыв себе доступ к нему путём жертвоприношений; а дабы люди не последовали за ними, они высосали всё содержание жертв земных и даже замели следы их совершения. Сверх того, ставши, благодаря влиянию на них жертв, сами бессмертными, они заключили против людей союз со Смертью, предоставивши в её власть тела людей, «дабы они становились бессмертными лишь после утраты тела»¹⁵⁴⁸. Но святые подвижники, риши, «первые после богов», благодаря присущему им духу ясновидения и откровения, отгадали тайну успеха богов, разоблачили их хитрость и последовали их примеру: «они постигли жертвоприношение, переняли его и стали применять на пользу себе и людям»¹⁵⁴⁹. «Так делали боги: так делают и люди»; и «если боги так поступали, то и я должен поступать так же»¹⁵⁵⁰ в свою пользу! Эгоистическому расчёту богов относительно жертв должен был соответствовать такой же себялюбивый расчёт людей при их приношении.

И действительно, себялюбивым актом они были уже изначала и, чем дальше, тем более, принижались в нравственном смысле. Жертвоприношение считалось «верной ладью переправы на небо, сенью, отверзающей его»¹⁵⁵¹, и притом – с силой магической, влияющей на самих богов¹⁵⁵² и заставляющей их исполнять желание приносящего жертву: «велика сила почитания жертвенного! – восклицает ведический певец; – я склоню её к себе; оно держит небо и землю: да будет оно воздано богам! да властвует оно над ними»¹⁵⁵³ «и смертным да сообщает возможность власти!»¹⁵⁵⁴. И эта сила – вечная, неисчерпаемая, всегда повторяющаяся в правильно и точно выполненном ритуальном акте¹⁵⁵⁵. Поставленное так, жертвоприношение, как и связанная с ним молитва, не включают в себя нравственного начала как чего-то существенного. Пусть боги почти все благожелательны людям;

пусть у молящегося есть известная доля доверия к их расположению: но всё-же главное «доверие» (шраддха) есть вера не в них самих, а в силу и действенность жертвоприношения, вера, неразрывная с условием точности его выполнения (сатйи): «доверие (вера) и точность – вот наилучшая чета: если жертвуют с верой, жертва никогда не бывает тщетной»¹⁵⁵⁶. И так разрастается это доверие к механической, внешней стороне культа, что оно «как бы устраняет богов и, олицетворяясь, само становится на их место, превращаясь в „Божество-Доверие“» (шраддха-дэва)¹⁵⁵⁷.

Жертва и молитва, таким образом, носят характер не благоговейного деяния, не выражения любви к Богу и потребности единения с Ним: это даже не благодарность: «настоящие благодарственные жертвы, – правильно замечает Ольденберг, – совершенно чужды или почти чужды ведическому культу, так же, как и самое слово „благодарность“ чуждо ведическому языку»¹⁵⁵⁸. Тот и другой знают только просьбы к богам, просьбы притом, почти всегда касающиеся одних личных интересов жертвователя, и лишь косвенно, да и то лишь изредка, вопросов общественного благополучия. Интересы же преобладают материальные: молятся о даровании потомства, в особенности – сына, этого главного блага по индусским родовым и религиозным понятиям¹⁵⁵⁹, о здоровье и долголетию, представление о коем в первобытную пору сливалось с ещё недовыясненным понятием о бессмертии¹⁵⁶⁰; молят о силе и власти над чужими и своими, о благосостоянии дома¹⁵⁶¹, ради укрепления коего в глубокую старину приносились, кажется, даже человеческие жертвы¹⁵⁶² об изобилии коров, «детей солнца», и золота, «первенца Божественного Огня»¹⁵⁶³. Рядом с этими бесчисленными просьбами о вещественных благах нравственные и религиозные мотивы при священнодействиях едва-едва намечаются. За ничтожными по своей редкости исключениями, все жертвы и молитвы имели основным побуждением не самоограничение и ещё менее самоотрешение, а корысть; всё построено было на принципе «do ut des», и мы могли бы назвать эти богослужебные отношения договорными, если бы магически-заклинательный элемент, им

приписываемый, не подрывал свободного согласия богов на просьбы людей и не делал их исполнения принудительным для первых.

Если, несмотря на всё это, аскетизм с очень ранних пор стал проявляться в индусской жизни и разросся в ней до размеров, беспримерных в других цивилизациях, то причину этого надо искать в мотиве независимом от религиозного, в желании избавиться от тяготы повторных жизней, согласно с убеждением в неизбежности перевоплощений для всех, не порвавших с жаждою личного бытия. Это побуждение, сразу обесценивавшее все земные, вещественные блага, стояло в прямой противоположности к материалистически-эгоистической концепции всей системы жертвоприношений и молитв. Но мотив этот, именно в силу своего слишком резкого противоречия с естественными влечениями большинства к осязательным благам настоящего, никогда не был бы в силах один, исключительно своими доводами, сделать аскетизм настолько распространённым и ценным, каким он стал в Индии. Мы должны, следовательно, искать рядом с этим философским мотивом ещё другие побуждения, иного, более общедоступного свойства. И действительно такое побуждение было в индусской жизни, и притом крайне заманчивое для первобытного понимания и настроения, так как оно сочетало аскетизм и с культом, и с практическими расчётами мирской жизни.

Жертвоприношение, как мы видели, есть «ладья переправы», «мост, преводящий от земли на небо». Это – священнодействие, имеющее целью превратить человека в бога. Предшествующие ему церемонии «дикши» – не что иное, как символически мистическое обожение жертвователя: «свершающий дикшу, воистину, направляется к богам, становится одним из божеств»; «обряд переносит жертвующего из мира человеческого; уходит из этого мира свершающий дикшу»¹⁵⁶⁴. «Он становится зародышем»¹⁵⁶⁵ нового, невещественного и бессмертного тела. Это – новое рождение и новая тварь, второе рождение, ибо из утробы материнской «человек рождается лишь отчасти; только жертвой появляется он в действительном смысле на свет»¹⁵⁶⁶ (третьим рождением

считается сгорание тела на погребальном костре)¹⁵⁶⁷. Если таким образом священнодействие есть обожение человека, то оно вместе с тем есть и обесчеловечение¹⁵⁶⁸, ибо «всё человеческое мешает успеху жертвоприношения, – как многократно подчёркивает Шатапата-Брахмана¹⁵⁶⁹, – и противоположность эта столь велика, что „нет“ у богов есть „да“ у людей»¹⁵⁷⁰. Если же мы не хотим делать ничего противодействующего успеху жертвоприношений, приходится или отказываться от человеческого для достижения ритуальных целей, или, по меньшей мере, временно ограничить человеческое, либо делать всё или многое в обратном ему смысле. Ритуал древнего культа так и поступает, придавая всем богослужебным приёмам форму как раз обратную с правилами и обычаями человеческого быта¹⁵⁷¹. Вот каким оригинальным, характерно-индусским путём вводится аскетическое начало в культ; но, очевидно, опять не по религиозному порыву, а по корыстному побуждению – добиться успеха жертвоприношений и молитв. Это был приём грубо практический, но доступный пониманию большинства; он получил прочный и широкий успех. Оправданием ему служил пример богов, будто бы доказавших благоприятствующее в этом смысле значение усилия, подвига (шрамы). «Подвигом боги завоевали то, что предстояло им завоевать»¹⁵⁷²; подвигом же, следовательно, шрамой, должны добиваться своих целей и земные герои – аскеты, по этому самому и называемые шраманами. Благодетели человечества, риши, перенявшие у богов служебный ритуал, овладели им также путём шрамы, и это сделало их друзьями богов, в некотором роде равносильными им.

В понятии этих аскетических трудов и усилий с самого начала включено было представление о некотором возвеличении над состоянием обычной человечности, о превозмогании и превосхождении только человеческого. Процесс, коим это достигается, и есть экстаз, «тапас» («разгорячение, рдение, воспламенение»), «Из воспламенившегося тапаса родились Порядок и Истина, – читаем мы уже в Ригведе; – так же создались ясновидящая грёза („сновидения“) и „вдохновением рождённая, до богов, до

солнца достигающая речь“»¹⁵⁷³, «сообщающая силу величайших деяний богов и святых. В подвижническом экстазе – тайна творчества. Сам первобог Праджапати в нём обрёл силу для творения миров и существ, их населяющих: он достиг такой степени экстаза, что из всех пор его брызнули светочи, вспыхнувшие звёздами в беспредельности пространства»¹⁵⁷⁴.

Осязательно «тапас» проявляется в отдельных видах подвижничества: в посте, бдении, неподвижности позы, в безмолвии, в задерживании дыхания, в этом «высочайшем из подвигов, в подвиге, проникающем до корней волос и оконечности ногтей»¹⁵⁷⁵. Несмотря на обычно спокойный, педантически-точный способ выполнения твёрдо заученного ритуала, каковое предписано древнейшим культом¹⁵⁷⁶. Ригведа в одном из своих гимнов сохранила нам списанную с натуры картину экстаза «вещих людей» в грязных, тёмных одеждах, с развевающимися длинными волосами, упоённых ядовитым зельем зловещего бога Рудры и поющих о своих грёзах: «в хмельном восторге взошли мы на колесницу ветра и мчимся, богами влекомые, на копиях друга бурь; и только одно тело наше видимо вам, о смертные. Душа же наша носится по путям апсар и гандхарв и диких зверей, и в обоих морях, в восточном и западном, витает зараз она»¹⁵⁷⁷.

Так своеобразно открываются пути для проникновения аскетизма в духовную жизнь индусов, но, повторяем ещё раз, не по нравственным побуждениям и не по религиозным, а по соображениям утилитарного свойства, ради успешности священнодействий, а через это – и ради получения особых свойств, чрезвычайных сил и способностей, уже не человеческих, а божественных. В браманическом ритуале аскетические предписания составляют, можно сказать, непрерывный аккомпанемент священнодействий, как жреческих, так и домашних, совершаемых домовладыкой или другими членами семьи в важнейшие моменты бытовой жизни.

На первом плане поставлен пост. «Пост – это лестница к богам», читаем в законах Баудхайяны¹⁵⁷⁸. «Не есть – целый подвиг (тапас)», уверяет Шатапата-Брамана¹⁵⁷⁹, и во всяком случае это – необходимое предшествование жертвоприношения, ибо

«если непорядочно самому наесться прежде, нежели накормить других людей¹⁵⁸⁰ то тем более странно есть самому, когда ещё боги ничего не вкушали»¹⁵⁸¹. Помимо этого краткого служебного воздержания от пищи, существовал целый ряд особых постов в связи с выдающимися по важности жертвоприношениями, в сроки новолуний и полнолуний¹⁵⁸²: здесь накануне священного торжества предписывалось воздержание от мясной пищи, и даже плоды и овощи дозволялись только дикорастущие. Но бывали посты и более продолжительные, носившие характер покаянно-искупительный за содеянные проступки¹⁵⁸³. Таков был семидневный пост, налагавшийся за вкушение запрещённой пищи¹⁵⁸⁴, списки коей составлены были с большой точностью, причём многое считалось запрещённым всегда, а другое лишь временно, при определённых обстоятельствах¹⁵⁸⁵. Особенной строгостью отличался пост, называвшийся криччхрой: он длился 12 дней, но мог быть растянут и на целый год; во время него три дня полагалось ничего не есть вечером, три дня – ничего утром, три дня питаться лишь непрощенно поданным и три – ничего не вкушать¹⁵⁸⁶. Были посты очистительные от соприкосновения с нечистотой; так, после совершения похорон, за прикосновение к мертвецу, – пост трёхдневный¹⁵⁸⁷. Были посты, так сказать, наставительные к учению: при заучивании формул для домашних возлияний и сожжений отец и мать семейства в течение 12 дней должны воздерживаться от сожития, спать на голой земле и не есть ничего солёного и возбуждающего¹⁵⁸⁸; специальные предписания о посте существовали для учащихся и для заканчивающих курс священного знания, «снатак», например (при разных случаях): воспреещение мяса и питья из глиняного сосуда; питание неварёной пищей или поданной из милости; пост трёхдневный в лесу или в месте, посвящённом богам¹⁵⁸⁹. Даже ничтожные случаи в частной жизни почитались поводом к посту: привьётся ли рой к дому, – пост: случится ли какое предзнаменование – опять пост!¹⁵⁹⁰.

Вообще же на пост смотрят как на средство «достигнуть скорого исполнения желаемого»¹⁵⁹¹: «кто хочет стать правителем людей, пусть постится восемь ночей»!¹⁵⁹² «приступающий к священодействиям ради осуществления

особых определённых желаний, пусть воздерживается от шести блюд или хотя бы от трёх»; ещё лучше – «пусть выдерживает обет 14-дневного поста, а если не может обойтись без всякой пищи, пусть раз в день пьёт рисовую воду»¹⁵⁹³! Для добивающегося большой семьи, обилия скота и вообще богатства – опять соответствующий рецепт пищевого режима¹⁵⁹⁴.

Пост есть не только средство улучшения земного, вещественного благополучия, но и магический приём для приобретения сверхъестественных сил и способностей. Так уже в очень древнем сборнике правил Баудхайяны¹⁵⁹⁵ читаем: «если человек целый год будет пробавляться пищей, испрашиваемой в качестве милостыни, он приобретёт силу сверхъестественного видения: если шесть месяцев он будет питаться ячменной кашей, четыре – ячменной мукой, замешенной на воде, два – плодами и один – водой, да в течение двенадцати дней будет выполнять подвиг криччхры, он получит способность мгновенного исчезновения и сообщит освящение семи потомкам, семи предкам и себе самому, пятнадцатому, а также и всякому собранию браминов, в которое ему случится войти»¹⁵⁹⁶; в свою очередь, брамин, который, за целый месяц удовольствуется трижды восемью глотками пищи, получит возможность проникать в лунный мир¹⁵⁹⁷. Разрабатываются детально правила исключительных постов (криччхры и чандрайяаны), обеспечивающих великие земные и сверхземные преимущества; устанавливаются степени постничества с соответствующим строгости повышением наград: «если едят в один день дома только утром, на следующий – только вечером, на третий питаются только подаянием, а на четвёртый – воздухом», и повторяют этот круг трижды, это – «детская криччхра»; если, постоянно усугубляя суровость поста, переходят «на три дня на одну воду, а затем столько же времени существуют одним воздухом», это будет уже «чрезвычайно действенный подвиг криччхрати-криччхры»; далее идёт питание «один день коровьей мочой, один – коровьим помётом, один – обыкновенным молоком, один – прокисшим, один – маслом, один – наваром кушевой травы и

один – воздухом»: а продляя этот распорядок на 12 дней, «осуществляют парака-кричхру; уничтожающую все грехи, сообщающую величайшее освящение»¹⁵⁹⁸.

К посту приурочивалось и с ним почти всегда совпадало половое воздержание, вследствие чего нет надобности приводить здесь примеров его применения. Но важно отметить и на этом виде аскетизма его безрелигиозный, магически-утилитарный, расчётливый и эгоистический характер, а вместе с тем отметить и разницу во взгляде на этот вид самоограничения с одной стороны в аскетизме популярном, а с другой – в том, более вдумчивом и чистом подвижничестве, которое вытекало из философских и нравственных основ пессимистического жизневоззрения. Этот последний род аскетизма, не ценя вообще физического бытия, должен был принципиально относиться пренебрежительно к половому влечению. Наоборот, народно-индусское воззрение, особенно в раннюю, ведическую пору, с её ещё жизнерадостным мирозерцанием, относилось к половому акту вполне снисходительно, как к естественной потребности, общей человеку со всеми животными, родство с коими в старину, несомненно, признавалось, хотя и с отдачей первенства человеку на правах «первого среди равных»¹⁵⁹⁹. Но дело не ограничивалось только снисхождением: народное сознание относилось к половому акту с положительным почтением по соображениям как общественно-бытовым, так и религиозным, культовым. Сурово карая прелюбодеяние¹⁶⁰⁰ брачные половые излишества и внебрачное распутство¹⁶⁰¹, индусские нравы заботливо окружали брачный союз религиозным освящением, законодательной охраной¹⁶⁰² и почётом общественного мнения. В родовом быту живее, чем в позднейших формах культуры, ощущается, что семья – естественная основа и лучший оплот общежития. Можно помириться со всякой потерей; можно вернуть многое утраченное; но «если семья потеряна, – всё потеряно», говорит сборник законов Васишты¹⁶⁰³. В этом смысле, несмотря на все кастовые предубеждения, звание отца семейства, домовладыки-хозяина считается устроителями общежития «наиболее почётным», не по рангу каст, а по разрядам

бытовым, по образу жизни¹⁶⁰⁴. Домохозяин производит потомство; им, следовательно, поддерживается существование всех остальных родов жизни¹⁶⁰⁵. Почтенен учитель мудрости, но «отец в сто раз почтеннее учителя, а мать в тысячу раз почтеннее отца»¹⁶⁰⁶. Источник же их власти и почёта в том, что они – родители людей: они производят «сынов, долженствующих продолжать род предков»¹⁶⁰⁷. Отсюда – величие и священное значение супружеского союза и полового акта, имеющего целью деторождение. Последнее вменено в религиозную обязанность уже Ведами. Упанишады принимают и укрепляют этот взгляд «Что нужно?» спрашивает Тайттирийака-Упанишад и отвечает: «обязанности человека – брак, изучение Вед и выполнение их; дети, изучение Вед и выполнение их; дети детей, изучение Вед и выполнение их»¹⁶⁰⁸. Деторождение приравнивается к жертвенному священнодействию: как жертва есть новое рождение¹⁶⁰⁹, так и рождение есть – жертвоприношение: «жертвенный алтарь есть мир: его огонь – само солнце, дым – лучи солнечные, свет – день, уголь – луна, а искры – звёзды;.. и земля есть алтарь, и человек – жертвенник, коего пламень – речь, коего дым – дыхание, свет – язык, угли – очи, а искры – уши; на этом алтаре возносят дэвы пищу; от этого возлияния произрастает семя; и женщина есть жертвенник: на нём дэвы приносят в жертву посев потомства: из этого возлияния родится семя»¹⁶¹⁰. Приносящий эту жертву уплачивает свой долг отцам, «ибо деторождение есть расплата с долгом» и вместе – обеспечение продления человеческого рода: «мир людей приобретает только сыном и никаким иным деянием»; для умирающего отца «сын есть и священное знание, и жертвоприношение, и мир... Уходя из этого мира, отец входит в сына со своей речью, разумом и дыханием; от всего дурного, совершённого отцом, сын освобождает его; оттого и называется он сыном – испителем»¹⁶¹¹.

Эти убеждения во всей полноте переходят в правовое сознание, поскольку оно выразилось в шастрах законов. «Отец получает бессмертие, если узрит лик живого сына», ибо Веда говорит: «бесконечны миры имеющих сынов, но нет в них места человеку, лишённому мужского потомства». Есть и проклятие в

Веде: «да будут наши враги лишены потомства!» Есть и благословение в Веде: «да получу я, Агни, бессмертие через потомство! Сыном покоряется мир: внуком приобретается бессмертие, а правнуком – мир солнца»¹⁶¹². Произвести на свет сына – существенная обязанность, сопоставляемая с подвижничеством, изучением Вед, жертвоприношением и щедростью¹⁶¹³. Три долга тяготят на брамине: долг научения ради мудрых, долг жертвоприношения ради богов, долг рождения сына ради предков (маков); рождением добродетельного сына спасаются родивший его, семь предков и семь потомков¹⁶¹⁴. Отсюда определённый и строгий приказ: «расплатитесь со своим прирождённым долгом: бережно озаботьтесь производением потомства в вашей касте! Советы и правила к осуществлению этого преподаются вам согласно священно-откровенным текстам и с указанием врачебных средств»¹⁶¹⁵. «Домовладыка должен быть искусен в рождении детей»¹⁶¹⁶. «Внимательно следите за производством потомства, как бы чужой не посеял на вашей ниве; в будущем мире сын принадлежит производителю, и небрежностью супруга обращается в ничто обладание потомством»¹⁶¹⁷. Отсюда – обязанность женить и выдавать замуж в надлежащие сроки, пропуск коих ложится грехом на отца, а замедление возможности законного деторождения для зрелой девицы вменяется её родителям в вину, в качестве «греха умерщвления зародыша»¹⁶¹⁸.

Сообразно с этим, сборники законов и правил домашнего быта заботливо обставляют брачные обряды и обычаи и самый акт супружеского сожития длинным рядом предписаний, имеющих глубокое гигиеническое и общественное значение, и серьёзный, своеобразно-благоговейный оттенок. Возвеличивается и освящается, насколько возможно, достоинство жениха и невесты¹⁶¹⁹, родителей¹⁶²⁰, акта супружеского сожития¹⁶²¹ и следствий его¹⁶²².

К бытовым и родовым соображениям в пользу деторождения присоединялись не менее для индуса важные, ритуальные: домовладыка был и домашний жрец¹⁶²³; семья бессыновная рисковала, следовательно, остаться без

жертвоприношений, без общения с богами и без всех тех житейских выгод, ради которых возносились молитвы и свершались жертвы. Сверх того, некому было бы поминать и «кормить отцов» – предков, праведников и нищих, что также входило в обязанности отца семейства¹⁶²⁴. Словом, отсутствие сына одним ударом разрушало весь общественный, нравственный и религиозный строй семьи и даже целого рода. Вот почему эту великую беду старались предупредить не только «советами, взятыми из священных текстов», но и гигиеническими и врачебными, как это видно из подробнее излагаемых в Камасутре средств для противодействия бесплодию и для поощрения деторождения. Той же заботой объясняется и то особо важное значение, которое получил в индусском правовом строе институт усыновления, старательно разработанный в сборниках священных законов.

При совокупности изложенных условий внесение аскетического настроения в область половых отношений должно было в народном быту встречать сильнейшие принципиальные и практические затруднения. Если, тем не менее, это аскетическое настроение проникло в эту сторону общественных нравов и отвоевало в них себе прочное и признанное положение, то произошло это, очевидно, не в силу пренебрежительного взгляда на известные функции человеческого организма и не в смысле, следовательно, пожертвования чем-то ничтожным, но, с другой стороны и не в смысле жертвы чего-то цепного ради угождения богам, ибо, как мы видели, не отказ от супружеской и родительской жизни предписывался «священными текстами», а, наоборот, предписывалось выполнения её в качестве благоговейного долга перед людьми и богами. Таким образом, для признания и оправдания полового воздержания оставался опять только утилитарный расчёт двоякого рода:

во 1), санитарные, гигиенические соображения – обеспечение получения потомства соблюдением умеренности,

а во 2), упомянутый выше приём – то возвышение над обычными человеческими влечениями и настроениями, которое во всём, связанном с какими-либо священнодействиями,

возносило, будто бы, совершавших их в область сверхчеловеческих сил и способностей, сообщало им могущество божественное и тем обеспечивало достижение желаемого.

Сочетанием обоих этих мотивов, санитарно-гигиенического и магически-сакраментального, и объясняются многочисленные, строги соблюдавшиеся правила целомудрия и воздержания, предписанные небрачным людям, например, ученикам Вед и подготовляющимся к духовному званию (снатакам)¹⁶²⁵ и новобрачным, которым указано было «пребывать целомудренными и спать на земле без соприкосновения» три первых ночи, или шесть, либо двенадцать ночей, а если они желали родить будущего мудреца-праведника, риши, то, «по мнению некоторых учителей», даже и целый год¹⁶²⁶. Воздержание вменялось в обязанность супругам в разные выдающиеся моменты семейной жизни, а также перед совершением священнодействий и, наконец, – «ради получения желаемого». Учащие Ведам должны были отказываться от супружеских сношений осенью и во время дождливой поры года¹⁶²⁷; а какое строгое целомудрие требовалось от настоящих подвижников, мы увидим ниже.

По тем же побуждениям и соображениям, по которым народное сознание одобряло и выполняло пост и половое воздержание, принимало оно и другие виды самоограничения, как-то: безмолвие¹⁶²⁸, бессонное бдение¹⁶²⁹ или ограничение удобств при сне¹⁶³⁰, уединение в лесу¹⁶³¹, перенесение зноя, холода и сырости¹⁶³², лишение купания, омовения и соблюдения чистоты¹⁶³³ и разные физические напряжения, как-то: неподвижные или затруднительные позы¹⁶³⁴, задержка дыхания¹⁶³⁵ и т. п.

В общем, несмотря на решительное преобладание утилитарных, довольно низменных побуждений к подвижничеству, оно неудержимо, чем дальше, тем более, получало сочувствие и узаконение со стороны религиозного авторитета и общественного мнения. «По индусской теории, – замечает Моньер Уильямс, – выполнение аскетических подвигов стало как бы внесением вкладов в небесный банк; непрерывно

нарастал там огромный кредит, позволявший вкладчику получать ценность своих сбережений без опасений отказа в уплате. Сила, этим способом приобретаемая слабым по природе смертным, была столь велика, что люди и боги одинаково оказывались во власти „почти всемогущих аскетов“»¹⁶³⁶. Действительно «риши» считались «ближайшими к богам», «любезными им»; боги «вручают им священную науку»: признают их «отцами человеческих отцов». Да и в своей среде боги не брезгают иметь их помощниками: в искусстве изобретения ритуальных формул и метров священных гимнов риши чуть ли не превосходят самих богов, которые иногда просят научить их этим открытиям¹⁶³⁷. В позднейшей же литературе, в Пуранах и в обоих эпосах, встречаем легенды, идущие, несомненно, из глубокой древности, о том, что и сами боги, от низших, демонических, до высших, прибегают к подвижничеству для получения чрезвычайных сил и свершения величайших дел. Так, в Шива-пуране изложена, а в Калидасовой Кумарасамбхаве литературно отчасти пересказана история демона Тараки, который многовековыми аскетическими подвигами достиг такого могущества, что боги, опасаясь злоупотреблений им, молили верховное Божество помешать дальнейшему процессу возвеличения злонамеренного подвижника; это оказалось, однако, невозможным; демонический аскет достиг плода трудов своих, тиранил низших божков и навёл ужас на весь мир, пока не был усмирён Шивой, который, в свою очередь, подвижничал до того момента, когда бог любви пронзил его сердце стрелой страсти. Впрочем, и сам Верховный Браман в образе аскета свершал тысячелетние подвиги на горе Гандхмадане; и даже «отец всех живых существ Праджапати, истощившийся в силах» своим творческим актом и рисковавший потому стать подвластным смерти, избавился от этой опасности тысячелетним «очищением злого, то есть, тела». А если так, назидательно делает практический вывод Шатапата-Брахмана, то и люди, обладающие необходимым знанием, «пусть во всяком случае предаются подвигам, ибо воистину, если знающий выполняет подвиги, начиная с воздержания, то

каждая частица его становится участницей в мире небесном»¹⁶³⁸.

Если в Ригведе аскетизм расценивается ещё невысоко сравнительно с позднейшей порой; если в ритуалистическом цикле Брахман он ещё подчинён обряду и выдвигается вперёд преимущественно ради успешности последнего, то в Упанишадах, там, где они уже начинают отрешаться от веры в механически-магическую силу ритуала, аскетизм выступает на первый план, уже торжествуя как над обрядом, так и над добродетелью. «Считая жертвоприношения и добрые дела за лучшее, – говорит Мундаки-Упанишад¹⁶³⁹, – глупцы обнаруживают незнание высшего блага и, использовавши на вершинах небес приобретённую добродетелью награду, снова возвращаются в здешний низший мир; тогда как те, что выполняют аскетические требования и подвиги веры в лесу, спокойные, мудрые, живущие милостыней, – эти, освободившись от страстей, отходят через сферу солнца в обитель Духа бессмертного, негибнущего по существу своему» «Есть два пути, – поучает Прашнья-Упанишад, – южный и северный: верующие в жертвоприношения и в благочестивые дары и в дела свершённые, приобретают себе мир лунный и возвращаются снова (на землю);... те же, что взыскали Атмана (Абсолютное Существо) подвигами, воздержанием, верой и знанием, – те приобретают северным путём Адитью, солнце; это – обитель духов, бессмертная, безопасная, высшая; оттуда нет возврата, ибо там – конец»¹⁶⁴⁰. Вот почему величайший из легендарных мудрецов цикла Упанишад, Яджньявалкья, у которого «учатся сами боги», удаляется в пустынное житие, преподавая одной из своих двух жён, мудрой, «уже общившейся с Верховным Браманом», что «ни жена, ни муж, ни сын, ни богатство, ни скот, ни преимущества браминского или воинского звания, ни все миры, ни все боги, ни Веды, ни все создания, ни что бы то ни было не дороги сами по себе и не заслуживают сами по себе любви, ибо все создания милы и всё дорого и должно быть любимо лишь ради любви к Верховному Атману, негибнущему, неразрушимому, непостижимому, описуемому только отрицанием и путь к коему и есть путь бессмертия»¹⁶⁴¹.

Однако и в Упанишадах аскетизм ещё не признаётся за самодовлеющую ценность и силу. Вот один из текстов, доказывающих это: «кто, не обладая знанием Негибнущего, делает возлияния в здешнем мире и свершает подвиги, хотя бы и в продолжение 1.000 лет,.. тот, отбывши из этого мира, останется несчастным»¹⁶⁴². Эти слова свидетельствуют о том, что у высказывавших их аскетизм превращается уже в стремление к освобождению от личного, изменчивого бытия; это уже аскетизм философского, пессимистического типа, а не популярный, утилитарно-материалистический. В таком же, очищенном виде и смысле прославляют «величие подвижничества» некоторые законодательные шастры: «только вечное ведёт к славе и к прекращению рождений, что достигается слиянием подвижника с Бесконечным (Браманом)», – говорит Баудхайяна¹⁶⁴³, а «божественный» Васишта настаивает на необходимости сочетания аскетического подвига с знанием: «как кони бесполезны без телеги, а телега бесполезна без коней, так и подвижничество бесполезно лишённому священного знания, а священное знание бесполезно тому, кто не выполняет подвигов»¹⁶⁴⁴. Высшим же подвигом с этой точки зрения является соединение ритуального усердия и знания с подвижничеством не только телесным, внешним, но и внутренним, мистически созерцательным, по образцу и методу Йоги. Вот описание этого идеала по Васиште: «постоянно занятые задерживанием дыхания, повторением очистительных текстов, раздачей даров, совершением всесождений и возлияний и шептанием священных текстов, – эти освободятся, несомненно, от вины преступлений, даже и таких, которые связаны с утратой касты; сидя с пучком кушевой травы в руке, пусть они многократно задерживают дыхание и паки и паки повторяют очистительные тексты Вийяхрити, слог „Ом“ и ежедневно читаемую часть Вед... До корней волос и до оконечностей ногтей пусть выполняют они высший подвиг... Но никакими, даже и строжайшими подвигами, ни ежедневным чтением Вед, ни совершением жертв не достигнет дважды рождённый состояния, достигаемого выполнением Йоги. Йогой обретается истинное знание; Йога – совокупность священного

закона; выполнение Йоги есть высший и вечный подвиг, а потому будьте всегда поглощены выполнением Йоги!»¹⁶⁴⁵.

Несмотря на сопоставление различных усилий и действий в этой максимальной аскетической программе, расценка отдельных родов их далеко неравномерна. Этическое начало, если не совсем отсутствует, то, во всяком случае, едва-едва намечено (в приведённом тексте, например, упомянута только щедрость даров); далее, усердие ритуальное оставлено в силе, но, как мы видели, оно уже отступает на второй план сравнительно с знанием: не столько уже заботятся о жертвах, сколько о молитвах и повторении священных текстов. И всё это вполне соответствует возрастающему признанию значения аскетизма, ибо тогда как жертвенный культ требует особых, привилегированных, компетентных исполнителей (браминов и домовладык) и доступен лишь немногим в своей активной части, – наоборот, путь к подвигам аскетическим открыт для всех, без различия звания, от браминов и царей до членов низших каст¹⁶⁴⁶.

Мертвящий формализм браманического ритуала смягчается и одухотворяется в религиозной жизни аскета. Так, приведённый текст Васишты настаивает не на обилии и частом повторении жертв, а на количестве молитв, «семерной Вийяхриты, трёхной Гайятри» и в особенности таинственного, магического слога «Ом»; троекратное повторение их, да текста называемого «Ширас», становится как бы нормальной единицей молитвенного правила, равным одному задержанию дыхания; повторение же этой нормы может, по желанию, разрастаться неограниченно до колоссальных размеров, например, до 12.000 раз¹⁶⁴⁷. «Для домашней практики» рекомендуется повторять некоторые гимны сто раз утром, сто – в полдень, сто раз или неопределённое, свыше ста, количество вечером¹⁶⁴⁸. Баудхайяна советует 1.000 раз повторять молитвы Савитри; там же дано расписание прогрессирующего повторения текстов из Самхиты до 1.000 раз в день, с обозначением и соответствующих степеней наград получаемых за такое усердие¹⁶⁴⁹.

Но подобно тому, как первоначальное ритуальное жертвенное многоделание постепенно уступало место молитвенному многоглаголанию, так и это в свою очередь, по мере преобразования индуcского аскетизма из грубо-утилитарного в философствующий, отступало перед упрощённой, но углублённой молитвой и благоговейным созерцанием. Иногда в правилах (не говоря уже об индивидуальной практике) встречаем такие смелые мысли, как следующие: «аскет может отложить выполнение всех религиозных обрядов; но пусть он никогда не оставляет произнесения Вед: пренебрегая Ведой, он низводит себя до уровня шудры» (которым чтение Вед воспрещалось). Но к чему сводится на этой степени подвижничества чтение Вед?

«Произносить единственный слог „Ом“ есть лучший способ возгласения Вед, так же, как задержка дыхания есть высшая форма подвижничества», ибо «Веды начинаются и оканчиваются слогом „Ом“; он – совокупность всей речи и наилучший очистительный текст, а потому да повторяется он постоянно!»¹⁶⁵⁰. Если раньше учили, что домашнее чтение Вед равносильно жертве Браману и обеспечивает читающему небесное блаженство и большее благо, чем целый мир со всеми его богатствами, а именно негибнущее благо и победу над смертью¹⁶⁵¹, то позднее поясняли, что это «домашнее чтение» может ограничиваться одними Вийяхритами, да «единственным слогом „Ом“, который есть пламень и теплота, согревающие Веду; он – корень Вед и их сущность; погружаясь в созерцание слога „Ом“, аскет становится способным к единению с Браманом, ибо „Ом“ и есть Браман»¹⁶⁵².

Здесь для аскетического настроения, как видим, раскрывается уже новый мир, мир мистических вдохновений и видений. Не только все светские занятия и дела, все благие намерения и пожелания следует начинать и сопровождать таинственной формулой «Ом»; она же окрыляет и животворит всякую молитву; она же является и «дверью неба»¹⁶⁵³, и символы чesки-мистическим синтезом всего космоса: «Ом (собственно A.U.M.) (поучает Прашнья-Упанишад) есть Высший, а также и Второй Браман; созерцающий его первую часть (А) и

озарённый ею, быстро достигает постижения земного, мира человеческого: созерцая же первую часть вместе со второй (А+U) достигаем мира духов, манов, мира лунного, переносимся на небо, в мир Сомы, насладившись коим, возвращаемся обратно; а созерцая сочетание всех трёх частей, избавляемся от всякого зла, возносимся в мир Браммы, и оттуда, полные жизни, научаемся созерцать всепроникающее Высшее Существо».

Успех такого упрощения священнодействий и молитв объясняется с одной стороны признанием всеобъемлющей содержательности мистической формулы «Ом», а с другой – её соответствием одному из главных требований аскетической дисциплины, – сосредоточению всего внимания на единственном и, конечно, – главнейшем. Йога, несравненно более древняя, чем Сутры Патанджали, систематически её излагающие¹⁶⁵⁴, Йога и есть по преимуществу наставление, как и какими способами должен подвижник достигать духовного сосредоточения для отвлечения себя от чувственного мира и для соединения с Высшим Существом. Назначение Йоги явствует уже из самого её названия. «Йога» это с одной стороны – «напряжение» сил для определённой цели, и в этом смысле она – прямая продолжательница и завершительница архаического индуистского «тапаса», того разгорячения, воспламенения, рдения, («радения»)¹⁶⁵⁵, того экстаза, присутствие коего мы проследили уже в Ведах, Брахманах и Упанишадах. Но вместе с тем это, по определению её систематиков, «занятие одним единственным началом»¹⁶⁵⁶, под коим разумеется Атман. В этом смысле Йога есть сочетание с ним. Но в третьем смысле это ещё – «обуздывание, связывание» всего, что такому сочетанию мешает. Так понимает Йогу уже Катха-Упанишад, как «свободное от легкомыслия, требующее напряжённого внимания, сдерживание чувств»¹⁶⁵⁷. В позднейших «Сутрах Йоги» это состояние характеризуется двумя способами: отрицательно – «подавлением деятельности органа мысли», а положительно – «сосредоточением мысли (точнее – мистического созерцания) на единственном начале»¹⁶⁵⁸. Но уже в несравненно более древнем Майтраяна-

Упанишаде намечается то же двойственное определение, хотя и в более смутных выражениях: «Йога называется „сочетанием“ потому, что исполняющий её сочетает прану (дыхание), эту сущность созерцания, со слогом „Ом“ и со всей вселенной в её многообразных формах, или же потому, что они (Ом и Космос) сочетаются с йогиним (с выполняющим Йогу); „единство дыхания, разума и чувств, а затем упразднение всех представлений – вот что называется Йогой“»¹⁶⁵⁹. Это сосредоточение совершается «на двух Браманах, о которых должно размышлять, на словесном и бессловесном (то есть, на слове „Ом“ и на объекте его): не иначе, как через посредство слова открывается Не-Слово; есть слово „Ом“: возносясь им выше, до той области, где престают все слова и смысл их, достигаем поглощения в Не-Слове (Брамане); это и есть – Путь; это – Бессмертное; это – Единение; это – блаженство... и независимость»¹⁶⁶⁰.

При той эволюции, которую претерпела Йога в своём развитии, этот конечный объект мистического переживания постепенно религиозизировался: из личного Атмана (индивидуальной души) он стал космическим Браманом, а когда Йога, хотя и тесно связанная с атеистической системой Самкхьи¹⁶⁶¹, ощутила потребность пополнить последнюю включением в прежнее безбожное мировоззрение Бога-Творца, Ишвару¹⁶⁶², тогда расплывчатый, неуловимый, неопределимый пантеистический Браман превратился у йогов, в смысле объекта созерцания и переживания, в единого, всемогущего, вечного Бога, блаженного и содействующего достижению блаженства «посредством устранения препятствий к нему, – в Бога, обеспечивающего благоприятный исход пранидханы, то есть преданного ему благочестия». Эта «преданность Богу» (Ишвара-пранидхана)¹⁶⁶³ есть «предание всех действий, независимо от плодов их, (в произволение) Высшему Господу, Высшему, Досточтимейшему, согласно с изречением: „что бы я ни делал, хорошее ли, дурное ли, вольное или невольное, всё это предаю Тебе; действую как бы Тобой побуждаемый“». Это самоуничижение называется иногда также «передачей плодов наших действий» и является таким образом «особым видом

веры, ибо большинство людей действует только по себялюбивым соображениям, ради следствий (поступков»)¹⁶⁶⁴; здесь же благочестивый порыв вверяемости Богу чужд каких-либо эгоистических расчётов. Познавание истины, возникающее на почве этого смиренномудрого настроения, будет исходить уже не от человека с его искусственными, механическими познавательными приёмами, а от самого Подателя «духовного видения», хотя его мистическим откровением по-прежнему, но в обновлённом смысле, остаётся вещая формула «Ом»¹⁶⁶⁵.

Так, в лице Йоги позднейшей поры, индусский аскетизм, говорят нам его истолкователи, поднимается на высоту, недостижимую для первоначального, грубо-утилитарного подвижничества, на высоту мистического созерцания абсолютного религиозного начала непосредственной интуицией, очищенной, будто бы, от себялюбивых расчётов и движимой, будто бы, одним благоговейным преданием себя и судьбы своей Богу. Будь это действительно так, можно было бы приветствовать это духовное течение, как посильное, по крайней мере до некоторой степени, вступление языческой аскетики на правую стезю аскетики и мистики христианской. Однако большинство исследователей истории Йоги¹⁶⁶⁶ основательно полагает, что это привитие Йоге монотеистического начала со всеми его, сейчас указанными, следствиями совершилось путём внешнего заимствования (из религиозного течения Бхагават)¹⁶⁶⁷ и вопреки смыслу основных начал самой Йоги. Эта последняя и после принятия идеи Ишвары осталась системой, озабоченной прежде всего выработкой внешних средств и искусственно добываемых, экстраординарных сил для «избавления» от зла перевоплощений; система, в и осталась прежней, с той лишь разницей, что к числу средств спасения прибавлено было, без внутренней связи с остальными, новое: «вверение себя и дел своих Ишваре», причём средство это поставлено на последнем, 26-м или 27-м, месте в ряду основных положений системы¹⁶⁶⁸. Тем не менее эта религиозизация Йоги укреплялась, чем дальше, тем больше: Бхагавадгита полна её вдохновениями, так же как и влиятельные теистические секты Панчаратры и

Пашупаты, и эта тенденция, искренне, или иногда притворно, остаётся преобладающей в Йоге и поныне.

Как бы то ни было, несмотря на указанные дефекты, в Йоге аскетизм, окрылённый мистическим созерцанием, достиг той наибольшей степени внутреннего, духовного подъёма, которая оказалась по силам индусской расе. Нельзя отрицать, что Йога позднейшая, в том виде, какой рисуется она нам на фоне свидетельств о ней в Магабхарате, значительно превосходит по своим стремлениям узко-расчётливый и низменно-материалистический аскетизм древних времён. Однако необходимо иметь в виду, что превосходство состоит не в отмене последнего, а только в его пополнении более благородной тенденцией. Долгие века прошли прежде, чем Йогу стали понимать как бескорыстную преданность Богу без всякой задней мысли о «плодах» её для верующего. Да и эта позднейшая концепция «благочестия», как мы сейчас слышали из уст старого индусского историка философии, продолжала оставаться неосуществимой для большинства людей. Раньше проблески её встречаются в Упанишадах, но это, во всяком случае, – редкие проблески среди мутного потока себялюбивых стремлений. Отсутствие понятия Церкви, этот коренной недостаток древне индусского религиозного сознания, и связанное с этим непонимание необходимости коллективного спасения сказалось в полной силе и здесь. И в Йоге, как раньше в браманизме, как позднее в буддизме, несмотря на присутствие в нём монашеской общины (самхи), этой узкой и немощной пародии на Церковь, подвиг спасения остаётся всегда индивидуальным, только личным усилием, осуществляемым на свой риск, одними своими силами. Познать Единого, Высшего не в благоговейном союзе стремящихся к Нему всех, «да вси едино будут», а в себе, в своём Я-Атмане, – такова предельная цель, выраженная даже в лучших из текстов на эту тему. И хотя призыв Брхадарапийяки-Упанишада любить близких и дальних, мир и все создания не ради их самих, а «ради любви к Самому»¹⁶⁶⁹, понимает под «Самим» личного Атмана в смысле проявления в нём Духа Мирового, однако, раз познание Высшего почиталось возможным в усилении и процессе

только личном, единичном¹⁶⁷⁰, а не в совокупном подвиге объединённых в духовном союзе личностей, то и задача спасения практически оставалась ограниченной единичными же ресурсами и целями, чем и объясняется изречение: «выполняет ли кто Йогу, он выполняет её для себя, а не для других».

Не говорим уже о том, как легко было популярному пониманию эту мистическую «любовь к Самому», в смысле мирового жизненного начала, исказить в реалистическое себялюбие в эгоизм. Как в современной Индии¹⁶⁷¹, так и в древней, не мало было йогов и иных аскетов, решавшихся на подвиги ради тех преимуществ, к которым они вели: почёта, влияния и репутации святых и чудотворцев, или чтобы уклониться от забот, трудов и печалей, сопряжённых с обязанностями жизни в миру¹⁶⁷²; много было «аскетов – отступников», и «таких, которые, хотя и жили с религиозными, благочестивыми, спокойными и достойными, однако сами не были ни религиозны, ни благочестивы, ни спокойны, ни достойны»¹⁶⁷³.

Тем не менее, рядом с расчётливым самоограничением, несомненно, всегда встречалось и бескорыстное, и притом – в возрастающей степени. Постепенно идеал благородного подвижника укреплялся и возрастал: «человеку, глядящему на мир себялюбиво, облечённому в диадему страстей, в серьги похоти и зависти, держащему жезл пресыщения, сна и греха и лук гнева и чувственности, мечущий стрелы пожеланий во все создания», противопоставлялся борец, «крепко сжавший тот лук, изгиб коего есть мужественность, тетива – подвижничество, а стрелы – свобода от себялюбия, этого главного привратника, мешающего проникать в царство Брамана. Умертвив этого стража, аскет на чёлне вещей формулы «Ом» переплывает по ту сторону моря эфира, сокрытого в сердце, и когда, из-за рассеявшегося, как туман, эфира покажется вдали таинственный образ Брамана, подвижник медленно, подобно рудокопу, роющемуся в недрах земли, приближается к его палате, разрывая четыре оплетающие её сети: пищи, дыхания, рассуждения и знания, пока не проникнет в последний чертог – блаженства и тождества с самим Браманом. И с того мига,

чистый, спокойный, бездыханный, бестелесный, конца не знающий, вечно длящийся и независимый, ставши не рождающимся и не умирающим, мудрец покоится на основе своего собственного величия, высится на вершине своего собственного величия, и взирает на коло мира, как покинувший колесницу смотрит на уносящиеся вдаль, вращающиеся колеса её»¹⁶⁷⁴.

Но это «завершение Йоги, даже для наилучше наученного, неосуществимо, если его всё ещё пронзают джуны, стрелы страстей и мрака, и привязанности к детям, к жене, к дому». Отсюда – необходимость борьбы с «презренностями» (ничтожествами, «клешами»). Их – пять: невежество, осознание своей личности, привязанность, отвращение и жажда жизни. Невежество – «источник всех остальных заблуждений»¹⁶⁷⁵; оно принимает временное за постоянное, быстро минующее за вечное, грустное за приятное, негодное за ценное. Самосознание родит ложное определение моего и не-моего, считая моим то, что не в моей власти, что принадлежит независимой от меня, вещественной природе. Привязанность и отвращение опутывают дух соблазнами и сбивают его с правого пути; а жажда жизни внушает страх смерти¹⁶⁷⁶. Но есть орудия для противодействия увлечению ничтожеством; эти орудия – подвижничество, молитва («повторение священных текстов») и «преданность Богу». В выполнении этого тройного завета и состоит «внутренняя», «царственная Йога», Раджайога, этот, несмотря на все его изъяны, высший в духовном смысле вид индуистского подвижничества.

Характерно как для последнего вообще, так и для Йоги в частности, что этой внутренней дисциплиной ограничиться однако не находят возможным. Рядом с Раджайогой, раньше её по времени¹⁶⁷⁷ и успешнее по приёму и распространению, выдвигается Йога практическая, Крийяйога, Хатхайога¹⁶⁷⁸. В ней нравственные средства (не убивать, не красть, не нарушать целомудрия, не принимать даров)¹⁶⁷⁹, и религиозные (аскетизм, молитва и преданность Богу)¹⁶⁸⁰ сопровождаются обильными предписаниями, касающимися искусственной, физической тренировки подвизающегося, как то: относительно места и позы

при совершении подвига¹⁶⁸¹, регуляции дыхания¹⁶⁸² и отвлечения чувств от их объектов, равно, как и вообще подавления их деятельности¹⁶⁸³. И лишь на почве всех этих предшествующих «усилий» начинается последний, высший подвиг: установление неподвижности органа мышления¹⁶⁸⁴, созерцание¹⁶⁸⁵ и «конечное погружение, самадхи»¹⁶⁸⁶.

Не входя преждевременно в рассмотрение этих последних степеней Йоги, столь глубоко повлиявших на буддийскую теорию освобождения от оков чувственного мира и личного бытия, точно так же, как и на аналогичное учение джайн, где эта сторона Йоги выработалась в самостоятельную доктрину с особой терминологией¹⁶⁸⁷ отметим здесь, что насколько эта заключительная сторона Йоги вела к очищению и углублению индуcского аскетизма, настолько же другая её сторона, выражавшаяся в разработке внешних, технических приёмов, ведущих к сосредоточению духа и к экстазу, извращала аскетизм в процесс искусственного, механически достигаемого гипноза и даже в своеобразное изуверство. Эта внешняя тренировка, невольно обращая на себя своей вычурностью внимание окружающих и импонируя трудными, а иногда и «ужас внушавшими» приёмами, слишком часто отодвигала на второй план затаённый процесс внутреннего подвижничества. Телесное самоистязание для многих казалось уже самодовлеющей целью; именно оно, в глазах непосвящённых в суть учения, могло представляться главной причиной чудесных качеств йогов, качеств, на которых, более, чем на нравственных и религиозных достоинствах, зиждилась их слава в народной массе, да и не в ней одной. Притом же несомненное тяготение к увеличению и осложнению этой механической выправки в ущерб дисциплине внутренней замечается и в самих памятниках Йоги. В древних предписаниях Шветашватара-Упанишада¹⁶⁸⁸ обстановка, указываемая йогу для выполнения его подвигов, не имеет в себе ещё ничего сурового; ему, наоборот, рекомендуется избрать «место ровное, чистое, свободное от насекомых, огня и пыли, привлекательное (по достигающим до него) звукам, по воде и рощам, приятное для взоров, изобилующее пещерами или иными тенистыми приютами», как

и вообще советуется творить аскетические подвиги скромно и непоказно, «тщательно скрывая их»¹⁶⁸⁹. Даже и позднее, в Раджайоге и даже в Хатхайоге встречаем такие же указания относительно местопребывания йогоинов¹⁶⁹⁰. Равным образом и первоначальный пищевой режим по этим правилам, хотя и прост, однако «достаточный, приятный и полезный для темперамента»¹⁶⁹¹, и только для уже привычных к подвигам разрешается усиливать строгость относительно пищи¹⁶⁹². Наконец, не predetermined неизменно и суровая поза тела при совершении подвигов; рекомендуется только наименее утомительная, наиболее выносливая¹⁶⁹³. Практика, однако, не удовлетворялась в своём усердии столь умеренными предписаниями. Асанам (положениям тела, позам) стали приписывать великое значение: из 8.400.000 возможных положений Шива хотя и выбрал будто бы лишь 84, впоследствии ещё значительно сокращённых в числе¹⁶⁹⁴; однако, наряду с ними, позднейшая Йога описывает чрезвычайно многочисленные варианты в положениях отдельных частей тела, так называемые «мудры», устанавливая ряд соотношений их с дисциплиной процесса дыхания¹⁶⁹⁵.

Тренировке его приписывалась особая важность. Чтобы понять то значение, которое этот процесс занял с древнейших пор в системе индуcской аскетики и сохранил его до настоящего времени, надо помнить, что индуcское мировоззрение в дыхании вообще усматривало сущность жизненного процесса. По Шатапата-брахмане права (дыхание) исходит из ещё не определившегося, ещё не дифференцировавшегося безначального первобытия (асаты)¹⁶⁹⁶; по Атарваведе, это – первенец творения¹⁶⁹⁷, предшествующий появлению самого Духа Природы, Праджапати¹⁶⁹⁸. Наоборот, в одном из Упанишадов сохранился красиво изложенный миф о происхождении правы из Праджапати. «В начале этот владыка тварей пребывал один; и пока он был одинок, неведомо было ему счастье. Размышляя над самим собой, создал он множество тварей: воззрел на них; но они были камнеподобны, неразумны, неподвижны, как столпы безжизненные. И (опять) не обрёл он счастья. И вот помыслил он: „войду внутрь их, да

пробудятся они!“ И, ставши воздухоподобным, вошёл он внутрь их. Но, оставаясь единым (нераздельным) не мог он свершить (желаемого). Тогда разделился он на-пятеро. наименовавшись правой, апаной, саманой, уданой и вийяной. Воздух, вверх направляющийся, и есть права; вниз идущий – апана; сочетающий их – вийяна, вводящий питание в организм – самана, и выводящий из них поглощённое – удана. Из взаимодействия их рождается внутреннее тепло, дух личный, Пуруша или Агни-Вайшванара»¹⁶⁹⁹. Как видим, права здесь – жизненная сила и двигатель как совокупности живых существ, так и каждого из них в отдельности. «Живая личность, именуемая праной (дыханием), произведена была на земле, из того, что не есть прана (из Верховного Существа)»¹⁷⁰⁰. Дыхание, таким образом, есть – «древнейшее и наилучшее»¹⁷⁰¹ в живом существе, в существе же разумном, человеке, – по преимуществу, ибо «воистину, разум связан с дыханием»¹⁷⁰².

Отсюда в аскетической дисциплине – обычай приносить в жертву своё дыхание – то есть, пять вышеупомянутых «видов пламени, обитающих в душе», что, будто бы, равносильно жертве всей души¹⁷⁰³. По понятиям же позднейших мистиков каждое, даже произвольное вдыхание и выдыхание есть уже естественная молитвенная формула в честь Божества, ибо процесс этот воспроизводит будто бы слово «хамсах» («Аз есмь») и рассчитано, что эту «мантру» (священную формулу) организм в суточный срок повторяет 21.600 раз, «во славу разных богов, учителя и самого молящегося»¹⁷⁰⁴. Но уже и значительно раньше, ещё в Упанишадах, находим ту же благоговейную концепцию дыхания, как естественной жертвы, превосходящей все жертвы внешние¹⁷⁰⁵; и воззрение это нашло себе укрепление в шастрах законов: «миряне должны приносить жертвы воздуху жизни, праве; аскеты же приносят в жертву самую душу свою – дыхание, и эта жертва превосходит все остальные», – говорит Баудхайяна¹⁷⁰⁶. Таково значение «подвига дыхательного» в смысле важности и ценности жертвы, в нём заключающейся.

В другом же смысле, утилитарно-магическом, ограничение дыхания, «пранайама» (задержание, перерыв его) является

подъёмом над естественно-человеческим процессом жизни, тем «тапасом» (подвижничеством усилием), который, как мы видели, считался необходимым для чудодейственности подвига. Если дыхание есть сущность и центр физиологического бытия человека и связи духа с телом, то, понятное дело, ограничение, возможно большее ограничение этой функции равнозначно победе духа над телом, а затем – и над самим духом, поскольку дыхание есть воплощение начала личного, человеческой индивидуальности. Умеряя, ограничивая, побеждая собственное дыхание, то есть, движущую силу личного бытия, подвижник приближается к Духу Всемирому, пока, на высших степенях Йоги, не сольётся с ним всецело.

Позднейшая пора к жертвенно-молитвенному значению пранайамы присоединила ещё значение покаянное, искупительное. «Как в металлах, при расплавлении, сгорают шлаки, так и изъязы чувств уничтожаются при подавлении чувств», поучают законы Ману; «вот почему троекратное в день выполнение пранайамы, сопровождаемое определёнными молитвами, равносильно высшему покаянию вообще, а в частности – искуплению греха, непрестанно совершаемого: невольного убийства живых существ»¹⁷⁰⁷. Сверх того, в точности «правило пранайамы», если его выполняют во время утренних и вечерних молитв, устраняет, по другим законодательным шастрам, «всякую вину, содеянную делом, словом или помышлением, днём или ночью». Шестнадцать же задержаниями дыхания, исполняемыми ежедневно в течение месяца, очищается даже такой преступник, как убийца учёного брамина!¹⁷⁰⁸ Для уклонявшегося от законного супружеского сожития предписывалось покаяние в виде стократной пранайамы¹⁷⁰⁹, и вообще считалось, что «это – лучшее средство устранять всякий грех и предупреждать всякую опасность»¹⁷¹⁰. Сверх того, это – будто бы превосходное средство достигать образцового здоровья, неутомимой бодрости и красоты¹⁷¹¹: «нет болезни, нет старости, нет болей для приобретшего тело, создаваемое огнём Йоги», полагает Шветашватара-Упанишад; «первые следствия Йоги – лёгкость, здоровье, выносливость,

хорошее сложение, неутомимость произношения и приятное благоухание...»¹⁷¹².

После всего этого не удивительно, что дисциплина йогов выработала сложную, анатомическую и физиологическую теорию очистительных и животворных действий дыхательного процесса и его тренировки¹⁷¹³. Не вдаваясь в рассмотрение этой теории и её применений, заметим только, что хотя разработка того и другого принадлежит позднему времени, однако основы и почин обнаруживаются уже в Упанишадах¹⁷¹⁴. Опираясь на эти фантастические теории, индусские аскеты, увлекаясь «высшим из подвигов – пранайамото», перемещали подвижничество из духовной области в материальную, из сферы этической и психологической в физиологическую; телесный процесс становился на место внутреннего духовного совершенствования; нравственная заслуга отодвигалась на задний план¹⁷¹⁵ сравнительно с точным выполнением механических приёмов, и сама молитва, сопровождавшая «жертвоприношение духа», сама молитва, со своим predetermined содержанием, с умножением действенности от количества повторений, также превращалась в процесс механический же. И лишь немногие, как Шанкара, имели смелость высказать, что «истина познаётся созерцанием, да наставлением учителя, а не сотнями (внешних) упражнений, выполняемых для контролирования дыхания»¹⁷¹⁶. Большинство, и притом не своевольно, а с благословения браминов и законников, полагало, что как этот вид аскетизма, так и другие, выполненные «по правилам» и усердно повторяемые, непременно, так сказать, магически, ведут к очищению от грехов, к искуплению их, а вместе с тем и к счастью¹⁷¹⁷. «Царствование, властвование, первенство над всеми существами» – вот награда знающих тайны правы по Каушхитаки-Упанишаду и «верное, воистину, получение бессмертия» по другому тексту¹⁷¹⁸. Не механическому ли подъёму в царство богов научает древнейшая книга законов Баудхайяны, когда говорит: «двенадцать раз прочитанная Самхита Веды упраздняет грехи и неправильные действия; если она прочитана будет большее число раз, в результате получится

прибавка наград: прочитавший 12 лишних раз приобретёт этим себе мир Ушан; если ещё 12 раз – мир Брихаспати; Прибавив ещё 12, завоюет мир Праджапати; если же, соблюдая пост, повторит Самхиту тысячу раз, он соединится с Браманом, воссияет подобно ему самому; если целый год будет питаться одним подаянием, он получит силу сверхъестественного видения; если же полгода проживёт на одной ячменной каше, 4 месяца на воде с ячменной мукой, 2 месяца будет питаться только плодами, да месяц одной водой, да 12 дней будет выполнять покаяние по правилу Криччхры, – то он приобретёт способность мгновенного исчезновения... Этими способами и боги достигли своего божественного положения, и мудрецы состояния ришей»¹⁷¹⁹.

Позднейшие трактаты по Йоге в отделе нийямы (исполнения предписаний) собрали целую кучу правил для физических упражнений, «хранимых в глубочайшей тайне и трудно осуществимых даже для богов», наградой чего является, будто бы «верное получение божественного тела»¹⁷²⁰. Но уже и в древности широко была распространена вера в восемь чудесных способностей, награждающих подвиги Йоги, а именно:

- 1) уменьшиться до невидимости;
 - 2) становиться до крайности лёгким или
 - 3) чрезвычайно тяжёлым;
 - 4) увеличиваться до беспредельности;
 - 5) получать исполнение самых чудесных желаний, а также
 - 6) полную власть и самоуправление над телом во всех его органах, внешних и внутренних;
 - 7) изменять течение законов природы и
 - 8) перемешаться всюду мгновенно, силой одной своей воли¹⁷²¹.
- К этому присоединили: способность всеведения и всевидения в настоящем, прошедшем и будущем; память о прежних жизнях и воплощениях себя, других людей и иных существ; постижение сверхчувственных процессов; понимание языка животных; вызывание умерших; вселение в чужие тела и даже в несколько разных одновременно и возвращение снова в собственное тело!..¹⁷²²

Что вера в эти сверхъестественные свойства подвижничества была в полном ходу во времена Будды, видно из, можно сказать, бесчисленных рассказов о такого рода чудесах в джайнистской, буддийской и общиндусской литературе. Легенды о Будде и Магавире и об учениках их переполнены подобными повествованиями; мы уже слышали рассказы о том, как летали по воздуху из одного конца Индии на другой пророк Ашита и иные риши, по своим «личным делам» и по общепользовательным; мы увидим дальше грандиозное состязание в чудодействиях между самим Готамой и семьей магов-подвижников Кашьяп, и как летанием по воздуху и сидением в воздухе ученик Готами успешнее влиял на толпу, чем сам учитель проповедью. Памятники более поздней поры подтверждают только вящее развитие всеобщей веры в сверхъестественные силы подвижничества, которые обладавшие ими применяли, будто бы, нередко для корыстных, себялюбивых и зловредных целей. Так поступали до своего обращения сейчас упомянутые Кашьяпы и проповедник аморализма Макхали-Госала; такова была злокачественная эксплуатация своих подвигов демоном Таракой в приведенной выше легенде Шивапураны. В другой Пуране¹⁷²³ повествуется о побуждаемых тщеславием подвигах царственного отрока Дхрувы, выработавшего себе ими такие сверхъестественные силы, которые заставили богов удовлетворять его честолюбие. Сюда же относится хорошо известная легенда о царе Вишвамित्रе, воспользовавшемся плодами своих исключительных подвигов для лютой расправы не только над соперником, но и над совершению неповинными людьми, открывшем войну против самих небожителей, нарушившем порядок вселенной и грозившем разрушить все три мира с такой степенью вероятности в успехе этого безумного предприятия, что боги, наконец, были вынуждены исполнить его, не выполнимое по правилам, желание: сделать, его, кшатрию родом, брамином. Рассказами о преступлениях аскетов полны Пураны¹⁷²⁴. Пусть это – сказки! Но в индусской жизни и думе, где граница между былью и сказкой, между действительностью и грёзою? И притом, эти легенды – вполне стильные, сплошь

проникнутые духом народного быта, гармоничные с тем, чему верили не в повести, а и в жизни¹⁷²⁵. Так непреодолима была эта индусская вера в магическую силу подвижничества, что перед нею отступил даже скептицизм самого, бесстрашного в поприши предрассудков, Готамы: отвергнув спасительное значение аскетизма, он не стал отрицать его чудодейственной силы: применения её мы встречаем часто в повествованиях о его жизни; но, что несравненно важнее, в самих речах его мы не находим протеста против магической стороны подвижничества, ни опровержений её возможности.

Практическим следствием всех вышеизложенных воззрений на аскетизм было его широкое распространение и непрерывное возрастание в индусской жизни. С древнейших времён подвижники пользовались всеобщим уважением, которого не могли поколебать ни, быть может, нередкие случаи притворного или расчётливого самоотречения, ни очень редкие протесты против него по существу. Магабхарата выражает преобладающее в этом отношении убеждение индусской расы, когда говорит: «Слава выполняющим чистое подвижничество!»¹⁷²⁶ Люди, отцы, боги, домашние и дикие звери и птицы, и все существа вообще, подвижные и неподвижные, все ценили подвиги (тапасы) как наивысшее, и ими достигали совершенства; да и сами великие, чудесными силами одарённые боги только ими попали на небо»¹⁷²⁷. А потому «желающие небесного блаженства пусть предаются безгрешным подвигам в страшных телесных упражнениях, ибо все три мира проникнуты экстазом подвига»¹⁷²⁸. Призыв был не напрасен, обещания не преувеличены: мудрецы-подвижники, риши, слыли действительно за божественные существа; перед ними преклонялись цари и толпа народная; их слово было закон; их благоволение привлекало счастье на семью, на поселение, на целое царство; их гнев грозил страшными бедами. Сопровождение раджи с подвижником – самая обычная, самая любимая и характерная жанровая картина индусской словесности: царь смиренно входит, низко кланяется праведнику, садится против него, как ученик, готовый слушать и слушаться: «риши» поучает... Примеру владык следуют знатные и простецы. Войдёт

ли подвижник в город или деревню, – на нём сосредоточены все взоры; поселится ли он на окраине или в лесной глуши, – стоит открыть его местопребывание, – к нему неизбежно потянутся вереницей посетители, от простых зевак-любопытных до истинно алчущих и жаждущих правды. Не удаляясь в стороны за иными примерами, – что такое вся долгая жизнь Магавиры и Гота мы после их «просветления», как на непрерывный ряд таких посещений, бесед, вопрошаний, назиданий и «обращений». Ознакомившись, иногда обретали не столько подвижника, сколько мудреца, ставившего знание выше подвига, но шли, но влеклись первоначально почти всегда к подвижнику, не постигая независимости мудрости от аскетизма, или, как столь успешные в борьбе против буддизма джайны, даже осуждая такое разъединение. Притом не одни выдающиеся «риши», а и аскеты меньшей величины и известности, заурядные «обитатели лесов» и даже просто слывшие за целомудренных пользовались повсеместным уважением и услугами мирян: им отводились почётные места; приветить их и накормить искони считалось богоугодным делом¹⁷²⁹ и, для вящего закрепления этого обычая, те же правила, которые воспрещали аскетам называться на угощение, вменяли им во грех отказ от радушно предложенной мирянами трапезы¹⁷³⁰.

Помимо влияния и почтенности, звание подвижника (ибо в Индии оно было званием, особым, бытовым и правовым сознанием узаконенным, определённым разрядом общественного положения) звание подвижника, кхаттийп, привлекало к себе ещё и тем, что, в отличие от звания браминского, замкнутого пределами одного своего сословия, это положение со всеми его преимуществами было доступно всем без изъятия; ограничения кастовые, в других случаях непреодолимые, падали ниц перед тем, кто решался на «паббаджу», на «исход из мира» и тем самым становился выше мира со всеми градациями его прав и распоряжений. «Аскетизм универсален, – поучает народный эпос, – и рекомендуется даже и лишённым касты: если отверженный станет обуздывать свои

чувства и достигнет власти над ними, аскетизм проторит и ему дорогу к небу»¹⁷³¹.

Освободившись от цепей мирского жития, подвижник получает неограниченную свободу и в области духовной: с него спадают мёртвые петли браминского ритуала, угнетающие своим педантичным механизмом личные порывы души в области религиозных переживаний. Мы видели на какую, можно сказать, всеобъемлющую высоту было поднято в индусском сознании значение жертвоприношения; и однако «аскетизм выше даже жертвоприношения», говорит Магабхарата¹⁷³². Как бы подтверждая правильность этого воззрения, в одном из Упанишад само Божество повелевает аскету зарыть или потопить священный шнур, символ жертвоприношения, и священную прядь волос, эмблему браминского звания¹⁷³³, ибо, говорят законы Васишты, «ни ежедневным повторением Вед, ни жертвоприношениями не достигнут того, что достигается выполнением Йоги»¹⁷³⁴, этого, будто, бы совершеннейшего воплощения аскетического подвига.

О широком распространении аскетического образа жизни во времена Будды и в предшествующий период свидетельствуют бесчисленные указания джатак. Здесь мы застаём уже в полном ходу обычай семейных людей заканчивать жизнь «исходом из мира», «паббаджей». Совершалось это по большей части уже в пожилом возрасте, по выполнении семейного, родового и общественного долга, возвращения себе преемника-сына или, в крайнем случае, после рождения его. Если Рамайяна¹⁷³⁵ называет это обычаем древних царственных мудрецов, то в джатаках мы видим многократные применения его; видим, как цари и царевичи, часто совсем юные и ещё безбрачные, отказываются от княжения или прав на него и уходят в пустыню¹⁷³⁶. Что касается браминов, то им паббаджа рекомендовалась законом, как третья пора в распорядке их жизни, и совет этот, по-видимому, выполнялся нередко: в джатаках часто упоминаются брамины и сыновья их, раздающие иногда значительное состояние и уходящие в пустыню¹⁷³⁷; бывали случаи исхода из мира и целых браминских семейств¹⁷³⁸, ибо законы не воспрещали «удаляющимся в лес»

брать с собой жену, если она не предпочитала оставаться в миру на попечении сына, заместителя домовладыки, ставшего иноком¹⁷³⁹. Очень многочисленны были случаи ухода в уединение как богатых мирян, так и бедных поселян, земледельцев-хозяев; но редко следовали их примеру мастеровые и люди вообще низших разрядов, хотя в джатаках встречаются аскеты даже из презираемых чандал¹⁷⁴⁰. Во многих рассказах сохранились описания борьбы против ухода из мира со стороны родных и друзей; но возражения эти вызываются только семейными и общественными соображениями, а не протестом против подвижничества и отшельничества по существу. Среди единодушного одобрения аскетической жизни совершенно затериваются редкие отклонения от сочувствия ей, в роде, например, отзывов, вложенных эпосом в уста царя Бхишмы: «долговременный пост, почитаемый простым народом за подвиг, есть только вред для тела... Самоотречение и смирение – вот высший подвиг; у кого он есть, тот обладает постоянным постом и постоянным целомудрием. Отшельником и брамином и божеством будет тот, кто заботится о семье своей; в любви, неусыпно всегда выполняет долг свой; кто ведёт себя чисто, питается остатками от даруемого другим, хранит заветы касательно странников („гостей“); тот, кто всегда полон верой и благоговением к богам и браминам»¹⁷⁴¹. Но против этих редких защит лаической морали и мирского благочестия не трудно было противопоставлять гораздо более древние апологии аскетизма, почерпнутые притом из поры, столь высоко ставившей выполнение родового и семейного долга: уже в текстах Упанишад пяти естественным целям человеческого быта (заботе о себе, о жене, о детях, о благосостоянии и о своём деле) поклонники аскетизма противопоставляли цели духовные, овладение пятерным откровением Атмана в теле, чувствах внешних (видении и Слухе), в дыхании, речи и в духе¹⁷⁴²; а традиционную обязанность продлять род устраняли коротким восклицанием: «зачем нам потомство, нам, составляющим душу мира сего?»¹⁷⁴³. Целомудренное отречение выше деторождения¹⁷⁴⁴; «родящие оправданы на земле; но мир

Брамы – удел лишь тех, что истязуют себя, тех, в ком крепко укоренилось истинное целомудрие»¹⁷⁴⁵.

Если в законодательных сборниках мы иногда замечаем усилия защитить мирскую жизнь и поднять её престиж, то это, очевидно, вызвано необходимостью противодействия обратному, преобладающему, аскетическому настроению общественного сознания, настроению, начинавшему уже казаться опасным со стороны социальных интересов. Так, ссылаясь на авторитет более древнего учителя и в противоположность Капиле, будто бы установившему четыре разряда бытовой жизни (ученика, домовладыки, аскета и отшельника), Баудхайяна говорит: «мудрый человек не должен бы обращать внимания на это деление, ибо в действительности есть только один разряд – домохозяев, так как другие потомков не производят»¹⁷⁴⁶, а Гаутама, выражаясь осторожнее, замечает, что разряд домохозяев – источник остальных¹⁷⁴⁷. В Апастамбе мы находим нечто вроде диспута о превосходстве мирского или подвижнического жития. Одни, ссылаясь на пуранические тексты, говорили, что 80.000 мудрецов, желавших иметь потомство, направились к Ариаману южным путём, мирским, и обрели себе 80.000 могильных мест упокоения, тогда как 80.000 других мудрецов, отказавшихся от потомства, в награду за целомудрие получили на северном, аскетическом пути бессмертие со всякими чудесными силами и с исполнением желаний. Другие на это возражали, что для учёнейших умов авторитет Вед всегда считался наивысшим, а Веды требуют выполнения жертвенного и молитвенного ритуала и потому нельзя ссылаться на аскетические правила, идущие вразрез с правилами ритуала. Далее: Веды обеспечивают бессмертие имеющим потомство; нельзя, следовательно, и в этом отношении отдавать предпочтение поведению аскетов; надо верить, что и миряне заслужат себе не одно могильное упокоение, но, после него, и «награду бессмертную, блаженство небесное». Что же касается аскетов, то, хотя некоторые из них и могут приобрести небо частью своих подвигов, и хотя им действительно даруется способность получать желаемое, – всё же это не даёт оснований превозносить один образ жизни над

другим. «Люди из всех четырёх разрядов, живущие по правилам (закона), получают спасение»¹⁷⁴⁸.

Так старались устроители общественной жизни реагировать против возраставшего увлечения аскетизмом. Однако в самих дхарма-шастрах, откуда заимствованы приведённые рассуждения, «четыре разряда жития» предстают пред нами как вошедший прочно в быт и оправомоченный распорядок. Эти «четыре пути к миру богов, различным образом ведущие от земли на небо, суть пути ученика, семьянина-домохозяина, лесного отшельника и аскета»¹⁷⁴⁹. Из двух последних разрядов аскет представляет меньшую, а отшельник наибольшую степень строгости поведения и отрешения от мира. Те и другие руководствуются определёнными правилами, выработанными бытом, вероятно, одновременно, в разных местностях или среди разных групп, и потому изложенными с некоторыми изменениями в разных сборниках законов. Вот правила для аскетов (saṃmatin)¹⁷⁵⁰. По мнению одних авторитетов, по окончании учения каждый был властен избрать любой образ жизни¹⁷⁵¹; другие полагали, что вступать на путь аскета подобало людям бездетным или вдовцам, во всяком случае не ранее 17-летнего возраста, а для семейных – не прежде устройства детей¹⁷⁵². Решившийся на подвиг, должен был покинуть родных и дом свой и, не оставляя себе никакого имущества, жить в лесу или на окраине селения, либо в храме, или в пустом здании, или в пещере, или «у корня дерева», «без удовольствий, без покровителей», не меняя местопребывания во время дождливой поры года. В селения он мог входить только раз в день, исключительно для снискания подаяния одной пищей, в позднюю пору, «когда уже потушены очаги и обеденная посуда очищена и убрана» (иными словами: когда можно было получить лишь немногие и худшие остатки стола), ибо «к вкусной пище надо отбросить и желание». С растений дозволялось брать лишь отломившиеся или отпавшие части. Аскет обязан был хранить целомудрие, свершать очистительные обряды, сдерживать язык, взоры и все свои действия. Ни делом, ни словом, ни помыслом не должен он вредить никакому живому существу. Наготу свою мог он покрывать

единственной, красновато-жёлтой одеждой, а по мнению других наставников, только каким-нибудь брошенным, за негодностью, рубищем, либо прикрываться кожей, древесной корой или травой, или же, наконец, оставаться совсем обнажённым, как это и делали джайны, прозванные «нагими» (голову подобало брить, оставляя, по желанию, только чуб или косицу на затылке). «Вне дождливой поры года аскет мог вести бродячий образ жизни, не оставаясь в одном и том же поселении более одних суток. Равнодушный ко всем созданиям, как бы они к нему, злобно или благосклонно, ни относились, он и для своего личного благополучия ничего не должен был предпринимать, ко всему относясь с полнейшим безразличием»¹⁷⁵³, «не заботясь ни об этом мире, ни о небе... Отбросив правду и ложь, удовольствие и скорбь, и Веда, этот мир и будущий, он должен быть взыскующим одного Атмана: зная его одного, он знает спасение, как уверяют некоторые; но (оговаривается защитник традиционных правил и противник упрощения их аскетами), но мнение это противно пиастрам, ибо если бы спасение получалось одним только знанием Атмана, аскет не ощущал бы ничего болезненного даже и в этом мире»¹⁷⁵⁴, что, впрочем, и утверждали йоги, да и буддисты.

Желая хотя сколько-нибудь реагировать против разраставшегося освобождения аскетов от традиционного ритуала, сборник правил религиозных обрядов, настаивает на сохранении одного чтения Вед, понижая, однако, и в этом отношении требования до минимума, до произнесения единственного слога «Ом». Освобождённый от механического выполнения обрядов и формул, «пусть аскет непрестанно ищет в сердце своём познания всемирной души! Избавление от будущих рождений обеспечено тому, кто постоянно пребывает в лесу, кто подчинил себе чувства и действия, кто отказался от всякой ощутимой награды, кто сосредоточил ум на созерцании Высшего Духа и стал всецело равнодушным к наслаждению и страданию»¹⁷⁵⁵. Вопреки желанию охранителей старинных порядков, внушавших, что «жить по правилам есть, несомненно, высшая обязанность всех людей»¹⁷⁵⁶, а «нарушать правила шастр (законов), увлекаясь собственными причудами, есть

признак безумца, загрязнённого самомнением»¹⁷⁵⁷, – сами охранители принуждены были изречь об аскете, «не заботящемся ни о здешнем мире, ни о будущем»: «да не будет у него никакого видимого признака его звания! да не следует он никакому видимому правилу поведения!»¹⁷⁵⁸. Пусть это поведение идёт вразрез с установленным, узаконенным, общепринятым! пусть оно кажется миру безумием! Юродство уже оправдано тем же Васиштой: «пусть, – говорит он, – пусть аскет, хотя и не будучи безумным, кажется сумасшедшим!»¹⁷⁵⁹.

Что касается отшельников (вайкханаса, ванапрастха), то у них уже выработался свой подвижнический устав, приписывавшийся некоему мудрецу-праведнику Викхане¹⁷⁶⁰. Они должны жить в лесу, выполняя строгие подвиги, купаясь трижды в день, возжигая огонь по указанному обряду, вкушая только дикорастущее или и менее того, почитая богов, манов, бхутов, людей и святых (риши). Пустынник должен дружелюбно принимать приходящих или встречаемых из всех каст, кроме тех разрядов, сношения с коими воспрещены; но сам он не должен ступать на пахотную землю, ни входить в поселения. Одежда его – кожа или древесная кора; волосы его висят длинными, нестриженными прядями...¹⁷⁶¹.

Эти правила, по крайней мере во времена Баудхайяны, а вероятно и раньше, носили характер обязательный, «обетный» для «давших согласие следовать уставу»¹⁷⁶². Устав же предусматривал два разряда «пустынного жития»: один – «для варящих пищу», а другой для «обходящихся без варки пищи». Первые имели пять дальнейших подразделений:

- 1) питавшиеся чем попало из встречающегося в лесу;
- 2) вкушавшие только дикорастущие злаки;
- 3) питавшиеся одними кореньями, клубнями и луковицами;
- 4) – одними плодами;
- 5) – только зельем, пригодным для варки.

Второй разряд распадался опять на пять видов, сообразно со способами вкушения неварёной пищи; одни собирали и кое как изготавливали её, однако без помощи железных и каменных орудий; другие без всякой обработки клали её в рот руками; третьи брали её прямо ртом, «подобно животным»; четвёртые,

тойяхары, жили одной водой, а пятые, вайубхакши, «воздухоглотатели», ничего не ели!¹⁷⁶³. Дробление на многочисленные секты по различию религиозных верований, встречающееся в позднейшую пору¹⁷⁶⁴, в описываемые нами времена, по-видимому, не существовало или не замечалось; по крайней мере оно не устанавливается памятниками этой поры, за немногими исключениями, каковы адживаки, нирграпты или джайны, а затем – буддисты. Зато сейчас указанным десяти разновидностям отшельников, определявшимся по образу питания, соответствовало, кажется, десять различных форм посвящения по уставу Викханы¹⁷⁶⁵. Сами правила признавали пустынный образ жития «чистым, но трудно выполнимым, подобным быту зверей и птиц, с коими должны жить отшельники, беря пример с их нравов относительно заботы о пище не более, как на один день». Но каковы бы ни были трудности, а может быть, именно поэтому, полагали, что «следующие этим правилам и в особенности те, которые воздерживаются от пищи, получают очищение от грехов», ибо «совершенно ясно, что жизнь, подобная жизни диких животных, есть дорога к небу»¹⁷⁶⁶. Для вернейшего прохождения этого пути некоторые советовали соблюдать строгую постепенность: пройти последовательно два светских образа жизни, ученика и домохозяина, а затем – два подвижнических, придерживаясь и в них постепенного возрастания самоограничений, переходя, например, в питании «от растений к воде, затем – к воздуху и, наконец к эфиру» и ожидая за каждый подъём на высшую степень лишений соответственной прибавки в награде¹⁷⁶⁷.

Таким образом индусские подвижники постепенно перешли от рабского подчинения традиционному, ведическому и браманическому ритуалу к упрощённой обрядности. На место механически выполняемой и магически понимаемой точности и сложности священнодействий и молитвословий выдвинулось вперёд значение с одной стороны – усиленного телесного подвига, а с другой – созерцательного сосредоточения мысли, отрешения от внешних восприятий чувств и подъёма духа до состояния мистического экстаза. То была победа субъективного благочестия и внутренних, индивидуальных способов спасения

над однородным для всех, извне предписанным, искусственно выполнявшимся и действовавшим, обрядовым способом осуществления религиозных обязанностей, вдохновлявшихся однако, как мы показали, далеко не одними религиозными побуждениями и целями. Этот решительный и глубокий протест невидимо подтачивал традиционные устои ведических верований и браманического культа, а в связи с вышеочерченным философским свободомыслием, разлагающим образом влиял и на более глубокие, идейные основы религиозного сознания вообще¹⁷⁶⁸. Из сочетания или самостоятельного, бок-о-бок, действия этих двух свобод, свободы мудреца-мыслителя и созерцателя аскета, создавалась, невозбранно от ещё насыщенной преданиями обрядовой религиозности окружающей среды, та атмосфера духовной независимости, та смелость субъективной мысли и мистической грёзы, которая в эпоху Будды могла с решимостью и успехом пойти наперекор священным авторитетам и вековым обычаям и создать учение о спасении только личном, одними своими силами, одним индивидуальным процессом внутреннего прозрения истины, независимо от закона и культа, независимо от самой нравственности и религии.

Но, как мы только что видели, процесс освобождения аскетического течения от оков ритуала, рискуя вырождаться в произвол, прихоть и причуду, ощутил потребность сложить себе новый свод правил и подчиниться ему. Мы не осведомлены о его составителе или составителях, о времени образования устава, приписываемого Викхане; вполне возможно, что коллективная и медленная выработка аскетических правил приурочена была впоследствии к одному выдающемуся лицу, быть может, даже мифическому, аналогии чему в шастрах законов мы видим применительно к легендарному Ману и полулегендарному Гаутаме. Но как бы то ни было, фактом несомненным, фактом весьма важным остаётся то, что ещё до главных творцов индусского монашества, до Магавиры и Готамы, склонность к иночеству уже нашла себе осязательное проявление в очерченных выше начинаниях. Обозревая долгий и сложный рост индусского аскетизма, мы теперь можем понять,

сколь естественно, нормально было Готаме сначала самому увлечься соблазном физического подвижничества, а затем – насколько важно было для него осознать слабые стороны такого аскетизма и предложить реформу его. Но для правильной оценки того, что в области последней следует приписывать его собственному творчеству и что – заимствованию или подражанию, необходимо бросить взгляд на последний прецедент его деятельности в этом отношении, на аскетическое учение и подвижническую практику противников буддистов, джайн.

Теперь, когда после долгих и широко расходившихся споров о сравнительной древности джайнизма и буддизма, можно считать установленным, что первый не только не был заимствованием у второго или подражанием ему, а был движением, независимым от буддизма, во всяком случае, современным ему, а вероятно и значительно предшествующим¹⁷⁶⁹, – теперь мы можем видеть в монашеской организации джайны явление, непосредственно примыкающее в более древнему браминскому аскетизму и сообщившее ему законченность и завершение, в стиле более выдержанном, нежели иная община (самга) Будды. Магавира, которому преимущественно обязана эта организация своим развитием и успехом, был сам строгим аскетом. Его звали по миру Вардхаманой; он происходил из знатного воинского рода Кашиап, а по матери приходился сродни династии могущественных раджей Магадхи. Рано почувствовав влечение к подвижнической жизни, он, после смерти родителей, отрёкся от своих княжеских прав и всякой собственности и стал нищим, странствующим аскетом. Двенадцать лет провёл он в суровых подвигах¹⁷⁷⁰, создавших образец для его будущих последователей: затем достиг полного «просветления» (Кевалы, по терминологии джайн) и, стяжавши известность безукоризненного праведника, всеведущего мудреца и непревзойдённого подвижника, провёл остальные годы долгой жизни в организации своей общины «нищих монахов» и в тех поучениях, которые обеспечили успех джайнизма. Приписываемые ему речи и правила более, чем его довольно

бледная биография, убеждают в несомненной значительности этого современника и соперника Готамы. Мощный характер, непоколебимый нравственный закал и выдающийся ум, наставленный хорошим образованием¹⁷⁷¹, возвели Магавиру в главного творца джайны. Но начинателем её он ни в каком случае не был: у него были предшественники, не одни те мифические «тиртхакары», «герои-джины» (пророки), которых, в количестве двадцати трёх (кроме Магавиры) чтит предание¹⁷⁷², но и такие, по-видимому, исторические личности, как тот «любимец народа», «обожаемый им» Паршва¹⁷⁷³, умерший будто бы за 250 лет до Магавиры¹⁷⁷⁴, последователи коего, независимые от Магавиры, встречались во времена этого реформатора первоначальной джайны¹⁷⁷⁵.

Но не у одних этих, ближайших по духу и области деятельности, предшественников почерпал Магавира вдохновение к своему делу и практические способы его осуществления; сходные заимствования он мог делать и у других сект, сторонников коих ему удалось объединить вокруг себя¹⁷⁷⁶ и среди которых, несомненно, встречались и секты аскетического направления, как, например, адживаки, с их, уже упоминавшимся нами, вождём. Макхали Госалой. Сверх того, разумеется, необходимо предположить значительное влияние и очерченного выше браминского аскетизма. Наконец, не прошли бесследно для Магавиры и его ближайших сотрудников те течения в современной ему философской среде, которые, как самкхья и йога, стояли в тесной связи с идейными основами индусского подвижничества: джайнизм переработал по-своему подходящие для него стороны этих учений, и даже не их одних, но и некоторых других¹⁷⁷⁷. В итоге, в доктрине, и дисциплине Магавиры и его последователей, можно сказать, нашло своё завершение всё предыдущее развитие индусского аскетизма, способом эклектическим и отдававшим предпочтение практическому направлению перед отвлечённо-созерцательным, и притом с решительным усилением аскетической строгости, в области коей джайнизм простёр требования до максимальных размеров, чем и вызвал в

окружающей среде реакцию в противоположную сторону, как в браманизме, так и в буддизме.

В этой решительности провести аскетическое начало до конца, в смысле строгости подвижника к самому себе, заключается историческое значение Магавиры и причина его влияния не только на современников, но и на длинный ряд последующих поколений, ибо, несмотря на свой, на первый взгляд неосуществимый, аскетический радикализм, учение Магавиры нашло широкий отклик в душах индусов, а секта его джайн или ниргрант, процветавшая в продолжение нескольких веков¹⁷⁷⁸, на много пережила буддизм в Индии, где она пользуется и поныне достаточным сочувствием, обнаруживая признаки и дальнейшей жизнеспособности¹⁷⁷⁹. Натуры, предрасположенные к аскетизму и подготовленные к нему подвижничеством, уже ранее развившимся в браманической среде, могли из этой последней переходить в джанинстскую именно в силу последовательности и решительности её требований, с бóльшим основанием, нежели в умеренную и страдавшую в этом отношении внутренним противоречием область буддийского иночества. Нравственная заслуга Магавиры и его духовная сила состояли в том, что он имел смелость определённо высказаться за нравственную содержательность и самостоятельную ценность аскетического подвига. В противоположность с одной стороны расслабляющему философскому агностицизму и скептицизму своего времени, а с другой – опошляющему аморализму, наиболее ярко представленному бывшим товарищем Магавиры, Макхали Госалой, в отличие, наконец, от буддизма, отодвигавшего нравственное начало на второй план сравнительно с познавательным и придававшим только последнему существенное значение в задаче спасения, сообразно с чем принижался и смысл волевого начала в основном вопросе духовной жизни, – в отличие от всего этого Магавира смело и бодро провозгласил необходимость признания благородных принципов: реальности души и воли, различия добра и зла, обязательности нравственного долга, наличности сил для выполнения его и возможности этого

выполнения путём усилия над собой, путём подвига, величие которого он поэтому и признал принципиально в своём учении, а практически – в правилах дисциплины, преподанных ученикам.

Вот несколько образцов этого мужественного исповедания: «не думайте, что мир не существует: будьте убеждены, что он существует! не говорите, будто праведность и неправедность (джива и аджива) не существуют: утверждайте, что они есть! не думайте, что мудрости и неразумия (дхармы и адхармы) нет: знайте, что они есть! не думайте, будто нет ни рабства (духовного), ни освобождения: верьте, что то и другое есть! не думайте, что нет ни добродетели, ни порока: утверждайте, что они есть! не думайте, чтобы уничтожение кармы было невозможно: думайте, что оно возможно! не думайте, будто активности и пассивности не существует: утверждайте, что они есть! не говорите: „нет ни любви, ни ненависти“: – они есть! не говорите: „нет четырёхкратного кола рождений“: оно есть! не говорите: „нет богов и богинь“: – они есть! не утверждайте, будто нет совершенства и несовершенства, ни добра и зла, ни благочестивых и злых людей, ни особых мест, тем и другим предназначенных (в награду и наказание): утверждайте, что всё это есть»!¹⁷⁸⁰. Не призрачная будет эта вера: она соответствует самой природе мудрости и естественным свойствам души человеческой: «характерная черта мудрости – движение (активность), а неразумия – неподвижность: свойство пространства, содержащего в себе все другие субстанции, – давать простор всему (следовательно, и мудрой деятельности), как свойство времени – открывать длительность (способную дать срок для деятельности); свойство же души – способность реализации знания, веры, счастья и несчастья», ибо «характерные черты души именно – знание, вера, поведение, подвиги, энергия и реализация процесса саморазвития»¹⁷⁸¹. Или ещё речь в Ачаранга-сутре, метко озаглавленная «знание и орудия» (победы над препятствиями к спасению): «многие не помнят, откуда снизошли они на землю, с какой стороны света: сверху ли, снизу, или из промежуточной области? не знают также некоторые, возродилась ли их душа в новое бытие или

нет, ни чем были они раньше? ни чем станут после смерти, когда покинут этот мир? А между тем это и есть то, что каждому должно знать, что следует познать, или самостоятельно, или научением высшего (пророка, тиртхакары), или хотя бы понаслышке от других... Мудрый же знает, что душа его возрождается и направляется в определённую сторону; он верит в душу, в мир (в реальность их); верит во множество индивидуальных душ (в отличие от пантеистического учения веданты о единой всемирной душе)¹⁷⁸² он верит в возмездие (за свершённые дела); верит в действительность наших поступков... Но верить в это надо не ради праздной любознательности, а ради овладения орудием спасения: «причины греха должны быть постигнуты, и от них надо отречься; человек, не понимающий этого и не стремящийся удалиться от источников греха, снизойдёт в соответствующие (грехам) области, пройдёт их все, будет многообразно возрождаться вновь и испытывать все болезненные ощущения. Об этом-то и учил Достопочтенный (Магавира), учил истине понимания и отречения. Ради красоты, достоинства и славы этой жизни, ради рождения, смерти и конечного избавления, ради упразднения скорби надо постигнуть все действующие (в нас) причины греха и отречься от этого мира. Тот, кто, будучи (ещё) в мире (ещё при жизни на земле), постигнет причины греха и отречётся от них, тот наречётся наградой знающим мудрецом, Муни»¹⁷⁸³. И это возможно, это осуществимо! «есть герои веры, победившие невежество: они обуздывают себя, постоянно упражняются в подвигах, непрестанно помнят о своих обязанностях... Мудрец принял решение: «не буду более делать того, что раньше делал легкомысленного и дурного»! И смотрите: есть люди, владеющие собой, знающие источники греха и отрёкшиеся от греховных действий»¹⁷⁸⁴.

В настойчивости призыва к борьбе с грехом путём подвижничества – великая заслуга Магавиры и его нравственное превосходство над условно, искусственно построенным и механически выполняемым браманическим идеалом ритуального, расчётливого благочестия и над идеалом буддийской дхармы, неутомимой в рассудочных поисках истины,

но апатичной в нравственном делании и мёртвой в смысле религиозном. Возрастающая зрелость индуcского аскетизма, выразившаяся в учении джайны, уясняется именно его сопоставлением с аналогичными, предшествовавшими и сопутствующими явлениями. Ещё решительнее, чем браминские аскеты, высказываются священные тексты джайн против достаточности формального, ритуального благочестия. Недаром Магавира прослыл хулителем учёных наставников Закона¹⁷⁸⁵ («жирных котов, приносящих жертвы» – по приписываемому ему выражению). Фарисеям ведического закона, надменным ревнителям священного предания он не боится бросать в лицо резкую обвинительную речь: «вы носители одних слов, а не смысла их, хотя вы и заучили наизусть все Веда¹⁷⁸⁶! Вы не знаете существеннейшего в Ведах, ни в жертвах, ни в небесных телах, ни в обязанностях!.. Невежественные жрецы претендуют на жертвенное знание, тогда как их браминское превосходство состоит в ложном знании; они замкнулись в ученье и покаяние: но сами они – огонь угасший, пеплом покрытый; те, кого народ зовёт брахманами, кого он чтит, как огонь священный, – те не истинные брамины. Тот истинный брамин, кого мудрец признаёт за такового: это тот, в ком нет светских привязанностей, кто чужд любви, ненависти и страха, кто, будучи скромным, обуздывающим себя аскетом, благочестиво достигает нирваны; того назовём мы брамином, кто всё оставил: дом, собственность, друзей, домочадцев и родных. Привязывание животных к жертвеннику, все Веда и жертвы, сами будучи причинами греха (ибо убиение животных – грех), не могут спасти грешника. Шраманой (праведником) становятся не постригом: брамином становятся не посредством священного слога „Ом“; мудрецом – не жизнью в лесу; подвижником – не одеждой из коры или кушевой травы: шраманом становятся через справедливость, брамином – через целомудрие, муни (мудрецом) через знание и подвижником (тапасом) – через покаяние. Делами своими становятся люди браминами, кшатриями, вайтийями или шудрами»¹⁷⁸⁷. И, сильный этим убеждением, на упрёк браминов: «где же и как же приносишь ты

жертвы всесожжения и возлияния, о, аскет»? он спокойно отвечал: «покаяние – вот мой жертвенный пламень; жизнь – вот мой очаг, правое поведение – вот жертвенник мой; изнурённое постом тело – вот мой священный коровий помёт: „карман“ (карма) – вот моё всесожжение; самообладание, упражнение в выполнении правил и спокойствие – вот мои возлияния: закон – вот мой священный труд, а безбрачие – моя святая купель, очищающая душу»¹⁷⁸⁸.

Так противопоставляет себя джайна традиционному, формальному, обрядовому благочестию: посмотрим, как относится она к другому авторитетному источнику мудрости, философскому. Магавира, сам широко осведомлённый относительно разнообразных философских течений своего времени¹⁷⁸⁹, ставил однако философию не высоко, не усматривая в ней самодовлеющей ценности. «Как может философское образование осуществлять спасение?» иронически восклицает он: ведь «одни умные речи ещё не создают его»¹⁷⁹⁰! «Философы, побеждаемые своими собственными страстями, не могут помочь другим. Они могут преподать вам советы в делах мирских: но гибнущего грешника они спасти не могут; мудрому иноку нечего и мешаться с этими лжеучителями»¹⁷⁹¹. Одни из них излагают подсказанное им ошибающимся рассуждением; другие только вторят чужим мнениям и все упорствуют в заблуждении потому, что верят в правильность только своей аргументации и в исключительное превосходство своего пути к благочестию. Смелы, очень смелы и самонадеянны эти люди: но, если они будут поступать согласно со своими принципами, они никогда не освободятся от бедствий¹⁷⁹². Однако, не лучше этих догматиков и нерешительные философы: «умозрения агностиков не могут привести к знанию; сами бессильные достигнуть до истины, они ещё менее способны научить ей других: когда один слепец становится вождём другого, оба сбиваются с пути, оба идут по ложной дороге; так – и эти лже-философы»¹⁷⁹³. Но хуже всех нравственные индифферентисты, те, что говорят, будто «нет ни добродетели, ни порока, ни иного мира, что после разложения тела личность перестаёт существовать и что нет (произвольного

и ответственного) действия». «Эти, из потёмков, в которых они уже находятся, грядут в вящую, полную тьму, будучи безумными пленниками дел своих»¹⁷⁹⁴. Это всё – «глупцы, воображающие себя учёными»¹⁷⁹⁵, мнящие направлять других к совершенству путями, им одним будто бы известными, а сами не владеющие даже собой, не обладающие самообузданием; они хвалят свои верования и порицают чужие, а сами не ведут чистой, целомудренной жизни, преданы пустым забавам, побеждаются страстями. «Головой вниз низринуты будут эти надмеваемые самомнением, эти не владеющие собой люди в не знающий начала круговорот рождений и появятся вновь в низшей области асуров (демонов) и грешников»¹⁷⁹⁶. Чем тратить время и силы на погоню за такой призрачной мудростью, «приобретайте лучше совершенное знание Закона! Почто пренебрегаете изучением его? Трудно получить наставление после настоящей жизни! дни бегут мимо и никогда не вернутся, и нелегко вторично обрести рождение в образе человеческого! Смотрите: молодые и старые мрут: даже дети во чреве матери! Как коршун схватывает жертву свою, так и жизнь пресекается мгновенно (смертью). Живущие на этом свете страждут за личные дела свои, могут страдать и за дела родителей, и все, в должное время, пожнут страдание, как плод деяний своих. Даже учёнейший и добродетельнейший, и брамин, и аскет, за злые дела будут наказаны... А потому взываю к вам, люди: престанете от грехов! ибо жизнь ваша клонится к концу, и тонущие в похотях и наслаждениях, не знающие самообуздания, обманутся жестоко. Итак, обуздывайте себя и подвизайтесь! станьте героями веры! отрешитесь от греха и подвизайтесь подвигом правым, строгим, покаянным, путём великим, надёжным и верным, путём к совершенству»¹⁷⁹⁷.

Этот путь – четверной:

во-1), истинное знание, распадающееся на почерпаемое из священных книг, на исходящее из собственного размышления, на знание сверхъестественное, на знание мыслей других людей и на высшее, безграничное знание (кевалу, полное просветление).

Второй путь – вера. Она также многообразна; она даётся: 1) природой, 2) наставлением, 3) приказанием (авторитета), 4) изучением сутр, 5) внушением, 6) постижением смысла священного предания и обычая, 7) полным курсом учения; 8) религиозным опытом; 9) кратким изложением и 10) полнотой Закона – Дхармой.

Третий путь – поведение: оно состоит в разрушении сил кармы, а в частности: 1) в избегании всего греховного; 2) в посвящении новообращённого; 3) в чистоте, даруемой особыми подвигами, 4) в ограничении желаний, 5) в уничтожении греховности по предписаниям архатов (святых).

Четвёртый путь – подвиги: они двоякие, внешние и внутренние, те и другие с шестью особыми подразделениями¹⁷⁹⁸. Все четыре пути благочестия или, вернее, – все четыре способа преуспевания на едином спасительном пути, необходимы и взаимно связаны: нет правильного поведения без правильной веры, а для получения правильной веры человек должен воспитаться праведным поведением. Правоверие и (должное) поведение рождаются совместно, или же правоверие предшествует праведному поведению. Без правильной веры нет правильного знания, и без правильного знания нет добродетельного поведения; без добродетелей же нет избавления, а без избавления нет совершенства. Знанием *познаются* вещи; верой *приемлются* (утверждаются в своей реальности); поведением *приобретается* свобода от ига кармы, а подвигами *достигается* чистота. Разрушив карму самообузданием и подвигами, великие мудрецы шествуют к совершенству¹⁷⁹⁹.

Но если таким образом принципиально джайна проповедует как будто равноправие и равноценность знания и веры с одной стороны и нравственного поведения и аскетических подвигов с другой, на практике началу познавательному она придавала далеко не такое первенствующее значение, какое отведено ему в буддизме. Вопросы философские, в научном смысле столь же мало интересовали Магавиру, как и Готаму; но и в применении к практической цели мудрости отношение первого к знанию существенно разнится от отношения второго.

Самостоятельность исследования не отвергнута Магавирой; но симпатии его, видимо, на стороне не свободомыслия, а на стороне крепкой веры в истину, не субъективно и естественно приобретаемую, а чудесно откровенную. Тогда как Готама постоянно напоминает о необходимости самостоятельного расследования и личного самоубеждения, Магавира не устаёт взывать быть крепким в вере: у Готамы поэтому – непрерывные обличения неправильных умозаключений, а у Магавиры – обвинения в еретическом упорстве. Его восхвалению «превосходств веры» соответствует осуждение им сомнений и отступлений от правоверия¹⁸⁰⁰; к еретикам он несравненно строже Будды: он воспрещает всякое общение с ними, возбраняет принимать какие-либо услуги их и оказывать им таковые, вплоть до отказа в пище¹⁸⁰¹. Однако если присмотреться попристальнее, великая ревность Магавиры и джайн вообще о правоверии сводится в сущности к заботе не столько о чистоте учения, сколько о чистоте поведения: не метафизический и психологический интерес, и ещё менее богословский, поставлен на первом плане, а этический; главная обязанность – борьба не с заблуждениями умозаключений, а с заблуждениями действий, – борьба с грехом. «Везде, во всех религиях и сектах, грехи допускаются; моя же отличительная черта, как говорят люди, – не допускать их», – гордо замечает Магавира¹⁸⁰². За послабление греху, за «разрешение того-то и того-то», установленное буддистами, он и объявляет их учение «лишённым авторитета»¹⁸⁰³, обличает их в попустительстве дурным наклонностям человеческой природы, ведёт борьбу с доктриной их, несмотря на признание им личных достоинств творца буддизма.

Сообразно со своим суровым отношением к греху, и опять в отличие от буддизма, первоначально удержавшего учение об аде, чувственно представляемом, лишь в качестве уступки народным верованиям, и вернувшегося к этой вере в очень энергичной форме только в позднейшую пору развития Магайяпы, – джайна всегда, с самого начала любила прибегать к угрозе адом, как «местом, предназначенным для грешников, где безумцы будут жестоко страдать за дела, свои»¹⁸⁰⁴. «Люди

согрешившие пойдут в ад, а шедшие путём праведности получать место на небе»¹⁸⁰⁵. «Грешники будут в аду, низвергнутся в область тьмы; головой вниз рухнут они в место пыток»¹⁸⁰⁶ описываемых в джайнистских текстах с каким-то зловещим смакованием¹⁸⁰⁷.

Но что же такое грех по учению джайны, в которой сознание и ощущение его выступают значительно ярче и глубже, нежели в браманизме и буддизме? В отличие от первого, видевшего грех в формальном правонарушении данного закона и обычая и в отступлении от предписаний культа; в отличие от буддизма, растворявшего грех в заблуждение ума и в ошибку рассуждения, – джайнизм усматривает грех не столько в неведениях, сколько в дурном поведении, в совершении недозволяемого не одним внешним законом, а чем-то более глубоким. Чем же или кем же недозволяемого? Богом ли и Его законом?

Нет, ибо признавая богов в популярном смысле индуcского многобожия, в смысле сложной иерархии существ сверхчеловеческих, демонических и божественных, но божественных лишь до известного предела, с разными степенями могущества, но не всемогущих, с разной продолжительностью жизни, но не вечных¹⁸⁰⁸, признавая этих богов «с большими силами и с небольшими несовершенствами», по наивному выражению Уттарадхияяны¹⁸⁰⁹ джайна, как и буддизм, с которым она в данном случае сходна, в глубине души остаётся атеистичной. Признавая мир безначальным и бесконечным по отношению ко времени и бытию, хотя и конечным по отношению к материи и пространству¹⁸¹⁰, джайна, как и буддизм, не знает космогонии; на вопрос: «что древнее: мир или не-мир? бытие или не-бытие? конец мира или конец не-мира» Магавира отвечает: «то и другое – состояния вечные; ни то, ни другое не есть предшествующее или последующее»¹⁸¹¹. Вот почему Творца, Ишвару, джайнизм чистокровный отвергает¹⁸¹², а если джайнизм смягчённый, приспособляющийся к народным понятиям, изредка высказывается за Бога верховного и вечного¹⁸¹³, то и Ему, нерождённому и неумирающему, он приписывает великое

могущество, но не всемогущество, приписывает всеведение и («в силу Его великого сострадания») откровение «правого пути мудрости» всем живым существам, свойственными им способами непосредственного, интуитивного восприятия; но в то же время и этот неправоверный quasi-теистический джайнизм утверждает, что «Бог никогда не вмешивается в дела творения и охраны мира и сущего в нём». Мир и здесь признаётся вечным и неразрушимым, не сотворённым ни Богом, ни другими существами и управляемым не Его волей, а вечными законами природы физической и законами зла и добра, с кармой, воздающей за дела возмездие новыми перевоплощениями, и дхармой, награждающей достойных освобождением от кармы. Таким образом, даже и в теистическом джайнизме Бог является не законодателем, а лишь открывающим закон и советующим соблюдать его. Грех, следовательно, и здесь оказывается нарушением не закона Божия: ибо закон не Им установлен, хотя Им и одобряется. Верховным законом является вечный, непрменяемый порядок природы, а грех есть нарушение его.

Основной закон природы есть бытие всего сущего и право всего живущего на существование. Нарушение, стеснение или уничтожение этого права другим живущим, то есть причинение вреда, боли или смерти кому бы то ни было из живущих и есть грех, грех по преимуществу. Движущее им побуждение есть себялюбие, в противоположность долженствующему быть вселюбию. Себялюбие вытекает из привязанности к себе и – ради себя – к вещам и качествам внешним, телесным. Загрязнение души этими привязанностями (к себе и к вещам в их отношениях к себе) и есть грех нечистоты: грех, «doshā», означает буквально «нечистую жидкость»; грехи это, воистину, – «помои души». В этих простых, сжатых положениях – вся сущность этики и благочестия джайнизма, а вместе с тем и смысл его глубокого стремления к аскетизму. Прежде чем, однако, переходить к рассмотрению последнего, необходимо уяснить размеры области, охватываемой с джайнистской точки зрения законом неприкосновенности живущего; только определив эти размеры, получим верное понятие об объёме и трудности задачи этого своеобразного подвижничества.

Мы уже видели выше, что индусское воззрение на человека, как на животное, «первое среди равных», в связи с верой в перевоплощение, обусловили издавна, как в бытовых обычаях, так и в специальных религиозных предписаниях, жалостливое отношение человека к живым тварям, что в свою очередь, подкрепляли и философские правила нравственности. Джайнизм и буддизм в данном направлении шли, следовательно, старым, хорошо проторённым путём. Но оригинальным у первого явилось непомерное осложнение этого пути, благодаря огромному расширению области живых существ. Джайнистские священные книги сохранили нам своеобразную, детально выработанную классификацию «безжизненных и живых существ»¹⁸¹⁴, внимательное изучение и твёрдое знание коей считались обязательными для монаха, приступающего к упражнению в самообуздании. По этой системе к «вещам безжизненным» относятся из «не имеющих формы»: дхарма (мудрость) и адхарма (неразумие, невежество), пространство и время, а из «обладающих формой» – атомы и сложные вещи с их делимыми и неделимыми частями, выражающимися в качествах, доступных зрительным, обонятельным, вкусовым, осязательным и «образно-пространственным», «фигуративным» восприятиям. Всё остальное – живое. В сонм живых существ включены не только «покинувшие свои тела и обитающие на вершине; мира, совершенные души, имевшие начало, но не имеющие конца», не только ниже их стоящие боги разных степеней достоинства, не только «граждане ада», не только люди, животные и организмы растительные, но и (выражаясь языком подлинников) «земляные, водяные, огневые и воздушные („ветреные“) жизни». Таким образом не только растительный мир (не говоря уже о животном, представляется джайне; одушевлённым, но и минеральный, ибо и в «земляных телах» есть души, способные обитать в них «от одного мгновения до неизмеримого количества времени»¹⁸¹⁵. Вода в свою очередь полна жизни «как в подлинном виде, так и в росе, в испарениях, в тумане, во льду»; и этим формам жизни положены свои сроки и пределы¹⁸¹⁶. Многообразны проявления жизни и в огне, от еле

тлеющего угля до грозной молнии небесной, и, наконец, – в царстве ветров, от тихого веяния до всё сокрушающих тайфунов и смерчей¹⁸¹⁷. Признание круговорота веществ, совершающегося в природе¹⁸¹⁸, заимствования из материалов, кажущихся безжизненными, элементов жизни организмами и явлений обратного возврата ими своих частей, – признание этой закона природы, вместе с верой в самопроизвольное зарождение¹⁸¹⁹, делают для джайны резкое отграничение живого от неживого невозможным, а подмеченное присутствие микроорганизмов в воде, в воздухе, в пыли заставило джайн оживотворить и так называемые стихии. В глазах их ожила, одухотворилась вся природа, но не в смысле мифологическом, как в древних народных верованиях, и не в пантеистической смысле единой мировой души, как в философии веданты и иных школ, а в биологическом: не одна всеобъемлющая мировая душа, а мириады единичных душ- личностей, в иерархически возрастающей прогрессии органического развития, от простейшего к сложнейшему: не одна, бесконечно преобразующаяся живая ткань мировой материи, а мириады организмов-особей, биологических индивидуальностей с различными степенями сознания и чувства, и все, каждый по-своему, – с жаждой бытия и правом на него.

А, следовательно, – и с правом на неприкосновенность их со стороны человека, знающего этот основной закон всемирного бытия! Вот необъятные размеры великого «закона жалости», «закона сострадания»¹⁸²⁰. Вот размеры главной обязанности человека ко всему живущему: вот и соответствующая ширине этой основной обязанности глубина основного греха – её нарушения! Вот, вместе с тем, обоснование задачи и размеров аскетизма.

Аскетизм утверждается на двух началах: во-1), на неприкосновенности бытия и благосостояния других существ; во-2), на хранении своего существа в чистоте от «помоев души». Неприкосновенность бытия исходит, однако, отнюдь не из высокой расценки жизни. Как раз наоборот! В мировоззрении джайны жизнь ещё менее кажется благом, чем в буддийском: «мир живых существ полон горя, несчастья, страдания»¹⁸²¹; «не

я один стражду: все создания в мире страдают»¹⁸²²: «обилие страданий – удел живущих»¹⁸²³; «увядший лист, срывающийся с дерева, – вот жизнь наша: капля росы, спадающая с травы, – вот наслаждения жизни!»¹⁸²⁴ «Берегитесь же от обольщения жизнью, естество коей – одряхление и увядание»!¹⁸²⁵ «Ценить жизнь можно только до момента просветления, дабы достигнуть его: потом же можно и должно желать только прекращения её»¹⁸²⁶.

Жизнь неприкосновенна, следовательно, не в силу её ценности, а в силу «закона жалости», ибо, несмотря на её ничтожество, «все существа любят жизнь, любят удовольствие, ненавидят страдание, боятся истребления... всем дорога жизнь»¹⁸²⁷. Жизнь неприкосновенна в силу «закона сострадания», правомерного следствия «начала взаимности»¹⁸²⁸: достаточно несчастны все существа, частью – по природе своей, частью – по вине своей, частью – по чужой вине; мне ли ещё, также несчастному, умножать их горе, их страдания? «Все подвержены страданию; отсюда вывод: никто не должен быть убиваем. Вот квинт-эссенция мудрости... не убивать никого»¹⁸²⁹, «самому не убивать, ни через других, ни соглашаться на убийство другими!»¹⁸³⁰.

Исполнению этого основного закона мешают два вида ложной любви к себе и к миру, ради себя. «Кто враг?» – спрашивают у мудреца, а он отвечает: «Я! моя индивидуальность, моя личность! Вот непобедимый враг с четырьмя главными страстями: гневом, гордостью, обманом и похотью; вот пять врагов или десять, если присоединить к ним пять чувств, из которых исходят пожелания и страсти, равносильные всепожирающему пламени»¹⁸³¹. Наше жалкое Я заражено ядом любви к существованию, златом смертоносным, растящим и плод смертный¹⁸³². Ради же любви к себе мы любим и мир; желая оградить, укрыть, продлить, улучшить своё существование, ищем средств к тому в мире чувственных желаний и восприятий, в «качествах» материальных вещей, в этом «нечистом омуте» обольщения и гибели¹⁸³³; а если любим других, то опять – для себя, ради себя... Чаше же, несравненно чаще, в погоне за обманчивым маревом похотей и желаний,

ненавидим всех и всё, им мешающее, их ограничивающее. Ненависть неразрывна с себялюбием. Но и любовь наша не чиста и не спасительна! «Любовь и ненависть – два зла, коих надо избегать, если не хотим оставаться в круговороте перевоплощений»¹⁸³⁴. «Любовь и ненависть причиняются кармой, а родник кармы – в самообмане. Карма – край рождений и смертей; а рождение и смерть – горе. Горе прекращается лишь там, где нет более самообмана; а он кончается лишь там, где нет уже желаний; желания же престают там, где нет довольства: довольство же иссякает там, где нет собственности»¹⁸³⁵.

Если так, исход из зла и горя найден, путь ясен: отказаться от «Себя», от собственности, от удовольствия, «раз навсегда отказаться от всего приятного»¹⁸³⁶, а с ним – и от желаний, ибо только «положившие конец желанию безжеланием достигнут противоположного берега»¹⁸³⁷. Надо отречься не только от самообмана и ненависти, но и от любви, «отсечь удовольствие и любовь»¹⁸³⁸, ибо любовь – источник и самообмана, и ненависти. «Не привязывайтесь же ни к чему, ни какому созданию»¹⁸³⁹, ибо «каждая привязанность – только родник греха»!¹⁸⁴⁰ «Не будем любить никого, ни даже любящих нас»¹⁸⁴¹, ни даже близких нам, родных, детей, родителей!¹⁸⁴². «Не будем любить телесной любовью ни божественных, ни человеческих, ни животных существ! не будем любить ни мыслями, ни словами, ни действиями»!¹⁸⁴³ «Воздерживаться от грехов, не привязываться ни к чему и быть свободным от любви, – вот образец праведности»¹⁸⁴⁴. И здесь же – обоснование и оправдание аскетического самоотречения: «надо разрушить связь с миром»¹⁸⁴⁵, «не интересоваться ничем, ни в этом мире, ни в следующем»¹⁸⁴⁶. «Великий человек устраняет свои дух от внешнего мира и ведёт жизнь аскета»¹⁸⁴⁷; «достойные в мире уходят из мира тварей»¹⁸⁴⁸, «все вещи люди, все обладающие знанием скорби проповедуют отрешение; все мудрые не привязываются к миру, подчиняют себя, истязают себя, ослабляют себя... дабы воспитать сосредоточенный дух, ни к чему (внешнему) не привязанный»¹⁸⁴⁹, дабы уничтожить строгими

подвигами злую карму¹⁸⁵⁰, ибо подвижничество, соединённое с покаянием, уничтожает её»¹⁸⁵¹.

В процессе самоограничения и самоотречения джайна ставит на первом плане дисциплину телесной стороны. В этом отношении она совершенно расходится с древнеиндусской высокой расценкой достоинства тела и материальных, благ и значительно превосходит суровостью отношение буддизма к телу, который, несмотря на глубокое равнодушие ко всему материальному, не относился к физической стороне человеческого организма враждебно, а рекомендовал сохранять и ограждать здоровье и силы телесные. Для буддистов плоть только не ценна сама по себе: для джайн она уже совсем негодна, в силу своей изменчивой, разрушающейся природы: «тело, внутри и снаружи, гадко, грязно»¹⁸⁵²; «на плоть свою надо смотреть как на разлагающийся труп»¹⁸⁵³; не только нечего жалеть её, питать и греть, – «надо сурово обращаться с нею,.. подчинять кровь и плоть, умерщвлять её в малой, высокой и высочайшей степени»... Поступающий так наречётся «достойным, героем»¹⁸⁵⁴.

Умерщвление плоти трудно выполнимо, но оно – на пользу душе¹⁸⁵⁵, а потому «лишениям, голоду, болям надо радоваться:» – «страдание подобает аскету!»¹⁸⁵⁶ «Надо вконец изнурить плоть, проникаясь думой: да не будет мне препятствий через моё тело!» Подавлять в себе все влечения тела – вот высший закон¹⁸⁵⁷ праведного воздержания. Ибо воздержание праведно; оно – противоположность греха: грех есть разрешение на всё, на плотское, чувственное, похотливое – в особенности. Грех, следовательно, есть «отягощение» всякой тяготой и нечистотой; воздержание же, наоборот, – очищение и, в этом смысле, «облегчение»¹⁸⁵⁸. И если «помои греха» заливают душу и, как дырявый, перегруженный чёлн, потопляют её в пучине зол мирских, то аскетизм, облегчая душу, очищая, утончая дух, делает его способным воспарять ввысь от всякой нечистоты. Дух зреет и растёт в воздержании, целомудрии, самоотречении, просветляется и свергает узы с четырёх нечистот», препятствующих его конечному освобождению»¹⁸⁵⁹.

Таким образом, самоотречение (нирджарà) есть «изглаживание достоинств и недостатков деяний, ранее свершённых, и упразднение счастья и несчастья посредством самоумерщвления тела». Нирджарà может быть «вспомогательной», временной, вызванной какой-либо специальной целью, или же – «активной», когда она распространяется на все действия человека, для достижения единственной истинной цели – конечного освобождения (это – «предумышленная нирджарà, аупакрамика-нирджарà»). «Осуществление этой цели есть Мòкша – безусловное, полное освобождение от всех действий, вследствие упразднения причин, источников неволи, связей с миром, а с ними – упразднения и бытия»¹⁸⁶⁰. Джайнистская мокша сродни буддийской нирване, но в нигилистической задаче своей (освобождения от бытия) она не столь радикальна, как буддийская концепция и, пожалуй, ближе к нирване браманической, так как состояние это, по учению джайн, можно, с гораздо бóльшим основанием, нежели по буддийскому, считать не абсолютным прекращением всякого бытия, а состоянием «мира и покоя», не чуждого особого «вечного блаженства»¹⁸⁶¹. Как бы, впрочем, мы ни истолковывали смутное учение джайны о мокше, во всяком случае, подготовка к ней есть цель джайнистского подвижничества.

Эту подготовку по определённым и обязательным правилам строгой дисциплины джайна организовала в систему иночества, надо думать, наиболее древнюю во всемирной истории. То, что браманизм знал лишь в форме отшельнической жизни отдельных, не связанных друг с другом аскетов, и что буддизм превратил в монашескую, тесно сплочённую общину, но в формах подвижнического быта, значительно смягчённых, то джайнизм осуществил на основах не столь крепкой взаимной иноческой солидарности, но зато в виде несравненно более сурового подвижничества, настолько сурового, что нищую братию последователей Готамы сравнительно с аскетами, шедшими по следам Магавиры, этот последний, да и его современники, решались обличать чуть не в эпикурействе.

Не сполна ещё опубликованная и недостаточно обследованная литература джайны оставляет нас пока почти в полной неосведомлённости относительно корпоративной организации джайнистских монахов и монахинь, но едва ли мы ошибёмся, если предположим, что организация эта была значительно проще и свободнее, нежели в буддийской самге, так как бродячий образ жизни и одинокий быт были у джайн ещё более в обычае, чем у буддистов, а принцип «ничего неимения», проводившийся ими во всей строгости, мешал сформироваться даже той минимальной монастырской оседлой обстановке, которая разрешалась уже с самого начала буддийским инокам, а впоследствии разрослась у них, хотя и вопреки заветам основателя, в пышный институт монашеской корпоративной собственности. Мы слышим, вскользь и слишком кратко, о приютах или гостиницах для убежища джайнистских иноков и инокинь в дождливую пору, приютах, учреждаемых и содержимых не самими ими, а сочувствующими мирянами, и, конечно, без всякого самостоятельного хозяйства; упоминаются «старшие» и «младшие» в среде монахов, «неофиты», обязанные почтением и послушанием старшим; говорится о назидании и обучении последними первых, о покаянии и епитимиях, но подробности всех этих сторон джайнистского иночества окутаны пока неизвестностью¹⁸⁶². Зато о правилах личного поведения джайнистского монашества и о его, так сказать, подвижническом уставе мы осведомлены очень подробно, и – надо сознаться! – нельзя без чувства уважения и жалости, смешанных с глубоким недоумением, читать описания этого своеобразного аскетизма, свершаемого не ради Бога, не ради вечного блаженства и не ради любви к людям, и в котором не знаешь, чему более дивиться: суровости ли требований, геройской ли напряжённости в их исполнении, или пессимистической бессодержательности конечной цели? Ещё ярче, чем при сравнении с иночеством буддийским, выступают при ознакомлении с аскетизмом джайны деятельное величие и целомудренная красота христианской аскетики и христианского подвижничества, трезвого, бодрого, положительными целями вдохновляемого. любовью к Богу и ближнему окрылённого,

стремящегося к жизни вечной, но, попутно, очищающего и жизнь земную...

Пять «великих обетов» даёт и обязывается соблюдать монах ниргрант: «не убивать, говорить правду, не красть, быть целомудренным и не иметь никакой собственности»¹⁸⁶³. Произносящий обеты внутренне разрывает связь с миром, и мы видим, до какой степени строго понималось это требование: – разрыв со всеми интересами, заботами и привязанностями, гражданскими, супружескими, сыновними, родительскими! «Нелегко сбросить с себя эти привязанности; но монах должен отказаться от них»¹⁸⁶⁴; «аскету нечего искать убежища в семье: что могло бы привлекать его туда?»¹⁸⁶⁵. Стремиться надо к полному одиночеству: «ты сам себе – друг: зачем тебе искать другого, из внешнего мира?»¹⁸⁶⁶. «Попробуй лучше стать одиноким и уединённым! Этим обретёшь освобождение. И помни, что это – не лживое обещание, освобождение не призрачное, а реальное, лучшее из того, что есть!»¹⁸⁶⁷.

Отказавшись от мира и обитателей его, отрекись и от дел его, и даже больше – от дел вообще: «отдающийся делам остаётся в мирских цепях; он не знает закона, ведущего к освобождению»¹⁸⁶⁸. «Помни, что дела (какие бы то ни было!) – источник самскхары, и кàрмана; ты же хочешь уйти от соблазнов первой и от следствий дел, от кàрмана. Знай же, что кто не предпринимает новых действий, тот не приобретает и кàрмана; он становится великим героем, невозрождающимся более и неумирающим. Грешники не могут уничтожить своих (прежних) дел новыми делами; благочестивые же уничтожают свои дела (предыдущие, то есть следствия их, проявляющиеся в кармане) воздержанием от дел... они не действуют и не побуждают других действовать; они постоянно удерживают себя (от активности)»¹⁸⁶⁹; «отказавшись от активности, они приобретают бездейственность; переставши действовать, они уже не получают нового кармана и разрушают кàрман, ранее приобретённый»¹⁸⁷⁰.

Ставши столь решительно на сторону неделания по общим, принципиальным соображениям, мудрец закрывает себе дозволительный доступ к всевозможным мирским трудам и

профессиям. Сутракранга так и объявляет: «надо покинуть все предприятия, все начинания ради спасения души»¹⁸⁷¹. Домашнее и сельское хозяйство, столь возвеличенное индусским бытом, законом и религией, здесь вконец развенчано под предлогом греховности его: «домохозяева воистину, – убийцы живых существ и приобретатели собственности»; то и другое – страшный грех; но «они не удерживаются от грехов, совершают грехи любви и ненависти... Истинный монах должен расстаться с ними и с делами их; он должен положить конец им; так учили пророки!»¹⁸⁷². Не лучше участь и торговли: «ни покупать, ни продавать ничего нельзя»: то и другое – «великий грех»¹⁸⁷³, ибо это не только умножение собственности, но и обогащение за счёт другого, во вред другому. И если этот строгий приговор не помешал джайнам-мирянам и в старину и теперь преимущественно заниматься торговлей¹⁸⁷⁴, то целый длинный ряд других профессий остался в этой среде не только под номинальным, но и под фактическим запретом¹⁸⁷⁵.

Но если для мирян, без которых джайна никак обойтись не могла бы, делались послабления относительно мирских дел и если по отношению к ним довольствовались умеренностью и известной долей ограничения в греховных занятиях, то применительно к подлинным исповедникам «закона не-имения и не-делания», к монахам, требования предъявлялись в полной силе. Всякая собственность, «даже малейшая, делает невозможным избавление»¹⁸⁷⁶; а потому решивший стать шраманой, даёт обет: «быть непричастным греху собственности, не иметь ни дома, ни имения, ни сыновей, ни скота, и есть лишь то, что другие дадут, отказываясь от всего не добровольно поданного»¹⁸⁷⁷; даже самые необходимые вещи могут приниматься только на кратчайший срок, в случае безусловной необходимости¹⁸⁷⁸. Нельзя принимать ничего приятного, доставляющего удовольствие, ничего нечистого, ничего лишнего, «не заботясь ни о чём, подобно птицам»; можно принимать лишь неизбежное для поддержания жизни пищу, доброхотно опущенную в чашу нищего, да самое необходимое для выполнения религиозных обязанностей¹⁸⁷⁹. Минимальный инвентарь собственности, дозволенной монаху, сводится к трём

одеждам (двум исподним, полотняным, и одной верхней, шерстяной), чаши для сбора пищи (с шестью, к еде и очищению после неё относящимися, предметами: зубочисткой, и пр.), щётка для устранения живых существ и пыли, в которой они могут быть, с пути, с места для отдыха и т. д., и, наконец, вуаль для рта для предохранения от проглатывания мелких тварей при вдыхании. Как ни мал был этот инвентарь, и он подвергался ограничению: одежды (притом всегда только поношенные, не подлежащие починке и приспособлению, ни стирке, ни перекраске) в сказанном составе разрешались лишь на зимнее время; в летнее верхняя упразднялась, предписывалось довольствоваться единственной нижней одеждой, а ещё лучше – покидать и её, не иметь никакой¹⁸⁸⁰, пример чему подавал сам Магавира¹⁸⁸¹.

Это временное, добровольное обнажение некоторые джайны пожелали возвести в обязательное и постоянное: из одного интересного сказания, включённого в Уттарадхияяну, мы узнаём, что в первоначальном, «Старом законе», связанном преданием с именем джины Парши, жившего будто бы лет за 250 до Магавиры, от монахов требовалось только четыре обета; со времён же Магавиры последователи его стали прибавлять ещё пятый обет, воспрещавший иметь какое бы то ни было одеяние. Хотя руководителям обеих партий, Кеши и Гаутаме Индрабхути (ученику Маговире) и удалось предотвратить раскол из-за этого различия¹⁸⁸², однако впоследствии оно всё-таки вызвало распадение джайнов на две секты, шветамбаров и дигамбаров¹⁸⁸³. уцелевших в Индии и до сих пор. Первые «в белое одеянные», позволяют себе ношение упрощённой одежды: вторые, «небом покрывающиеся», отказываются от всякой одежды¹⁸⁸⁴, отвергая её, как последний вид собственности, а вместе с ней не считают необходимым иметь и другие, дозволяемые вещи монашеского инвентаря, как-то: веник или щётку, вуаль для рта и чашу для пищи, которую они принимают прямо в ладонь или пригоршню¹⁸⁸⁵. Таким образом, нагота, по крайней мере для одной части джайнов, той, которая следовала примеру Магавиры, стала наиболее характерным признаком этих аскетов, которые и были известны в народе под

прозвищем «нагих» и подвергались за это часто насмешкам, побоям и иным поруганиями, сносившимся ими беспрекословно¹⁸⁸⁶.

Эти люди были «бездомовными»¹⁸⁸⁷ и должны были вести жизнь вечных странников. Только в дождливую пору года предписывалось им не менять без крайней необходимости местопребывания¹⁸⁸⁸, не столько вследствие неудобств странствования в период тропических ливней, сколько потому, что в эту пору усиленного развития растительной и животной жизни легче, чем когда-либо, странники рисковали бы невольно нарушать правило «ахимсы – почтения к жизни». В остальное время быт, как сказано, был бродячий. Местопребыванием «удобным для подвигов и благочестивых размышлений» и для отдыха считались: кладбище, пещера в горах, шалаш или необитаемое здание¹⁸⁸⁹. Дозволялось останавливаться и в общих приютах, устраивавшихся для монахов мирянами; но жилищ самих мирян следовало избегать, из опасения увидеть или услышать что-либо греховное или ввести других в соблазн или, наконец, чтобы не подать хозяевам повода угождать инокам¹⁸⁹⁰.

Питаться монахи и монахини могли только подаянием, но и то – с какими предосторожностями, со сколькими исключениями и ограничениями! Не только воспрещена животная пища, но и растительная в тех формах, где возникает опасность загубить что-либо ещё живое. В виду распространения закона «не убий!» и на растительные организмы, – нельзя вкушать сырых плодов и овощей, семян, зёрен, ни даже в недоваренном, недожаренном или свежемолотом виде, ибо во всех таких продуктах могут ещё таиться остатки старой жизни или зародыши новой¹⁸⁹¹. Нельзя есть растения неповреждённого, ненадломленного, ещё жизнеспособного, ни пищи, смоченной сырой водой или запылённой, так как вода и пыль, по биологическим воззрениям джайн, полны живыми существами. Запрещено вкушение всего возбуждающего, хмелящего и просто вкусного, а также занесённого в особый, обширный гастрономический Index rerum prohibitarum. Запрещено принимать пищу от целого ряда лиц или при многих, сопровождающих подачу милостыни

обстоятельствах, равно как и есть вместе с мирянами и еретиками: нельзя просить пищи в домах, где её нарочито для нищих или с особым обилием или усердием для них готовят; нельзя делать выбора из предлагаемого или брать входящее в состав угощений для гостей, пиров и празднеств; нельзя даже входить в поселения, где заведомо предстоит что-либо подобное: нельзя, наконец, принимать пищу от родных, от царей, от знатных и власть имущих, ибо «такая пища нечиста и неприемлема». Если к этим запретительным статьям¹⁸⁹² добавить десятки, если не сотни других, например: не есть ничего приготовленного на огне или сохранявшегося в земле, ибо то и другое сопряжено со вредом для живых существ, ни всего приятного на вкус и красивого на вид, ни всего, что может быть в данный момент желательным для других, «двуногих, четвероногих, для шраманов, браманов, бедных и нищих», – то в итоге окажется вполне справедливым восклицание Ачарангасутры: «как трудно получить чистое и приемлемое подаяние!» Даже кажущаяся непревосходимой заботливость фарисеев о соблюдении чистоты при еде является превзойдённой аскетическим педантизмом устава джайн.

Не следует, однако, упускать из вида, что эта, несимпатичная в своей мелочности, казуистика пищевого режима вызвана не самомнительным опасением осквернить своё достоинство чужой нечистотой, а страхом повредить живой твари и боязнью впасть в искушение сластолюбия, прихоти, потворства грубой похоти. Под претящим внешним формализмом этого устава кроется всё-таки почтенное стремление к ограничению животного инстинкта самосохранения минимальным питанием, как это и выражено в предписаниях: «не излишествуй в еде, не смакуй пищи, а постепенно уменьшай её¹⁸⁹³, уменьшая тем грехи свои и упражняясь в освобождении от собственного тела»¹⁸⁹⁴: «побеждай голод и жажду, не нарушая правил воздержания даже и в минуты изнеможения»¹⁸⁹⁵. Для этого – целый круг постов «временных (итвара), выработанных в систему по причудливой схеме и доводимых до прямо невероятной

продолжительности»¹⁸⁹⁶, и, в заключение, – пост предсмертный, оканчивающийся голодной смертью (маранакала)¹⁸⁹⁷.

Сходную, педантичную строгость встречаем и в «правилах для испрашивания ложа для отдохновения»¹⁸⁹⁸: здесь опять – нескончаемая казуистика дозволенного и запрещённого, по пунктам «что? когда? где? у кого? при каких обстоятельствах?» и опять – всё время под страхом не обидеть бы какую тварь, да не впасть бы самому в прихоть, в поблажку плоти. После множества оговорок и с соблюдением мельчайших предосторожностей, дозволялось спать на неподметённой, голой земле или на голых досках, а за неимением таких мест для отдыха, – проводить ночь в сидячем или скорченном положении. Впрочем, – не для сна (спят в жаркие часы дня)! «благоразумный монах должен делить ночь на четыре части: первую часть он должен посвящать учению, вторую – созерцанию, третью – бдению, а четвёртую – снова учению»: и лишь «когда накшатра, звезда, ведущая ночь, достигнет первой четверти неба, только тогда, на рассвете, он прекращает учение», переходит к обдумыванию всех проступков, совершенных во время ночи относительно знания, веры и поведения, и идёт к своему старцу, гуру, исповедоваться; а затем, помолившись, получив отпущение и паки помолившись, обдумывает, какими подвигами ему заняться и приступает к их осуществлению, произнося хвалу святым, достигшим совершенства¹⁸⁹⁹. К этому расписанию порядка жизни инока остаётся добавить только кратковременное испрашивание пищи и очень долговременное осматривание и очищение одежды и вещей своих, опять из опасения повредить живым тварям.

Непрестанный кошмар этой опасности, преследующий ниргрант, доходит до мучительных размеров во время передвижения. Непрерывно надо зорко следить за находящимся на пути; минуя и оберегая ползущую, бегущую, летающую тварь, приходится идти «то на концах пальцев, то на пятках, то выворачивая ноги боком»¹⁹⁰⁰! Нельзя срывать цветов, мять травы, поддерживаться без крайней нужды за стволы и ветви кустов и деревьев. Беда при встрече с водой, кишасей жизнью! нельзя купаться, умываться, нельзя переходить вброд

без греха, ни переплывать рек, прудов, моря! Комичны казуистические правила для низведения до минимума неизбежного подчас греха нарушения неприкосновенности воды¹⁹⁰¹; осложнения доходят иногда до дилеммы – не лучше ли тонуть самому, нежели riskовать беспокоить обитателей воды!.. На суше нельзя спугивать попадающихся по пути зверей и птиц, ни указывать их другим, равно, как и местонахождения корней, коры, цветов, плодов растений, ни местонахождения воды или разведённого огня путнику, не говоря уже о совершенной непозволительности самому возжигать его. При встрече с дикими зверями, злоумышленниками, враждебным войском, надо свернуть с прямой линии, но отнюдь не укрываться от опасности, а «непоколебимо, с духом, направленным к вещам не внешним, сосредоточиваться в эти минуты на созерцании, бесстрашно продолжая путь свой, не скорбя и не радуясь ни страданиям, ни избавлению от них и не донося на обидчиков»¹⁹⁰².

Безропотно и терпеливо переносит нагой странник трудности кочевой жизни: пусть будет он изнемогать от голода или жажды, – это не заставит его нарушать правил питания; пусть нет у него приюта, чтобы согреть продрогнувшее тело – он не станет разводить огня. В летнюю пору страдания его будут почти нестерпимыми: зной солнца будет жечь его обнажённое, потное, грязное, никогда не омываемое тело¹⁹⁰³; ручьями будет течь кровь по нему от укусов роя мошек в лесных зарослях: он не станет отгонять их и не променяет жизни среди терний и лишения на спокойный и сытный очаг домохозяина¹⁹⁰⁴!

Ненарушимо целомудренным должен быть монах, бесповоротно «отрёкшимся от естественного влечения к женщине, к этому демону, терзающему людей и превращающему их в свою игрушку и в рабов»¹⁹⁰⁵. «Мудрый не ищет половых сношений: его четвёртый великий обет гласит: „я отказываюсь от всякого полового удовольствия с богами, людьми и животными“»¹⁹⁰⁶. Но нелегко выполнить это обещание: «как трудно перейти через адскую реку Вайтарини, столь же трудно преодолеть искушение женщиной»¹⁹⁰⁷. А потому должно избегать всех женщин без исключения; тот не

ниргранта, кто отважится один входить туда, где есть женщина; «ради спасения душ ваших, шраманы, не входите в комнаты их, ни даже ради проповеди Закона! Как сосуд, наполненный смолой и поставленный в огонь, вспыхивает мгновенно и погибает, так и монаха губит общение с женщиной; от этого многие пали глубоко, уподобились рабам, скотам, вьючным животным, стали ничто»¹⁹⁰⁸.

Но не одни грубые грехи сладострастия должны быть избегаемы: чуждыми пусть остаются и утончённые соблазны чувственности! Многократно и настойчиво предостерегают уставы от чар приятных звуков, красивых красок, от прелестей природы и искусства¹⁹⁰⁹. Перед художественным произведением не говорите: «как великолепию, как красиво, как изящно это сделано!» говорите: «всё это сделано с великим усилием, с большим трудом и с большим грехом»¹⁹¹⁰! И всё это, прелестное для чувств, ведёт к греховной прелести: «из желания удовольствия родится горе мира; подобно плоду кимпàки¹⁹¹¹ прекрасному на вид и вкус, но ядовитому, смертоносно и удовольствие. Шрамана, отдавший себя подвигам, жаждущий праведности, не должен направлять мыслей к чувственно-прекрасным вещам, ни отвращаться от вещей некрасивых. Цвета (краску привлекают взоры; в них – приятно влекущая причина любви, но, вместе, и отталкивающая причина ненависти; тот же, кто равнодушен к ним, тот бесстрастен». Преданный зрительным увлечениям, найдёт в них свою конечную гибель; тот же исход готовят красота звуков и прелесть всех других чувственных впечатлений¹⁹¹².

Не верьте говорящим вам о невинности удовольствий, о безгрешности прекрасных вещей! Это – речи еретические! Те, что думают о наслаждении в настоящем, горько расскаются в будущем, когда будет уже поздно. Бдите вовремя, дабы не ощутить упрёков впоследствии¹⁹¹³! Что-нибудь одно: либо сначала труды и тяготы, а потом – довольство; либо сначала наслаждение, а потом – огорчение!.. Взвесив это, не будем угождать чувственности. Беги веселья!.. Сноси всё неприятное!..¹⁹¹⁴ Ниргранта не знает веселья, отказывается от него; в пятый великий обет входит отречение от всех приятных

впечатлений и ощущений; вместо светских наслаждений его добровольный удел – жизнь аскета¹⁹¹⁵. Но так должно быть, и это – не потеря! «Волна греха объемлет нас отовсюду, сверху, снизу, со всех сторон, и вот почему, зная водоворот и омут, опытный в священной мудрости удаляется от него и выходит победителем из борьбы, радуясь освобождению»¹⁹¹⁶. «Помните: ничто, не ограждено от пасти смерти! Увлекающиеся похотями, поддающиеся и предающиеся светским удовольствиям будут подхвачены Временем на вершине Кармы и обновят знакомство с юдолью скорби, узнают страдания возрождения. Но вы, денно и ночью подвизающиеся, вы, стойкие, мудрые, заботливые, вы всегда выйдете победителями! Блаженны страждущие, но беззаботные: они наставятся на путь правый»¹⁹¹⁷.

Оградившись от соблазнов чувств, надо ещё обуздать язык, положить хранение устам своим. Правдивость речи – вот первое, сюда относящееся правило, точность речи – второе; ничего обидного, ничего страстного, резкого в словах, вот – третье¹⁹¹⁸. Лживое слово – обман, вред приносящий: неточность – путь ко лжи; страстность речи – похоть; гневность, укоризна, обиды в речах – вред другому, начало убийства. Но в особенности – ничего лишнего в речах! Восхваляется «удобие молчания», «молчаливого созерцания, этого лучшего закона»¹⁹¹⁹. «Будь алчен до научения, до выправки, до созерцания; будь скуп на слова»¹⁹²⁰; неспрошенный – не говори, а вопрошенный – говори одну правду и не спорь: препирающийся – плохой подвижник; отвечай лишь после зрелого размышления¹⁹²¹. Даже в святую обязанность проповеди, к которой, по своему миссионерскому усердию, ниргранты относились особенно ретиво¹⁹²², не надо вносить многословия: «священные тексты и наставления в вере произноси в меру, не искажая и не затемняя ни слов, ни смысла их»¹⁹²³, гласило предписание, и оно, по-видимому, выполнялось, судя по тому, что дошедшие до нас речи джайн изложены далеко не так пространно, как буддийские.

Не довольствуясь крайним воздержанием, аскет усугубляет свои подвиги особыми видами физического напряжения: малым сном¹⁹²⁴, стоянием¹⁹²⁵, неудобными, утомительными позами,

«умерщвляющими тело, но полезными для души»¹⁹²⁶, неподвижностью, восхваляемой как особо ценный подвиг, как «высший закон»¹⁹²⁷, пренебрежением врачебной и иной помощью во время болезни¹⁹²⁸. Не противясь стихиям и животным, подвижник не противится и людским обидам и насилиям. Странническая жизнь и поведение юродивых, уклонявшихся от общения с людьми, отказывавшихся от гостеприимства и даров, не отвечавших на расспросы, – всё это вело часто к насмешкам, брани, побоям, которым подвергался много раз и сам Магавира¹⁹²⁹. Аскет всё переносит терпеливо, без оправданий, без возражений, «зная, что он обладает правильной точкой зрения»¹⁹³⁰ и повторяя сотни раз встречающееся в уставах вразумление: «страдание подобает монаху». На него, обнажённого, безоружного, набрасываются насекомые, голодные хищные птицы или животные, сосут его кровь, терзают тело: он не мешает им; он пребывает неподвижен, «устремляя взоры на одну вечную славу», помня, что терпение – высокое благо, а «страдание подобает подвижающемуся»¹⁹³¹. На него нападают грабители, разбойники, бьют его, ранят, грозят смертью: он же молчит или пытается объяснить злодеям путь праведности, «не радуясь сам и не печальсь»¹⁹³².

Простирая самоограничение и непротивление до таких пределов, подвижник, без случайной и добровольной посторонней помощи, должен был часто превращаться в существо нежизнеспособное. Да и вообще жизнь, так поставленная, обращалась в физическом смысле в сплошное мучение, становилась медленным самоумерщвлением. Ниргранты сознавали это, и потому среди них естественно возникал вопрос о дозволительности самоубийства. Если тело – враг души, не лучше ли сразу покончить с врагом, сразу положить конец задержке к избавлению? Эту трудность «лучший из законов» решил так: «желать жизни не должно», но «не должно желать и смерти; надо освободить себя (вообще) от желаний, бросить (оставить без внимания) своё тело и уничтожить грехи»; а затем, «не желая ни жизни, ни смерти, идти мимо них, дабы перешагнуть через круг рождений»¹⁹³³.

Освобождение придёт в должное время само собой; ускорять его мы не в праве; «совершающие неблагочестивое самоубийство – жалкие люди, не знающие веры джайны»: они обретут не избавление, а «способность вновь рождаться и снова умирать»¹⁹³⁴. Сознывая, однако, до какой степени трудно было, в отдельных случаях, исполнение слишком строгих правил физического подвижничества, организаторы и вдохновители джайны допускали, в виде исключения, в некоторых случаях, позволительность самоубийства и даже придали ему почётное название «несравненной религиозной смерти» или «святой смерти»¹⁹³⁵. Это, будто бы «безгрешное», самоубийство разрешалось как завершение 12-летнего прогрессирующего изнурения плоти (самлекханы): первые четыре года предписывалось воздержание от «приготовляемой» пищи: в следующие четыре года должно было соблюдать различные посты; затем два года в перерывах между постами дозволялось питаться водой, в которой промывают рис, да помоями, получающимися от мытья обеденной и кухонной посуды; 11-й год ограничивал даже и это питание, а последний должен был низвести его до минимума, причиняющего уже смерть¹⁹³⁶. Другим, «безгрешным» основанием для самоубийства считалась невыносимая болезнь или крайняя потеря сил: однако, и здесь роковая развязка обуславливалась разрешением духовного наставника, гуру. Получивший благословение на «святую смерть» мог осуществлять её разными способами по своему выбору, например, преданием тела на растерзание коршунам, гадам или насекомым, падением со скал или деревьев, ядом или самосожжением¹⁹³⁷. Но, кажется, наиболее обычным способом было умерщвление себя голодом: где-нибудь на окраине селения или в лесу «мудрец» выбирал место, «свободное от живых существ», настилал на него солому и, прекратив питание, ложился ждать кончины, предоставляя своё тело в распоряжение «ползущим и летающим тварям», «радуясь страданиям». Более возвышенным способом «святого конца» считалось вполне неподвижное ожидание его «в созерцании вечных вещей, но не доверяясь обманчивому могуществу богов», то есть не

обращаясь к ним с молитвами о спасении: «отбросив всё низшее», мудрец «одним из указанных добрых способов вступления в нирвану достигает конца своей жизни»¹⁹³⁸.

Таков финал медленной, мучительной агонии, в которую джайнизм превращает жизнь, вследствие крайней, ошибочной переоценки значения аскетизма внешнего, физического. Нельзя сказать, чтобы он совершенно не понимал важности подвижничества внутреннего; он определённо говорит о нём, однако же, реже и с меньшим одушевлением, нежели о телесном. Внутренний аскетизм (читаем мы) состоит

во-1), в покаянии во грехах, которое должно быть строгое и частое (по возможности, даже ежедневное), выполняемое с соблюдением указанных правил¹⁹³⁹;

во-2), в вежливости, почтительности и «сердечном послушании» духовному наставнику (гуру), который является и исповедником кающегося;

в-3), в служении ему¹⁹⁴⁰;

в-4), в занятиях учением; они распадаются на заучивание и произношение уроков: на вопрошения о них учителя; на повторение заученного; на размышление и беседы о познанном; на «чистое созерцание Закона» при воздержании от мыслей о чём-либо печальном или греховном.

Наконец, к внутренним же подвигам почему-то отнесено вышеупомянутое «оставление тела», заключающееся в неподвижном стоянии, сидении или лежании¹⁹⁴¹. Несмотря на слишком общую и бледную характеристику видов внутреннего подвижничества, надо предполагать, что на практике ему отдавалось немало времени и духовных сил; иначе не объяснить того нравственного закала, той, поражавшей современников выправки воли, которые делали для ниргрант возможным неослабевающее выполнение их сурового устава.

Тем не менее, нельзя не отметить скудости сведений о психологических процессах, коими достигалось это воспитание внутренней личности. В противоположность христианской святоотеческой литературе, изумительной по неистощимой глубине и вдумчивости, как и по обилию духовно-воспитательных наставлений, аскетика джайны суха, бледна и

лаконична именно в этой, важнейшей стороне. Методы постепенного духовного воспитания, искус нововступающих на путь иноческий, способы духовного руководства наставниками, виды послушания, система изучения страстей и борьбы с ними, – всё это сокрыто, замолчано или едва-едва намечено. Может быть, неблагоприятное впечатление несколько сгладится и смягчится, когда во многих отношениях ещё тёмная литература джайны станет нам ближе знакомой. Но кажется, несмотря на эту оговорку, мы всё же вправе упрекнуть аскетику ниргрант в бедности *положительных* методов внутренней дисциплины, сравнительно с мелочно выработанной выправкой внешней, путём способов отрицательных, запретительных, как это мы видели выше. Причину такой скудости положительных начал духовного воспитания в этой аскетике должно искать в отсутствии в ней

во-1), высшего, Божественного образца чистоты и святости, ибо образцом для подражания поставлены здесь не безусловная Божеская безгрешность и не положительное совершенство, а только борьба с грехом, выразившаяся в лице отборных мудрецов-праведников; во-2), в отсутствии молитвы к Богу, как делания духовного, укрепляющего естественные силы дарами благодатными и

в-3), в отсутствии труда телесного, как очень действенного пособия к воспитанию духовному. Мы видели, с каким педантизмом разработаны отрицательные правила уставов джайны: «не ешь, не пей, не желай, не твори обиды, не убий, не противься злу, не привязывайся, не ненавидь и не люби»! Но где же добродетели положительные и правила их: «люби и деятельно воплощай свою любовь»! Им нет места там, где любовь так же осуждена, как и ненависть, где воздержание от деятельности – неременное условие спасения от кармы, от возврата к жизни. До излишества слышали мы восхваления физического и этического неделания и непротивления; но остаётся совсем непонятным величие «умного делания» и активного противодействия греху. К чести своей, джайнизм живее и глубже других форм индуcского религиозного сознания проникся ощущением важности греха: но психологию его

происхождения, роста и исцеления он всё же понял слишком поверхностно. Лишённый, в своём атеистическом мировоззрении, возможности снизойти до истинных, глубочайших причин греха, как и подняться до действительных, религиозных, благодатных средств победы над ним, знавший не «путь и жизнь», данные в Божественном Спасителе, а лишь предполагаемый «лучший и высший закон, возвещённый миру спасителем» Магавирой, «вождём к спасению» в отрицательном лишь смысле, в смысле освобождения от жизни¹⁹⁴², – джайнизм и борьбу с грехом вёл не столько силой положительной активной добродетели и деятельной святости, сколько запретительной дисциплиной уклонения от зла. Вот почему в этой аскетике мы постоянно находим нескончаемые запреты, исключения, ограничения, длиннейшие списки недозволенного, запрещённого, перечни грехов¹⁹⁴³, но не анализ добродетелей, не историю их зарождения, роста и совершенствования. Педагогика охраны от зла, но не воспитание к добру; кропотливая заботливость о том, как бы не впасть в грех, и принципиальное равнодушие к доброделанию и к святости положительной – вот конечный исход аскетики джайны.

Несмотря на эти существенные недостатки, то сравнительно немногое, положительное, что в ней находится, всё же является лучшим из того, до чего смог вообще доразвиться индусский аскетизм. Искренностью и чистотой побуждения, серьёзностью взгляда на свою задачу и героической напряжённостью в борьбе с грехом эта аскетика далеко превосходит свою браманическую предшественницу, а своим реалистическим характером – и мечтательную, самообманчивую йогу, с которой она сходится иногда в отдельных приёмах дисциплины, но совершенно расходится в расценке значения нравственного начала подвижничества, начала второстепенного для йоги, первого и главного для джайны. Когда, припомнив то мирские, корыстные, то суеверно-магические мотивы браманического подвижничества или самонадеянные претензии йоги на овладение, при помощи аскетизма, чудесными силами и преимуществами, мы сравним с этим, правда, сухие, но нравственно-трезвые, джайнистские

программы «выполнения праведности», вроде той «73-х членной», которая дана Магавирой в 29-й речи Уттарадхияяны, – ясным станет, насколько аскетика юродивых джайн выше её предшественниц. В этой длинной речи Магавиры мы не найдём ни слова, обличающего какие-либо корыстные или тщеславные побуждения к подвижничеству, ни слова о приобретении влияния на природу, на людей и богов; здесь запечатлелось только искреннее стремление к «чистоте души, к раскаянию в грехах, к самоотречению, к испрашиванию прощения, к терпению, простоте, смирению, к искренности мысли и действия, к обузданию духа, речи и тела, чтобы овладеть знанием, верой и поведением, чтобы подчинить суровой дисциплине чувства и желания, победить гнев, гордость, обман и похоть» и в награду за это «освободиться от власти кàрмана»¹⁹⁴⁴. И зная из свидетельств современников, что подобные призывы остались не тщетными, читая показания о многочисленности джайнистских монахов и монахинь, отдавшихся этому тяжёлому подвигу¹⁹⁴⁵, начинаешь понимать стойкий успех последнего на протяжении долгих веков и уважение к нему народного мнения, вложившего в одной легенде следующую похвалу ему в уста бога Шакры: «слава победившим гнев! слава одолевшим гордость! слава прочь отогнавшим обольщение! Слава поработившим похоть! Слава вам за вашу простоту, праведники! слава за смирение, за терпение, за совершенное освобождение от мира»¹⁹⁴⁶!

Из обзора развития индусского аскетизма, от древнейших времён до современника Готама Магавиры, можно убедиться, насколько важное и влиятельное положение занимало подвижничество в ту пору, к которой относится духовный кризис основателя буддизма. Исторический Готама не мог, конечно, в этот момент обретаться в таком полном неведении относительно окружавших его примеров аскетической жизни, в каком хочет изобразить его легенда. Но вполне вероятно предположить, что его знакомство с этой средой, столь противоположной той, в которой протекала его собственная жизнь, было очень поверхностное¹⁹⁴⁷; а потому, после происшедшего в нём душевного перелома и после

теоретических одобрений подвижничества, встреченных им у двух философских наставников, у Готама естественно должно было возникнуть желание расширить и углубить своё понимание аскетизма личным общением с подвижниками, а затем – и собственным опытом, непосредственным переживанием.

Относительно первого, то есть, сношений с аскетами, более ранние источники, впрочем, молчат, и связный рассказ об этом мы находим лишь в Абхинишкрамана-сутре, да в Будда-Чарите и её китайской переделке¹⁹⁴⁸. Тем не менее мы не колеблемся считать молчание других источников только за опущение, а отнюдь не за отрицание самого факта, слишком простого и естественного, чтобы подвергать его сомнению, тем более, что и в ранних свидетельствах об этой поре жизни Готама встречается такая масса детальных сведений о быте аскетов, которая заставляет предполагать непосредственные и пристальные наблюдения над ними. Правда, некоторые историки, склонные изображать Готаму безусловным противником аскетизма, силятся, путём кропотливых сравнений текстов, доказать, что все вообще повествования об увлечении самого Готамы аскетизмом – лишь позднейшие тенденциозные вставки, вызванные полемикой с противниками буддистов, упрекавшими их в пренебрежении подвижничеством, и желанием буддистов доказать, что их учитель сам подъял аскетические труды, ничуть не меньшие, а даже большие, чем другие, и тем не менее основательно отверг их ценность¹⁹⁴⁹. Признавая значительную степень убедительности этого соображения, мы, однако, считаем ошибочным преувеличивать его значение до такой степени, чтобы сводить отношения Готамы к аскетизму почти на полное равнодушие. Те же источники и речи самого Готамы, его собственное поведение уже после «просветления», вплоть до самой смерти, наконец, аскетический характер устава, данного им своим монахам, – всё слишком явно показывает, что, не возводя подвижничества в самодовлеющую цель, основатель буддизма, выражаясь словами, приписываемыми ему Ашвагошей, тем не менее «не отрицал аскетического усилия – отвергнуть низменное и следовать пути возвышенному»¹⁹⁵⁰, а ценил это усилие, как

попутное, вспомогательное средство воспитания духа, и был в точности знаком с его практикой по наблюдениям над другими и по собственному опыту. Мы не колеблемся, поэтому, в данном случае отдать общепризнанному буддийскому преданию, признающему тесное общение Готама с аскетической средой, предпочтение перед той западной критикой, которая, слишком подчёркивая самобытные черты реформатора индусского мировоззрения, упускает из вида, до какой степени он был сыном окружавшей его среды и сколь многое он из неё заимствовал. Рассказ Абхинишкраманы и Будда-Чариты о пребывании его среди браминов и аскетов мы поэтому считаем в высокой степени достоверным и во всяком случае видим в нём яркую и точную характеристику той аскетической среды, развитие коей мы пытались очертить в предыдущем обзоре.

Местопребыванием Готама среди аскетов указывается лес Урувелы на реке Найрапъйджане. Нередко он называется «лесом ужасов» или «лесом страданий»¹⁹⁵¹, но только в силу тех мучений, которые там приходилось претерпевать аскету¹⁹⁵². Сама же местность описывается по большей части как «восхитительный уголок, с миловидным лесом, прозрачной рекой и со всех сторон окружённый лугами и полями», то есть вполне согласованный с условиями местности, пригодной для подвига¹⁹⁵³ по вышеприведённым воззрениям до-буддийских подвижников. Роща была наполнена праведными отшельниками¹⁹⁵⁴, «жаждавшими неба, выдающимися по трудам, преуспевшими в мудрости и полагавшими, что страдание есть корень достоинства»¹⁹⁵⁵. Все они неуклонно упражнялись в трудных подвигах и лишениях. «Одни, подобно птицам, питались зёрнами дикорастущих растений; другие паслись на траве, подобно оленям¹⁹⁵⁶, третьи питались коровьим помётом или глотали воздух, как змеи». Одни сидели недвижимо под струями ручья, спадавшего со скал, либо совсем погружённые в воду; другие, обнажённые, подвергали себя жгучему зною, повернувшись лицом к солнцу, вперивши в него полуослепшие очи, согласно правилам трудного подвига «держания носа кверху»; «змееподобные» широко вдыхали в себя воздух или, наоборот, надолго задерживали дыхание.

Одетые в звериные шкуры или прикрытые древесной корой и связками травы, даже совсем нагие, они избирали себе ложе для краткого отдыха пни, камни и терния; с руками, воздетыми к небу, либо застывшие в иной трудной позе, в полном безмолвии, «погружённые в глубокое созерцание и в горячие молитвы, они (по выражению памятника, откуда заимствуем это описание) своими страданиями надеялись заслужить успокоение в будущих возрождениях на небе или среди людей»¹⁹⁵⁷.

Целый год провёл с ними Готама; долгие часы отдал он беседам с наиболее навычными в браминской и философской мудрости. Но и здесь душа не нашла удовлетворения: он убедился в невозможности достигнуть спасения одним умерщвлением плоти и высказал это своим наставникам. Рассуждения эти очень ценны, как раскрывающие нам различие между тремя идеалами спасения, древне-индусским, буддийским и христианским:

1) достижение подвижничеством, отречением от меньших благ ради бóльших, более совершенной формы бытия или в будущих перевоплощениях, или в блаженном слиянии с мировой душой – идеал браманический¹⁹⁵⁸;

2) верой в Бога и добродетелью, Богом указанной и любовью к Богу вдохновляемой, достижение жизни вечной в Боге – идеал христианский, в осуществлении коего подвижничество включено как некое попутное средство, воспитывающее человека, телесного и духовного, а не как главное средство и не как самоцель¹⁹⁵⁹ и

3) познанием мудрости, предпочтительно перед нравственным деланием и подвижничеством, через саморазложение личности в её отказе от желания, чувствования и мышления, – прекращение сознательной жизни и вступление в небытие вечное – идеал буддизма. Прислушаемся же к рассуждению, направленному в последнюю сторону.

«Воистину, достойны сожаления страдания ваши! – говорил Готама браминам. – В поисках только человеческой или только небесной награды вращаться в вечном кругу рождении и смертей, – о, как велики ваши страдания, как мала награда!..

Расставшись с друзьями, отрёкшись от почётного положения в свете, с твёрдым намерением добиться радостей небесных, вы вашими подвигами, правда, можете избежать мелких огорчений: но в вашей конечной цели сокрыта великая скорбь. Ведь ускоряя разрушение внешней оболочки (духа), проходя всевозможные болезненные испытания, вы стремитесь достигнуть иного рождения, продлить и умножить причины пяти родов чувственных желаний. Но возродившись вновь, вам снова придётся умирать! Ненавидя от всего сердца настоящую жизнь, вы жаждете иной жизни, *иной*, но всё же – жизни! вы молитесь о рождении на небе: зачем? – чтобы снова томиться волнениями?... Уже замирает от слабости сердце ваше, а вы всё жаждете наслаждений... Не этими истязаниями, не этой нищетой сердца, а вдумчивостью и старанием можем мы одержать победу. Не вдаваясь ни в одну из двух крайностей (ни в светскую среду, ни в непомерность аскетизма), достигнем мы конечного совершенства. Если же умерщвление плоти есть сама благочестивая мудрость, дхарма, в таком случае обладание покоем не будет следствием благочестия. Жить благочестиво и получать за то награду – значило бы в таком случае превращать плоды благочестия во что-то, отличное от благочестия, обособленное от него. Но вы заблуждаетесь! Одни телесные подвиги могут причинять только умирание; сила же рождается одними намерениями разума. Отбросьте от поведения цель, внушённую разумом, – и телесный поступок станет подобием истлевшего дерева, гнилью. Направьте мудро ум, и тело само собой станет правильно свершать свои действия. Вы говорите: „вкушать только чистые яства – благочестивый подвиг“; но дикие звери и дети нужды не постоянно ли питаются этими плодами, этими будто бы спасительными травами? ужели этим стяжат они себе заслугу благочестия?... Если же вы скажете, что телесные страдания составляют добавочную заслугу лишь при добром сердце, я спрошу вас: почему же живущие в довольстве не могут обладать добрым сердцем? Воистину, почитания достойно праведное поведение, а не место пребывания и не внешний образ жизни»¹⁹⁶⁰.

Так вели между собой беседу отшельники. Когда же садилось солнце, Готама внимательно следил за их обрядами, за их жертвоприношениями огню, за возлиянием масла, за поклонением брызгам искр и замирающему пламени. Он внимал повторению священных текстов, пению гимнов, шёпоту заклинаний, и «не видя смысла истины во всём этом», пришёл к заключению, что подвижники – «на ложном пути; что они принимают за убежище то, в чём нет убежища, за благословение – то, в чём нет благословения, за чистое – то, что нечисто»¹⁹⁶¹. Он уже не мирился с кровавыми жертвами, завещанными Ведами и праотческим преданием и обычаем: «как может быть почитаемо религиозным учение, требующее нанесения скорби другим существам? и как, при осквернении тела кровью, может пролитие её восстанавливать чистоту? Искать блага путём содеяния зла, конечно, ненадёжно!... не может быть заслуги в убиении овцы! помрачённое, неразумное это учение!... Горе, горе невежеству и самообольщению!»¹⁹⁶².

И он простился с отшельниками-браминами, чтобы покинуть их навсегда. Они молили его остаться: «не опрометчиво ли он разрывает связь с благочестием отцов, со священными местами, где искони подвизались царственные мудрецы и неба достойные риши?» Но он молвил в ответ: «воистину, сердце моё полно расположения к вам: отрадна беседа мне с вами, и, внимая речам вашим, укрепляется дух мой в чувствах благочестных... Но не может он и оставаться слепым к заблуждениям. Терпя страдания, вы искренне желаете получить радости при рождении на небе; я же хочу избавиться от всех трёх миров (подземного, земного и небесного), а потому должен отбросить то, что разум велит мне отбросить. Закон, вами выполняемый, вы унаследовали от деяний прежних наставников; я же хочу уничтожить все прежние нагромождения и обрести закон иной». Тогда один из браминов, с очами, помутившимися от подвига взирания на солнце, воскликнул: «о, сильный волею, о сияющий мудростью, твёрдо решившийся перешагнуть за пределы рождений, зная, что только в этом – успокоение, ты прав! ты не стремишься к небесному блаженству: твой дух направлен не к перемене плоти, а к

полному её уничтожению. Жертвовать богам, совершать подвиги воздержания – всё это имеет целью обеспечить себя рождение на небе; но в этом нет умерщвления себялюбивого желания: здесь всё ещё гнездится личная цель. Склонить же волю к поискам конечного (бесповоротного) освобождения – вот, воистину, подвиг, вот цель истинно-просвещённого учителя!» И отошёл от них бодхисаттва¹⁹⁶³.

Очевидно, он убедился в недостаточности аскетизма в том смысле, какой придавали ему браманические подвижники; но из этого ещё не следовало, чтобы он окончательно признал бесплодность его в каком бы то ни было смысле. Ясно было ему, что сам по себе целью он быть не может; твёрдо стояло убеждение, что без знания, без овладения единственно спасающей истиной аскетизм бессилён привести к конечному освобождению. Но в соединении со знанием, но при возведении знания в источник спасения, – не мог ли быть полезен аскетизм? не нужен ли он именно для овладения верховным знанием? не есть ли подвижничество та школа выправки духа, которая закаляет дух, очищает и подьёмлет на ту высоту парения, откуда единственно открываются просветы и прозрения в область высшей истины? Ведь именно в этом смысле, а не в грубо утилитарном и эвдемонистическом, ценили аскетизм наиболее вдумчивые из древнеиндусских подвижников и поднявшиеся на высшие ступени созерцательной жизни йоги! ведь и оба философских учителя Готама настаивали на необходимости аскетического опыта ради подъёма в горние, мистические сферы! Готама мало доверял мистике; но отрицать психологического и гносеологического значения аскетической дисциплины духа для решения занимавшей его жизненной задачи он не отважился. Оставалось подвергнуть аскетизм личной проверке после наблюдений над ним со стороны; надо было совместить в своём внутреннем опыте влияние аскетических переживаний на рост духа, на развитие того знания, в котором Готама видел единственный путь к освобождению, в отличие от тех, что полагали его либо в добродетели, либо в ритуальном благочестии, либо в самом подвижничестве. Таковы должны были быть, думается нам,

соображения, по которым мудрец, разочаровавшийся в плодотворности аскетических трудов у других, решился, однако, сам приступить к ним с удвоенной настойчивостью¹⁹⁶⁴.

Пока он «бродил по джунглям, как одинокий слон или как птица, покинувшая подруг своих», мирские силы и связи пытались испытать последний натиск на взволнованную душу. Его отыскивали посланные неутешного отца, домашний жрец Шукра и царедворец Ангирас; искусные в способах убеждения, они пустили в ход и красноречие, и доводы нравственные, и примеры прошлого, чтобы вернуть беглеца домой для выполнения долга сына, супруга, отца, правителя страны... Он призадумался и отвечал: «не по бесчувственности к скорби отца ослушался я его увещаний, а из страха перед рождением, болезнью, старостью и смертью. Причина скорби не в узах родства, а в страданиях разрыва, в муках расставания. Родиться в мир и непрерывно изменяться, чтоб испытать последнюю разлуку в смерти, чтоб умирать и снова возрождаться!.. Нет! если Смерть – над Временем владыка, – прочь Смерть! тогда и Времени уже не будет!.. Зовёте вы меня к соблазну власти; но мне милее жизнь в уединенье горном, среди зарослей, среди зверей пустыни, чем во дворцах, где чёрная змея забот гнездится». Когда же посланные, чтобы поколебать его стремление к духовному освобождению, прибегли к помощи философских сомнений по вопросу о бессмертии, о добродетели и пороке и о возможности свободных и ответственных действий, он разорвал паутину философских хитросплетений как «праздные думы неустойчивых умов, только расслабляющие дух»: «чистота жизни, мудрость, да выполнение самоотрешения – вот чему хочу я пристально отдаться: мир переполнен бессодержательной учёностью: но основы истины нет в ней; её вожди – слепорождённые, ведущие вслед за собой других слепцов... Чем возвращаться в мир, опутанный сетями им самим порождаемых сомнений, лучше уж идти одиноко путём закона чистоты и самоотрешения, непредубеждённым умом принимая всякую истину, не упорствуя ни в вере личной, ни в преданиях старины»¹⁹⁶⁵.

Безуспешно отбыли послы, а он углубился в «Лес Страданий», где встретил пять учеников, приставших к нему ещё в школе Алары Каламы и оставшихся верными прислужниками ему и теперь, когда он отдался «душкарачарийи», «свершению трудных дел»¹⁹⁶⁶ в продолжение целых шести лет.

Многочисленные повествования об этом периоде жизни Готама¹⁹⁶⁷ отличаются редко встречающимся в буддийской словесности согласием в передаче даже мелких подробностей. Это обстоятельство заставляет предположить с одной стороны, что всему эпизоду приписывалось существенно важное значение, а с другой, что в основе обильных пересказов лежал общий и, в своей важнейшей части, древний текст, сводившийся к достоверному преданию¹⁹⁶⁸. Сравнение различных сказаний, южных и северных, даёт возможность проследить, как к первоначальному, несложному и вполне правдоподобному рассказу об аскетических опытах Готамы стали присоединять подробные и преувеличенные описания его «страшных подвигов, самых трудных, труднейших из наитруднейших, таких, каких ни одно существо, кроме Бодхисаттвы, выполнить не в состоянии»¹⁹⁶⁹. Утрировка эта вызвана была целями полемическими: ранних буддистов ниргранты, адживаки и другие аскетические группы постоянно упрекали в пренебрежении подвижничеством; к тому же порицанию присоединялись, вероятно, и браманические поклонники аскетизма. Наставника к «Срединному пути» (пути, чуждому крайностей) готовы были изображать потворщиком похотей и прихотей. Наилучшим опровержением этого обвинения буддийские апологеты сочли ссылку на долговременный аскетический опыт своего учителя: отсюда – обилие рассказов о душкарачарийи, о «свершении трудных вещей»; отсюда нагромождение и подчёркивание этих исключительных, недостижимых трудностей, при изображении коих Готаме приписали выполнение чуть ли не совокупности того, что свершали порознь другие аскеты, браманические и джайнистские, да ещё и прибавили к этому, пока не получилась картина «самоистязаний в такой превосходной степени, что все

препирающиеся (с буддистами) должны оказаться уничтоженными» по наивному замечанию Лалитавистары¹⁹⁷⁰. В результате такого апологетического переусердия получился рассказ, обильный ценными указаниями для общей истории индусского подвижничества, но который во всей его полноте невозможно отнести на долю исторического Готама, хотя, сбавляя преувеличения и ослабляя слишком сгущённые краски, мы всё же имеем достаточные основания признать сущность его достоверной¹⁹⁷¹.

В древнейшей редакции рассказа Готама изображается задумавшимся над задачей подчинения тела духу: «как трением невозможно вызвать огонь из сырого, промокшего дерева, прежде чем оно высохнет, так точно аскеты и браманы не достигнут покоя, пока не отрешатся от тела и его похотей и живущей в нём любви, жажды, лихорадочного жара к похотям и пожеланиям». И он решил смирить тело в этих целях и «волею подчинить рассудок, придавить его, истязать его». Технические приёмы для этого он почерпнул из практики йогов и сходных с ними аскетов: он крепко-накрепко стискивал зубы, поднимал кончик языка к нёбу и подавлял рассеянный полет мыслей. Опыт был тяжёлый, утомительный; мысль пребывала напряжённой и сосредоточенной, но тело оставалось неукротённым в своих болезненных ощущениях, хотя последние и не мешали работе духа. «Тогда подумал я: „а что, если я попробую теперь погрузиться в бездыханный экстаз?“»¹⁹⁷² И вот он отдаётся любимым у аскетов упражнениям в задержке вдыхания и выдыхания, и подробно описывает переживаемые в этих процессах болезненные ощущения, доводившие до глубоких обмороков, но опять – без достижения намеченной цели. Затем обратился он к постепенному уменьшению пищи, сокращая её до ничтожного количества, которое другие, более тенденциозные сказания низвели на одно зерно риса или сезама, на одну лесную ягоду. «И стало моё тело, – повествует Готама, – непомерно худым; ребра выступили наружу, ввалились глубокими впадинами глаза, сморщилась и иссохла кожа на лице; выпали волосы; и когда я прикасался к коже на животе, я мог сквозь неё осязть

позвоночник свой... И говорили люди, глядя на меня: „посинел, почернел аскет Готама“»... И думал я: «что бы ни чувствовали неприятного, мучительного аскеты и браманы прошлых времён, – здесь, в этом направлении, достигнуты крайние пределы возможного и ничего большего в этом смысле не остаётся... И всё же этими болезненными усилиями, этим тяжким самоумерщвлением я не поднимаюсь в область довлеющего, благородного знания, и прозрения, превосходящего всякое человеческое учение! Нет ли ещё иногда пути к просветлению?». И вспомнилось мне, как в отрочестве, когда отец мой был занят полевой работой (в праздник начала пахоты), а я сидел в прохладной тени розовой яблони и ощущал себя свободным от чувственных желаний и от вещей, не ведущих к спасению, как я тогда достиг размышлением и самоиспытанием и твёрдым решением вызываемой, радостью осчастливленной, первой ступени экстаза и пребыл в нём. И тут из области воспоминаний блеснуло мне сознание: «вот путь к просветлению». И помыслил я; «зачем страшусь я этого счастья, лежащего вдали от похотей, вдали от всего, не ведущего к спасению? Ничуть не страшусь я этого счастья... Но нелегко его достигнуть тому, чьё тело изнурено чрезмерным исхуданием. Не вкусить ли мне обильной пищи, рисовой похлёбки и кислого теста?». И я вкусил обильной пищи, рисовой похлёбки и кислого теста... И видя это, пять монахов, бывших со мною, утратили расположение ко мне и покинули меня, говоря: «в излишество впал аскет Готама; он прекратил борьбу и повернул в сторону излишества»¹⁹⁷³.

Та по-видимому, древнейший и достовернейший рассказ об аскетических подвигах Готамы. Другие повествования расцвели его эффектными подробностями, списанными, однако, с натуры, из быта браманических аскетов и джайн-ниргрант. Подобно последним, их будущий противник будто бы ходил в лохмотьях или обнажённым, соблюдая всевозможные предубеждения относительно условий принятия пищи; он стоял долгие часы неподвижно на коленях, лежал на терниях, зарос грязью и нечистотами. Свято хранил он закон неприкосновенности жизни «и даже к капле воды ощущал

жалость»; а если пастух или дровосек случайно нарушали его уединение, он бросался бежать из рощи в перелесок, из лощины в долину, чтобы не видеть людей и не быть ими видимым. Беззащитным заставляли его в лесу и зимняя непогода, и зной жгучего лета, а в пище своей от обычной трапезы нищего аскета он дошёл до одной лесной ягоды или до одного зерна риса в день и до двухнедельного полного поста¹⁹⁷⁴. Деревенские ребяташки, пастухи, поселяне, сбиравшие хворост или навоз в лесу, пугались его, как привидения, а распознав в нём юродствующего, осыпали его бранью и насмешками¹⁹⁷⁵. Зато сжалились над подвижником боги; они пытались поддержать жизнь его невидимым питанием «через поры тела»; но он отверг их услуги¹⁹⁷⁶. С ужасом внимал старик Суддходана рассказам доносивших ему о самоистязаниях сына, а Яшодхара пыталась будто бы и сама подражать его подвигам¹⁹⁷⁷. Не осталось, с точки зрения жалостливой народной фантазии, безучастным к страданиям Готамы и материнское сердце Майи: когда до неба 33 богов донеслась весть: «юный царевич не вынес добровольных испытаний: миг смерти его настал!» – тогда, в полуночный час, окружённая сонмом небесных апсар, спустилась из горного мира Майя-дэви к берегам Найраньдджары и, узрев иссохшее, помертвевшее тело, заплакала, причитая над ним: «когда родился ты в саду лумбинийском, о сын мой, ты возвестил, что это – твоё последнее рождение, и вот – не сбылись слова твои! Когда Ашита изрёк пророчество: „будешь ты Буддой в мире“, он не предвидел непостоянства судьбы, и вот – не сбылось пророчество! Величия царя-миродержца не дано было вкусить тебе: ты отверг его ради высшего знания: и вот, не овладев верховным знанием, – ты в лесу, в объятиях смерти! Кто поможет мне, сын мой, в скорби глубокой? кто возвратит сыну моему дыхание жизни?.. Десять месяцев, как алмаз сокровенный, носила я тебя под сердцем моим, о, сын мой! мать твою, сын мой, скорбит над тобой, и плачет, и стонет!». Тогда бодхисаттва промолвил; «мужайся! снова обрящешь ты сына! сбудется слово пророка Ашиты и предсказание будды Дипангхары! Нет, не умру я, и скоро ты узришь миг

просветления Будды!». Поверила Майя радостной вести и, осыпав дорогое ей, еле живое тело цветами, покинула землю¹⁹⁷⁸.

Не один этот поэтический эпизод вплела народная фантазия в венок страданий своего героя. Другая легенда описывает как он, изверившись в плодотворности телесных самоистязаний для ускорения духовного прозрения, воспрянул от долгой неподвижности, омылся в реке, но тотчас же за тем, обессилив, упал замертво от истощения сил. Проходившая мимо дочь пастуха, Нанда, «миловидная, простодушная, одетая в голубое платье, обрамлённое белыми, халкидоновыми запястьями на руках, подобно тому как голубые волны реки Ямуны окаймлены белой пеной, прильнула жалостливо к его ногам и предложила ему рису с молоком, чтобы подкрепиться»; он согласился; и с того дня Нанда и сестра её Бала носили ему в лес пищу, воду и масло для втирания в измождённое тело, начавшее быстро оживать и чудесно вернувшееся к свежести и красоте юности. Ужаснулись пятеро, доселе верных Готаме монахов, видя его возврат к заботам о плоти и общение с женщинами и «со стыдом за него» покинули наставника. А он молвил девицам: «благое, достойное награды дело свершили вы, сестры мои, пособив нужде моей; скажите мне желание ваше, да сбудется оно!»

– «Слыхали мы много о прекрасном царевице шакьев, равного которому на белом свете нет; стать его жёнами – вот наше желание!» – отвечали простушки. Тогда открыл им мудрец кто он и как дал он обет не возвращаться к соблазнам пяти чувств; они же смиренно внимали ему и просили уже только о том, чтобы посетил он дом отца их, пастуха, да не возбранял бы и впредь служить ему¹⁹⁷⁹. По другому, позднему, но всё же древнему и более распространённому варианту, прислуживавшей Готаме была некая Суджата, удостоившаяся будто бы, в награду за благочестивые дела и пожелания, поднести бодхисаттве при чудесном содействии богов приготовленное кушанье из риса на драгоценном золотом блюде; этим рисом, разделённым на 49 частей, он, говорят, и

питался в продолжение 49 дней, проведённых им в созерцании под «деревом мудрости» и другими деревьями¹⁹⁸⁰.

Так окончилась «душкарачарийя» Будды, «свершение трудных дел». Каковы бы ни были преувеличения, вложенные в рассказы о них, сущность повествований не может подлежать сомнению: мы имеем достаточно оснований думать, что основатель буддизма действительно, в течение шести лет, подвергал себя тяжёлому аскетическому образу жизни по примеру предшествовавших и современных ему подвижников¹⁹⁸¹. Мы верим в добросовестность его аскетических опытов точно так же, как и в то, что он положил им конец не по малодушию, а по искреннему убеждению в их бесплодности для той цели, ради которой он их предпринял, – ради достижения высшей степени экстаза, ради «сверхчеловеческого вдохновения», способного открыть ему прозрение в область верховной истины, дающей духу конечное освобождение¹⁹⁸². Такого подъёма при помощи своего аскетизма Готама не испытал, да и не мог испытать: для этого ему недоставало того высшего побуждения, того стремления к Богу и к жизни в Боге и ради Бога, который окрыляет полёты христианского подвижничества в горние сферы. У него не было даже той веры браманических аскетов и йогов в мировую душу, которая сообщала некую содержательность их мистическому экстазу, их погружению в таинственный «Ом», в этот символ космического, всеобъемлющего многоединства. Бога в теистическом смысле Готама отвергал, а жизнь в мировом целом претила ему заложенной в ней возможностью ненавистных возвратов к индивидуальному бытию. Наконец, чужда ему была и вера джайн-ниргрант в способность аскетического подвижничества «уничтожать следствия прежней кармы и делать невозможной возникновение кармы новой». Быть может, ради проверки именно этой предполагаемой силы подвижничества, преимущественно и отдавался ему столь долго и упорно Готама: ведь Магавира и бывшие с ним учили, что полное отсутствие дел не только полагает предел возможности возникновения новых поводов к рождению, но и каким-то чудесным образом, в награду за претерпеваемые

подвижником страдания, путём покаяния и очищения его, изглаживает и прежде содеянное и таким образом освобождает от ига кармы. Готама же, при его слабом ощущении греха и соответствующей недооценке значения покаяния, и, наоборот, при его решительном признании рокового и никакими делами неустранимого закона соответствия следствий причинам, не допускал уничтожения возрождающей силы кармы прекращением только дел. «Пусть многие аскеты и браманы говорят: „круговорот существований очищает!“, но круговорот не лёгок, он длинен, и если бы мне суждено было возвращаться и среди богов безгрешных, – я не хочу возвращаться в этот мир! Пусть говорят: „рождение очищает; жизнь очищает; добродетель, щедрости и жертвы очищают!“ всё это не легко, всё – длительно и всё это не избавляет от возврата в мир, куда я не хочу возвращаться»¹⁹⁸³. «Довольно подвигов! большего свершить невозможно!.. Но свершённое не приблизило меня к сверхземному, богатому святилищу ясности знания... Иной должен быть путь к нему»¹⁹⁸⁴. И если это – не путь ритуального благочестия и не путь аскетических действий, то остаётся ещё только один путь: – сознания, познания и созерцания сущности бытия и небытия. Жизнь обусловлена не одной нравственной, волевою, активной способностью, но и мыслительной, сознательной. Недостаточно, следовательно, для прекращения жизни парализовать действие и желание; надо разложить и мыслительные основы бытия, разложить и сознание. Бытие личное должно стать не только нежелательным, но и немислимым; вот где – конец карме, вот где – врата освобождения, безусловного и неотменимого!..

Прежде чем переходить к моменту овладения Готамой этим вершинным убеждением его учения, добавим, чтобы не возвращаться более к его отношению к аскетизму, что решительному принципиальному признанию несостоятельности подвижничества внешнего у творца буддизма далеко не соответствовало практическое расположение к нему. Фактически он сам остался всё-таки выдержанным аскетом на всю жизнь и учредил монашескую общину с очень суровым аскетическим уставом. Не лишним, поэтому, будет привести здесь его

позднейший взгляд на желательное отношение к аскетизму. Он изложен в не раз повторяемой параллельной характеристике «самоистязателя и истязателя ближних». Что такое, братия, человек-самоистязатель, ревностно преданный мучениям самого себя? Это – лишающий себя одежды, ничем не связанный, отказывающийся от даров, от услуг и приглашений, разборчивый в условиях приёма подаваемого, строго постящийся, ходящий в лохмотьях, или прикрытый древесной корой, либо травой, стоящий неподвижно, или сидящий на корточках, или лежащий на терниях, – словом – многообразно выполняющий болезненный подвиг умерщвления тела. А что такое истязатель ближних своих? Это, братия, мясник, убивающий овец и свиней, птицелов, охотник, рыбак, разбойник, палач, тюремщик и вообще исполнитель какого бы то ни было жестокого ремесла или занятия. А кто такой одновременно истязующий и себя, и ближних? Это, братия, раджа, властитель-помазанник, или высокопоставленный жрец. Вот он воздвиг себе новые палаты в восточной части города; вот он, с постриженными волосами на голове и бороде, препоясанный грубой кожей, умащенный маслом, потирая спину оленьим рогом, входит в палаты, сопровождаемый первою супругой и верховным жрецом: садится в открытом дворе, очищенном от травы. От коровы, сопровождаемой похожим на неё телком, первый удой подаётся радже; второй царице; – третьим угощают жреца: четвёртый идёт в жертву огню. Но что же остаётся на долю тельца?.. А владыка повелевает: «стольких-то быков, стольких-то жеребцов и кобыл, стольких-то коз и овец убить для жертвоприношения; столько-то деревьев срубить для столбов жертвенного помоста; столько-то травы скосить для подстилки!» И рабы его и наёмники и рабочие идут, из страха наказания, запуганные, со слезами на глазах и с жалобами, выполнять приказание. Вот он, братия, человек-самоистязатель. истязующий ревностно и себя, и ближних. Но кто же такой, братия, человек ни себя, ни ближних не истязующий? Это тот, кто, внявши проповеди Совершенного, и рассудив, что «домашность есть тюрьма, яма отбросов, а странничество – широта и свобода небесная, и что невозможно, оставаясь дома,

течь в точь выполнять совершенно чистое и ясное подвижничество, исшёл из дома своего в бесприютную жизнь, стал странником, принял правила монашеские. От убивания далёк он; не зная меча, ни палки, чувствительный, участливый, он полон любви и сострадания ко всему живущему. Не берёт он неподанного; поданное приемлет; не воровски настроен он; чист сердцем; целомудренным пребывает он, верным отречению: умер он для пошлых похотей тела; ложь отверг он; предан он истине, стоек, нелицемерен: не льстит он миру... Раздору не содействует он, а соединяет разделённых, укрепляет соединённых; веселить его, осчастлививает его согласие, и к согласию зовут речи его; резких слов далёк он и обидных слов; любвеобильный он, к сердцу льнущий, учтивый, многих радующий, многих подъемлющий... Воздерживается он от срывания плодов и растений; единожды в день ест он; от плясок, пения, игр и представлений бежит он; венки, ароматы, умещения, украшения, наряды отстраняет он; злата и серебра не приемлет; ни женщин, ни девиц не приемлет он, ни слуг и служанок, ни скота, ни дома, ни полей, ни даров. От купли и продажи удаляется он; от кривых путей соблазна, обмана, низости, кутежей, побоев, ограблений и насилий. Доволен он одним единственным покровом для тела, да подачей ему пищи, как милостыни, ради отсрочки жизни. Птице подобный, у которой нет ничего, кроме перьев её, и монах ничего, кроме одежды да чаши нищего, не имеет. И в исполнении этого священного правила добродетели ощущает он внутреннее, незапятнанное счастье. Увидит ли он некий образ, – не возникает в нём склонности к нему, ни намерения касательно его; строго бдит он над оком своим, над ухом своим... над всеми чувствами своими. И в выполнении этого праведного обуздания чувств ощущает он внутреннее, неомрачаемое счастье. Ясно сознательно ходит он; ясно сознательно взирает и движется, и носит иноческую одежду и чашу; ясно сознательно ест и пьёт, жуёт и испражняется, спит и пребывает в бдении, говорит и молчит ясно сознательно. Для жития себе приискивает он место у корней дерева в лесу, пещеру в горах, кладбище... Отрёкся он от светских похотей, очистил от

желаний сердце своё... Расслабляющую усталость покинул он; любя свет, ясно-сознательный, очищает он сердце от расслабляющей усталости. Покинул он гордый, суровый, хмурый вид; успокоенным духом очищает он от гордой суровости сердце своё. Колебания отбросил он, избежал недоверности: не сомневаясь в добром, очистил он от колебаний сердце своё. Он сбросил с себя пять помех к освобождению, познал грязную накипь, заставляющую хромать дух; далёкий от желаний, далёкий от всего нездорового, пребывает он во вдумчивой, спокойной, блаженной ясности духа, в благоговейности первой степени созерцания», восходя постепенно к последующим высшим ступеням самоуглубления и просветления, пока не достигнет полного освобождения и не воскликнет: «иссякла жизнь, свершена святость, выполнен подвиг: – мир сей более не существует!»¹⁹⁸⁵.

Как видим из этой искренней речи, шестилетнее суровое подвижничество собственное и наблюдение над жизнью других аскетов не прошли бесследно для Готама. Поставив над аскетизмом строгий принципиальный приговор в годы страстных поисков средств к спасению, Готама позднейший, более уравновешенный, Готама – организатор своей общины, погруженный уже не в тонкости философских проблем об основах и условиях бытия вообще, а в заботы о трезвом упорядочении жизни духовной, вернулся к признанию великого и благодетельного значения аскетизма для этого дела. После данного нами выше обзора индусского подвижничества нетрудно рассмотреть, как многое, в существенном и в мелочах, по духу и по форме, в приведённой речи об истинном монашестве является повторением и признанием встречавшегося нам раньше то у браманических аскетов, то у йогов, то у ниргрант. И, в общем, разве не проникнута вся эта речь искренним, тёплым сочувствием аскетизму? урезаны крайности; сохранен характерный для буддизма «срединный путь» умеренности; но признание необходимости аскетизма и его благотворности – налицо, и аскетизма не малого, не лёгкого! И однако, несмотря на сходные черты в отдельности, общая характеристика аскета у Будды получает совсем иной тон, иной

колорит, чем у его предшественников и современников, очерченных выше. Исчезла грубая, материалистическая расчётливость, руководившая первобытным ведическим подвижничеством; исчезла и педантическая привязанность к соблюдению мелочных форм и правил, связанных с верой в магическую силу обрядов и правил, отличавшая аскетов браманического периода. Но нет, с другой стороны, здесь и доверия йогов к искусственным способам достижения сверхъестественных сил и способностей путём внешней и внутренней выправки тела и духа, как нет и мистических подъёмов в область интуитивного созерцания, которыми похвалялись йогины. И, наконец, нет того жгучего восприятия греха, той жажды искупления его покаянием и страданием, что отличали наиболее выдержанных аскетов Индии, сынов Магавиры. Но зато и тяготевшая над последними унылая, мертвенная атмосфера сменяется более спокойной и светлой: на место сурового врага жизни, дрожащего в страхе от всякого соприкосновения с нею, несмотря на принципиальную неприкосновенность для ниргрант всего живущего, – на место убегающего от жизни и зовущего смерть аскета-самоистязателя, здесь, вырисовывается образ инока, хотя и отошедшего от мира, хотя и «не льстящего миру», но и не мечущего в него стрел, «покинувшего гордый, суровый, хмурый вид, очистившего умирённым духом сердце своё от гордой суровости» и «пребывающего в спокойной, блаженной ясности духа». Как многих, недостаточно знающих буддизм первоначальный и историческую судьбу его, привлекала к нему предполагаемая уравниженность того «срединного пути», которого отражение сказалось и в только что приведённой характеристике смягчённого аскетизма! Но за привлекательно-кротким обликом последнего оставалась неисцелимой внутренняя пустота его и мертвенность конечной цели, выразившейся в заключительном созвучии той же характеристики: «свершён подвиг: мир сей более не существует!» За подвигом отречения от сего мира для христианства отвергается мир новый, мир жизни вечной в Боге-Любви, в Боге-Жизнодавце; для буддийского же аскета «свершившего святость, закончившего подвиг», не только «мир

сей не существует», но и всякая «жизнь иссякла». Подвиг спасения превращается в подвиг самоуничтожения в ещё большей безнадёжности, чем даже подвиг «голых» страдальцев Магавиры.

Мы подошли в нашем изложении жизни Готами к моменту так называемого «просветления» его, то есть овладения им полнотой высшей мудрости, самбодхи. Здесь – вершинная точка духовного развития основателя буддизма, достигши коей он, по общему признанию своих последователей, да и по собственному убеждению, из простого мудреца, муни, или праведника, риши, стал Буддой, Татагатой, со всеми способностями и правами, приписываемыми этому достоинству. Вполне естественно, следовательно, было как ранним, так и позднейшим сказаниям о жизни Будды сосредоточить на этом моменте такое же, если не большее, внимание, чем на моменте его рождения. Составители преданий и сказаний чувствовали, что здесь идёт речь о событии, решившем не только историческую судьбу буддизма, но и предопределившем главные черты его догматического учения. А так как в буддийской среде всегда, в позднейшую же пору в особенности, догматический интерес решительно преобладал над чисто-исторической любознательностью, то нет ничего удивительного, если в сказаниях о «просветлении» внимание было обращено не на точность реалистического описания события, а на учительную содержательность его, на полноту доктринальную. Содержательность же в этом событии искали не одинаковую, а разную, многообразную, соответственно с развитием и настроением среды и лиц, направлявших сюда свои чувства и думы.

Так, прежде всего, натуры, в коих преобладала сила рефлексии, умы, воспитанные на философском рационализме, сосредоточивали своё внимание на том, что такое представляет полное просветление Будды, эта абхи-самбодхи, в естественном процессе его духовного развития? для них важно было проследить, вне окраски чем-либо чудесным, как завершилось и к чему привело постепенно подготовлявшееся убеждение Готамы, что единственный радикальный путь к «избавлению» – интеллектуалистический. Так воспринимавшие

повесть о «ночи просветления» под деревом бодхи вложили в сказание о ней рационалистически-философское содержание, заимствовав его существенные черты из рассказов и поучений самого учителя и, в общем, согласно с духом последних, так, что этим составителям сказаний мы обязаны весьма полной и, в своём роде, мастерски проведённой картиной во-1), процесса постепенного разложения объективного реализма бытия субъективно-идеалистической критикой Готама, а во-2), подъёма его этим путём в область чистого нигилизма. И хотя в дошедших до нас формах изложение этих рассуждений является, в своей полноте и законченности, результатом умственной деятельности позднейшей поры, однако, в виду совпадений направления этих рассуждений со всем ходом развития Готама и с главным содержанием совокупности его учения, мы вправе признать, что эта сторона повествований о «ночи просветления», сторона доктринальная, достоверно воспроизводит нам переживания самого Готама; иными словами: что здесь правильно намечен и определён центр тяжести всего события, его идейный смысл. Историческим же подтверждением такого вывода служит то, что существенные части указанных рассуждений, коими Готама пришёл к овладению самбодхи, встречаются, в более кратком и клочковатом виде, и в древнейших текстах; а за то, что тут, в существенном, нет анахронизма и исторического подлога, — ручается и тот факт, что главные мысли, сюда относящиеся, бродили в окружающей среде во времена Готама и даже задолго предшествовали ему. «Просветлению», понимаемому по-буддийски, учили и более древние, чем буддисты, джайны: их «джипы», достигали самбодхи, называвшейся у них «кевалой», путём рассуждения и созерцания, сходным с буддийским¹⁹⁸⁶а идеалистически-критическое разложение потенциальности личного бытия намечалось аналогичными с буддийскими способами рассуждения у индусских браманических подвижников и у йогов задолго до Магавиры и Готама¹⁹⁸⁷. Вот почему в предстоящем изложении философского содержания сказании о «просветлении» мы вполне надёжно, после сделанных оговорок, можем

пользоваться даже и такими поздними текстами, как Будда-Чарита и её китайский пересказ.

Но не все подходили к центральному событию истории развития буддизма только с рационалистической стороны; не все интересовались ею преимущественно. Вопреки заветам Учителя и его собственному убеждению, большинство «верных» искало здесь прежде всей ответа на запрос не философский, а религиозный, хотел найти обоснование потребности обожествить своего героя или, по меньшей мере, насколько можно, сблизить его с миром богов, и тем поднять и возвеличить его. Вот источники мифологического элемента, нахлынувшего широкой волной в сказания и значительно осложнившего их. Народная благочестивая дума силилась обожествить холодного мудреца-диалектика, последовательно отвергшего мистику чистых созерцателей, аскетику подвижников и обрядовое благочестие браманических ритуалистов. Для обожения же героя надо было привести его в связь с ещё не совсем забытыми, но уже очень поблёкшими и спутанными образами ведических мифов. И вот, из области этих-то полузабытых индусских, и даже ещё более древних, общеарийских глубин воскресли и привлеклись, приурочились к повести о «ночи просветления» многочисленные черты мифа о солнце-боге Индре, Адити, Сурии, о его борьбе с космическими же воплощениями начала тьмы и зла из за обладания райским деревом, носителем чудодейственных плодов, и так далее; словом: получился целый ряд тех мелких совпадений, которые с таким знанием, но и с преувеличением их значения, проследили Сенар¹⁹⁸⁸ и Керн¹⁹⁸⁹, увлёкшиеся ими до того, что, опираясь на эти несомненные аналогии буддийских повестей со старыми мифами, они и самого Готаму в этот существенный момент его жизни разложили в только мифическое существо. Не повторяя раньше сказанного по поводу неосновательности такого критического приёма, мы, вопреки ему, включим в своё изложение «ночи просветления» целый ряд деталей явно-мифического происхождения в надежде, что отличить их от реалистических читателю будет не трудно даже без специальных пояснений¹⁹⁹⁰.

Наиболее важным эпизодом, сюда относящимся, должно, конечно, признать борьбу Будды с духом зла. Марой. Даже неподготовленному читателю ясен мифологический характер этой части сказаний; и тем не менее было бы грубой научной ошибкой считать её целиком за позднейший плод народной мифологизирующей фантазии и только за искажение первоначального рассказа о естественном ходе события, опираясь на общее соображение, что простейшая редакция есть и древнейшая. Трудность критики буддийских легенд в том и состоит, что к ним не применим единообразный приём решения вопроса что древнее: простейшее ли или сложнейшее, естественное или фантастическое, рациональная сторона сказаний или чудесная? Соотношения меняются в различных частях легенды. Так, в повествованиях о зачатии и рождении Будды, мы могли проследить правильный ход развития легенды, от простого, сухого, сжатого рассказа к осложнённому, от естественного к чудесному. Но уже применительно к периоду аскетических опытов Готама это соотношение оказывается несостоятельным, ибо, по указанным своевременно соображениям, осложнения рассказа, его преувеличения и невероятности произошли именно в раннюю пору, в ответ на полемические потребности, тогда как позднейшие редакции в этом отношении оказываются значительно скромнее. В рассказах же о «просветлении» мифологизация отдельных моментов уже присуща некоторым даже самым ранним текстам: так, например, эпизод борьбы с Марой, хотя и обильный чудесным элементом, принадлежит, тем не менее, к древнейшим частям всего повествования¹⁹⁹¹. Объясняется это тем, что в мифических чертах, приуроченных к Будде, не всё может быть отнесено на долю одного народного, религиозизирующего, поэтического творчества; многое из сюда принадлежащего входило в верования и убеждения самого Готамы. Такова была его несомненная вера в Мару, как в воплощение злого начала, вера, во многом совпадавшие с мифологическими преданиями окружавшей Готаму народной среды. Наличие этой веры и управомочивает нас предположить, что герой сказаний о «ночи просветления» в

моменты напряжённого процесса решительной внутренней борьбы мог, в состоянии экстаза, переживать эту борьбу в фермах тождественных или сходных с теми драматическими и живописными образами, в которые облекло этот внутренний кризис поэтическое предание его учеников и дальнейших последователей.

От этих наивных, архаических поверий, правомочно и очень рано, а вернее – с самого начала, вошедших в сказания о «просветлении» Будды, не трудно отслоить вычурные. позднейшие нагромождения подробностей, вызванные желанием прославить, насколько можно, героя. Таковы рассказы о прислуживании ему богов, о чудесных знамениях, сопроводивших событие и о его величественной и пышной обстановке¹⁹⁹²: сюда же относятся чудовищные преувеличения описаний войска Мары и его атаки на бодхисаттву¹⁹⁹³. Тут нечего искать чего-либо идейного, ни поучительного: тут всё – тщеславие, на педантическое усердие переделывателей и комментаторов губиться наибольшей полноты и эффектности рассказа.

Наконец, последним осложнением являются чисто поэтические вольности, встречающиеся в таких памятниках, как Абхинишкрамана-сутра. Будда-Чарита и Фо-шо-гинг-тсан-кинг. Поэтическая фикция не может, конечно, приравняться к чертам историческим; однако обрывать и пренебрежительно отбрасывать эти цветы творчества личного, как в поэме Ашвагоши и коллективно-народного, как в некоторых. включённых в Абхиншкраману, старинных песнях, не хватает решимости: так прекрасны иногда эти обрывки преданий в художественном смысле и так они согласны с подлинным духом среды, создавшей всё сказание, так почтенны, наконец, по многовековому воспитательному влиянию своему на воображение и чувства длинного ряда поколений, влиянию, нашедшему себе выражение и в изобразительном искусстве, особенно усердно использовавшем поэтическое содержание легенд. Мы здесь находимся перед «intima sacra» буддийской души, и дать сколько-нибудь почувствовать её своеобразные восторги и умиления для изучающего духовные настроения

народных масс важнее, чем довольствоваться скудными результатами безучастного процеживания материалов сквозь сито только-рассудочной критики.

Древнейший рассказ Маджхима-никайи¹⁹⁹⁴ от описания поста Будды непосредственно переходит к его «просветлению». Ниданаката¹⁹⁹⁵ даёт подвижнику передышку для отдыха¹⁹⁹⁶ в полдень, «в роще цветущих деревьев, на отмели Найраньджары»; а вечером, «когда цветы сомкнули лепестки свои», уже направляет его, «подобно льву, расправившему члены тела», к «Дереву Мудрости», по широкому пути, наполненному сопутствовавшими богами: «змеи, гении, крылатые создания и другие сверхчеловеческие существа предлагали ему сладостно-благоухающие небесные цветы и пели в честь его неземные песни; вся 10.000-мирная вселенная наполнилась мгновенно благовониями, венками и гирляндами цветов и хвалебными гимнами»¹⁹⁹⁷. К процессии присоединились благородные звери и бесчисленные стаи ярко-цветных птиц¹⁹⁹⁸, а престарелый царь змей, Кала Нагараджа, «Великий Чёрный», выдавший на своём долгом веку прежних будд, «более, чем во ста станцах», воспел шествие нового Татагаты¹⁹⁹⁹, торжественная поступь коего описана также с педантическими подробностями²⁰⁰⁰. Сам боги приуготовили путь, украсили его пышными сооружениями по сторонам и блестящим убранством. Все деревья, все горы, начиная с Сумеру, склонили вершины в сторону бодхиманды (округа, прилегающего к Дереву Мудрости) и все новорождённые младенцы, во сне, обратили к нему же личики свои. Праздничный вид приняли небесные сферы; смирились волнения морей; а от лучей света, исходявших от бодхисаттвы, стихли мгновенно все земные скорби, заботы и страдания; исчезли все дурные настроения; «никто в эти минуты не умер, ни родился, ни перевоплотился из одного состояния в другое», и чувства всеобщего, взаимного благоволения наполнили всё живущее²⁰⁰¹. Само «блаженное дерево» Бо или Бодхи²⁰⁰² было пышно изукрашено богами и великолепный трон явился под ним, чтобы служить местом для предстоящего созерцательного подвига «Освободителя живущих»²⁰⁰³.

Так живописует шествие бодхисаттвы позднейшая, жадная до напыщенных эффектов пора. В первоначальных преданиях дело обстояло, разумеется, проще: под вечер, один, по лесной дороге, пробирался Готама к намеченному дереву²⁰⁰⁴, у «корней» коего, как мы видели раньше, было обычное пребывание отшельников-созерцателей. Попавшийся ему косарь Соттхийя, нёсший свежескошенную траву, охотно уступил часть её изнурённому аскету для обычной подстилки на землю, вместо величественного трона позднейших сказаний²⁰⁰⁵. С южной стороны подошёл Готама к лесному растительному великану и намеревался тут же расположиться под его развесистой листвой, когда заметил, что горизонт на южной стороне опустился до уровня глубочайшего ада, а северный поднялся до вершинной точки небесного свода²⁰⁰⁶. Из этого чудесного перемещения земного равновесия бодхисаттва заключил, что он ошибся в определении надлежащего пункта для свершения своего подвига и перешёл на западную сторону; но повторившееся колебание земной оси заставило его перешагнуть на восток от дерева и сесть спиной к нему, а лицом на восток же. Восстановление земного равновесия доказало, что этот пункт избирали все будды «для ниспровержения храма греха», что правило «ex Oriente lux» обязательно и для них. Он сел, прислонившись к стволу Бодхи, сложивши ноги наподобие креста – свастики, на подостланную траву, былинки коей переплелась в сиденье простое, но столь изящное, что его «ни кистью написать, ни резцом не вырезать лучшему художнику». И произнёс бодхисаттва клятву: «да иссохнут кожа моя и жилы, и кости, и самая кровь во мне! но этого сиденья я не покину, пока не достигну полного прозрения!»²⁰⁰⁷.

Вечер «ночи просветления» ознаменовался, по преданию, величавой борьбой бодхисаттвы с Духом Зла, Марой. История искушения Марой Будды и победа последнего над ним принадлежит не только к наиболее поэтичным легендам буддизма, но и к содержательнейшим частям его догматического учения. То, что мы старались до сих пор проследить шаг за шагом в развитии убеждений Готамы: его проникновение сознанием гибельности соблазнов чувственности

и чарам жизни вообще, а с другой стороны сознанием необходимости превозмочь соблазны бытия и победить смерть и связанные с нею повторные рождения посредством добровольного отречения от жажды личного бытия, – это всё, сосредоточившись, нашло себе образное, драматическое выражение в повести о борьбе Будды с Марой. Достоин замечания, что эти легенды – происхождения древнейшего; они, по всему вероятию, в основных своих чертах, современны первым дням буддизма. Явно мифологический характер их ничуть не подрывает этого положения, ибо, по справедливому замечанию Виндиша, «вполне не-мифологического буддизма никогда и не было»²⁰⁰⁸. Сенар²⁰⁰⁹ и Керн²⁰¹⁰ правы в своих указаниях на то, что на борьбу Будды с Марой народная фантазия перенесла черты мифического поединка Солнцебога с Духом Мрака, черты Алии, Сурьи, Вишну и Пуруши, и что сцена под деревом Бодхи напоминает мифы о борьбе из за райского дерева. Когда творцы буддийских сказаний ощутили потребность возвеличить своего героя и обожествить его, где же, как не в области родной мифологии, могли они почерпнуть наиболее подходящие к тому образы и краски? Но следует ли из этого, чтобы весь рассказ сводился только на их мифоподражательный вымысел? Разумеется, – нет! В народном сознании, как и в убеждении избранных учеников, тверда была вера в то, что под деревом Бодхи действительно совершилась великая борьба бодхисаттвы с Марой²⁰¹¹, и вполне вероятно думать, что и для самого Готамы в часы того исключительного экстаза, который объял его в «ночь просветления», психологическая и нравственная проблема борьбы доброго начала со злым могла воплотиться в образных формах борьбы с тем Марой, Нисуной или Мртийя-дэвой, в которого он по-индусски верил, как в живое воплощение зла, чувственности и смертности. Как верил он в целый ряд ограниченных и невечных божеств индусского пантеона, несмотря на своё отрицание Бога совершенного, всемогущего и вечного, так же точно верил он и в Мару²⁰¹², и не в аллегорическом смысле, а в реалистическом, мог говорить (как это видим во многих сказаниях): «я знаю тебя,

я хорошо знаю, кто ты такой, Мара!..» Но как же именно представлял он себе это демоническое существо?

Были попытки связать происхождение Мары с иранским Ариманом, а с другой стороны уподобить его Сатане евангельского повествования: так, Фаусбёлль думал²⁰¹³, что одно из главных сказаний о Маре, Падхана сутта, создано под влиянием христианских идеи. Это предположение неосновательно потому уже, что названная сутта древнее Лалитавистары, а эта последняя древнее Будда-Чариты, писанной Ашвагошей, жившим в I веке по Р.Х. Но не более основательна и предполагаемая аналогия Мары с иранским Духом Зла²⁰¹⁴. Он не претендует быть совечным и соравным, или почти соравным, Агурамазде, быть космическим началом мрака и зла, как Ариман. Он даже не падший ангел, как библейский Люцифер, предавшийся злу из тщеславия, зависти и мести. Он – чисто-индусское создание, самобытно возникшее в народном представлении, и, в общем, сравнительно с титанами зла других рас и культур, – довольно скромное по целям и менее злокачественное по замыслам. Мара – не воплощение зла абсолютного, зла ради зла, сознательно, преднамеренно совершаемого. Он просто – воплощение некоторых сил природы, некоторых естественных влечений чувств, разума и воли к тому, что, с заурядно-человеческой или, вернее, животной, биологической точки зрения, представляется благом, но что, по убеждениям философской обще-индусской и в особенности буддийской мысли, есть зло. Формулируя точнее, он – воплощение препятствий к освобождению от самсары и кармы; он то, что мешает спасению в этом смысле. Это, таким образом, – воплощение, конечно, тоже зла, но зла безвольного и бессознательного, стихийного и принимающего злонамеренный характер лишь в силу ухищрения Мары вовлечь другие существа в это, к гибели ведущее настроение и состояние, которое, однако, с натуралистической точки зрения, есть состояние нормальное для всего живущего. За образным олицетворением этого стихийно-похотливого начала буддийская мысль обратилась к соответствующим чертам ведической мифологии. Она или приурочивала Мару к одному из древних

демонов мрака, с которыми боролся светобог Индра, а именно к Намучи²⁰¹⁵ или же сближала его вообще с демоническими асурами с одной стороны, с богом чувственной любви, Камой – с другой и, наконец, с богом смерти, Мртийу-Ямой – с третьей²⁰¹⁶. В этом смысле хорошо осведомлённый с мифологическими преданиями и их былинными переделками Ашвагоша поясняет, что «Мару свет зовёт Камадэвой, царём области желаний»²⁰¹⁷, да и сам Мара величает себя «творцом любви», Камешварой в Лалитавистаре, где и Будда ставит его во главе группы божеств чувственных желаний, камаватчар²⁰¹⁸.

Несомненно, Мара близко подходит к ведической концепции Смерти, концепции, колеблющейся между определённой личностью бога Ямы и довольно отвлечённым образом смерти как особой космической силы, Мртийу. В Брахманах Смерть это – Яма²⁰¹⁹; устами этого страшного бога говорит она в великолепной «древней повести Начикеты» в Катхаупанишаде. Но Смерть в Брахманах выступает нередко и в общем, неиндивидуализированном виде – Мртийу, причём в Шатапатхабрахмане она же носит ещё название Папмана: и вот здесь-то и обнаруживается генеалогическая связь с нею концепции Мары, который также часто зовётся Папийяном, демоном Папийяном. Между тем по брахманическому понятию смерть и есть зло по преимуществу, от которого боги, бывшие сначала смертными, и хотели избавиться, что и удалось им. «Праджапати (первобог – природа) носил в своём лоне все существа; но Смерть, которая есть Зло, вырывала их у него. Тогда он сказал богам: „хочу вместе с вами вырвать все эти существа у Смерти, которая есть Зло“... И он вырвал все существа у Смерти, которая есть Зло»²⁰²⁰. Для этого он, «влекомый желанием отбросить смерть, в течение тысячи лет выполнял жгучие подвиги: на тысячном же году он вполне очистился и избавил себя от смерти, которая есть Зло»²⁰²¹. Тот же страх перед «Пожирателем»²⁰²² преследует и богов и заставляет их, чтобы избавиться от него, прибегнуть к жертвоприношениям, которые и сообщают им бессмертие²⁰²³. Люди же, как мы уже имели случаи указать раньше, остались смертными из-за эгоизма богов, опасавшихся, как бы «земные»

не сравнивались с «небесными»; чтобы предупредить это, боги заключили договор со Смертью, предоставлявший ей власть над людьми до момента их освобождения от тела. В Упанишадах миф о Смерти-Мртийу переносится на Яму, но, вместе с тем, принимает философскую окраску в учении о том, что только подъёмом духа ко всеобъемлющему Браману и слиянием с ним достигается бессмертие²⁰²⁴. И здесь уже намечаются прецеденты буддийской доктрины преодоления смерти: «предпочтение знания над подвижничеством, предпочтение доброго приятному, которое налагает цепи на человека», и сознание, что «мир и Великий Браман различны и несогласны» и что «все наслаждения преходящи и должны быть отброшены»²⁰²⁵.

Буддийская концепция Мары, поскольку она выразилась у самого Готама, исходит из предшествующих понятий и образов и даёт им этическое и догматическое объединение в повестях о борьбе бодхисаттвы, олицетворяющем стремление к освобождению от заблуждения и смерти, с началом того и другого, олицетворённым в Маре. Мртийу Брахман и Упанишад, смерть, в форме безличной космической силы, превращается у Готама в исполинскую, зараз демоническую и божественную личность Мары, носителя и осуществителя смерти²⁰²⁶. В одном буддийском тексте поясняется что Мара называется так потому, что он есть Уничтожитель или тот, кто умирает и мертвит; пребывает же (он в силе) до тех пор, пока существуют внешние формы (живущего бытия)²⁰²⁷. С другой стороны²⁰²⁸ название его близко сходится с санскритским понятием „mala“ – грязь, загрязнение; под загрязнением же здесь следует разуметь увлечение духа чувственными желаниями и восприятиями, теми «внешними формами», о которых говорит Будда в только что приведённом тексте, точно так же, как и другое, возможное словопроизводство «Мары» от санскр. «марииччи» (сияние, мерцание, в смысле «марева») приводит к понятию обольщения призрачным, к «морочению». Источником же этого одурманивания и ослепления является Кама, похоть, чувственная любовь и вообще всякие чувственные стремления, богом которых и считался Мара; Кама же есть синоним «раги»,

обозначающей зараз и загрязняющую окраску, и чувственность, похоть²⁰²⁹. Бытие, заражённое этим недугом, и, в силу него, повинное смерти, носит название «маччу», и в этом смысле Мара, действительно именуемый Маччу-раджей, является царём всей самсары. то есть всех тех желаний и похотей, совокупные следствия коих ведут к умиранию и возрождению. Вот почему в одной из гатт Самийутта-никайи²⁰³⁰ Будда отождествляет «Злого» со Смертью, говоря: «ты создал много прекрасных и противных образов на длинном пути самсары»; а в другом тексте ещё определённое характеризует в том же смысле «Лукавого» («Писуну»): «внешняя форма – вот Мара: ощущение – вот Мара; восприятие – вот Мара; называемые самсарой последствия прежних деяний – вот Мара: сознание – вот Мара! А потому правильно наставленные, так смотрящие на вещи, чувствуют отвращение к внешним образам, к ощущению, к восприятию, к самсаре, к сознанию, постигши, что всё это – не что иное, как (к смерти ведущее) бытие в здешнем мире»²⁰³¹. Этот анализ и вытекающее из него определение подтверждает и сам «Царь чувственного бытия» (Маччураджа): «мне, о, аскет, – восклицает он, похваляясь перед Буддой, – мне принадлежит око; мне – видимые образы и область восприятий, к зрению относящихся; мои же – слышимые звуки и всё, к слуху относящееся: мои – органы обоняния: мой – язык и вкусовые ощущения; моё – тело и осязаемые вещи; мне же принадлежит и внутренний орган с восприятиями и состояниями, к нему относящимися. Куда же уйдёшь ты, аскет, чтобы от меня избавиться?»²⁰³². Понятно, что единственным исходом аскет признаёт только радикальное отречение от всего перечисленного.

Поскольку Мара ведёт путём самсары всё живущее к смерти, к этому «Папману», злу по преимуществу, он называется «Папимой». «Папийяном». Уже в Атхарваведе зло физическое олицетворялось в смысле несчастья, а старость и её спутницы, седина и облысение, числились в разряде божественных существ из рода Папмана²⁰³³. Здесь, а ещё яснее в одном из текстов Шветашватара-Упанишада²⁰³⁴, по верному замечанию Виндиша, уже намечается «буддийская триада:

болезни, старости и смерти», непрестанно смущавшая воображение и душу Готама. И вот, как совокупность зла, столь разнообразно понимаемого, но сформулированного в духе подлинного буддийского учения, и является в речах Готамы Мара, не столько «Марой-Злым», сколько «Марой-Злом»²⁰³⁵. Из его сложного, многогранного определения вытекала, в сущности, вся программа «избавительной» деятельности бодхисаттвы. «Всё – моё в мире чувственных восприятий и желаний», похвалялся Мара перед Буддой, «и пока люди возвращаются в этом мире и приемлют его, им не уйти от моей власти!». Будда признал справедливость этого заключения: «тот, кто увлекается внешностями, тот пленник Мары: не пленяющийся же ими избавлен от Зла, от Мары-Паппмы»²⁰³⁶. Ясно, следовательно, что к победе над Марой, так понятым, сводится вся задача самого Будды.

В частности, при детальной мифологической разработке темы о Маре в вышеизложенном смысле, было вполне естественно придать ему, «отцу и повелителю чувственных влечений», трёх дочерей, олицетворяющих процесс их развития: Танху – Жажду, Арати – Тревогу (беспокойство) и Рагу – Желание – требование²⁰³⁷, задуманных по подобию апсарас, демонических соблазнительниц аскетов в древнеиндусских назидательных повестях и превращающихся в разных вариантах легенды то в Наслаждение, Недовольство и Страсть²⁰³⁸, то в Желание, Удовольствие и Наслаждение²⁰³⁹, но вообще обозначающих различные оттенки чувственной похоти. К этой триаде, широко усвоенной преданием, Будда-Чарита, по исключению сравнительно с другими памятниками, присоединяет ещё трёх сынов Мары: «Рассеянность» (спутанность, нерассудительность, причиняющую смешение в понятиях и суждениях), «Веселие» (беззаботность) и «Гордыню»²⁰⁴⁰; а в подвластное Маре войско всевозможных демонических пособников и слуг легенды включили страсти и пороки. «Похоть, недовольство, голод и жажда, ненасытность желаний, тупость, лень, трусость, сомнение, лицемерие, гордость, корысть, тщеславие, надменность, пренебрежение к

другим» – вот «войско Чёрного, одолеть которое может только герои»²⁰⁴¹.

Сообразны с духом и характером Мары его действия и цель. Последняя не в том, чтобы уничтожать или мучить людей, лишать их жизни или причинять им страдания, телесные и нравственные. Цель его, владыки чувственного мира, – привязать людей к этому, ому подвластному царству, опутать их сетями его, дабы удержать их в своей власти. И так как арсенал орудий, которыми пленяются люди, велик и разнообразен, он выбирает из него для воздействия на каждого то, что, по наклонностям и положению отдельного лица, наиболее для него привлекательно и соблазнительно, – приём, которому содействует способность Мары принимать всевозможные образы²⁰⁴², даже до самого «просветлённого» Будды включительно²⁰⁴³. Так, целомудренной монахине, удалившейся в уединение, он говорит: «нет исхода из этого мира! что пользы в твоём отчуждении от него? наслаждайся лучше удовольствиями чувственности, чтобы не пожалеть потом о потерянном времени!»²⁰⁴⁴. Плачущей о грехах Киза-Готами он советует сменить слёзы поисками мужчины²⁰⁴⁵, а молодой монахине Ваджайе предлагает и собственные услуги в образе весёлого юноши²⁰⁴⁶. Другую подвижницу он запугивает опасностями пребывания в лесу²⁰⁴⁷: ещё иную пытается соблазнить превозношением достоинства материнства²⁰⁴⁸. Вдумчивых и любознательных женщин смущает мыслями о недоступности духовной мудрости для слабого женского ума²⁰⁴⁹ или сомнениями впасть в ересь²⁰⁵⁰; поселяет в умах и сам религиозные недоумения относительно Творца и тайн происхождения мира и человека²⁰⁵¹; Монахов, погружённых в чтение или созерцание, он старается отвлечь рассеянием мыслей, пустыми зрелищами или просто страшным шумом²⁰⁵². В мнении мирян, сочувствующих инокам, он пытается очернить, оклеветать последних, а иноков, наоборот, в другой раз старается ввести в грех тщеславия посредством подобострастного отношения к ним мирян, действующих по его же научению²⁰⁵³. Коварно эксплуатирует он даже благочестивые чувства: разделяя в глубине души буддийскую точку зрения на

бесполезность внешнего богопочитания, он однако внушает монахине Упачале «читать 33 богов неба Тушиты, Яму, и богов Нимманарати и божества васаваттинские, чтобы, поочерёдно, становиться причастницей их блаженства»²⁰⁵⁴. В том же смысле, советует он самому Будде продлить свою жизнь «ради свершения добрых дел и выполнения жертвоприношений»²⁰⁵⁵, и упрекает его за то, что он «отпал от аскезы и жертв, очищающих людей, стал считать нечистое за чистое и уклонился с пути (истинной) чистоты»²⁰⁵⁶. В дальнейшем ходе повести мы увидим, как Мара до самых последних дней жизни Будды старался теми или другими соображениями и соблазнами совратить его с принятого им направления мыслей и действий.

В итоге, вполне ясно, что в лице Мары основатель буддизма и его ближайшие сотрудники сосредоточили в одном мифологическом образе совокупность противоположностей к их собственной доктрине о здоровом убеждении и поведении. Мара стал для них объединённым олицетворением препятствий к избавлению от чувственных оков бытия: он стал воплощением соблазнов самсары и её следствия – кармы с их результатами: смертью и перевоплощением. Поэтому и борьбу мудреца и подвижника с многоразличными искушениями бытия драматизировали в форме колоссального поединка между «Вполне Просветлённым» и «Великим Черным», «Злым», «Лукавым» «Врагом освобождения». Но, как уже и раньше было замечено, процесс этой мифологизации нравственно-догматической проблемы мы отнюдь не должны низводить на только литературное творчество, или на одну поэтическую, философствующую или богословствующую фикцию. Повторяем, для буддистов и для самого Готама Мара был не аллегорией противоположности здоровому учению и поведению²⁰⁵⁷, а реальным, божественно-демоническим существом, воплощением силы заблуждения, соблазна и потому – смертоносного зла. Эта вера в реалистическую индивидуальность Мары доходила до того, что один из главных учеников Готама «Моггалана Великий» был убеждён, что в одном из своих прежних воплощений он сам был Марой под именем Дузи, да и в последней своей жизни видел однажды,

как «Мара сидел у него в животе, как потом выскочил изо рта и, спрятавшись за косяк двери, затеял спор с ним»²⁰⁵⁸! Впечатление такой же наивной веры в личность Духа Зла носят описания многочисленных встреч и бесед с ним самого Готама, которого этот трагический образ, как кажется, настойчиво преследовал. Недаром неоднократно Мара повторяет: «семь лет, шаг за шагом, следил я за Бхагаватом, и не мог подметить никакого проступка в Многодумном, Вполне-просвещённом!»²⁰⁵⁹; не даром при каждой новой встрече оба противника твердят: «мы хорошо знаем друг друга!».

В ту таинственную ночь, когда мудрец решил проследить до конца все смущавшие его вопросы, рассеять все сомнения и разрушить все помехи к освобождению от уз мира и бытия, естественно и последовательно было с его стороны бросить противнику вызов на решительный бой. И этот вызов легенда действительно влагает в уста Готама: «в области желаний демон Мара – владыка и повелитель, и мне не подобает облечься в достоинство совершенного знания, оставаясь незамеченным им. Я должен, следовательно, сделать вызов Мару Папийяну; одолев его, я подчиню себе все божества чувственных желаний, всех камаватчар и иных, и направлю к высшей мудрости мысли последователей Мары, хотя бы уже и подрезавших в себе корни добродетели»²⁰⁶⁰. Помыслив это, бодхисаттва направил из чела своего чудесный луч света, называемый «Разрушителем владений демона». И сотряслись они от края и до края, и омрачились унылой, сумеречной полутьмой; все остальные же миры просияли ярким светом²⁰⁶¹. Великое состязание стало неизбежным.

Большинство легенд относит этот драматический эпизод буддийской эпопеи к вечеру перед «Ночью просветления», причём повести позднейших редакций изображают победу, одержанную здесь Буддой, как окончательную, сделавшей невозможными дальнейшие искушения, тогда как более ранние памятники не приписывают данному моменту такого решающего значения и распространяют соблазны Мары и сопротивление им Готама на всю жизнь последнего. Тот и другой варианты имеют свои психологический и догматический смысл и своё особое

историческое значение: вот почему, мы изложим сначала главные черты первоначальных повестей в тех частях их, которые относятся к описываемому моменту, а затем ознакомимся со стилизованными легендами позднейшей поры.

В наиболее древнем из рассказов, в Марасамийутте, Мара искушает Готаму «немедленно после того, как он достиг высшего познания», то есть на утро ночи просветления или в самом конце её. Более обдуманые и систематичные позднейшие версии легенды, наоборот, относят искушения чувственностью к началу подвига, приберегая для финала его борьбу с более тонкими соблазнами философской мысли. В Марасамийутте искушение заключается то в попреке Готаме за отчуждение от людей, то, наоборот, в укоризнах за отказ от аскетических подвигов и от жертвоприношений, то, наконец, в разных «прекрасных или отвратительных видениях»²⁰⁶². Повествование носит характер жанровой картины, писанной в наивно-благодущных тонах. Готама, после напряжений «Ночи великого экстаза», отдыхает на берегу Найрапъйджаны: к нему, с притворным соболезнованием, приближается «Злой», раздосадованный восьмилетними неудачами «изловить» подвижника в каком-либо проступке. «Что ты тут сидишь один, в лесу, такой озабоченный»? спрашивает он; «или чего не хватает тебе? или что плохое проделал ты на деревне? или нет друзей у тебя на белом свете»?.. Отвечает бодхисаттва: «вырвав корень всякой заботы, подрезав вконец всякую любовь к бытию, я, ничем не озабоченный, ни в чём не повинный, страха не знающий, сижу здесь и размышляю про себя, о, друг неразумных!»

«Если ты думаешь о том, что одни считают „своим достоянием“, а другие – „своим“, то ты не уйдёшь от меня, аскет!» – замечает Лукавый.

«Нет! То, о чём люди говорят это, то – не моё; да я и не из тех, что говорят это. Знай же, Злой: моего пути не видать тебе»!

Чует хитрец, что не обмануть ему Мудрого и пробует пойти на сделку: «если ты открыл путь мира, путь к бессмертию ведущий, – иди по нему! но иди один! зачем тебе ещё научать ему других»?

Отвечает Будда: «люди вопрошают о царстве бессмертия, люди, жаждущие перебраться на тот берег (потока бытия). Им возвещу я, в чём конец всего, что свободно от бремени бытия».

Убедился «Злой» в непоколебимости мудреца и, вспомнив две старинных народных притчи «о раке» и «о вороне», «отошёл в сторону, сел неподалёку от праведника на земле, поджав ноги, смолк, недовольный, и, отвернув лицо, беспомощно, в раздумье, чертил по земле подвернувшейся под руку деревяшкой»²⁰⁶³. В другом варианте легенды на попреки за пренебрежение подвижничеством и благочестивыми обрядами мудрец отвечает: «признав бесполезным всякий дальнейший аскетизм, признав добродетель, сосредоточенность духа и мудрость за путь к познанию, я достиг высшей чистоты. Побеждена ты, смерть!» И подумал Мара «Злой»: «праведник знает меня! блаженный знает меня!» – и исчез, опечаленный и огорчённый²⁰⁶⁴.

В Падхапасутте встреча происходит при том же сценарии, но несколько раньше, «во время размышлений как приобрести ниббану»: Намучи подходит со словами полными сострадания: «ты слаб, несчастен! смерть уже бродит вокруг тебя; уже тысяча частей твоих стали её достоянием; одна только частичка осталась на долю жизни... А ведь жить, достопочтенный, лучше, чем умирать! Живя, ты можешь творить добрые дела, справлять благочестивые обряды, возжигать жертвенный огонь... К чему твои аскетические подвиги? труден путь подвижничества; труден при вступлении, труден при прохождении!»! Отвечал Бхагават: «о, друг ленивых, о, Злой! зачем пришёл ты сюда? Знай: никакое доброе дело не полезно мне. Есть у меня вера, и сила, и разумение; в них упражняюсь я. Зачем зовёшь меня ты к жизни? Знойный ветер иссушает даже речные потоки; не иссушит ли он постепенно и мою кровь, благодаря моим подвигам, а с нею – и желчь, и флегму? По мере разрушения тела успокаивается дух; внимание и разумение делаются устойчивее; живя так и познав раньше крайнюю чувственность, мой дух не обращается более к чувственным наслаждениям. Пред тобой – чистое существо. Твоё же войско – пороки и страсти. Одолевший их герой стяжает радость... Горе жизни

мира сего! Умереть в бою лучше для меня, чем жить побеждённым. Поглощённые миром (светской суетой) шаманы и браманы не знают пути праведных. Я же, видя со всех сторон войско Мары в полном вооружении и его самого сидящим на боевом слоне, я вступлю с ним в бой, дабы он не сместил меня. Это войско твоё, непобедимое миром людей и богов, я сокрушу одной силой разума, как разбиваются камнем горшки необожжённые. Подчинив себе жизнь мою, сосредоточив всё внимание, я буду странствовать из края в край, воспитывая учеников. И будут они ревностны и деятельны в исполнении приказаний моих, правил, освобождающих от похоти; и достигнут они места, где нет печали и воздыхания». И промолвил Мара: «семь лет шаг за шагом следил я за Бхагаватом и не нашёл проступка в нём, вполне Просвещённом... Отойдём же прочь от него»!.. «И сорвалась лютня с перевязи у опечаленного, и исчез злонамеренный Яккха»²⁰⁶⁵.

Таковы главные, древнейшие повести об искушении бодхисаттвы или уже Будды Духом Зла. Они произошли вероятно из первоначальных, очень рано сложившихся преданий, которые в стихотворной форме передавались из уст в уста, заучивались на память, а впоследствии и записывались. Этим объясняется их включение в такие сложные сборники легенд, каковы Абхипишкрамана, Лалитавистара и Магавасту, а также их миграция с юга на север. В общем, как видим, эти старые повести отличаются сдержанностью фантазии и не грешат преувеличениями; бытовой характер преобладает в них над чудесным; идейное содержание, несмотря на наивность формы, многозначительно и уже вправлено в русло правоверно-буддийской догматики, но без позднейшей тенденциозности и нескончаемого многоглаголения. От этих рассказов веет духом искренней веры простодушной старины, сочетававшей бесхитростно остатки древних мифов с нарождавшимся буддийским рационализмом. Хочется верить, что здесь мы возвращаемся приблизительно в атмосфере, сходной с той, к которой относятся переживания самого Готама в наиболее напряжённые моменты его духовного кризиса.

Совсем иной колорит у позднейших переделок легенды о борьбе с Марой. Она расцвятилась здесь яркими красками восточной фантазии: чудо за чудом; преувеличения и нагромождения подробностей; длинноты и повторения в описаниях... Но по явно просвечивающей канве доктринальной тенденциозности разбросаны всё же в изобилии волшебные цветы поэтической грёзы; прозаический рассказ чередуется со стихотворными, лирическими строками, с драматическими диалогами действующих лиц, обрамлёнными хорами добрых и злых гениев... В общем – пёстрая, лишённая гармоничной архитектоники и изящества в пропорциях, но всё же трепещущая жизнью, яркая картина, полная вдумчивого содержания и отдельных вспышек благородного поэтического творчества. Попробуем же заглянуть в неё, насколько это возможно при трудностях пересказа этих самобытных сцен, которые, однако, не менее, чем своей оригинальностью, поражают и своими общечеловеческими чертами²⁰⁶⁶.

Хор бесчисленных божественных существ восторженным гимном приветствует решение бодхисаттвы подняться на высшую ступень мудрости; царь змей, Кала-раджа, уставший жить, выдавший на своём веку не одного уже Будду, пробудился от долгой дремоты и воспел пришествие нового избавителя твари от страданий. Вся природа ликует; вспыхнули небесные сферы ослепительным сиянием; многмятежная земля забыла на миг свои раздоры: люди и звери исполнились благоволения. Один Мара-Раджа, царь зла. «Лукавый-Писуна», «враг благочестия, дхармы»²⁰⁶⁷, «повелитель пяти чувственных желаний», «противник ищущих избавления от соблазнов бытия», один он опечален и мрачен: чует он надвигающуюся беду. Недаром снятся ему тридцать два зловещих сна, будто с чела его спадает венец миродержавства над сынами земной суеты, будто и сама юдоль страданий, земля, клонится к концу существования, к избавлению от скорби бытия²⁰⁶⁸. В глубину царства мрака проник чудесный луч, исходящий из чела бодхисаттвы, и с ним – смелый вызов: «я разрушу твою обитель, о Мара, вырву у тебя и власть, и владения!»²⁰⁶⁹.

Вызов принят. Мара кличет на совет разнородных, бесчисленных пособников и слуг своих. Эта величая драматическая сцена в индусском пандемониуме в первобытной, несколько неуклюжей красоте своей напоминает соответствующий эпизод Мильтоновой поэмы, с которой в этом моменте сходство поразительное, если принять во внимание различие времён и культур. В надменной, высокопарной речи Мара оповещает царство тьмы о грозящей ему опасности:

«Немало я видал отшельников святых;
Но вот явился тот, кто хочет овладеть
Самой высшей, божественной нирваной.
Меня низвергнув в прах, дерзает стать он сам
Владыкой мудрости святой. Дхарма-раджей.
Направим на него тотчас все наши силы»

Старший сын Мары, Шрешти, а по другому варианту целый ряд «мудрых» демонов, уже «льнувших сердцами к бодхисаттве»²⁰⁷⁰, предупреждают «Отца» о трудностях предприятия:

«Не лучше ль отложить совсем опасный бой,
Чем покрывать себя позором неудачи»?
Гневно возражает Мара:
«Вступающему в бой нужна в победу вера.
А в ком сомненье есть, тот не берись за меч!
Что может сделать нам отшельник одинокий?
Я сам иду к нему! я сам сражуся с ним»!
Но Шрешти выступает с новыми соображениями:
«Страшна, бесспорно, мощь телесной грубой силы;
Но мудрость – первое условие побед.
Вселенная полна блуждающих светил.
Но солнце блеск их всех собой затмевает.
Отец, раскаешься в своём ты предприятии»!
«Молчи, дитя, молчи! ты сил моих не знаешь»!
«О нет, отец, давно твои я силы знаю:
Но ты, боюся я, доселе не постиг
Всего величия духовных сил Сиддхартхи»²⁰⁷¹.

Увещания остались тщетными: войско двинулось в поход, – и что за войско! Перед описаниями этих «граждан» индусского

ада, как их почтительно величает один источник, побледнели бы зловещие черты и краски Дантовой поэмы, если бы впечатление ужаса в искусстве создавалось одним беспорядочным нагромождением страшного и безобразного²⁰⁷². Природа встречается содроганием жуткой беспомощности момент решительного перелома судеб мироздания: померкли луна и звёзды; шестикратно встряслась земля; с четырёх концов света пыхнуло исполинское пламя и столбом взвилось до самого неба; вспенились дыханием смерча бездны морей и течение рек обратилось вспять; затрепетали в испуге и склонились долу вековые леса на склонах горных кряжей и вершины Сумеру-Гималаев рухнули и скатились вниз²⁰⁷³...

Первым в ряду искушений, затеянных Марой, был соблазн жалостью к родным, когда-то дорогим, горячо любимым: в образе вестника, Лукавый оповещает Готаму о том, что соперник с дней юности, его двоюродный брат Дэвадатта напал на Капилавасту, присвоил себе власть, предал лютой смерти благородных вождей шакьев, обесчестил жену Сиддхартхи, а его отца, раджу Суддхолану, заточил в подземелье. Родина, кровные близкие, семья, поруганный трон ждут избавителя-мстителя. «Отсрочь благочестивый подвиг, юный аскет! Спеши исполнить священный долг сына, мужа, отца, правителя!..». Задумался бодхисаттва, и ясно ему стало, что похоть побудила Дэвадатту согрешить против женщины, страсть честолюбия – против царя, что другая страсть, трусость, помешала благородным шакьям отстоять законного владыку... Не очевидно ли: все страсти, во всех случаях – слабость и безумие?.. «И он укрепился в желании искать только высшего, только лучшего»²⁰⁷⁴.

Второе искушение – сладострастием: ведь Мара – бог чувственной любви! Его три дочери, воплощения её порывов, с толпой послушных пособниц берутся обольстить молодого подвижника. Напрасно сомневается в успешности их усилий отец, знакомый с силой воли противника: им, женщинам, лучше известны тридцать два рода женских чар²⁰⁷⁵: посмотрим, как устоит мудрец против них!.. И они предстали перед ним во всей прелести молодости и красоты, в соблазнах притворной

стыдливости и вакхической страсти. Венком тропических лиан, гибких, ярко цветных, сплелись они вокруг священного дерева и хором поют манящую к неге песню:

«Как хороша ты, ранняя весна;
Уж почки распустились на деревьях;
Благоухают первые цветы:
Пришла пора любви, восторгов страсти.
Пока сияет утро красоты
И юности, предайся наслажденью!
От поисков за истиною высшей,
От подвигов, столь трудно выполнимых,
Свой взор на нас с любовью обрати...
Каким безумным ты мечтам предался!
Вернись к блаженству бытия земного!
Отсрочь свой путь в край мудрости нирваны!»

«Непоколебимым пребыл ботхисаттва, спокойным, как месяц в полнолуние, выходящий чистым из рук Рагу, Асура-раджи, незапятнанным, как солнце, разливающее первые лучи поутру, как лилия, покоящаяся на прозрачной глади вод, как гора Сумеру, навеки недвижимая»²⁰⁷⁶.

И отвечал он соблазнительницам:
– Прочь! Наслажденья призрачные мира –
Источники греха, скорбей, печали.
Предавшись им, в объятьях суеты
Духовного познание мы теряем.
Уже покинул я источник скорби
И вечной мудрости родник изведаль.
Светло в душе моей! я озарю
Весь мир лучами высшего закона!
Не мне пленяться вашими речами!
Не ваши ль чары обращают в прах
И вас самих, и ваших жертв, – живущих?
Как смоль сверкающие, косы ваши,
Что, змеями, сплелись над храмом мысли,
Уста и взоры, что зовут к соблазну,
И гибкий стан, и груди очерк нежный, –
В какую грязь влекут они безумца,

Подпавшего под тяжкий жёрнов страсти!
Я вижу вас, но радости не вижу!
Безумье вижу в кратких наслажденьях!
Вы – призраки, вы – сны, вы – лживых грёз виденья!
Нет, не блаженство в вас! в вас – гибель обольщенья!,
– Взгляни вокруг, на травы, на цветы:
Порхают мотыльки, воркуют птицы;
Луга, леса украсились вновь
Весеннею, сверкающей одеждой:
Всё к радости зовёт, как хор небесный:
Пора любви и счастья настала!
– Но ведь порой лишь преходящей года
Цветёт весна, на нивах колос зреет,
И мотыльки и птицы нектар пьют,
И солнце вверх грядёт, лаская землю!
Преходит всё, минует всё на свете;
И только мудрости одной отрада
Ни измененья, ни конца не знает.
– Взгляни, как серебристый лик луны,
Как лотоса цветок в реке спокойной,
Мы смотрим на тебя с любовью, с лаской.
Не бойся нас, о юноша, будь с нами!..
– Я вижу всё: вы мерзости полны;
Червей претящих в вашем теле вижу..
Всё отдано оно во власть страданья,
Рожденья, боли, старости и смерти;
А я ищу той мудрости, где нет
Ни перемены, ни конца, ни срока.
И покинули его чаровницы, и жажду греха сменило в них
просветлённое сознание истины:
«Да сбудутся желания твои:
Найдя свободу, всех освободи!»²⁰⁷⁷.
Тогда Лукавый стал грозить иной силой:
– Я царь над миром всех земных желаний.
Асуры, Киппары и Нага-раджи
Все, изначально все, подвластны мне.
Живёшь и ты в миру, в моих владеньях.

Прочь, прочь отсюда, из-под сени Бóдхи!

– Хотя ты царь над миром всех желаний.

Нет власти у тебя над миром духа.

Вне сферы трёх вещественных миров

Я стал; разрушу я твою державу!.

Заподозрив в этих словах проблески тщеславия, Мара спешит одолеть мудреца новым искушением, соблазном власти: он обещает в семидневный срок сделать его всемирным самодержцем, чакравартином, как это и было предсказано ему при рождении. Но мудрец отвечает:

– Не трать, не трать напрасных слов, о, Мара!

Мне хорошо известно горе власти.

В ней – призрак всё, мгновенной молнии вспышки.

Я высшего ищу, не этих жалких блёсток.

Покончить навсегда хочу с рождением,

Со старостью, недугом и со смертью.

– О, нищий шакья! знай же: это тело

Я рассеку в куски, как юный воин

Единым взмахом губит ветвь чинары.

– Хотя б весь мир был демонами полон.

Хотя б мечи их шириной и весом

Равнялися с горой Сумеру,

Ни волоса на мне тебе не тронуть!

Пусть меч твой силен и тяжёл, о, Мара,

Но обладанье мудростью сильнее.

Вот меч мой, – мудрость; лук и стрелы – званье.

И одолеть тебя легко мне с ними так же,

Как мощному слону топтать по джунглям поросль²⁰⁷⁸.

И кликнул Мара боевой клич свой, и ринулись десять тысяч мириад злых духов и всевозможных демонических существ и чудовищ: «багрово-окие» якши и ракши, обвитые змеями и внутренностями растерзанных жертв, пазатчи и кумхаданы, пёсеголовые, сторукие, с телами синими и красными, со впалыми, зловеще сверкающими глазами, рогатые, брюхатые, кровью упивающиеся, рыгающие ядовитым дымом, пламенем и песком раскалённым, одетые в страшные боевые доспехи, разукрашенные костями мертвецов...

Содрогнулась природа от ужаса; спрятались за тучу робкие звёзды; вихрь пронёсся по лесу; трепетали наги и другие гении; затуманились светлые лики самих богов... А вокруг дерева Бодхи, как стая трусливых шакалов, предвкушающих кровавую поживу после боя, столпились призраки мёртвых, упыри – «преты», изголодавшиеся, дрожащие от страха... И туда же, как воплощение сострадания немощных к беспомощному, каким-то чудом, минуя опасности, протеснились к бодхисаттве жалостливые старушки, причитая: «вставай, сын мой, беги, спасайся, сын мой!» И, вторя им, взиравшие на поединок с вершин скал, опоясывающих землю, «стражи мира» восклицали: «погиб, погиб царевич Сиддхартха, славный и прекрасный! увы, не спастись ему!» Но среди всех объявшего ужаса и смятения один он оставался спокойным, бесстрастным и бесстрашным. И, о чудо! сбылось предсказание сына дьявола: против величия мудрости оказался бессильным весь натиск чудовищной, грубой силы! Ломались мечи, занесённые над неподвижно сидевшим праведником; недолетали направленные в него дротики и стрелы, а камни и целые утёсы, сверху низринутые, ниспадали дождём цветов к стопам его²⁰⁷⁹. И пребывал он непоколебимым, «как средоточие мира, Меру». Призраками чар, видениями снов, тающими обликами туч представлялись ему все сущности и, зная законы их изменчивости, он думал: «дрожать от страха перед внешними явлениями может невежда; но ум, ясный, как лазурь небесная, знает, что его собственное бытие неустойчиво, кратковременно; он знает, что всякая сущность с её изменениями есть необходимое произведение определённых причин, и потому ему нечего смущаться никакими обманчивыми видениями»²⁰⁸⁰.

Неприступность праведника и безуспешность нападений на него стала очевидна и самому «Злому»; но сердце его грызли зависть и гнев. И вот, как бы желая смягчить врага, «голосом твёрдым и величавым, но и кротким, промолвил бодхисаттва: „ты, Папийян, одной, единственной, добровольной жертвой достиг власти над царством желаний; а я принёс бесчисленные жертвы добровольные ради освобождения живых существ“». Ободрившись, злорадно воскликнул Лукавый:

–Моих заслуг и прав моих свидетель –

Ты сам; но кто твоих заслуг порукой?

Нет никого! Признай: ты побеждён!

Спокойно, «кротостью и состраданием к демону проникнутый», возразил бодхисаттва:

«Пусть мать живых существ и тварей всех отчизна,

Земля, бесстрастная и равная ко всем,

И к недвижимому и к движимому жизнью. –

Она пусть проречёт свидетельство о мне!»

И едва он молвил, вздрогнула земля, и потряслась со всех сторон и зазвучала гулким, мощным звоном; и великая богиня земли, Стхавара, показавшись до половины стана из глубины подземной, склонилась молитвенно перед бодхисаттвой и молвила: «воистину так, как изрёк ты, великий человек! Свидетельствую правду слов твоих. Отныне сам ты стал высшим свидетелем за мир, объемлющий не только людей, но и богов самих». И исчезла, со свитой бесчисленных гениев, спутников своих... «И услышав голос Матери-Земли, Великий Обольститель и войско его с сердцами, разбитыми горем, обратились в бегство; как стая шакалов лесных, слышавших рыканье льва, как стая ворон, всполохнувшихся от брошенного в них кома земли, мгновенно рассеялись они»²⁰⁸¹. А восемь божеств, хранителей Древа Познания, воспели хвалебный гимн победе «Чистого Существа» и песнь поругания «Мечтателю, Заблудшему, Пустослову, Жалкому из жалких, Папийяну» «сражённому, как дерево бурей, погрязшему в болоте, как слон одряхлевший, обессиленному, как змея зачарованная, сокрушённому, как сосуд полный праха». «Затмил тебя, Папийян, бодхисаттва, как лик солнца затмевает светляка ночного; развеян ты, Папийян, как горсть сухой травы ветром: опрокинут, как саловое дерево, вырванное с корнем ураганом; гоним ты будешь, как преступник, к казни присуждённый: опечален ты будешь, как царь, престола лишённый: в унынии будешь бродить ты, как старая цапля с крыльями подрезанными; восстонешь ты, как пловец в ладье, разбитой среди волн океана; сражён и в клочья истерзан ты будешь, как жертва удара молнии, летящей с вершины горной!»²⁰⁸².

Для мудреца же закончившаяся драма была лишь отрицательной частью его духовного кризиса, только победой над заблуждениями в расценке ценностей, только торжеством над соблазнами чувственного мира. Завоевание положительной мудрости было ещё впереди. За вечером битвы с Марой²⁰⁸³ последовала «Ночь просветления», отданная борьбе внутренней, интеллектуальной и волевой, борьбе с основами и устоями личной жизни и любви к ней, разрушению основ той и другой, и через это – конечной победе над обольщением какого бы то ни было бытия. Чтобы не нарушать впечатления, мы изложим повествование об этом процессе сначала в его поэтической легендарной обработке²⁰⁸⁴, отличающейся большой старательностью в передаче философской стороны рассуждений Готамы, а затем рассмотрим более древние тексты, сюда же относящиеся.

Одолев Мару, бодхисаттва «вступил в состояние глубокого, тончайшего созерцания». Шаг за шагом поднимался он постепенно к вершинам умозрения, пока не перешёл за пределы диалектического рассуждения и не воспарил в область интуитивного, экстатического «созерцания истины лицом к лицу», – состояние, обозначаемое особым термином «абхисамбодхи». В первую стражу ночи углубился он думой и воображением в бездну Минувшего: «все прежние рождения проносились перед его духовным взором, все сотни, тысячи, мириады его собственных рождений и смертей, бесчисленные, всевозможные, а также рождения и смерти его родственников и друзей». И великая жалость наполнила его душу, когда он окинул взором всё живущее, во всей беспредельности рождения и смерти. Увы! всё было пусто, и обманчиво, и преходяще, как юное деревцо, как сон, как мечта!..

И во вторую стражу ночи достиг он знания, свойственного чистым, божественным существам, дэвам. «И узрел он пред собой каждое создание, ясно, точно в зеркале: как все они рождаются, чтобы умирать, пожиная плоды доброго или дурного поведения и, соответственно, вкушая счастье или горе». Раскрылись перед ним преисподняя ада, где грешники глотают расплавленный металл, где железными клещами терзают тела

их, погружённые в котлы кипучие, где мозг их клюют птицы хищные... Но все эти ужасы не приводят к желанной смерти. Так, творившие злое получают в возмездие тягчайшую скорбь, за мгновенное наслаждение здесь – нескончаемую длительность мучений там; за смех или шутку здесь над страданиями других – стоны и потоки слёз при собственной казни там...

И видел он далее все следствия рождений в формах всевозможных животных и общую жалкую участь их, сообразную с делами их: видел он их терзающими друг друга в борьбе за существование, окровавленными, спасающимися от преследований по земле и по воздуху, тонущими в водах и всё же бессильными уйти от смерти...

И видел он тварей вновь возродившимися в образе человеческом, непрестанно движущимися среди страданий, не знающими ни на миг свободы либо от труда и забот, либо от скорбей и смерти, и всё-таки жаждущими родиться вновь и вновь, – чтобы начинать страдания сызнова...

И видел он далее тех, что, за высшие заслуги, удостоились вселиться в небесные обители; и та же неистребимая жажда бытия непрестанно сжигала и их. Но, сообразно с размерами заслуг, истекал срок награды, и смерть даже здесь, в ясных, горних сферах, подкрадывалась к ним: увядала красота их, как вянет засохший цветок кумоды, поблёкший от зноя в яркой окраске своей. Пустеют небесные, веселия полные чертоги, и сидят дэвы одиноко и уныло, дремотно клоня лики к праху, и тихие слёзы роняют они, вспоминая о тех, что родятся и умирают, о дорогих им, любимых, ставших источниками скорби... Увы! они искали радостей неба, «презренных радостей», не искоряющих ростка жизни, а с нею – и страданий, ибо каждое новое рождение, какое бы ни было и где бы оно ни было, – новый родник страдания...

И узрел он, что всё одинаково суетно и пусто...

И вот, в третью стражу ночную, размыслил он над совокупностью этого рокового круговорота жизни и смерти; постиг, что одряхление и смерть происходят из закона рождения в любой составной форме: ибо всё внешнее, всё составное, всё

рождающееся и растущее, именно в силу своей сложности и своего развития, повинно перемене, а всякая перемена – шаг к разрушению, к увяданию, к кончине. Вопросивши же себя: «откуда рождение?» – узрел, что оно – из дел, ранее свершённых, ибо беспричинным оно быть не может. И ясна стала ему последовательность развития процесса жизни. Дела происходят от желаний: желания – от ощущений: ощущение же рождает жажду бытия, а соприкосновение духа с чем-либо есть причина всякого ощущения. Соприкосновение рождается из ознакомления с именами и предметами, а ознакомление – из познавания. Или, в обратном порядке: знание происходит из имён и (определений) вещей; имена и объекты рожают соприкосновение с впечатлениями и понятиями; соприкосновение родит желание: желание порождает чувственное стремление, которое и есть побудительная причина дел. А дела снова зачинают рождение: рождение производит снова рост, изменение, старость, болезнь и смерть. И вот как, в нескончаемом кругу, вращается бытие всех живых существ.

И здесь-то к созерцателю, вполне постигшему этот роковой зачарованный круговорот, снизошло конечное просветление: «разрушь рождение, и старость и смерть прекратятся! разрушь желание, и умрёт воля! разрушь соприкосновение (с объектом желаний), и умрёт ощущение! разрушь знание, – умрут имена, определения, а с ними познаваемость вещей, их реальность для нас, возбуждающая ощущения! одним словом: разрушь обман призрачного внешнего мира, и умрёт самсара, основа личного бытия, неведение истины заменится обладанием истиной, самбодхи»!

Так обрёл он, на благо мира, «несравненный восьмеричный путь, единственный, по которому должен идти мир. Он постиг, что такое страдание, в чём причина страдания для всего живущего; постиг, в чём конец страдания и как положить ему конец. Определив это, он познал всё таким, каково оно в действительности есть»; «он достиг неисчерпаемого родника высшей мудрости, Дхармы». И стал он с этого мига «Всемудрым, Бхагаватом, Всеправедным, Архатом, Царём Закона, Татагатой, Царём всеведения». Блеснули с утренней

зарёй первые лучи солнца: склонились за ограду ночи месяц и побледневшие звёзды, и благоухание небесных цветов приветствовало бодхисаттву, ставшего отныне Буддой. И снова тихо и мирно стало в природе: благодатный дождь оросил землю; раскрылись небывалые для поры года цветы; порывы нежных чувств охватили всё творение; возрадовались духи небесные, боги, дэвы, наги и новообращённые сыны Мары и воспели, каждые своими хорами, гимны хвалы Избавителю мира²⁰⁸⁵. И воспринимая эту всемирную славу, и видя великие чудеса, совершавшиеся вокруг, умилился и сам он в сердце своём и воспел сам «Гимн Торжества», возглашаемый всеми буддами:

«Я странствовал долго, я долго блуждал.
Прикован к цепям бытия;
Рожденье рожденьем я часто сменял,
И тщетно разведывал я:
Откуда в нас жизнь и сознание? Откуда страдание?
К чему это бремя повторных рождений
Для новых смертей и для новых мучений?
Но вскрылась мне тайна, в неё я проник:
Сознание личного я
И жажда его бытия –
Вот жизни начало, вот смерти родник!
Внемли ж, Себялюбье, последнее слово:
Ты впредь не создашь мне обители новой!
Твоя уничтожена в корне основа;
Померкли соблазны твоих обольщений;
Достигнуты цели заветных стремлений:
Из области смерти и новых рождений
В иные мой дух устремляется страны,
В края неизменной нирваны»²⁰⁸⁶.

Так пытаются передать нам позднейшие, поэтически обработанные повествования последовательный ход переживаний Готама в важнейший момент его жизни. Возможность проверить этот пересказ у нас есть в лице двух древних текстов, из коих один составляет начало Магавагги, а другой сохранился в 36-й сутте Среднего Собрания речей

Готамы. Оба в высшей степени ценны: первый – потому, что он составляет как бы догматическое, руководящее введение в ту авторитетную книгу буддийского канона, которая сыграла такую существенную роль в организации общины Будды; второй же текст ценен как приписываемый ему самому рассказ о достижении им «самбодхи». Последний не определяет в точности момента события, связывая его непосредственно с окончанием аскетических подвигов: первый говорит, что «Будда сидел, скрестив ноги, под деревом Бодхи непрерывно семь дней, наслаждаясь блаженством освобождения после того, как он стал Самбuddой». Рассмотрение же и уразумение им «Цепи причин» «в прямом и в обратном порядке», относимое позднейшими легендами к «ночи просветления», здесь совершилось будто бы в последнюю ночь вышеупомянутых семи суток²⁰⁸⁷. Выписываем эту, решившую судьбу буддийской догматики, древнейшую формулу²⁰⁸⁸, несмотря на её близкое сходство, или почти тождество с ранее приведённым пересказом Ашвагоши.

«Из неведения²⁰⁸⁹ происходят самкхары²⁰⁹⁰; из самкхар происходит сознание; из сознания происходят имена и формы, а из имён и форм – шесть областей чувств²⁰⁹¹: из этих последних происходит соприкосновение: из него – жажда или желание; из жажды – привязанность; из привязанности – бытие; из бытия – рождение: из рождения – старость и смерть, печаль, жалобы, страдание, уныние, отчаяние. Таково происхождение всей массы страданий. Затем: разрешением неведения, состоящим в полном отсутствии похоти, разрушаются самкхары; разрушением самкхар разрушается сознание и т. д. – до уничтожения бытия, рождения, старости и смерти». Прodelав тот же анализ в обратном порядке во вторую и третью стражи ночи, «Благословенный постиг способ прекращения причинности» и, с тем вместе, «уразумел» истинную природу вещей и разогнал полчища Мары», как восходящее солнце разгоняет тучи»²⁰⁹².

Что касается другого рассказа, передаваемого в Маджхиманикайе, то он не входит в изложение расследования «Цепи причин», а говорит только о постепенном восхождении

Готамы от одной степени экстаза к другой с очень неопределёнными пояснениями свойств каждой из них. Закончив аскетические подвиги, повествует Готама, и снова набравшись сил: «я отрешился от похотей и вещей, не ведущих к спасению, и достиг первой, радостью осчастливленной, на размышлении и самоиспытании основанной степени экстаза. Однако и эти, ощущаемые мной, счастливые чувства уже не производили длительного впечатления на дух мой. И вот, по прекращении размышления и самоиспытания, достиг я внутреннего успокоения и преобладания духа, достиг осчастливленной радостью, от размышления и самоиспытания свободной, из созерцания исходящей, второй степени экстаза. Но и её радостные чувства не производили остающегося впечатления на меня. По прекращении радости я пребыл равнодушным, вдумчивым и сосредоточенным, и телесно ощущал то счастье, о котором праведные говорят: „равнодушен и вдумчив живущий в счастье“. И таким образом достиг я третьей ступени экстаза: и опять, свойственные ему счастливые ощущения не оказали остающегося действия на дух мой. И вот, когда прекратились чувства счастья и страдания и исчезли прежние и хорошее и дурное настроения, достиг я свободного от страдания и от радости состояния равнодушия, сосредоточенности и самозаконченности, составляющих четвёртую ступень экстаза. Но и эти счастливые ощущения не произвели остающегося влияния на мой дух. Успокоив его таким образом, очистив, освободив от похоти, отрешившись от загрязнения, в кротком, но твёрдом и неизменном настроении обратил я мысль мою к воспоминаниям и познаниям моих прежних существований, вспомнил все свои рождения, и столькие периоды разрушения и обновления, бывшие имена, бывшие условия жизни, бывшее счастье и горе и т. д. Этого первого знания достиг я в первую стражу ночи: неведение было побеждено; знание достигнуто. Но и это всё не произвело остающегося впечатления на дух мой. И обратился я затем думой к происхождению и прехождению существ. И с божественно-ясным, сверхчеловеческим прозрением постиг я, как происходят и преходят твари; познал существа низкие и

возвышенные, прекрасные и отвратительные, благочестивые и нечестивые познал их в судьбе их, сообразной с делами их. Существа, дурно применявшие свои тела, свою речь и мысль, злословившие праведных, имевшие ложную веру и приобретавшие дурную заслугу ложной веры, – у этих существ, по разрушении тела, после смерти, уделом были несчастье, беда, гибель, ад. Поступавшим же хорошо., в удел суждено было небо. И это, второе знание пришло ко мне во вторую стражу ночи; но и к этого рода впечатлениям остался равнодушен дух мой. И вот, обратилась душа моя к познанию уничтожения грехов. И познал я, в чём страдание, воистину в чём оно; познал, в чём источник страдания, каков он в действительности; познал, в чём прекращение страдания, воистину в чём оно: познал путь, ведущий к прекращению страдания, каков он подлинно есть; познал далее, что такое зло, где причина его, в чём прекращение его и каков путь к тому. И когда я познал и прозрел это, стал мой дух свободен от зла похоти, свободен от зла бытия, свободен от зла неведения. И в сознании моей освобождённости ясным мне стало: „разрешено перевоплощение! свято поведение! выполнено должное! и нет ничего иного после этого (настоящего) бытия“! Это третье знание пришло ко мне в третью стражу ночи; неведение было побеждено, знание достигнуто, тьма побеждена, прозрение достигнуто, как это и должно быть у всякого, неустанно и ревностно стремящегося. Но и эти блаженные чувства не оставили длительного впечатления в духе моём»²⁰⁹³, хотя в другом, более сжатом описании того же процесса, Готама называет его, быть может, обмолвившись, «ничем непревосходимым блаженством самопогружения в нирвану»²⁰⁹⁴.

Как видим, между этими древними, самому Будде приписываемыми, описаниями его «просветления» и поэтической передачей того же процесса в позднейших сказаниях в идейном содержании не только нет противоречий, но есть почти полное согласие, а иногда даже и дословное совпадение. Этот факт свидетельствует не об одной точности преданий в данном случае, но и о том, с каким благоговейным вниманием относился буддизм к описываемому моменту,

основополагающему для всей его догматической стороны. И, действительно, если мы сравним содержание рассказа об овладении Готамой «Цепью причин» с важнейшими учительными текстами буддийской догматики, мы найдём, что последние, в сжатом виде, несомненно, уже содержатся в рассуждениях и переживаниях Готама в ночь его просветления. Мы можем, поэтому, не колеблясь признать, что в этот критический момент его гений в могучем напряжении действительно провёл через своё сознание всю цепь основных умозаключений своего пессимистического миро- и жизневоззрения, настолько стройно и целостно, что долгие годы последующего учительства были не более, как разработкой и всесторонним применением того, что в несколько часов, проведённых под Деревом Знания, вскрылось пред ним, как единственная, в его смысле, спасающая истина. В буддийской догматике не содержалось почти ни одного важного положения, которое не было бы подготовлено прошлым и не имело бы довольно определённых предшествий в индусской философии, этике, аскетике и религии²⁰⁹⁵. Не мало, как мы видели, сделано было и самим Готамой для проверки и выработки своих убеждений; но объединение этого разбросанного материала в цельное мирозерцание и его преобразование в органически стройную доктрину свершилось в гениальном уме Готама, по-видимому, с той поразительной быстротой²⁰⁹⁶, которая подала ему самому и его последователям повод видеть в этом особое, чудесное откровение, откровение не Божества, чуждого душе Готама, а самой истины, «беседу с истиной лицом к лицу» («абхисамбодхи»).

Что Готама действительно приписывал исключительное значение этому моменту своей жизни, – видно из множества текстов. Все источники, носящие биографический характер или, по крайней мере, претендующие на это, упоминают о том, что последовавшие за «просветлением» семь дней он «испытывал радость освобождения» и находился «в состоянии экстаза, транса»²⁰⁹⁷, «со взорами неподвижно устремлёнными на то место, где он получил награду за добродетельные дела, совершенные в течение бесчисленных лет»²⁰⁹⁸. По другим

преданиям, целых семь недель длилось это ощущение, «наслаждение блаженством спасения», столь интенсивное, что «он не чувствовал никаких телесных потребностей и питался одной радостью созерцания правого пути и плода его – нирваны»²⁰⁹⁹.

С особой подробностью старается разъяснить это настроение древнее предание, сохранившееся в бирманском повествовании. Мы, разумеется, далеки от мысли видеть в этом изложении подлинную, вполне точную картину переживаний самого Готама; но, несомненно, мы здесь – не далеко от неё, и, во всяком случае, имеем очень ценную, по давности редакции и устойчивости признания, передачу того, как себе представляли эти переживания буддисты ранней поры, и притом, как сейчас увидим, согласно с речами самого Готама. «Прежде чем овладеть высшим знанием, – сказал, будто бы, Будда после „просветления“, – я, в бесчисленных возрождениях, прошёл круг возобновлявшихся существований и переносил скорби их. Теперь мне всё это ясно видно. Вижу сверх того теперь, что я могу избежать цепей бытия и освободиться от всех несчастий и бед, сопровождающих рождение; и отныне воля моя сосредоточена на всежелательном состоянии ниббаны. Я ныне достиг состояния, исключаящего все страсти». И почувствовал он, что борьба духа и напряжение мысли для него окончились; что истина, во всей сияющей красе своей, охватила ум его и залила его своими чистыми лучами. Из этого светозарного центра он мог видеть все существа, обвитыми сетями страстей, перебрасываемыми свирепыми волнами беспредельного океана жизней, клубящимися в вихре непрестанных бедствий, постоянно мучимыми и язввыми жалом чувственности, поглощаемыми тёмной бездной невежества; он видел их, этих жалких жертв мира призрачного, лишённого сущности (субстанциальности) и реальности. И он молвил тогда: «один я во всех мирах знаю как разорвать мёртвые петли страстей, как усмирить волны перемежающегося бытия, как избавить живущих от бездны страданий, положить конец чувственности, сломить её жало, рассеять туманы неведения светом истины,

научить все разумные существа небытию и нереальности этого мира и, тем самым, привести их к состоянию ниббаны»²¹⁰⁰.

Несомненно, в сжатой и несколько беспорядочной форме, здесь передана сущность задачи, поставленной себе творцом буддизма. Задача эта вкратце сводилась к следующему. Прежде всего: – опознать факт изменчивости, непостоянства и разрушения, прехождение всего сущего и вытекающий отсюда закон неизбежности страдания для всех живущих²¹⁰¹. Мы видели, что то и другое было действительно постигнуто Готамой в процессе его «просветлении». Далее требовалось достигнуть твёрдого убеждения в неизбежности возрождений и перевоплощений в силу рокового закона кармы²¹⁰² и способности жажды бытия, танхи, переживающей временное разложение внешних форм организма, сливаться с новыми формами. И мы видели, что и это убеждение было живо воспринято Готамой и пережито им в экстатических видениях применительно к себе и к другим существам, от животных до богов-небожителей. Когда таким образом были опознаны всемирные факты страдания и неизбежности его возврата к жизни, настала надобность определить фактор, создающий страдание; и мы опять видели, что Готама усмотрел его в чувственных влечениях разного рода, сводящихся в конце концов на жажду личного бытия. Отказ от танхи и от личного бытия был естественным решением проблемы²¹⁰³, поскольку она была связана с вопросом о жизни данной, настоящей. Вот этот-то отказ, вот эта-то победа над соблазнами чувственных восприятий и прелестей личного бытия и была пережита Готамой в его борьбе с Марой, владыкой чувственности, а потому и царём смерти и зла.

Но оставалась вторая и более трудная половина проблемы: как избавиться от повторений рождений и смертей, а с ними – и от возобновления страданий? Пути к тому указывались различные. Путь религиозный – обеспечение себе благоволения богов и приобретения улучшенной будущей участи через выполнение жертв, молитв и обрядов культа, – этот путь, равно как и другой, достижение той же цели подвигами аскетическими, Готама отверг. Мы видели, что отвечал он в отрицательном

смысле Маре на искушение удобствами этих двух путей. Так и впоследствии, не отрицая условной пользы жертв (не всяких, однако, и лишь в известном смысле!)²¹⁰⁴, он в числе «пяти помех к просветлению и освобождению», и притом «помех низшего разряда» ставил «пристрастие к правилам ритуала»²¹⁰⁵, а о значении подвижничества судил так: «чистота поведения, говорю я, есть, конечно, известная аскетическая добродетель: но те аскеты и жрецы, которые учат в ужас приводящему (крайнему) аскетизму, в нём усматривают подлинное (спасение), ему прилежат, – эти не способны переплыть реку бытия, так же, как (с другой стороны) и аскеты нечистого поведения и нечистой жизни не способны к прозрению, к высшему просветлению»²¹⁰⁶.

Вообще: «ни пост, ни обнажённость, ни бритьё волос, ни длинноволосость. ни грязь, ни грубые кожи (для одежды), ни культ огня, ни многие, с точки зрения мира, бессмертные подвиги, ни гимны, ни возлияния, ни жертвы, ни соблюдения предписанных времён и сроков не могут очистить смертного, ещё не преодолевшего своих сомнений и желаний»²¹⁰⁷. Был затем простой, общепризнанный путь добродетели, заслуг нравственных, и мы видели, как и этот исход оказался включённым в замыслы соблазнителя. Но и на него не поддался Готама. Как впоследствии не отрицал он условной пользы добрых дел, даже требовал «непременного выполнения хорошего поведения в делах, словах и мыслях, ожидая за то награды»²¹⁰⁸ и протестовал против упрёка, будто он учит неделанию²¹⁰⁹, и тем не менее условием «совершенного поведения» считал правило: «не всё сводить на дела», «не расплываться в делах»²¹¹⁰, ибо «совершенный человек руководствуется не делами и не преданием, так как он независим от добродетели и праведных дел», «не запятнан ни желанием будущей жизни, ни верой в действительность внешних поступков»²¹¹¹ – так и во время искушения Готама ответил Маре, что «никакие добрые дела не принесут пользы» ищущему избавления от перевоплощений. Добрые дела обеспечивают только «небесные радости»; но эти радости Готама назвал «презренными»²¹¹², так как они не вечны и не

избавляют от возрождений²¹¹³. Не активным, этическим путём, следовательно, надеялся он положить конец круговороту жизни и смерти, а путём знания²¹¹⁴ чистого мышления. Мысль должна была преодолеть действительность разложением самого бытия в продукт мышления; реализм объективного должен был быть побеждён субъективным идеализмом, номинальное должно было превратиться в феноменальное: мир как сущность, а с ним и душа и сама жизнь, должны были стать представлением. И, таким образом, мир и бытие, доселе владевшие живой личностью, доколе она верила в свою и их субстанциальность, отныне подпадали под власть чистого разума, создающего их в своих субъективных представлениях или разрушающего их в прекращении этих же представлений. Вся буддийская психология сводилась к двум положениям Готамы: «1) всё то, что мы есть, результат того, что мы мыслим» и 2) «в этом нашем малом, восприятии и сознанием одарённом теле заключается мир, происхождение мира, конец мира и к концу мира ведущий путь»²¹¹⁵. В этом феноменализме, в этом несубстанционализме мира и души, в противоположность номинальному космизму и анимизму, заключались основное значение и характерный смысл всей буддийской философии²¹¹⁶, в отличие от обратного направления, которое приняла философская мысль Запада, языческая и христианская, на долгие века, впредь до поры критицизма, открывшего самостоятельно то, что исповедовали некогда Будда и его предшественники из школы Самкхьи. И вот это-то заключительное положение, которым Будда любил заканчивать свои рассуждения: «исполнен долг, свершён подвиг, достигнута святость: мир более не существует!»²¹¹⁷ – это та вершина идеалистического здания буддийского спасения, краеугольными камнями коего были убеждения в безграничности человеческого сознания²¹¹⁸, в том, что именно оно правит миром и способно подчинять себе мир в пределах субъективного его восприятия²¹¹⁹, что преодолением этой безграничности сознания получается восприятие небытия²¹²⁰ и достигается разрушение мира²¹²¹ путём разложения его бытия для нас в наши представления и разрушения последних через отрицание

субстанциальности личного Я²¹²², – все эти основы буддийского нигилистического миро- и жизневоззрения, систематически развитые впоследствии, были уже заложены в «Ночь просветления», когда, выражаясь вышеприведёнными словами бирманского сказания, Будда «сосредоточил свою волю на всежелательном состоянии нирваны» и решил, для приведения людей к ней, научить их именно «не-существованию и не-реальности этого мира». И. что всего примечательнее, сам Будда признал свою заслугу именно в том, что «он постиг происхождение мира и превозмог (устранил) его, что он вполне познал уничтожимость мира и осуществил её, что он вполне познал путь, ведущий к уничтожению мира и свершил этот путь в ночь, когда он достиг полноты несравненного, высшего знания»²¹²³.

Таковы были, в сжатых чертах, жуткие результаты «просветления», достигнутого под сенью Древа Мудрости, последовательно завершившие пессимистические стремления Готама уйти от положительных задач реальной жизни в нигилистический идеализм небытия. Стремления эти, обнаружившиеся с самого начала его духовного кризиса, росли и развивались постепенно и, несомненно, не были плодом одного личного творчества даровитого мыслителя: их составные части бродили и реяли в окружавшей его философской и аскетической среде. Тем не менее, он был убеждён, что «эти благородные истины не встречались ещё среди учений, передававшихся раньше, что они предстали перед очами его сознания» в ту минуту, когда «воздвиглась перед ним мудрость и разлился свет, разогнавший окружавшую её тьму»²¹²⁴. Не спорным мнениям шаманов шестидесяти трёх философских школ²¹²⁵ и не наставлению каким бы то ни было преданием обязан он знанием Дгаммы: он узрел её сам, «видимо», непосредственно²¹²⁶. Вот почему он и не поколебался признать так открытую мудрость за «непревосходимую на небесах и на земле, непревосходимую всеми шаманами и браманами, богами и людьми»²¹²⁷. И хотя он достиг её не путём дел или подвигов аскетических, или усердия богослужебного, а путём напряжённого размышления, как «Мудрец великого

рассуждения»²¹²⁸ тем не менее, подъем мысли на такие высоты он считал процессом, превосходящим ресурсы простого рассуждения. «Эти вещи, братия, – говорил он впоследствии ученикам, – эти истины глубокие, трудно осуществимые, не охватываемые одной логикой, утончённые, постижимые только мудрыми, эти истины Татагата осуществил сам и, сам созерцавши их лицом к лицу, обнаружил их другим»²¹²⁹. Именно потому, что он пережил процесс «самбодхи», созерцания истины непосредственно, лицом к лицу, он и стал Самбuddой, «Вполне Просвещённым»²¹³⁰, «всё зрящим, всё слышащим, всё постигшим»²¹³¹, всё проникающим без усилий и промедлений, даром мгновенного, полного ясновидения²¹³².

Такого же непосредственного ознакомления с истиной на высших ступенях духовных переживаний требовал впоследствии Будда и от учеников своих²¹³³. Переживания эти, по их психологическому характеру, он признал экстатическими, возникающими на почве методически проведённой подготовки к ним и постепенного подъёма на последовательные ступени созерцания или, как выражались буддисты, «углубления»²¹³⁴. Обильны были наставления, преподанные им для выработки способности к созерцанию²¹³⁵ и образцы тем, в которые надлежало вдумываться²¹³⁶. Разнообразны были приёмы духовной и телесной выправки; соответственно особенностям характеров, темпераментов и степени развития намечались четыре «пути прозрения: трудный и медленный; трудный, но быстрый; не трудный, но медленный: нетрудный и быстрый»²¹³⁷. Последний считается лучшим; им достигали архатства (святости и мудрости) образцовые ученики²¹³⁸. Но каким бы из этих путей ни поднимались на порог области высших откровений, эти последние во всяком случае мыслились как мгновенное, сразу свершавшееся озарение. В этом смысле Будда говорил: «я учу благочестивой жизни непосредственно и мгновенно возникающей», «Дхамме мгновенной, непосредственной и немедленной»²¹³⁹. Мистическое наследие браминов, йогов и аскетов разного рода и относящийся сюда же опыт своих учителей Алары и Удраки, Готама, после собственных, сходных переживаний в «Ночь просветления», принял и узаконил

признанием, что высшие откровения «благочестивой мудрости», Дхаммы, «не охватываются одной логикой», а обретаются путём мистического вдохновения и целостного, интуитивного переживания, непосредственного общения с конечной истиной. Упражнения в системе степеней созерцательного экстаза, в джапах (дхийанах) стало поэтому одной из существенных частей дисциплины буддийской монашеской общины²¹⁴⁰; а в позднейшую пору, в школах Магайяны, теория и практика экстатического созерцания получили такой пышный расцвет, что совершенно изменили общий характер буддийских духовных переживаний, заменив в них преобладание хладнокровно-рассудочного. диалектического элемента восторженно-мистическим. Однако и несравненно раньше учение о джханах уже начало слагаться в правильную систему, и мы находим её достаточно разработанной уже в древнейшем из дошедших до нас учебников не только индуэской, но и вообще какой бы то ни было психологии, в Дхамма-Сапгани, относящемся, вероятно, к середине IV века до Р.Х. и составляющем первую книгу третьей, философской части буддийского канона, Абхидхамма-Питаки²¹⁴¹.

Но если, по мысли творца буддизма, путь к «просветлению», теоретически рассуждая, был открыт для всех²¹⁴² и каждый мог и даже должен был лелеять в себе мечту когда-нибудь и самому стать буддой в беспредельности веков грядущих²¹⁴³, тем не менее практическое осуществление этого идеала представлялось столь медленным и трудным, что для последователей Готамы он сам, как достигший достоинства Татагаты, являлся фактически существом совершенно исключительным, сравнивать себя с коим не должны были дерзать никакие другие существа, как это неоднократно и заявлял он сам²¹⁴⁴ с первых же дней своей проповеди. Именно то, что свершилось с ним в Ночь просветления, подняло его на эту одновременно с ним недостижимую высоту, ибо, по единодушному признанию веры народной, «двух будд зараз не могло быть»²¹⁴⁵. Он, «победитель» Мары, самсары, мира и собственного самолюбия, стал, тем самым, в воззрениях своих последователей «первым в мире гениев, добрых и злых духов,

в сонме аскетов и жрецов, богов и людей; стал совершенным, Святым, Вполне просвещённым, Владыкой, Ясновидящим, Направителем волей, являющим жалость ко всем; он стал – всем спасение, благословение и благо»²¹⁴⁶. Уже в Магапариннббана-сутте в уста самому ему влагают требование веры в него в этом смысле: «что такое зеркало истины? – это сознание, что избранный ученик в этом мире предан вере в Будду, вере в то, что Благословенный есть Святой, единственный Вполне просвещённый, Мудрый, Справедливый, Счастливый, Знающий мир, Высший, Обуздыватель заблуждающихся сердец, Учитель богов и людей, благословенный Будда»²¹⁴⁷. И если, тем не менее, сам Готама настойчиво утверждает желающим обоготворять его²¹⁴⁸, что «он – не бог», хотя тут же прибавляет, что он и «не человек» в обычном смысле слова, а, вместе с тем, и «не призрак»²¹⁴⁹, – то «желающие сделать из него бога» смотрят на него, по меньшей мере, как на «человека чудесного»²¹⁵⁰ или, выражаясь осторожнее, как на особое, «ни с чем несравнимое существо»²¹⁵¹. Позднее он превращается уже «в воплощение самой высшей истины и полноты мудрости (дхармакайя, парамартхсатия)»²¹⁵², воплощение хотя и непостижимое, однако возможное в телесных формах потому, что оно-то и есть реальное в вещах материальных, оно – «вещей истина», вследствие чего Тата-гата «может проявляться в телесных формах и непрестанно присутствовать во всех точках пространства»²¹⁵³.

Мы не имеем ни возможности, ни надобности пока следовать дальше за этими трансформациями концепции Будды и углубляться в их анализ. Если мы коснулись вскользь этой сложной темы, то исключительно для того лишь, чтобы показать, какое огромное идейное значение имел в глазах последователей Будды духовный кризис, называемый его «просветлением» под Деревом Мудрости. Если, с известной оговоркой, допустить наличность религиозной веры в принципиально-атеистической системе буддизма, то именно здесь надо искать её оснований. Вера в Будду, как в избавителя и спасителя, не сразу возникла и привилась, но возможной

стала она с того момента, когда мудрец, муни-Готама, под сенью Бодхи преобразился в таинственное существо, в Будду, в единственного Вполне просвещённого. С того момента, когда спасение человечества было поставлено в зависимость прежде всего не от дел его, не от нравственности и благочестия, а от знания и незнания, Всеведущий стал необходим, как единственный спаситель; а единственным способным обладать полнотой ясного и совершенного знания был признан он, Татагата²¹⁵⁴. Именно трудность, именно недоступность для большинства доктрины, способной победить «гибельную авиджью» (незнание), но «настолько глубокой и необъятной, что вполне постигнута она может быть только буддами и никем иным»²¹⁵⁵, – именно это условие делало верховного учителя необходимым. «Устранить препятствия к всеобщему освобождению» мог, с этой точки зрения, только он. «своим всепроницающим прозрением», обладающим таинственной способностью не только распознавать заблуждения, но тем самым одновременно и разрушать их, спасая этим себя и других, ибо «высшая истина есть и высшая активная энергия»²¹⁵⁶. Таким образом, поворот от этического и религиозного способа решения проблемы спасения к интеллектуалистическому, гносеологическому, философскому и сознание с одной стороны – «необходимости философски охватить эту доктрину»²¹⁵⁷, а с другой – трудности такой задачи для «людей слабых собственными умственными силами», вызвали потребность веры (шраддхи) в «Познавшего всё». С полной убеждёностью исповедует это заключение важнейший из ранних трактатов Магайяны, «Алмазная Сутта», Праджна-Парампта: «раз было услышано это, не имевшее предшествий учение, вера в него, ясное разумение его и твёрдая решимость исполнять его должны были явиться, как естественные следствия»²¹⁵⁸. «Для получения учениками трансцендентальной буддической мудрости и просвещения» нужен был «Владыка Будда, в одном имени коего заключается всякий закон, сжато и понятно изложенный»²¹⁵⁹. И как скоро в Будду поверили, как в обладающего бесконечными достоинствами²¹⁶⁰, для верующих стало обязанностью «радостно чтить и славить его, внимать его

благой вести, упражнять себя сообразно с его учением и стремиться и самому ко всезнанию», в которое «вход закрыт для сомневающихся, кощунствующих, веры лишённых»²¹⁶¹.

Древние тексты сохранили нам немало трогательных по своей наивной искренности молитв таких первоуверовавших в Будду. Вот, например, обращение к нему нищего духом: «я стар: мутны очи мои, немощен слух мой... Да не погибну я безумцем на пути, раскрой мне мудрость (дхамму), дабы познал я, как покинуть рождение и разрушение в мире сем! Нет ничего тобой незримого, тобой неслышимого, тобой не продуманного, и есть ли что в мире, не постигнутое тобой? Скажи же мне слова Дхаммы, дабы познал я, как покинуть рождение и смерть в мире сем!»²¹⁶². «Воистину, – восклицает другой, – ныне я видел самого Брамана, ибо ты для нас равен Браману: здесь (в тебе) – сама Истина!»²¹⁶³. Или ещё: «ты дошёл до конца страдания и перешёл за него: ты Святой, ты Вполне-просветлённый! ты разрушил страсти, свои: ты славен, вдумчив, высок разумением! О, положивший конец страданию, ты и меня переправил по ту сторону. И за то, что ты сострадателен, за то, что ты узрел мои стремления и перенёс меня через поток моих сомнений, – за это почитаем тебя, благоговейно возвеличиваем („боготворим“) тебя, благородный человек, лучший из людей. В мире людей и богов нет человека равного тебе!»²¹⁶⁴. Последний текст глубоко примечателен: с одной стороны мы слышим здесь уже восторженный призыв к поклонению Будде, к его обоготворению; с другой – здесь же дважды усиленно подчёркнуто убеждение, что он – «человек, лучший из людей». Ясно, что это отголосок той ранней поры, когда ещё помнили слово Будды: «я – не Бог» и его предсмертное завещание: «будьте сами светильниками себе; будьте сами прибежищем себе: не обращайтесь ни к какому внешнему прибежищу: крепко держитесь за светильник истины, за прибежище истины: не ищите никакого прибежища, помимо самих себя;.. только так поступающие из моих иноков достигнут высочайшей высоты»²¹⁶⁵. В приведённых нами молитвенных обращениях послушание приказу учителя ещё борется с потребностью обожествить его; сложная богословская трансформация его из

мудреца в Высшее Существо, так настойчиво проводившаяся в кельях и аудиториях позднейших учителей Магайяны, в эту раннюю пору ещё едва зачиналась: но повод к ней и её оправдание тем не менее были уже даны в словах самого Будды: «я – не Бог, но и не просто человек».

И вот здесь-то благоговейные чувства верующих находят себе исход в оригинальном компромиссе: обоготворять будут не человека, а то, что в нём, «лучшем из людей», является сверхчеловеческим и даже сверхбожественным. Боготворить будут то, что смутно реяло в сознании верующих с самого начала, и что впоследствии богословствующая или, вернее, философствующая мысль определила как «воплощение самой Высшей Мудрости». И так как осязательным, наглядным проявлением этого таинственного процесса было событие «Ночи Просветления», то на этот момент и на место его действия и перенесли верующие ранней поры буддизма своё обоготворение, сохранившееся в этом смысле и у их, гораздо далее ушедших преемников.

«Ночь Просветления» или, точнее выражаясь, духовный процесс во время неё пережитый Буддой, стали, таким образом, величайшим таинством буддийской веры уже в религиозном смысле, стали, сказали бы мы, буддийской Пасхой, если бы применение священного слова этого не подавало повода к сравнению, невозможному в данном случае по несоизмеримости достоинства сравниваемых моментов. В этом же условном смысле и с той же оговоркой позволим мы себе привести слова Рис-Дэвидса: «дерево Бо получило у буддистов такое же значение, как Крест у большинства христиан»²¹⁶⁶. Оно стало символом спасения в смысле буддистов, символическим знаменем их веры и, вместе с тем, осязательным объектом для удовлетворения их стремления к обожению того, кто под этим деревом достиг состояния, по их убеждению, достойного обоготворения. Вот этот-то процесс, это состояние и его предполагаемые результаты и стали предметом раннего буддийского культа, прежде чем «верные» дерзнули поклоняться самому осуществителю этого процесса, самому Будде.

Поучительное подтверждение этого образа мыслей и чувств мы находим в буддийской иконографии. Действительно, столь обильное изображениями не только важнейших, но даже и второстепенных моментов жизни и легенды Будды, буддийское искусство древнейшей поры, каким мы застаём его в памятниках Бхаргута, Гайи, Санчи и отчасти даже Амаравати, умудряется передавать эти сцены, опуская воспроизведение образа самого Будды, очевидно, по двум причинам: во-первых из убеждения, что подлежавшее обоготворению, достойное его в Будде в вышеуказанном смысле было неизобразимо, а во-вторых потому что то, что могло бы быть передано видимыми чертами, то есть внешний образ Будды, не должно было быть изображаемо с культовыми целями, во исполнение его же завета. Одна легенда, рассказанная Гиуэвтсангом, ярко живописует нам это переходное настроение правоверных. Бихару, построенную у Дерева Разумения, надумали изукрасить изображением Татагаты именно «в тот момент, когда он начал становиться Буддой». Созван был конкурс художников со всей страны, но месяцы и годы проходили; никто не дерзал приняться за непосильную задачу. Наконец, нашёлся браман, вызвавшийся вылепить из теста чудесную статую в 6-ти месячный срок, запёршись в вигаре: но когда, задолго до указанного времени нетерпеливые монахи самовольно открыли двери, посредине храма оказалась статуя Будды, «сидевшего со скрещёнными ногами в величественной позе, настолько же почтенная на вид, как был при жизни сам Благословенный; все признаки великого человека были налицо и благодушный образ его казался живым». Не видя творца дивного произведения, зрители сочли последнее за проявление чуда. Но вот некоему шрамане, отменному по искренности и прямоте сердца, явился во сне будда грядущей очереди, Майтрейя, и поведал: «опасаясь, что ни один художник не сможет в своём представлении создать образ Святого, я сам снизошёл сюда изобразить его»²¹⁶⁷. По другой легенде «первое изображение было доставлено для царя Удайяны прямо с неба»²¹⁶⁸. Но как бы то ни было, пока насмелились приступить к воспроизведению образа самого Будды, сцена «просветления»

была изображаема только окольными путями да намёками, а именно воспроизведением пустого трона под деревом и под зонтиком, которым осеняли боги великого созерцателя, как это видим на медальонах ограды Буддагайской террасы²¹⁶⁹. В серии Гандхарских изваяний, по вышеизложенным соображениям, поддержанным, вероятно, и другими, чисто-художественными, также нет прямого воспроизведения момента абхисамбодхи; он заменён здесь ближайшими к нему, предшествующими и последующими сценами: искушения, либо чествования богами, подносящими, под видом четырёх царей, Будде четыре священных нищенских чаши²¹⁷⁰, или же сценой поклонения самой нищенской чаше, помещённой на тропе, под сенью священной смоковницы²¹⁷¹.

Само Дерево Мудрости (бодхидрума) стало великой святыней буддийского мира; вокруг него была устроена сначала терраса, обнесённая высокой оградой и с часовней внутри, затем воздвигнут был Амарой Сингой (около 300 года по Р.Х.) величественный храм, обновлённый бирманами в 1306–1309 гг. и недавно вновь реставрированный²¹⁷²; тут же издревле помещался многолюдный монастырь, а одно время даже три монастыря. Дерево, вероятно, не раз обновлявшееся, и которое ещё видел археолог Кунингам (в 70-х годах прошлого века), в 1873 г. было свалено бурей. Отпрыск этого дерева, в половине III века до Р.Х. посаженный в ознаменование принятия буддизма Цейлоном²¹⁷³, растёт и поныне в Апурадхапурском храме и может считаться древнейшим на всём свете деревом, давность которого хронологически точно установлена. Сообразно с указанием самого Готамы, что священными местами, напоминающими будд, должны быть признаваемы места их рождения, просветления, провозглашения ими правого закона и места их кончины²¹⁷⁴,

Гайя (Будда-Гайя), близ которой росло дерево Бодхи, стала с ранних пор любимым местом паломничества верных. Уже на Бхаргутской ступе находим изображение торжественной процессии к дереву²¹⁷⁵, а живую картину народного усердия, проявлявшегося в течение долгих веков к этим священным местам, дают описания китайских паломников. Воспроизводим

некоторые из этих рассказов, в качестве чрезвычайно ценных образцов тех духовных переживаний, которые в сердцах буддийских верующих были связаны с моментом «просвещения» Будды и со всем, к этому событию относящимся. Когда Фа-Гиэн посетил Гаию, он нашёл город покинутым и в полном запустении; сплошная лесная заросль покрывала окрестности. Однако места, где Готама свершал свои аскетические подвиги и все прилегающие, связанные с памятью о нём пункты были застроены ступами и покрыты изображениями и статуями, которые, (прибавляет набожный повествователь) «все сохранились». Каждая пядь священной земли оживала в воспоминаниях: указывали место купанья Будды в Найраньджане; место, где Нанда и Сугата предложили ему первую пищу после поста: скалу, осенённую деревом, где он ел рисовую кашу с молоком; пещеру, где он готовился к конечному созерцанию и, наконец, самое дерево Бодхи, близь коего было три монастыря, столь усердно одаряемых окрестными жителями, что у многочисленной братии ни в чём не было недостатка. «Правила дисциплины соблюдались иноками строго: предписания устава относительно сидения, вставания, участия в собраниях и относительно всего поведения выполнялись в точности так же, как всеми святыми со дней Будды»²¹⁷⁶. Позднее Гиуэн-тсанг нашёл Гаю несколько оправившеюся от упадка и сильно укреплённой, хотя малолюдной: святынями же она по-прежнему изобиловала. Гора, высившаяся неподалёку от неё, носила название «Священной» и с давних пор у раджей было в обычае свершать к ней, при вступлении во власть, паломничество, воздвигать жертвенник и объявлять у него о начале правления. На вершине горы была ступа, построенная Ашокой Великим: «божественные чудеса совершались в ней таинственным образом и небесный свет непрестанно струился из неё: это потому, что некогда Татагата объяснял на этом месте священные книги. Цела была пещера подготовки к созерцанию; цело священное дерево, под которым в Ночь Просветления явился алмазный трон для Будды. Дерево было окружено высокой стеной; на площадке, шириной шагов до пятисот,

изумительные на вид деревья осеняли друг друга тенью: отборные цветы и травы пёстрым ковром убирали землю. Главные ворота открывались на восток, на реку Найраньджану; южные – на обширный водоём, покрытый водяными цветами; западные ворота были укреплены и трудно доступны, а северные сообщались с монастырём. Вокруг стен обилие священных памятников было таково, что они соприкасались друг с другом; тут были и ступы, и вихары²¹⁷⁷: раджи, правители и знатные всех царств Джамбудвины (Индии), принявших учение, завещанное Буддой, возвели их, дабы сохранить о нём воспоминания. Средоточием пространства, обнесённого стенами, было то место, „где Святое Разумение было узрено лицом к лицу“; это место так и прозвали „Площадкой Высшего Разумения“ (бодхимандой); во время землетрясений одна эта точка всегда пребывает непоколебимой. Тут стоял некогда алмазный трон Будды; но, со вступлением мира в последнюю кальпу, правый закон стал постепенно ослабевать и потому земля и песок совсем закрыли трон, ставший невидимым». «О самом дереве старики рассказывали, что во времена Будды оно было в несколько сот футов высотой, и хотя его много раз срубали, в нём всё ещё оставалось от 40 до 50 футов; ствол его желтовато-белый; ветви и листья черновато-зелёные, уцелевающие зимой, но сразу опадающие в день нирваны Будды. К этому дню цари, монахи и миряне всех стран тысячами и десятками тысяч стекаются сюда, поливают дерево ароматическими настойками и душистым молоком. Звучит гармоничная музыка: пламень благовонных свечей и цветами украшенных факелов сменяет свет дневной, и все в сладостном соревновании, приносят дары». В промежутках между молениями паломники передавали друг другу сказания о чудесах священного дерева: когда царь Ашока ещё не вошёл в разумение закона, ещё был гонителем его, и с отрядом воинов рыскал по святым местам, истребляя следы воспоминаний о жизни Будды, он обрубил ствол и ветви Бодхи и повелел сжечь их; но из костра мгновенно выросли два новых, густоветвистых, ярко-лиственных дерева. Раскаялся гонитель, полил корни срубленного ствола молоком, смешанным с ароматами, и

заутра, при первых лучах восходящего солнца, дерево восстало в прежнем великолепии. На следующую ночь повторенная попытка неверующей царицы известить святыню и третье, позднейшее покушение на неё иного царя окончились тем же чудом. Не диво, что добивавшиеся получить желанное, но трудно исполнимое, давали обеты построить вихару «на месте, где можно созерцать лицом к лицу плоды разума». Так увековечены были памятниками места встречи Будды с косарём и искушения Марой и его дочерью, превратившиеся мгновенно в худую, разбитую параличом старуху; указывали место свидетельства земли о достоинствах бодхисаттвы, жилища пастухов, ему служивших и многое другое – «всего не перечислить!..» В монастыре, примыкавшем к бодхиманде, «живопись и другие искусства расточали все свои совершенства». Тут же хранились мощи Татагаты: «кости, блестящие, крупные, чисто белые, вполне прозрачные, и кусочки тела, подобные крупным жемчужинам, голубовато-красноватого цвета». Ежегодно, в 30-й день 12-го месяца мощи торжественно показывались богомольцам и «творили изумительные чудеса» в присутствии духовных и мирян, стекавшихся отовсюду «сотнями, тысячами и десятками тысяч»²¹⁷⁸.

Так, на пространстве десяти веков и более после кончины Будды, чтители правоверные его память; таково было для них значение «Ночи просветления» и «абхисамбодхи», «созерцания им истины лицом к лицу» под «Деревом высшего разума»...

Эти переживания самого Будды и связанные с ними переживания его последователей, бесспорно, глубоко содержательны в идейном и нравственном смысле; но какова бы ни была их ценность в обоих отношениях, их всё же невозможно приравнивать по содержанию и значению к факту искушений Христа Спасителя, как это однако неоднократно позволяли себе делать любители параллелей и уравнений между христианством и буддизмом²¹⁷⁹. Аналогия во внешней стороне события до некоторой степени есть. И у Него, Учителя из Назарета, была, как у учителя из Капилавасту, стража искушения и размышления перед началом подвига, стража не

однонощная или семидневная, а сорокадневная. И Он был «в пустыне и со зверями»; но не «в очаровательных» рощах Урувелы. а в пустыне знойной и бесплодной свершалось это бдение, и не было там «древа благосеннолиственного», чтобы осенить от палящих лучей утомлённую главу Его. Но при потрясающих судорогах природы. а в ничем не нарушаемой тишине протекала великая при-Иорданская драма. Как было смиренно рождение Христа, таким же смиренным явился и подвиг внутреннего Его борения: не показным, всецело-духовным, истинно-подвижническим изображают нам его Евангелия. Сравните их сжатую, но глубокую, их краткую, но величаво-драматичную картину искушения с расплывчатой, местами бесспорно поэтичной, но всё же пышно-театральной, хотелось бы сказать, оперной, обстановкой того же события в легендах буддийских. Какая в евангельском рассказе трезвость и сосредоточенность на главном! какое, подобающее важности момента, преобладание психологической вдумчивости над внешними эффектами, какое господство идеи над красками окружающей среды! Вместо пёстрого, чудовищного пандемониума с Марой во главе, восседающим на «пятимильном» слоне, – единоличная концентрация зла в лице «Отца Лжи»; вместо длинных стихотворных диалогов и то лирических, то дидактических хоров, – один, если позволительно так выразиться, кратчайший драматический речитатив, со столь же величавым в своей энергичной сжатости финалом: «Отойди от Меня, сатана!» – громовые слова, сильнее выражающие превосходство Учителя любви над Духом зла, чем все самохвальные тирады, вложенные в уста Готамы. бывшего, впрочем, к чести его, значительно скромнее его жизнеописателей...

Такова разница в форме и тоне повествований об искушениях Христа и Будды. Ещё бóльшая – в содержании и смысле рассказов. Сперва – несколько слов об общем характере их сущности; потом – о различиях в частностях! В буддийском повествовании искушения построены на только нравственных мотивах: но искушения только нравственные являются лишь низшим видом соблазна, сравнительно с

искушениями религиозными, точно так же, как и преодоление искушений по побуждениям религиозным неизмеримо глубже, радикальнее победы над ними, даруемой одними нравственными соображениями. Степень тяжести искушения и достоинство преодоления его зависит от свойств закона, полагаемого в основу понятия правонарушения, предлагаемого, как соблазн, в искушении. Какой закон попирается в искушении: человеческий ли? закон ли природы? или – Божий? – вот ключ к оценке смысла и значения искушения и победы над ним. Если речь идёт о законе человеческом, ограниченном пределами внешних правовых отношений общежития или даже велениями нравственного чувства, возвращённого этими же соотношениями и ими регулируемого, – тогда нарушение этого закона поддающимся искушению, и преодоление последнего не возвысятся в своём достоинстве над уровнем кодекса нравственности условной, временной и местной, неизбежно, по этому самому, несовершенной. Если же закону будем давать постановку более глубокую, безусловную, ценность её обоснования будет зависеть от того, что положено в основу: закон ли природы, стихийно действующего естества? или же закон Божий, высший природного естества? И, ещё раз, сообразны и соответственны этому выбору будут и смысл, и значение искушений и их преодоления. Христос и Будда оба признали недостаточность, несовершенство внешнего, условного человеческого закона и отвергли оба относящиеся к нему соблазны; оба, например, отказались от предлагавшейся им искусителем земной власти над людьми, над внешним миром. Но сознав несовершенство законов человеческих и постигнув далее несовершенство и законов естественных, космических, в пределах действия коих всё – изменчиво, болезненно, преходяще, не вечно, – Будда, тем не менее, успокоился на признании этих законов и их непеременимости, неотменимости и непревосходимости. Христос же, наоборот, указал, что, хотя мир и «во зле лежит», но – не неизбежно, ибо зло мира – не в его изначальном, нормальном существе, а в искажении благого существа творения грехом твари, грехом, значения коего Будда в смысле космическом вовсе не

признавал и лишь очень поверхностно признавал в смысле нравственном. И далее: тогда как Христос законам мира, во зле лежащего, законам естества, грехом искажённого, противопоставил закон высший, сверхъестественный, побеждающий мир, закон спасающей благодати Божией, выводящей верующего из мира, во зле лежащего, в Царство Божие и в жизнь вечную.

Будда, не знающий Бога и Царства Божия, мог из мира страданий вывести своего верующего только в царство небытия, где исчезают всякий мир и всякая жизнь. Будде в области искушений и преодоления их, Будде в его борьбе с соблазнами законов естественных, стихийных и несовершенных, нечего было противопоставить ни этим соблазнам, ни этим законам, в смысле религиозном, высшем, чем бытие естественное. Преодолеть соблазны естества способом радикальным, религиозным убеждением, он не мог, и принуждён был поэтому ограничиться способом только нравственным, паллиативным, неизбежно несовершенным по существу какой бы то ни было нравственности, покоящейся на так называемых естественных влечениях и внушениях, несовершенных и часто – ложных, как несовершенна и сама природа, аморальная или недостаточно нравственная в своём безблагодатном состоянии.

Преодолеть искушения естественных влечений, олицетворённых в Маре и его сподвижниках, Будда мог, следовательно, только признанием их малоценности даже с просто человеческой точки зрения; но противопоставить им что-либо положительное, более ценное он, повторяем, не мог, за отрицанием Божественного совершенства. Оттого свой обзор мира людей, богов и бездушной природы он закончил общим безнадежным приговором: «уввы! всё пусто и мёртво!» И потому в преодолении искушения выбор его был ни между естественным и сверхъестественным, ни между земным и небесным, ни между человеческим и Божественным, а между жизнью в природе, страждущей и разлагающейся и к страданиям и смертям ведущей, и выходом из угнетающей власти природы, но выходом, купленным ценой отказа от всякой жизни.

Таким образом, значение двух искушений и противопоставленных им двух «просветлений» определялось сущностью задачи, лежавшей в подъятом подвиге и в конечной цели его. Христос пришёл спасти мир и победить зло мира и смерть, этот корень и, вместе, эту вершину зла; Он пришёл победить этого первого и последнего врага, победить его очищением и освящением мира и преображением, обожением самой плоти. Будда же, согласившись с древне-индусским убеждением, что «смерть (Мртийу) есть зло» и что мир и жизнь в мире полны страдания, зла потому, что они повинны смерти, склонился, однако, в бессилии перед этим фактом, признал непобедимость Мары над всем живущим до тех пор, пока живущее живёт и умирает для новых возрождений. И потому Будда отказался от спасения мира и жизни и признал возможным только избавление от мира и от жизни. Сообразно с этой разницей в цели, различны были и средства к её достижению, а, следовательно, и способы побороть препятствия к её осуществлению, – искушения. Христос требовал активного, деятельного отношения к миру и к жизни, выражающегося не в участии в мирской суете, а в борьбе с грехом, в преодолении его добром и в устроении царства правды высшей, благодатной, Царства Божия. Будда же ограничился неделанием зла или равнодушным свершением добродетели, отчасти полезной для достижения отчасти улучшенных видоизменений бытия, но бессильной, по существу, привести к намеченной Буддой цели, к царству небытия. Идеалу жизни христианской, движимой верой в Бога, идеалу жизни не только сознательной, сообразной с высшим разумом, Божественным Логосом и с Софией, Премудростью Божией, но и жизни деятельной, согласно заветам Христа: «Отец Мой доселе *делает*, и Аз *делаю*, дела их же Аз *творю* и вы *творите* и больше сих *сотворите*», – этому идеалу; объединённой, созерцательно-познавательной и нравственно-деятельной жизни нет места в учении Будды, сводящем задачу спасения не на жизненный активный подвиг, а на пассивное «ясное понимание» безотрадных истин: мучительности бытия и необходимости упразднения его, понимание, притом, достигаемое одними человеческими,

безблагодатными путями. Задача и цель Христа и Будды сводились, таким образом, у Первого – на преображение и обожение плоти и духа божественным действием благодати и веры, у второго – на узаконение естественного разложения тела действием сил природы и на искусственное разложение духа, личности человеческой, силой отрицательного (критического) человеческого рассуждения; с одной стороны, следовательно, – спасение мира и жизни Царством Божиим и воскрешением личностей в жизнь вечную; с другой же – исход из обречённого на гибель мира, паббаджа, и гибель личностей – исход из жизни, нирвана, небытие вечное.

Пропорциональными величию задачи и подвига её выполнения должны были быть смысл и сила искушения, препятствий свершения подвига. Поскольку мир реальный и к совершенствованию способный, мир созданный Творцом всеблагим, зла и смерти не создавшим, ценнее и достойнее сожаления и участия чем мир, вне человеческого воздействия слепым роком движимый и неисправимый в своём роковом несовершенстве, а в пределах человеческого восприятия превращающийся в мир только феноменальный, в мир субъективного, условного представления, и поскольку жизнь земная, понимаемая как предуготовление и условие блаженной жизни вечной в Боге ценнее скорбной жизни земной, понимаемой как условие новых, опять ограниченных и преходящих, опять скорбных существований, – настолько же сложнее, содержательнее и болезненнее должны были ощущаться в процессе искушения все изъяны и несовершенства, все порочности и преступления мира и жизни земной, как препятствия к спасению мира и жизни. А с другой стороны разрыв с миром, сравнительно лёгкий при убеждении в его неисправимости, несравнимо затруднялся там, где пассивное устранение от мира было бы равнозначуще отказу от возможного спасения мира, узаконению его обречённости на гибель отказом ему в высшей помощи. И если так осложнялась задача при христианском взгляде на неё даже с просто человеческой точки зрения, то насколько же должна она была ещё неизмеримо углубляться и расширяться в процессе

переживания искушения не человеком, а Богочеловеком! Какое здесь непостижимое для ограниченного земного понимания, какое таинственно-трагичное должно было возникнуть отношение Богочеловека (по слову Златоуста: («бесстрастного, как Бога, но страстного как человека»)) к миру и к людям, созданным для блага и блаженства и впавшим во зло и страдание? – какое отношение ко всей твари, томящейся и воздыхающей об избавлении, и однако, в заблуждении своём и падении, не приемлющей призыва ко спасению и дерзавшей, в часы искушения, в лице «отца лжи» и соблазнов мира, манить ко греху Самого Спасителя безгрешного, вовлекать Самого Бессмертного в объятия смертного и тленного?.. – какая жалость, неведомая душе Будды, вызывавшего: «не любите никого!», должна была возникать в душе воплотившегося Бога любви, приявшего нас ради «рабий зрак», к рабам греха?., и, наконец, какое значение получал здесь конечный, освободительный от власти греха и дьявола крестный подвиг Спасителя, подвиг, внутренним своим смыслом неразрывно связанный с подвигом преодоления уже первого искушения и уже в этом первом борении ясно предначерченный?., или, короче: – насколько увеличивался трагизм искушения при-иорданского в силу своей органической связи с борением Гефсиманским и голгофским?.. Все эти сложнейшие переживания, сквозь таинственную завесу коих едва дерзает проникать благоговейная дума души верующей, – всё это не существовало для души великого индусского созерцателя, не признававшего иного спасения, кроме спасения одними человеческими силами, и мирившегося, в своём бесповоротном пессимизме, с гибелью мира и подавляющего большинства его созданий. Остра и жгуча должна была, конечно, быть и для него, как для каждого живущего, борьба с естественным влечением к личному бытию; но она значительно облегчалась совершенным обесценением жизни личной, и, больше, – всякой жизни; а соответственно умалялась и жалость к неразумным, льнувшим к жизни, не стоящей ни страсти к ней, ни скорби об её утрате. Развенчать жажду бытия и тем убить её было, бесспорно, нелегко: но несравнимо труднее, как и неизмеримо

плодотворнее, было, отринув греховные соблазны бытия, не отринуть всё же самой жизни и вернуть ей, благодатно преображённой, достоинство, подобающее ей, как исходящей от Отца жизни, «смерти не создавшего», и «не хотящего гибели ни единого» из созданий!..

При столь огромной разнице в общем, внутреннем смысле процесса искушения, неизбежны различия и в их частных проявлениях. Конечно, ясно было сатане, что в раскалённых скалах и ущельях Палестины, перед искони безгрешным Христом нечего и пробовать сладострастных соблазнов изнеженной тропической Индии, которым, хотя бы в уже отринутом прошлом, не чужда была душа царственного красавца из гордого рода шакьев. Не потому (как произвольно предполагает Зейдель²¹⁸⁰ «отпали здесь сцены искушений женскими чарами, что первоначальный христианский биограф тенденциозно опускал в своём повествовании всё половое», а потому, что сопоставление здесь чего бы то ни было, к этой области относящегося, неприменимо здесь по существу, решительно немыслимо, настолько же, насколько соблазн чувственностью характерен и необходим при испытании выросшего в разнузданной гаремной обстановке индусского мудреца.

Сразу бросается в глаза и другой контраст двух сцен искушения: в христианской нет и не смеет быть соблазна сладострастием; в буддийской, наоборот, он выдвинут на первый план, но нет зато «искушения хлебами». Какое огромное различие! Тут, в двух чертах, сказалась разница и в личностях учителей и в исторических судьбах учений! В отличие от Плотника назаретского, знавшего цену хлеба насущного, в трудовом поте лица добываемого, Готама, хотя и избравший добровольную бедность, был всё же – царевич Сиддхарта, выросший в холе и роскоши. Его ли соблазнять хлебом? да ещё не в каменистых, скудных ущельях Палестины, а среди роскошной природы Индии, почти без труда дарующей прокормление, манящей к апатии, не к труду? Будде и буддизму, с самого начала и поныне равнодушным к социальному вопросу, его основа – искушение хлебами, – была

непонятна в момент возникновения учения, была не оценена и по отношению к будущему, и притом не в силу аскетической тенденции индусского духа, а по ограниченности индусского кругозора в пространстве и времени. Наоборот, перед галилейским Вдохновителем новых судеб мира ясна была беспредельная даль веков грядущих, до самых тех дней, когда неосуществление людьми Его завета любви братской, всеобщей, приведёт сынов земли к помыслам «о хлебе едином», как единой или главной заботе о задаче жизни. Знал это и Мара веков последующих: оттого и не забыл он Об искушении хлебами здесь, в бесплодном, скалистом венце Мёртвого моря. Устроителю судеб всемирных и на все века распространяемых он задал вопрос о хлебе, легкомысленно забытый под священной смоковницей Урувелы. И Спаситель мира решил вопрос единственным верным образом. Он не пренебрёг им, как учитель неделания, осудивший земледелие, воспретивший его ученикам своим, но дозволивший им, созерцателям, питаться даровым хлебом, добываемым и предлагаемым осуждёнными тружениками. Христос же, освятивший труд и плод его, хлеб, включил вопрос о хлебе даже в основную молитву. Но в эту молитву он исключил прошение о хлебе лишь насущном, не избыточном, лишь о хлебе трудовом, о том, о котором апостол говорит: «кто не работает, тот пусть и не ест!»

Но, рядом с узаконением трудовой заботы и молитвенного прошения о хлебе насущном, Он возгласил и вечную истину о необходимости и превосходстве пищи духовной: «не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе, исходящем из уст Божиих». Спаситель мира, Сам – труженик и неимущий, друг трудящихся и бедняков, подававший пример насыщения алчущих.

Спаситель словом Своим и делом и наставлениями, сюда относящимися, указал единственный путь нравственно-религиозного решения главного социального вопроса для всего будущего: путь деятельной любви, добровольным порывом восполняющей недостатки, и устраняющей трудом, знанием и милосердием самые причины этих недостатков, этих нужд

насущенных у людей – братьев по общему праотцу земному, по общему Отцу небесному.

Но как бы глубоки и содержательны ни были дни искушений и созерцаний Христа в пустыне, они не исчерпывали собой не только Его подвига, но и даже всего процесса Его искушений. И в этом опять – резкое различие с духовным развитием Будды. Выразитель индусской недеятельной, созерцательной мудрости, Готама, «в совершенном спокойствии, в совершенной неподвижности», как многократно подчёркивает буддийский благовестник Ашвагоша²¹⁸¹, отбыл под сенью Бодхи существеннейшую часть своего подвига, он достиг созерцанием, а не делом, того, к чему сводил задачу спасения: он достиг «ясного понимания» сам, и решил просветить им людей. Поучение – вот единственное, что предстояло ему впереди, на пути всё возраставшей, лишь лёгкими облачками затеняемой славы и быстрого успеха. Он шёл являть миру только учение, а не дела: после овладения истиной перед ним уже не было, не могло быть много большего подвига, и уже совсем не было личного подвига страдальческого, ничего, сколько-нибудь похожего на подвиг крестный. Для Христа, наоборот, искушение в пустыне было лишь предисловием Его дальнейшего деятельного подвига, непрерывно развивавшегося и возраставшего в трудности и значении²¹⁸² до Гефсимании, до Голгофы, до сошествия во ад «в спасительную, светозарную ночь, великого дня востания провозвестницу», до зари Воскресения, перед божественным сиянием коей меркнут тусклые лучи буддийской «ночи просветления». Эти лучи проповедник освобождения от зла жизни счёл достаточными, чтобы озарить путь к нирване. Но слишком мало, слишком недостаточно было этих блудящих огней для озарения пути к «невечернему дню Царствия Христова»! Рассеять тени смертные могло только «Солнце правды, Христос Бог наш, просвещающий сущих во тьме». Но для того, чтобы не только просветить смертных, но и вывести их из смерти в жизнь, мало было только «возвестить истину» и призвать «к жизни в полном сознании, в правильном, непрестанном рассуждении», как объявил достаточным Будда в своём последнем завете

ученикам²¹⁸³; надо было не только возвестить истину божественную, но и явить правду Божию, воплотить истину в деятельном подвиге целой жизни, запечатлеть её в подвиге смерти, «вознести на крест волею», а не одним рассуждением... Так и было: так и свершилось: за искушением в пустыне последовала жизнь в миру, не только возвещавшая «слова жизни», «которых ещё никто так не говорил», но и являвшая дела любви, «которых ещё никто никогда не творил», а за этим видимым подвигом – новый, невидимый, внутренний, гефсиманское борец, преодолением коего были Голгофа и Воскресение. Так было... и в этом непрерывном развитии и возрастании спасительного подвига Христова – причина и всё возрастающей силы евангельского повествования, от идиллического начала до священо-драматического конца, ни с чем по глубине смысла и по духовной красоте несравнимого, в отличие от бледного финала буддийской эпопеи.

Примечания

¹ - Даже солидному труду проф. А.И. Введенского. Религиозное сознание язычества. Т. I, в отделе о буддизме можно было бы пожелать более детального обращения к первоисточникам. Что касается статей «Христианская религия и буддизм» (Миссионерск. Обзор. 1911 г.), то при составлении их автор нашёл возможным обойтись даже без собраний речей Будды, изданных в переводах Рис-Дэвидсом, Нейманном и другими. Очень старательную попытку широкого использования памятников буддийской словесности должно приветствовать в лице книги Д.В. Горохова. Буддизм и Христианство. Киев 1914.

² - Опечатки и ошибки в транскрипции санскритских и палийских слов прошу исправить по указателям, приложенным к книге.

³ - Предлагаемые статьи составляют ряд лекций, читанных сокращённо, в Москве, в 1908–1909 гг., сначала – на собраниях «Кружка ищущих христианского просвещения», а затем – на публичных чтениях для студентов высших учебных заведений и слушательниц женских курсов в зале Медведниковской гимназии. Благосклонный приём, оказанный этим чтениям, побуждает сохранить в существенных чертах, и в настоящих статьях план и первоначальную форму изложения; присоединяемые же подстрочные примечания имеют главным образом целью ознакомить лиц, позанимавшихся специальным изучением буддизма, с его не легко доступными источниками и библиографией. Отнюдь не претендуя на исчерпывающую полноту, я полагаю, однако, что указания на важнейшие материалы и критические труды даны в степени, достаточной для обозначенной цели.

⁴ - Happel. Das Christenthum und die heutige vergleichende Religions-wissenschaft. Leipzig, 1882. 23.

⁵ - M. Müller. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. I, 200.

⁶ - Barthélemy de St. Hilaire. Le Bouddha et sa religion. Paris, 1862, p. 181.

⁷ - История и библиография «Повести» даны Liebrecht'ом, Die Quellen des Barlaam und Josaphat в Jahrbucher f. roman, u. engl. Litteratur. 1862. II, 314 ff; Braunholtz'ом, Die erste nichtchristliche Parabel des Barl. u. Josaph., ihre Herkunft u. Verbreitung. Halle, 1884; Zottenberg'ом, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph. Paris, 1886 и Kuhn'ом, Barlaam u. Joasaph. Eine bibliographisch – litterargeschichtliche Studie, Munchen, 1893. См. также Krummbacher. Gesch. d. byzantin. Litteratur. Munchen, 1891, 466–469 и 886–891 второго издания, и Macdonall. The story of B. a J. Buddhism and Christianity. Calcutta. 1895.

⁸ - Zottenberg, 35, 77, Krummbacher (I Aufl), 173, 467. Migne P. G. XCVI, 859 sqq. включил «Повесть» в творения И. Дамаскина.

⁹ - «Деяния ап. Фомы» у Lepsius. Apokryphische Apostelgeschichten. Braunschweig. 1883. 345 ff. О возможности влияния буддийских сказаний на «Деяния ап. Фомы», возникшие, по Лепсиусу, в гностических кругах восточной Сирии, см. Van den Bergh van Eysinga. Indische Eiuflusse auf evangel. Erzählungen. Göttingen. 1904. 89. Cp. 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 истории христиан «фомистов» в Индии – Mackenzie. Christianity in Travencore. Trivandrum, 1904 и Germann. Die Kirche der Thomaschristen. Gütersloh, 1877; для уяснения возможности связи «Деяний ап. Фомы» с сирийскими источниками см. Rae. History of the Syrian Church in India. London, 1892. Hough. History of Christianity in India. 1889. Kaye. Christianity in India 1859.

¹⁰ - В главах 26–27 «Повести» она вложена в уста языческого отшельника Нахора. Тожество этой речи с Аристидовой раскрыто Робинзоном после находки Р. Гаррисом (в 1889 г.) сирийского текста «Апологии» (1-е изд. Cambridge 1891); см. новую обработку этого вопроса во-2-м издании Гарриса и Робинзона 1893, 100–112 и соответствующие места в трудах Seeberg'a, Hennecke и др.

¹¹ - M. Müller. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. 203, 226–7. Essay s. II. 291.

- ¹² - Rhys Davids. Buddhism. London, 1890, 9.
- ¹³ - M. Müller. Einleitung. 128, Essays. II, 222, 232. Mythologie comparée, 167.
- ¹⁴ - Köppen. Die Religion des Buddha. Berlin. 1857. 1, 449.
- ¹⁵ - Hartmann. Das religiöse Bewusstsein. 3. 481, 482.
- ¹⁶ - Idem 355.
- ¹⁷ - 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.
- ¹⁸ - Очерк сношений между Индией и побережьями Средиземного моря дан Зейделем в его первой книге, 305 ff., как доказательство возможности его предположения; но автор не приводит ни единого факта, который устанавливал бы общение христиан с буддистами или знакомство их с какими-либо произведениями буддийской словесности. Ценные добавления о сношениях тех же местностей с Индией даёт Van den Bergh van Eysinga. Indische Einflüsse... 79–90. Более осторожный, чем Зейдель, автор приходит к заключению, что приводимые факты повышают до некоторой степени вероятность предположения о возможности влияния буддизма на бактрийские и сирийские местности. 90. Ср. вышеуказанный труд Rae о сирийской церкви в Индии, статью Вебера, Die Verbindungen Indiens mit den Ländern im Westen в его Indische Skizzen. Berlin, 1857 и Metzger. Matériaux pour servir à l'histoire des origines, orientales du christianisme. Paris, 1906.
- ¹⁹ - Seydel. Die Buddhalegende. 75, 76 и 25.
- ²⁰ - Там же. 25.
- ²¹ - Там же 24.
- ²² - Seydel. Das Evangelium. 304–305.
- ²³ - Там же.
- ²⁴ - 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.

²⁵ - Edmunds. Buddhist and Christian Gospels now first compared from the Originals. 4-е издание (Philadelphia 1908–1909. 2 vls) вышло в сотрудничестве с японским профессором Апесаки. Есть немец. и франц. переводы.

²⁶ - Hopkins. Christ in India, перепечатана в India Old and New (Yale Bicentennial Publications).

²⁷ - Обзор их – у Pavolino. Buddismo. Milano. 1898 и у Van den Bergh van Eysinga.

²⁸ - Schmiedel. Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen. 1906, 31.

²⁹ - Sylvain Lévi. La formation religieuse de l'Inde (Conférences au Musée Guimet, 1907).

³⁰ - Letourneau. L'évolution religieuse dans les diverses races humaines. Paris, 1892, 444, ср. 465.

³¹ - Réthoré. Science des religions. Paris, 1894, 162, 163, 169. Для автора анонимной книги Bible-Folklore, ch. 12, p. 129, нет даже «никакой возможности отстаивать независимость христианства от буддизма»!

³² - Plange. Christus – ein Inder. Stuttgart, 1907. Миссионер Дильгер (Krishna oder Christus, Basel, 1904), наоборот, выступает с противоположным утверждением, будто легенда о Кришне заимствована индусами у христиан. Ту же мысль считает вероятной Келлог. Буддизм и христианство, 2 изд., Киев, 1894. 122–123, и даже Эдмундс, Buddhist and Christian Gospels, 4 edit. Philadelphia, 1968. 1, 147. Ср. Nève. Les éléments: étrangers du mythe et du culte indien de Krichna. Paris, 1876. Вебер, особенно настаивавший на признании христианского влияния Бхагаватгиту, признавал, однако, что фактического доказательства этому пока не имеется. Weber. Sanscrit Literature, 238. Против заимствований Гиты из христианства высказались М. Мюллер, Natural Religion, 1888, 97, 99, 100, Muir, Metrical Translations from Sanskrit Writers. p. XII, Monier Williams, Indian Wisdom, 153–154 и другие.

³³ - «Сходства эти совсем не в состоянии дать твёрдой основы... Утверждаемое Зейделем буддийское влияние на евангелие кажется, для меня, по крайней мере, в высшей

степени сомнительным». Kuenen. *National Religions and Universal Religions*. 1883, 362, 363.

³⁴ - «Без старательного исследования можно лишь в очень малой степени полагаться на сходство, хотя бы и кажущееся на первый взгляд близким, между текстами индийских питак и новозаветными. Правда, многие места в этих писаниях могут показаться сходными по тенденции. Но когда, на основании таких сходств, некоторые писатели делают поспешное заключение о существовании здесь какой-либо исторической связи между повествованиями и о том, что заимствования должно признать сделанными Новым Заветом, как памятником позднейшим, я осмеливаюсь думать, что эти писатели ошибаются. Мне кажется, что здесь нет даже и малейшей доказанной наличности какой бы то ни было исторической связи между двумя документами: там же, где сходство оказывается реальным, оно происходит не из заимствования какой-либо из сторон, а только из сходных условий, среди которых развивались оба движения... Отсутствие какой бы то ни было исторической связи между Нов. Заветом и палийскими Питаками всегда представлялось мне настолько ясным, что о ней бесполезно и говорить»... *Buddhist Suttas transl. by Rhys Davids. Introduction to Teviggā – Sutta. Sacred Books of the East*. XI, 165, Oxford, 1900.

³⁵ - «Разумеется, я считаю неосторожным отрицать возможность известности буддийской легенды на Западе до нашей эры: но я смотрю как на ребяческую затею на попытку установления даже самого скромного предположения относительно заимствований, которые, не будучи априорно невозможными, никогда однако же не могут стать вероятными и ещё менее – достоверными». De la Vallée Poussin. *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique*. Paris, 1909, 5.

³⁶ - Кроме вышеприведённых отзывов Кюэнена и Рис-Дэвидса см. сходный у М. Мюллера. *Natural Religion*. 1888, 99. 100 и *Windisch Buddhas Geburt*. Leipzig, 1908, 212 ff.

³⁷ - *Stromat*. I, 15.

³⁸ - Как этого «очень бы хотелось» Эдмундсу, *Buddhist and Christian Gospels*. I, 145.

³⁹ - Clemen. *Recognitiones*. VIII, 48 и IX, 19. Цельз называет «сересов» атеистами. Origen. *Cont. Cels.* VII, 62.

⁴⁰ - «Если и был в эссеистве буддийский элемент, его несомненно преодолевали другие влияния... Связь между эссеиством и буддизмом не доказана; она только возможна». Edmunds, 135–136.

⁴¹ - Намёки встречаются уже у Баура и Ренана; подробнее – у Garbe. *Philosophy of Ancient India*. Chicago, 1897, 48 и в статье Кеннеди о Базилиде и буддизме в *Journal of the R. Asiatic Society*, 1902. Основанием предположений служит главным образом текст Ипполита *Philosophum*. VII, 14 о Базилиде, сравниваемый с первой суттой первой части речей Будды так называемого «Пространного Сборника»: *Die Reden Gotamo Buddho's aus der längeren Sammlung Dighanikayo des Pali-Kanons übersetzt von Neumann*. I B. München. 1907, 25–28. Другое указание на буддийское влияние усматривали в замечании *Philosophum*. VIII, 3 о том, что докеты учили, будто Христос пришёл для того, чтобы уничтожить странствование душ (перевоплощение). По этому последнему вопросу см. Милославский. Древнее языческое учение о странствованиях и переселениях душ и следы его в первые века христианства. Казань, 1873.

⁴² - О нём см. Plungat. *Eiu deutscheher Buddhist*. 2 Aufl. Stuttgart, 1901.

⁴³ - Schultze. *Vedanta und Buddhismus*, 5.

⁴⁴ - Там же, Vorwort, V.

⁴⁵ - Там же. 109.

⁴⁶ - P. Carus. *Die Religionslehre der Buddhisten*. Leipzig. Buddhistischer Missions-Verlag (s. an.), 2.

⁴⁷ - Об этом откровенно повествует президент Общества Олькотт в своей подробной Истории его: Olcott. *Old Diary Leaves. The true History of the Theosophical Society*. 3 vls. New-York and London. 1895–1904, т. I, pass., и «Наглядная таблица роста Общества». 482.

⁴⁸ - Там же, и Old. What is Theosophy. A Handbook for Inquirers into the Wisdom – Religion. 2 ed. London, 1892, 13–14.

⁴⁹ - По отчёту президента на 3-м (Парижском) конгрессе 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. Сверх указанного числа отделов, 186 отделов, основанных в разное время, распались, а 85 отошли в раскол, вызванный Ludde'ом (там же). На 1-м Амстердамском конгрессе участвовало до 500 членов. Transactions of the First Annual Congress. Amsterdam, 1896, 3–12.

⁵⁰ - 3-d Congress, 30.

⁵¹ - Jinarajadasa. The Bhagavad-Gita в Transactions of the First Ann. Congress, 114: «в теософии мы находим несравненно более благородный идеал, чем в индуизме или буддизме».

⁵² - Old Diary Leaves. III, 112 sqq. 134 sqq.

⁵³ - Там же, III, 136–138, 355–356: «лучше уж прямо переходите в христианство, чем пить водку и есть рыбу, вопреки заповеди Будды!» воскликнул в одном из своих обращений к туземцам Олькотт.

⁵⁴ - Там же, III, 359 и Clarke. Theosophy; its Teaching. Marvels and true Character. London, 1892, 83–86.

⁵⁵ - Olcott. Old Diary Leaves. II, 298–303, III, 351, 259 Об истории этого катехизиса см. рецензию его в записках Восточного Отделения Имп. Русс. Археологич. Общества. Т. I. 1887, 331 и след.

⁵⁶ - Transactions of the I Congress, Annie Besant. Presidential Address 57 и реферат Tarapore, Theosophical Work in India в Transactions of the 3-d Congress, 357 sqq.

⁵⁷ - Olcott. Old Diary Leaves. III. 350, 351.

⁵⁸ - Old. Theosophy, 22.

⁵⁹ - Olcott. II, 302–303. Русский перевод Буткевича; Харьков, 1888.

⁶⁰ - Subhadra Bhikschi. Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotamo. Nach den heiligen Schritten der südlichen Buddhisten zum Gebrauche für Europäer zusammengestellt... I-е издание Leipzig, 1888, 3-е Braunschweig,

1892. Олькотт, II, 303, называет это произведение плагиатом своего, но в действительности различие между ними большое. Упомянем ещё о «Буддийском Катехизисе; перевод с монгольского», изданном в 1902 в С.-Петербурге и не преследующем никаких агитаторских целей.

⁶¹ - Bruno Froydank. Kleiner buddhistischer Katechismus. Ein Hilfsbuchlein zum ersten Studium des Buddhismus. Leipzig, 1904.

⁶² - Subdiadra-phikschi, Vorwort, III–IV и Олькотт. Будд. Катехизис, вопр. 70, 71, 75, стр. 23 и 25.

⁶³ - Subhadra. Anmerk. zur Frage 27, S. 11.

⁶⁴ - Там же. Anmerkung zur Frage 50. S. 24.

⁶⁵ - Notovitsch. Une lacune dans la vie de Jésus. 1893. Немецкий перевод: Eine Lücke im Leben Jesu. Stuttgart, 1894.

⁶⁶ - Subhadra. Fr. 59. Anmerk.: S. 25.

⁶⁷ - Описание случая этого рода – Buultjens. Warum ich Buddhist wurde? Leipzig, s. an. Buddhistischer Verlag. Другой – англичанин сэр Эдуард Чемпли: «Русс. Слово». 30 апр. 1909 г. № 98; третий – Ananda Metteya. Die Aufnahme eines Europäers in die buddhistische Bruderschaft. Leipzig. Buddh. Verlag. s. an.

⁶⁸ - Отметим речь Дгарманалы и Сумангалы: («Чем обязан мир буддизму?») The World's Parliament of Religions. London, 1893. II, 862 sqq: 894 sqq.

⁶⁹ - Kuroda. Mahayana. Die Hauptlehren des nördlichen Buddhismus. Leipzig. Buddhistischer Missions – Verlag. 1904. Vorrede.

⁷⁰ - Suzuki. Outlines of Mahayana Buddhism. London, 1907, V, VI, 16. С теми же целями написана книга другого японца Ryauon Fujishima. Le Bouddhisme japonais. Paris, 1889, VI–VII: «учения Магайяны (читаем мы здесь, р. IX) дают то, к чему расследования и умозрения западной философии привели лишь после тысячелетий».

⁷¹ - Bhikkhu Ananda Maitriya. Werth des Buddhismus. Leipzig. Buddhist. Verlag, 6, 12, 18, 19.

⁷² - Ananda Metteya. Die Aufnahme eines Europäers in die buddh. Bruderschaft und die Einführung der Sapgha im Abendlande.

⁷³ - Олькотт. Будд. Катехизис. Вопр. 128, стр. 50.

⁷⁴ - Японец Шаку Соёна и цейлонец Дгармапала на Чикагском парламенте, *The World's Parliament of Religions*. II, 829 sq. 868; японец Горинтоки, там же: I, 544: в последнее время Suzuki, 31. «Буддизм, – говорит он (р. 32), – вне всякого сомнения, есть религия без души».

⁷⁵ - Schultze, *Religion der Zukunft*. 3 Aufl. 2 Thl. 184.

⁷⁶ - Olcott. *Buddh. Katechismus*. 35 Aufl., 3. Anmerk.

⁷⁷ - Tilbe. *Dhamma, oder die Moral-Philosophie des Buddha Gotama*. Leipzig, s. an. *Buddh. Verlag*, 3. Эта книжка рангунского профессора палийского языка, предназначавшаяся для христианских противобуддийских миссионеров, написана, однако так, что немецкий переводчик её, Зейденштюкер, счёл её более пригодной для буддофильской пропаганды. Vorvsort. VIII.

⁷⁸ - Dahlke. *Aufsätze zum Verständniss des Buddhismus*. II, 134 f.

⁷⁹ - Mac Kechnie. *Die Grundgedanken des Buddhismus*. Leipzig. 1907 (Verlag der «Buddh. Gesellschaft»), 3.

⁸⁰ - Bhikkhu Ananda Maitriya. *Der Wert des Buddhismus*. Leipzig. *Buddh. Verlag*. s. an., 6–8. «Молиться о чём-нибудь и за кого-нибудь было бы, с точки зрения буддистов глупо; вещи, ими жертвуемые, и изречения, нашептываемые, – только средства сосредоточения в созерцании того, что должно быть олицетворяемо этими вещами и словами», 8.

⁸¹ - Там же, 8–9.

⁸² - Suzuki, 14–16 и Fujishima. VI, VII.

⁸³ - Ananda Maitriya. *Der Wert des Buddhismus*. 9. 10.

⁸⁴ - Mac-Kechme, 7, 15.

⁸⁵ - Suzuki, 367–368.

⁸⁶ - См. каталоги Theosophical Publishing Society (в Лондоне) и лейпцигских: *Buddhistischer Verlag*; *Buddhistischer Missions-Verein*; Verlag der «Buddh. Gesellschaft», и книгоиздательств Max Altmann и Hugo Vollrath.

⁸⁷ - The Imitation of Buddha. Quotations from buddhistic Litterature for each Day in the Year, compiled by Bowden. London, 1905. Fifth edition. Немецкий перевод этого «ежедневника» рекомендует его, как pendant к «Подражанию Христу»! Ср. Buddhistisches Vergissmeinnicht von Bruno Freydank.

⁸⁸ - Der Buddhist. Deutsche Monatsschrift für Buddhismus с прибавлением Die budd. Welt – The Buddhist. – The Light of Dharma. – Buddhism, в Пангоне. – Maghabodhi-Society Journal. – Buddhistische Warte. Organ der «Buddh. Gesellschaft». – The Light of the East. Journal of the Buddhist. Text-Society. – Buddhist Review. – Morgenröthe. – The Path. – Theosophical Review (formerly Lucifer). – The Theosophist. (изд. в Адьяре) – The Lotus Journal (для детей и юношества). – Lotusblüthen. – Neue Lotusblüthen hrsg. v. Fr Hartmann. – Theosophic Menenger (изд. Лидбитером). – Theosophisches Leben.

⁸⁹ - Lotusblüthen. 1894. Heft XVI, 2.

⁹⁰ - Suzuki, 16–17.

⁹¹ - Lotusblütten. 1. с.

⁹² - Die Greuel der «christlichen» Civilisation. Briefe eines buddhistischeu Lama aus Tibet, hrsg. v. B. Freydank. Leipzig Buddh. Missionsvarlag s. an.

⁹³ - Das «hristliche» Barbarenthum in Europa. Von einem Lama, с предисловием и примечаниями Фр. Гартманна. Leipzig. Buddh. Missionsverlag.

⁹⁴ - Lotusblüten. XVI, 6–7. 1894.

⁹⁵ - Bornstein. Der Tod in der modernen Litteralur. Berlin. S. an. S II.

⁹⁶ - Лиштанбержэ. Вагнер, как поэт и мыслитель. Москва. 1895, 264.

⁹⁷ - Clarke. Theosophy, 86.

⁹⁸ - J. Bois. Les petites religions de Paris. Paris. 1894, 41.

⁹⁹ - Там же, 47, 63, 69 ss.

¹⁰⁰ - «Новое Время» № 12228, 28 марта 1910 (статья Меньшикова) и «Русское Слово» 30 апр. 1909, № 98. Сэр Эдуард Чемпли (говорится в последней статье), перешедший в

буддизм лет десять тому назад, поведал будто бы корреспонденту, что в Петербурге и Москве имеется уже с сотню сочувствующих буддизму и что «интерес к нему стал за последнее время проявляться в высших кругах Петербурга».

¹⁰¹ - Так – Шнейдевин в ряде статей (По поводу книги Т. Шульце) «Die Chancen des buddhistischen Glaubens für Europa» и две публичных речи дерптского профессора Шрёдера «Buddhismus und Christenthum, was sie gemein haben und was sie unterscheidet.» 1893.

¹⁰² - Barthélemy de St. Hilaire, Le Bouddha et sa religion. 3 éd. 182.

¹⁰³ - Barth. Bulletin des religions de l'Inde 1900 p. 35 и 1889 г. p. 22 (отдел. оттиски из Revue de l'histoire des religions).

¹⁰⁴ - Келлог. Буддизм и христианство. Сравнение легендарной истории и учения Будды с евангельской историей и учением Господа нашего И. Христа. 2 изд. Киев, 1894, лучшее из писанного на эту тему не специалистами по востоковедению. Из работ ориенталистов, оставляя в стороне общие сочинения по истории и учению буддизма, укажем на Monier-Williams. Buddhism in its connexion with Brâhmanism 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 (автор, заслуженный переводчик «Речей Будды» и других памятников будд. литературы, большой буддофил, заканчивает своё сравнение двух учений, однако, афоризмом: «idem, sed aliter»). Далее, в разных тонах и направлениях, – Edmunds. Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the Originals. 4 ed. 2 vis. Philadelphia. 1908–1909 (цель: «побудить к уважению друг другой к ускорению дня слияния человечества воедино». 9). Lillie. The influence of Buddhism on primitive Christianity. London, 1893, 1894. Его же Buddhism in Christendom, or Jesus, the Essene. London, 1889; автор очень популярен в теософических и необуддийских кругах: Berry. Christianity and Buddhism; a Comparison and a Contrast. London, 1891; Lacaze. Le buddhisme et le christianisme, в 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 1889–1890. 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 в 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 éd. Lond. 1875; Dodds. Mohammed, Buddha and Christ. Lond. 1878; Falke. Buddha, Mohammed, Christus: ein Vergleich der drei Persönlichkeiten und ihrer Religionen. Gütersloh. 1896–1897. 2 Bde; книги Зейделя, рассмотренные выше, и относящаяся к ним полемика; Welzhofer. Buddha, Jesus, Mohammed. Leben und Lehre. Wahrheit und Irrthum. Stuttgart, 1907. Friedrich. Jesus u. Buddha. Dresden 1907; Краснитский. Буддизм и Христианство. 1893. Иеромонах Гурий. Буддизм и христианство в их учении о спасении. Казань, 1908. Bertholet. Buddhismus u. Christenthum. Tübingen, 1902: Englert. Christus und Buddha in ihrem himmlischen Vorleben. Wien, 1898; Dryas. Christus oder Budda? Schmiedeberg. Baumann и друг.

¹⁰⁵ - 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 Grossere... Er ist der Grösste, und wird es bleiben!» Совсем иначе решается альтернатива в «Буддийской Апологетике» Фрейданка, под хор одобрения нескольких газет и журналов (Reformblätter; Theosophisches, Leben; Wahres Leben; Es werde Licht: Vegetarische Warte).

¹⁰⁶ - По Вельцгоферу (Buddha, Jesus, Mohammed, 257) в настоящее время из трёх религий «хуже всего обстоит дело с христианством»; ему-де грозит исчезновение из цивилизованной части человечества, если только оно не поспешит реформировать себя в духе современной культуры! 265.

¹⁰⁷ - Rhys Davids. Buddhism. 14 edit. London. 1890, 3–6.

¹⁰⁸ - По Берггаузу буддистов 31,2%; по Blunt'у – 450 миллионов; по Моньер Вильямсу около 100 мил.; по Гапперу

только 72,5 мил.! Hardy. *Der Buddhismus*. Münster, 1890, 158–159; по Куннингаму (в 1854 г.) 222 м.; по М. Мюллеру 455 мил.! Эти – огромные колебания зависят от того, считать ли за буддистов множество трудно определяемых по вере китайцев. Legge во введении к его переводу путешествий Фа-Гиена. Oxford. 1886, 5–8 и Copleston. *Buddhism*. 1908, 5–6.

¹⁰⁹ - Edm. Hardy. *Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken dargestellt*. Münster i. W. 1890, 2.

¹¹⁰ - Barth. *Bulletin des religions de l'Inde*. 1894, p. 36 отд. оттиска.

¹¹¹ - V.A. Smith. *The Early History of India*. 2 éd. Oxford, 1908, 4.

¹¹² - Kalhana's *Rajatarangini*, a Chronicle of the Kings of Kasmir, translated with an Introduction, Commentary and Appendices by M. A. Stein. 2 vls. Constable, 1900.

¹¹³ - Smith, 8.

¹¹⁴ - *The Dipavamsa*, an ancient buddhist historical Record edited and translated by H. Oldenberg. London, 1879. Магавамза издана и переведена G. Turnour'ом: первые 38 глав – Ceylon, 1837. Другое, полное, издание палийского текста by H. Sumangala and D.A. de Silva Batuwantuwada. 2 vls. Colombo, 1877–1883. Их же перевод на сингалезский язык. Colombo, 1902. Лучшая критическая работа об этих хрониках – W. Geiger. *Dipavamsa und Mahāvamsa und die geschichtliche Ueberlieferung in Cejlon*. Leipzig, 1905. Ср. замечания Рис-Дэвидса в его *Buddhist India*. Lond., 1903, 277 sqq.

¹¹⁵ - Geiger, 2–3.

¹¹⁶ - Тибетский текст Таранаты издан Шифнером: русский перевод Васильевым, как 3-я часть его сочинения Буддизм, его догматы, история и литература. СПб. 1869: Дараната. История буддизма в Индии: немецкий перевод: *Taranatha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, übersetzt von Schiefner. Petersburg. 1869.

¹¹⁷ - Васильев. Т. III. Предисловие. VI, XI, III.

¹¹⁸ - Там же, VI, VII.

¹¹⁹ - Там же, 1. с.

¹²⁰ - De la Vallée Poussin. Bouddhisme. Paris, 1909, 11–12.

¹²¹ - Вот, напр., отзыв буддиста об одной из сторон учения: «концепция самбогакайи („блаженной плоти Будды“) полна диких фантазий, трудно постижимых для современного ума». Suzuki. Outlines of Mahayana Buddhism, 74.

¹²² - Hardy. Buddhismus, 2.

¹²³ - Copleston. Buddhism, primitive and present in Magadha and in Ceylon. 2 ed. London, 1908, 63, 62.

¹²⁴ - Уже вскоре после Асвагоши (жил во времена, близкие к началу христ. эры), впервые употребившего термин «Магайяна» в своём «Рассуждении о пробуждении веры в Магайяне» (Buddha-Carita of Asvaghosha, edited by Cowell. Oxford. Перевод Cowell'a в Sacred Books of the East. Vol. XLIX. Buddhist Mahayana Texts; другой – Suzuki. Chicago, 1900), споры начали обостряться и достигли высшего развития во времена Нагарджуны и Арьядевы (первый – около половины или во второй половине II в. по Р.Х.; второй считается его младшим современником. Kern. Manual, 123. Ср. примечание Васильева к стр. 75 Даранаты. Биографии Асвагоши, Нагарджуны и Арьядевы у Васильева. Буддизм I. Прибавл. 1, стр. 210 и слл. Ср. Waddell. Buddhism in Tibet, 11. О разногласиях касательно Нагарджуны и о фантастической длине его жизни, по некоторым легендам до 670 лет! – Дараната, гл. 15. стр. 80–81, Kern. II, 502 и Beal. The Age of Nagarjuna в Indian Antiquary, XV. 353). Нагарджуна, говорит Дараната, гл. 13, стр. 72, «всего более распространил учение Магайяны»; почти по всем источникам «только он дал ей начало». Там же, примечание Васильева. По Сузуки (Outlines of Mahayana Buddhism 61 sq.) основные изложения Магайяны следующие: 1) Асвагоша. Пробуждение веры в Магайяне; 2) Стгираматти (жил позднее Асвагоши, ранее Нагарджуны). Введение, в Магайяну, – небольшой трактат, много содействовавший её успеху в Индии. Затем, уже в противопоставление Гинайяне, 3) обширный сборник Асанги о метафизике Магайяны; 4) написанные будто бы им же, под диктовку какого-то мифологического существа. Духовные степени Йогачары; 5) Изложение Священного Учения и 6) Полный Трактат о Магайяне того же Асанги.

- ¹²⁵ - Подгорбунский, 75.
- ¹²⁶ - Она относится к периоду от 200 до 100 г. до Р.Х.; открыта и превосходно описана английским археологом Куннингамом: A. Cunningham. *The Stupa of Bharhut*. London, 1879.
- ¹²⁷ - Minayeff. 108, 111.
- ¹²⁸ - Fa-Hien. Ch. 36, p. 98–99 ed. Legge.
- ¹²⁹ - Так, китайский паломник Фа-Гиен (399–414 г. по Р.Х.) в стране Пе-тоо (Пенджаб) видел монахов, изучавших обе системы. Fa Hien. *Records of Buddhistic Kingdoms*, transl. by J. Legge. Oxford, 1886. Ch. 15, p. 41; другой пример – Ch. 17, 51–52. Ещё во времена Гиуэн-Тсанга (629–645 г.) школа (секта) абгайягивасинов изучала обе системы. Hioun-Tsang в переводе Stan. Julien. *Voyages des pèlerins bouddhistes*. Paris, 1853 ss. III, 141. Даже ещё позднее, в 671–695 гг. И-Тсингу казалось «невозможным определить, какую школу нужно относить к Гинайяне и какую к Магайяне»: J-Tsing. *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago*, transl. by Takakusu. Oxford. 1896, Introd. p. 14 (ср. General Introduction переводчика, p. XXII–XXIII). «Мы можем, – говорит благочестивый китаец, – разумно следовать обоим учениям, и Магайяне, и Гинайяне, в послушании наставлениям всемилостивого Единого Почитаемого и в размышлениях о великой доктрине ничтожества. Если поведение наше будет хорошо упорядочено и умы наши успокоены, может ли быть проступком последование (обоим учениям)?» Ch. 9, p. 51.
- ¹³⁰ - Suzuki. *Outlines*, 62–63.
- ¹³¹ - Fujishima. *Le bouddhisme japonais*. Introd. VII, XI.
- ¹³² - Suzuki. *Outlines*. 5–7.
- ¹³³ - Tilbe. *Dhamma*. Leipzig, s. an. 3 и Olcott. *Buddhistischer Katechismus*. 35 Aufl. 3. Anmerk.
- ¹³⁴ - Subhadra. *Katechismus*. 3. Aufl. Fr. 1. Anmerk.
- ¹³⁵ - Schultze. *Religion der Zukunft*. 3 Aufl. 2 Thl.. 184.
- ¹³⁶ - Mae Kechnie. *Grundlinien des Buddhismus*. Leipzig, 1907, 26. Suzuki. 31–32: «буддизм есть религия без Бога и без души». Köppen. *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*. Berlin,

1857.1, 214: «буддизм – не только атеизм без Бога, но и атеизм без природы; на месте Браммы и природы у него – пустота и отсутствие чего-либо существенного (несущественность, Wesenlosigkeit) или Ничто».

¹³⁷ - Ananda Majtriya. Werth des Buddhismus. 7 M. Kechnie, 27–28.

¹³⁸ - Tilbe, 4.

¹³⁹ - Слово «Дгамма» (говорит Рис-Дэвидс. Buddhist-India. 2 impression. London, 1903, 292) очень затрудняло и всегда будет затруднять переводчиков... Этимологически оно тождественно с латинским словом forma... Дгамму переводили словом «закон»; но она никогда не имела ни одного из тех разных смыслов, какие имеет «закон» в английском языке. Она скорее, если употреблять термин в этом направлении, означает «хорошую форму» поведения, согласно с установленными обычаями. Таким образом, она никогда не означает в точности религию, а скорее то, что подобает делать человеку, правильно чувствующему, или же, с другой стороны, то, что здравомыслящему человеку подобает признавать, в качестве убеждения. Дгамма – совсем в стороне от всех вопросов ритуала и богословия.

¹⁴⁰ - Suzuki, 222.

¹⁴¹ - Kuroda. Mahayana. Die Hauptlehren des nördlichen Buddhismus. Leipzig. 1904, 45.

¹⁴² - Suzuki, 140.

¹⁴³ - Hardy. Buddhismus. 2.

¹⁴⁴ - Suzuki. 220.

¹⁴⁵ - Kern. Manual of Indian Buddhism. Strassburg, 1896, 50.

¹⁴⁶ - Там же.

¹⁴⁷ - «Целых 84.000 отделов Учения, из сожаления к сотворённым существам, преподавал Родственник Солнца, непревосходнейший Будда», – говорит Дипавамза. VI, 92, 95. В память о них царь Ашока построил будто бы 84.000 монастырей (Там же, VII, 10, 11. По другим сказаниям, Ашока, вместо восьми ступ, воздвигнутых над мощами Будды, решил построить 84.000

ступ над каждым из 84.000 частей его скелета (согласно вычислениям индусской анатомии). Fa-Hien. Ch. 23 p. 69 и Note.

¹⁴⁸ - Ученики Готамы назывались «шраваками», то есть, слушателями. Во всех легендах о жизни Будды нигде не говорится ни об одном письменном памятнике, так же точно, как и в рассказе о вайшалийском соборе. Васильев. I. 19–20.

¹⁴⁹ - Rhys Dadds. Buddhist India. 2 impression. London, 1903. 119.

¹⁵⁰ - Он включён в каждый из 13 диалогов, составляющих первую главу первого отдела суттант или разговорных речей Будды. Перевод – в Рис-Дэвидсоных Dialogues of Buddha. I, 3–26.

¹⁵¹ - Игра, недозволенная для членов Общины; «отгадывание по буквам, чертимым в воздухе или на спине товарища».

¹⁵² - Vinaya. IV, 305: преступник, внесённый в списки осуждённых, не принимается в члены Общины.

¹⁵³ - Vinaya. III, 76.

¹⁵⁴ - Там же, IV, 305.

¹⁵⁵ - Там же, I, 77.; IV, 128.

¹⁵⁶ - Там же, I, 267.

¹⁵⁷ - Там же, I, 305.

¹⁵⁸ - Aṅguttara Nikāyo, III, 107.

¹⁵⁹ - Там же, III, 107.

¹⁶⁰ - Aṅguttara Nikāyo, V, 136.

¹⁶¹ - Saered Books of the East. Vol. XI (Oxford, 1900). Buddhist Suttas transl. by Rhys Davids. Introduction, p. XXII и в русс. переводе Герасимова. Буддийские сутты. М. 1900, 61.

¹⁶² - Rhys Davids. Buddhism, cd. cit. 10. Note.

¹⁶³ - Buddhist Suttas. Introd. XXIII; Герасимов, 61–62.

¹⁶⁴ - Chevrillon. Sanctuaires et paysages d'Asie. Paris, 1905.

¹⁶⁵ - Вопрос о происхождении индусского алфавита и поныне – открытый; мнение о заимствовании письменности от греков (напр., Васильев I, 28, и другие) сменялось разными другими гипотезами: от северных или южных семитов, или же

(по Рис-Дэвидсу, *Buddhist India*, 114 sqq.) из до-семитской формы письма (аккадийского), бывшего в употреблении в долине Евфрата.

¹⁶⁶ - Образцы письма на черепицах или кирпичах в Индии крайне редки; снимок с одного из них, содержащего как раз буддийскую сутту – у Rhys Davids. *Buddhist India*. 123.

¹⁶⁷ - Там же, 117–118.

¹⁶⁸ - Там же, 124 и снимок на стр. 122. Следующая по древности за этим памятником индийская рукопись – несравненно позднейшего времени, IV–V в. по Р.Х. Рукописи, быть может, очень древние, недавно найденные в Туркестане, ещё не разобраны.

¹⁶⁹ - *Dīpavamsa* (ed. Oldenberg) XX, 19–21.

¹⁷⁰ - «Известны вообще семь преемств победоносного Учителя, а с прибавлением Полуденника (Мадъянтика) считают восемь», – говорит Дараната. История буддизма. Введение, стр. 4; там же – список «арканов, защитников религии» и другой – «великих патриархов».

¹⁷¹ - Minayeff. *Recherches sur le Bouddhisme*. Paris, 1894, 13–14 по обзору истории буддийского канона в Самантапасадике: Oldenberg. *Vīṇaya-piṭaka*. III. 283 sgg. и введение в Сумангалавилазини в переводе Turnour'a.

¹⁷² - Напр., у Васильева: «трудно, при таком хаосе, добиваться до истинных исторических фактов. ...затворим слух, чтобы не увлечься рассказами проповедников (буддийской литературы); вооружимся недоверчивостью»... Буддизм. I, 32. «Ни об одном из трёх главных фазисов истории древнего буддизма нельзя говорить положительно» 35.

¹⁷³ - Kern. *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*. Leipzig. 1882. I 296 ff. *Betrachtungen über die Buddhalegende*, вывод из коих следующий: «Будда легенды не есть историческая личность, а мифический образ (солнцебога)» 297–298.

¹⁷⁴ - Минаев. Новые исследования о буддизме. СПб. 1887.

¹⁷⁵ - De la Vallée Poussain. *Les Conciles bouddhiques*. I, 1. Extrait du «Muséon». 1905 № 3–4. Louvain.

¹⁷⁶ - Sénart. La légende du Buddha, son caractère et ses origines. 2 éd. Paris. 1882, p. XII–XIII: «надо признать, что в целом легенда Будды изображает не действительную жизнь, хотя бы даже изукрашенную некоторыми выдумками воображения. Она, в самой сущности своей, есть эпическое прославление известного мифологического типа божества, прославление, которое народным уважением вознесено было, как ореол, на главу основателя секты вполне реального, вполне человеческого». О применении этого принципа к отдельным фактам будет сказано ниже.

¹⁷⁷ - Sénart. Origines bouddhiques, 5.

¹⁷⁸ - La Vallée Poussin. Bouddhisme, 47.

¹⁷⁹ - Примером серьёзного и широко поставленного применения такого монографического метода могут служить работы Виндиша. Mara und Buddha. Leipzig, 1895 и Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig, 1908.

¹⁸⁰ - Англ. перевод Рис-Дэвидса в XI томе. Sacred Books of the East: Buddhist Suttas; русский, Герасимова, в его Буддийских Суттах. Москва, 1900.

¹⁸¹ - Buddhist Suttas. General Introduction, p. X sqq.

¹⁸² - Книга великой кончины. II, (32, стр. 109 русс. перевода и Buddhist Suttas, p. 36.

¹⁸³ - Там же, II, 32–35, стр. 109–110. Budd. Suttas, 32–38.

¹⁸⁴ - Там же, VI, 1, стр. 142–143. Budd. Suttas, p. 112.

¹⁸⁵ - Fo-sho-hing-tsan-king. V, 26, v. 2018. Sacred Books of the East. XIX, 296. Oxford, 1883.

¹⁸⁶ - Книга велик. кончины, IV. 8–11, стр. 122–124. Budd. Suttas, p. 67–70.

¹⁸⁷ - Там же, VI, 3, стр. 143. Budd. Suttas, p. 112 и Cullavagga, XI, 1. 8. Sacr. B. XX, 377.

¹⁸⁸ - Cullavagga, I. с.

¹⁸⁹ - Cullavagga, XI. 1, 9 и Suttavibhanga, Niussaggiya XV, 1, 2.

¹⁹⁰ - Вопрос о соборах, как имеющий решающее значение для истории будд. канона, подвергался особенно старательному исследованию, которому, однако, ещё не удалось

окончательно разъяснить все относящиеся сюда тёмные и противоречивые сказания. Литература: Васильев, I, 37–38, 49 и слл.; Oldenberg во введении к его изданию Винайи-Питаки (London. 1879–83) I р. XV sqq. и к переводу: Vinaya-Texts в XIII т. Sacred Books of the East; также в Introduction to Mahāvagga, р. XXVI sqq; и в Buddhistische Studien, Leipzig, 1898. Beal. The Buddhist Councils в Verhandlungen des V International. Orientalisten Congresses (перепечатано в его Abstract of Four Lectures on Buddhist Literature 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 в Monist. XIV, 2 (Jan. 1904), р. 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.

¹⁹¹ - Описание его у Фа-Гиена. Record of Buddhistic Kingdoms, ch. 30, р. 85.

¹⁹² - Повествования о 1-м соборе: Cullavagga, XI, р. 370 sqq. англ. пер.; Sutta-Vibhanga (Vinaya-Pitaka, III–IV ed. Oldenberg. Lond. 1881–1882) I, 285 sqq. Maha-bodhi-vamsa, ed. by Strong, Lond. 1891, 85 sqq. Dipa-vamsa. IV–V. Северные версии сказания – в Mahāvastu, éd. Sénart. Paris, 1882, 69 ss. и в изданной Шифнером Eine tibetische Lebensbeschreibung Çakyamunis в Mémoires d. l'Acad. d. Sc. d. St. Pétersbourg. T. VI. 3-e livr. 1849, р. 308. Особый вариант из китайских источников у Васильева I, 224, примеч.; рассказ Гиуэн-тсанга в Voyages des pèlerins I, 136. III, 32; подробная бирманская версия у Bigandet. Vie ou légende de Gandama. Paris, 1878, ch. 15, р. 335 ss.

¹⁹³ - Гиуэн-тсанг довольствуется тремя месяцами.

¹⁹⁴ - Cullavagga. XI. 1; 5.

¹⁹⁵ - Там же. XI, 3.

¹⁹⁶ - Там же, XI. 7 и Dipavamsa. IV, 8.

¹⁹⁷ - Dipavamsa. IV, 9–26.

¹⁹⁸ - Их девять по палийскому исчислению: 1) Сутты – цельные повествования или собрания стихов, связанных общей темой; 2) джейя, песни – смесь стихов с прозой; 3) вейя-карана,

изложение всей Абгид-гаммы-Питаки, сутт, не содержащих в себе стихотворных изречений (гагт), и всех других «слов» Будды, не входящих в состав остальных восьми разрядов;4) гатты – изречения в стихах;5) удавы – лирические изречения в прозе и стихах, «создавшиеся под вдохновением радостного настроения»;6) итивутакки – собрание поучений (числим 101), начинающихся словами: «так говорил Будда»;7) джатаки – повести о прежних воплощениях Будды;8) абгутадгамма – рассказы о таинственных и чудесных событиях;9) ведалла – особый род пространных поучений. Kern. Manual, 7 (по Sumangala-Vilasini I, 23 sq. и по палийскому словарю Чайльдерса).

¹⁹⁹ - Так, напр., в «Лотусе истинного закона»: «слова моих повелений были обнародованы в девяти отделах». Saddharma-Pundarika or the Lotus of the True Law, transl. by Kern. (Sacr. B. XXI. Oxford, 1884), ch. II, v. 48: а в стихе 44-м перечислены некоторые из этих разрядов, р. 44–45.

²⁰⁰ - Вот 12 северно-буддийских дгармаправакан (подразделений), соответствующих, приблизительно, девяти южным, палийским: 1) сутра; 2) джейя, 3) виакarana, 4) гата, 5) удана, 6) нидана, 7) авадаана, 8) итиукта. 9) джатака, 10) вайпулия, 11) адбугтадгарма и 12) упадеша. Hodgson. Essays on the Language, Literature and Religion of Nepal and Tibet. London. 1874, p. 14. Васильев. 1, 109. Burnouf. Introduction à l'histoire du buddhisme indien, p. 15 ss.

²⁰¹ - История Абгидгармы изложена в книге Katha-vatthupakkaràna-atthakathā.

²⁰² - Minayeff, 30.

²⁰³ - Hiuen-Tsang. Voyages. II, 36.

²⁰⁴ - Bigandet, 342–343.

²⁰⁵ - Васильев. I, 90–91.

²⁰⁶ - Дараната, гл. I. стр. 9.

²⁰⁷ - Васильев, I, 17 и 18.

²⁰⁸ - Там же, I, 63.

²⁰⁹ - 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.

²¹⁰ - Introduction to Mahāvagga, XXVII sqq. Главный довод Ольденберга против реальности рассказа о первом соборе – молчание о нём Мага-нариниббаны – сутты. Осторожнее сходное мнение высказано Рис-Дэвидсом: Introduction to Buddhist Suttas, XIII–XIX.

²¹¹ - Minayeff, 38–39. La Vallée Poussain. Conciles, 44.

²¹² - Напр., допрос Ананды, спор о «маловажных правилах» и т. п.

²¹³ - Minayeff, 23–24.

²¹⁴ - Как это делает, напр., Подгорбунский. Буддизм, его история и основные положения его учения. Вып. I. Очерк истории буддизма. Иркутск. 1900, 38.

²¹⁵ - Cullavagga. XI, 11.

²¹⁶ - Васильев, I, 60–61.

²¹⁷ - Подгорбунский, 38–39.

²¹⁸ - По одному китайскому толкованию на Винайю, приводимому Васильевым (I, 224–225), она, в первоначальной редакции, произнесённой по смерти Будды, учеником его Упали, заключала в себе всего только 80 статей («слов»); в этом виде её, будто бы «в чистоте и целости», передавали в продолжении 110 лет. Позднее число соответствующих ей правил или разрядов возросло в китайских редакциях до 250, а в тибетских до 253 (Kern. II, 13) (против 227 палийского канона): Beal. Buddhism in China. London, 1884, 23. Гиуен-тсанг говорит, очевидно, об иной Винае, чем 80-членная, а Фа-Гиен относит к первому собору канон магасангигов, секты более поздней. У школ дгармагупт, сарваस्ताвадинов, магишасоков и магасангигов были свои Винаи (Васильев I, 80. La Vallée Poussin. Conciles. 21). Наконец, на тибетском языке имеется Винайя только одной секты муласарвастивадинов, и притом в редакции очень поздней, но зато разросшейся в одном Ганджуре до целых 13 томов! (Васильев, там же).

²¹⁹ - Fa-Hien. ch. 36, p. 98 ed. Legge.

²²⁰ - Васильев. I, 38 и сл.

²²¹ - Множество фантастических сказаний этого рода можно найти в истории Даранаты и в рассказах китайских пилигримов, также в Тибетской биографии Будды, изданной Шифнером.

²²² - Южные буддисты считают пять патриархов от Будды до обращения Цейлона, т. е. на пространстве 235 лет; но 4-е «преемство» приписывается совместно двум лицам. Вот этот список: Упали, Да-сака, Сонака, Сиггава и Чандаваджи, Тишья-Маудгали-путра. В Суттавибганге (I, р. 292) Чандаваджи не назван, но он встречается в Дипавамзе (IV, 46 и V, 54). Северная таблица преемств не имеет с южной ни одного общего имени: в «правоверной» северной генеалогии встречаем Кашьяпу, Ананду, Ясшу, отождествляемого с Шанавасикой (Schiefner. Tibet. Lebensbeschreibung Śakjamunī, р. 308), Упагупту и Дхмтику. Другим вариантом является ряд: Кашьяпа, Ананда, Мадъянтика, Шанаваса и Упагупта. Дараната, стр. 11 и слл. Васильев. I, 225. Мадъянтика, «апостол Кашмира», почитался преимущественно в этой стране (Дараната, стр. 16). По непонятной причине, в одном тексте Даранаты (стр. 4) впереди всех «великих патриархов» фигурирует некий Уттар. Другие источники после Дитики вручают «правление религии» Кале, а затем Сударшане, неизвестным китайским памятникам, которые от Будды до Бодгидгармы, положившего прочное основание буддизму в Китае, насчитываются 28 преемств. В других генеалогиях до 317-го г. по Р.Х. число «патриархов» возрастает до 50. Обо всём этом и о безобразной хронологической путанице предлагаемых генеалогий см. Васильев. I, 35 и слл. и Kern. Geschichte d. B. II, 331 ff. Сообщаемое о «патриархах буддизма», замечает Керн (S. 335 Anm.), «настолько исторически-нелепо, насколько только возможно, настолько нелепо, что несообразности не ускользнули от сознания и самих буддистов, которые, тем не менее, передают их в неприкосновенной точности».

²²³ - Ольденберг. Будда. 3 изд. Москва, 1900. 34.

²²⁴ - Cullavaga. XI, 1.

²²⁵ - Там же, XI, 15. Магавагга, X, 1, 10 (Sacred Books of the East, XVII, р. 291) передаёт следующее решение Будды по вопросу: когда надо считать бикшу (монаха) принадлежащим к

другому «согласию» (братству), хотя бы он и жил в одной и той же местности с другими? «Два таких случая возможны, о братия: или сам бикшу объявляет себя принадлежащим к иному согласию; или же самга (Община) в полном своём собрании произносит приговор изгнания против него за его отказ признать совершённую им вину или раскаяться (за неё) или отказаться (от ложного учения)».

²²⁶ - Пример – Чуллавага, XI, 15.

²²⁷ - Подробный рассказ в Чуллавагге, XI, 10 sqq. и в других памятниках о первом соборе.

²²⁸ - По южным преданиям он состоялся через сто лет «после Нирваны Будды». *Dīpavamsa*. IV, 47, V, 16. Северные источники расходятся в хронологии: большинство – за 110-й год; секта магишасаков признаёт 100-й год (Kern. Manual, 107. Note): прибавление к тибетскому жизнеописанию Будды (Schiefner, *Tibet. Lebensbeschreibung*. 309) указывает на 110-й, так же как и тибетская Винайя кшудрака; но в ванаиях других школ событие относится к 210 или 220 году (Дараната. стр. 45 русс. пер.). Особый вариант сказания – у Чанджа-Гутукту, где собор оказывается собранным в Паталипутре, в 137 году, царями Нандой и Магападмой (примеч. Васильева к Даранате, стр. 44). Вообще же северные буддисты полагают, что 2-й собор состоялся в царствование так называемого Дгарма-Ашоки (благочестивого Ашоки), а южные заменяют этого правителя другим – Кала-Ашокой, причём возможно тождество обоих лиц. Об этом запутанном вопросе см. Kern. *Gesch.* II. 305, 324 Васильев в прим. к Даранате, 41–42 и указанные ниже монографии об Ашоке, а также истории Индии.

²²⁹ - Древнейший, наиболее достоверный источник – *Cullavagga*, XII; затем – *Buddhagosha in Suttavibhanga* I, 293 sqq.: *Dīpavamsa*, IV. 47, V, 1 sqq. (самый подробный рассказ). *Mabavamsa*. IV. Северные источники: Rockhill. *Life of Buddha*, 171 sqq. и тот же рассказ в *Vinayaksudraka*, в Канджуре (Т. 102), в извлечении перепечатанный и переведённый у La Vallée Poussin, *Conciles budd.* 101 ss.; Hiouen Thsang в *Voyages des pèlerins bouddhistes*. II, 397; очень спутанный рассказ у Даранаты, 42 и слл.

²³⁰ - Главное недоразумение в следующем: как южные, так и северные буддисты признают лишь три «вселенских» собора; по южным таковы: 1-й в Раджагриге, в год кончины Будды; 2-й в Вайшали, лет через сто после первого, и 3-й в Паталипутре, через 118 лет после второго, при царе Ашоке; северные же буддисты, считая за вселенский собор ещё (необходимый им для узаконения магайяны) собор в Кашмире, при царе Канишке, около времени Рождества Христова, принуждены кое-как втискивать и его в рамки трёх выше названных соборов; для этого им приходится или вовсе игнорировать 3-й собор (паталипутрский), или же смешивать 2-й и 3-й воедино, вследствие чего у них являются и неодинаковая хронология соборов, и разногласия относительно участвовавших в них лиц. Такое смешение находим, между прочим, у Даранаты. Затем следуют хронологические недопустимые нелепости относительно возраста деятелей соборов, напр., продление жизни некоторых лиц, желательных для сообщения авторитетности соборам, до невозможных размеров.

²³¹ - Kern. Manual. 103. La Vallée Poussin. Conciles. 46–47. Minayeff, 42 ss. и в его издании Пратимокши (СПб. 1869), XXXVIII и слл. Подгорбунский. I, 40 сл.

²³² - Чуллавагга, XII, 1, 7 говорит, что организатор собора Ясша, ревнитель подвижнической строгости, советовался ещё до сходки с отдельными именитыми архатами (праведниками), а затем разослал приглашения на собрание инокам западной, восточной и южной сторон. Источники упоминают, однако, об участии на заседаниях лишь восточных и западных представителей, между которыми и возник спор; участвовали ли «южные» и кого следует разуметь под ними – не ясно. Важнее же всего то, что, хотя собравшихся было далеко не мало, но «они говорили много не относившегося к делу, и не было ни одной речи ясной по смыслу» (Cullavagga. XII, 2, 7), вследствие чего достопочтенный Ревата, согласно сохранившемуся для подобных случаев предписанию учителя (Cullav. IV 14, 19), предложил предоставить решение спорных вопросов комитету из восьми лиц, избранных поровну от обеих партий, причём ответы или решения давал от лица членов комитета

«старейший из всех старейшин в мире» Саббаками, а все присутствовавшие соглашались с изложенным. Cullavagga XII. 2, 7–9. Керн (Gesch. d. B. II, 321) находит непонятным, каким образом «конклав восьми» мог превратиться в «собор семисот»!

²³³ - Buddahagoshā in Suttavibhanga, I. p. 294.

²³⁴ - Cullavagga. XII, 2. 9 говорит вполне определённо, что «прослушана» была только одна Винайя.

²³⁵ - В перечислении десяти спорных положений придерживаюсь преимущественно Чуллавагги, XII, 1, 1, и её же разъяснений (XII, 1, 10) значения относящихся сюда формул, казавшихся тёмными уже и в своё время (там же). Ср. варианты «10 отступлений» по китайской винайе магишасаков и по тибетской Винайя кшудраке у Васильева. I, 43 и 42. Подробный разбор смысла споров о «10 отступлениях» – Minayefl, 43 ss. и La Vallée Poussin, Conciles, 65 ss.

²³⁶ - Cullavagga. XII, 1, 1–6.

²³⁷ - Там же. XII, 1, 8.

²³⁸ - Указания на эти прецеденты даёт в своей Истории буддизма Керн. См. также сопоставления у Jacobi в его введении к Jaina-Sûtras. Part I. Sacred Books of the East. XXII.

²³⁹ - Dipavamsa, V, 30–39.

²⁴⁰ - Там же, 45–46.

²⁴¹ - Единственная доселе изданная книга магасапгиков, Магавасту (éd. Sénart. Paris. I T. 1882. II T. 1890), написанная своеобразным жаргоном, оправдывает, по мнению Керна (Gesch. II, 325, Anm.), до известной степени, обвинение в том, что магасангики простирали порчу текстов даже на грамматическую и риторическую сторону их. Существует китайский перевод Винайи магасангиков; было бы интересно знать, сохранил ли он десять приписываемых им, осуждённых вайшалейским собором положений?

²⁴² - Voyages des pèlerins bouddhistes. I, 158; III, 37. По нему «Великий Собор» состоялся одновременно с 1-м, в Раджагриге же; в состав его вошли будто бы тысячи отвергнутых председателем первого собора; «великособорники» составили,

в противоположность правоверному тройному собранию священных книг, пятерное.

²⁴³ - В китайском толковании на Винаю, Сы-фын-пяо, находим следующий вариант сказания о первом расколе: «(на втором соборе) бикшу (монахи), давая письменный вид суттам и винайям, стали приводить, каждый, слова своих учителей и утверждать несогласное с другими, вследствие чего составились две партии, взаимно обвинявшие друг друга. Они стали просить царя произнести над ними приговор, а царь велел произвести баллотировку посредством чёрных и белых жеребьев, чтобы показать, кто держался старых, а кто – новых мнений. Объявивших себя в пользу старых мнений было много, и оттого они прозвались магасангиками, а принявших новые мнения, хотя и было мало, но зато это были все занимавшие высшие места, отчего и назвались они ставирами (старейшими, старшими)». Васильев. I, 225, прим. Что обычай баллотировки применялся буддистами в церковных делах, это мы знаем из предписания, приписываемого самому Будде: Cullavagga. IV, 9 и 10. По другим северным преданиям начало школе магасангиков положил Магадева уже после вайшалийского собора (в 116 г. или даже в 200 г. после смерти Будды). Васильев. I, 57–58.

²⁴⁴ - Burnout. Introduction, 446, 452.

²⁴⁵ - Dipavansa. V, 37.

²⁴⁶ - Minayeff. 55. Лаваллэ Пуссен, Conciles, 94 ss., разделяя то же мнение, склонен видеть в спорах о «вольностях» выражение двойственной тенденции, замечаемой уже в самой Пратимокше относительно аскетизма: безусловно строгой и более снисходительной.

²⁴⁷ - Керн в своей Истории буддизма (ч. II) старается дать этому сближению конкретные доказательства. Ср. в том же направлении (применительно к джайнизму) Jacobi, Introduction to Jaina-Sutras, Sacred Books of the East. XXII, p. XXIV sqq.

²⁴⁸ - La Vallée Poussin, I. с. 95–96.

²⁴⁹ - «Возлежать на мягком ложе; пить, спросонок, поутру; в полдень обедать; вечером пить; ночью услаждаться виноградом и сахаром, – и после всего этого, ...устраивать своё спасение!»

²⁵⁰ - Вопреки Ольденбергу, полагающему (Vinaya Texts Introduction. I p. XX–XXIII), будто Сутта-Вибганга и 20 кандак Винайи существовали в их настоящем виде ещё до вайшалейского собора, Керн (Geschichte, II, 12) думает, что между редакцией Пратимокши и других частей Винайи прошло не менее двух столетий.

²⁵¹ - От1) магасангики уже во II веке отделились2) гокулики и3) экабьогарики; от гокуликов произошли4) паннативады и5) багуссутаки, причём две последних секты породили ещё одну6) четтьявадов. От староцерковников в том же столетии обособились7) магишансаки и8) ваджипугтаки, давшие, в свою очередь, начало ещё четырём сектам:9) дгаммуттарикам,10) бгадайяникам,11) чганнагарикам и12) саммитийам. Несколько позднее, но всё в том же II веке, от магишансаков отделились13) саббативады и14) дгаммагутики; от саббативадов отщепились15) кассапики; от этих –16) самкантики и, наконец, от последних –17) суттавады. Таким образом, еретических сект считается всего 17 и, кроме того, – «одна православная часть: это – превосходнейшая теравада; подобная широколиственному банановому дереву, она обладает полнотой учения, без каких-либо опущений или прибавлений; остальные же школы произошли, как терния, растущие на дереве». Так – Дипавамза: V, 40–52. В стихе 54-м упоминаемые гемаватики, раджаджирики, сиддгатты, пуббаселики, апараселики и апарараджаджирики – секты значительно позднейших времён. Дипавамза – наиболее древний источник относительно ранних сект буддизма; на неё ссылается Буддагоша во введении к своему комментарию на Kathavatthupparakana, где он даёт краткую историю сект. В сочинении Васумитры «Колесо, утверждающее различие главных мнений» (перевод у Васильева, I, 222 и слл.) имеется особый вариант происхождения сект или школ, с отклонениями от списка Дипавамзы и Буддагоши в наименованиях и в особенности в хронологии, так как здесь возникновение школ не ограничивается вторым веком, а растянуто и на два следующих. Позднейшие буддисты последователей всех восемнадцати ранних фракций объединяли под общим

наименованием вайбашиков (или вибага), по имени их главного авторитета в позднейшую пору – книги Вайбашья. Но под вайбашиками, как объединённой в общем учении школой, выработавшейся из слияния нескольких предшествовавших или поглотившей их, должно, несомненно, разуместь лишь несравненно позднейшее явление, с такими учителями во главе, как Васумитра, Упагупта и другие. Васильев. I, 265–266.

²⁵² - О школах буддизма, их учении и внешних отличиях незаменимые материалы даёт Васильев в I-м томе своего труда и в примечаниях к Истории Даранаты; ср. также в книге Минаева отделы о предании, о буддийском расколе и о еретических учениях.

²⁵³ - Васумитра. Колесо, утверждающее различие главных мнений, в Прибавлении II к Васильеву. Буддизм. I, 224.

²⁵⁴ - Материалы о паталипутрском соборе: *Dipavamsa*. V, 55–69; VII, 34–59. ср. VI, 21 sqq; *Nahavamsa*, p. 30–33; 42 sqq. *Sutta-Vibhanga*. I. 294 sqq: 306–313; *Buddagbosa. Sainanta-Pasadika in Sutta-Vibhanga*. I, 294; *Mahabodhivamsa* (London, 1891) p. 104 sqq.

²⁵⁵ - *Дипавамза*, V, 55–58.

²⁵⁶ - *Дипавамза* и *Магавамза* в указанных местах.

²⁵⁷ - *Sutta-Vibhanga*. I, 312. *Mahabodhivamsa*, p. 110. *Kathavattbu-ppakarana-Atthakata*, издан. Минаевым в *Journal of the Pali-Text-Society*, 1889. p. 6.

²⁵⁸ - Разбор этого тёмного факта у Керна, *Manual*, 110–111 и в его же *Истории буддизма*, II, 353 ff.

²⁵⁹ - *Dipavamsa*, VII, 43.

²⁶⁰ - *Mahâvamsa. Touruour's Introduction* p. CI.

²⁶¹ - *Dipavamsa*, VII, 41 и 54–58: «бессовестные неверные... оскорбляли веру Будды, мешая золото с низкими металлами: все они были сектанты, противники учения старейших (теравады). Чтобы уничтожить их и дать просиять своему собственному учению, старейшина (т. е. Тисса Могаллицутта) предъявил трактат Каттавату, принадлежащий к Абгидгамме. Подобного наказания, подобного уничтожения противного учения ещё никогда не случалось».

²⁶² - Minayeff, 81–82.

²⁶³ - В Дипавамзе и Магавамзе.

²⁶⁴ - В своих эдиктах он называет себя Пийядасса; так же или же Пийядассаной, зовёт его Дипавамза; третье название, встречающееся в надписях, Деванамирийя («радость богов»), – не имя, а нечто вроде титула, близкое по смыслу к термину «благочестивейший государь». Он царствовал 40 лет, с 273 или 272 года до Р.Х. Дараната упоминает о биографии Ашоки в семи «аваданах» (частях, повестях) на санскритском языке (стр. 41). Из них первая, Asoka-Avadâna, сохранилась в Непале (Rhys Davids. *Buddhist India*, 276); о двух китайских биографиях упоминает Васильев (примечание к Даранате, в ук. м.); тибетская повесть переведена L. Féer'ом. *Légende du roi Asoka, texte tibétain, transcription et traduction*. Paris, 1865. Затем – рассказы в Дипавамзе и Магавамзе и Будагоши в его комментарии к Винайе. Об Ашоке: Smith. *Asoka, the Buddhist Emperor of India*. Oxford, 1901, 1909 и в его же *Early History of India*, 143, sqq; Hardy. *Konig Asoka*. Mainz, 1902. Rhys Davids. *Buddhist India*, ed. cit, 272 sqq. Kern. *Geschichte*. II, 368. «Если, – говорит Кеппен, – слава может быть измеряема числом сердец, чтущих память, и уст, произносивших и ещё произносящих с почтением имя великого человека, – Ашока славнее Карла Великого и Цезаря».

²⁶⁵ - Koeppen. I, 47. Rhys Davids. *Budd. India*, 298. Hardy, *Asoka* 58. Kern, *Geschichte*, II, 403: «его часто сравнивали с Константином Великим, и действительно сходные черты многочисленны... но у своих единоверцев Ашока имеет ещё более прав на благодарность, нежели Константин у христиан».

²⁶⁶ - Plutarch. *Alexand*. 62. Justin (историк) XV, 4.

²⁶⁷ - Smith, *Early History*, 150, где приложена карта владений Ашоки.

²⁶⁸ - Asokâvâdana; дополнения к этой легенде у Hiuen-Tsanga. II. 86, 271 Beal's edition. Дараната, стр. 32–33. Burnouf. *Introd*. 364. Fa-Hien. ch. 32 p. 90 sqq. Гиуэн-тсанг приписывает обращение царя Упагупте; другие – аскету Балапандите или Самудре (в Непальской метрической Asoka-Avadân'e).

²⁶⁹ - Таково мнение Рис-Дэвидса, *Buddh. India*, 284. Наоборот, Смит во 2 издании своей книги *Asoka, the Buddhist Emperor of India*. Oxford, 1909, Preface, на основании нового истолкования 1-го из малых эдиктов Ашоки и вновь открытого Сарнатского эдикта, приходит к заключению, что Ашока обратился в буддизм в начале царствования и что все его предписания исходили от него уже «как от государственного главы буддийской церкви».

²⁷⁰ - XIII Rock Edict. Giruar and Sbâbbâzgarbi Text. Smith, 172 sqq.

²⁷¹ - Те же эдикты.

²⁷² - VI Rock Edict и 1 Separate Edict (Borderers Edict) Dhauli and Jaugada-Text. Smith, *Asoka* 2 edit. p. 163–164, 177–178: в последнем указе царь старается внушить жителям порубежных стран «не бояться его. верить ему, ждать от него не горя, а радости»; обещает им «терпеливо сносить всё, что только можно снести, и просит их из любви к нему, „как к любящему отцу“, следовать Закону Благочестия, ради благ здешнего мира и будущего».

²⁷³ - Эдикты Ашоки впервые опубликованы и переведены Принсепом, переизданы Уильсоном, изъяснены сначала Бюрнуфом, затем Вестергардом, Керном и другими. Сборник их: *Inscriptions of Asoka*, edited by Cunningham. Calcutta, 1877; добавления (издания, транскрипции, переводы, объяснения): Bühler в *Epigraphia Indica*, I, 16; II, 87, 245–274, 447–472; III, 135–142; V, 4; в Burgess's *Archeological Survey of Southern India*, I, 114–125; 125–131; в *Indian Antiquary* VI, 155, XX, 361, XXII, 299; XXVI, 334; его же *Beitrage zur Erklärung der Asoka-Inschriften* в *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. XXXVII, XXXIX–XLI. XLIII, XLV; *Asokas Felsenedikte* там же, XLIV. *Nachträge*: XLVI и XLVIII; издание, транскрипция и перевод семи колонных эдиктов Сейером в *Indian Antiquary*, XVII, 303–307, XVIII, 73, 105, 300 и (неполный перевод) Кервом там же, V, 247, 273; ещё Сеиар, там же, XVIII, 308–309; он же О Бабрском эдикте там же XX, 165 и Керн о нём же, там же V, 257. О Калингских эдиктах (кроме Бюлеровых статей) Сенар в *Ind. Ant.* V, 82–102. Поправки текста и перевода «малых» эдиктов,

писанных на скалах, – Fleet'ом в *Journal of t. R. Asiatic Society*, 1903, 829:1904, 1–26, 355. В том же издании о Бабрском эдикте: 1898. 639, 1901. 314, 577. О недавно открытой Сарнатской надписи Vogel в *Epigr. Ind.* VIII, 116 и Sénart в *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1907, Ср. Francke. *Zu Açoka's Felsenedikten*. 1890. Полный обзор, перевод и обработка надписей, известных до 1886 г. – Sénart. *Les inscriptions de Piyadasi*. Paris, 1881. 1886. 2 vis. Полный перевод в книге Smitha Asoka. Oxford, 2 editon, 1909. Полная библиография у Francke. *Pali und Sanskrit*. Strassburg. 1902, 1–5; ср. Smith, 2 ed. p. 202 sq. (добавления).

²⁷⁴ - 1-й из т. наз. «малых» эдиктов на скалах известен уже в шести рецензиях. Большие эдикты – в 8 версиях.

²⁷⁵ - Надписи Ашоки распределяются по содержанию на следующие группы: 1) 14 эдиктов, писанных на скалах, относятся к 257–256 г. до Р.Х. 2) 2 эдикта о завоевании Калинги, 256 г. 3) Три пещерных Барабарских надписи, 257 и 250 г. 4) 3 на столбах в Тараи, 249 г. 5) 7 «столбовых» эдиктов, 243–242 г. 6) добавочные «столбовые» эдикты «царицы» (жены Ашоки) и Каузамбийский, присоединённые к эдикту на Аллагабадском столбе, и вновь открытый Сарнатский, близ Бенареса. 7) Малые эдикты на скалах 232–231 и 8) Бабрский (Байратский) эдикт, около того же времени.

²⁷⁶ - «Дгарма, которой Ашока приглашал следовать, была лишь та, для мирян предназначенная, которая составляет только первую ступень пути к святости», замечает Рис-Дэвидс. *Budd. India*, 294.

²⁷⁷ - Так Kern. *Manual*, 112 и *Geschichte*. II, 384.

²⁷⁸ - Эдикт XII, Джирнапский, Sénart. *Les édits*, 263. Smith, Asoka, 170 sqq: «Царь Пийядасси Деванамприя чтит все секты, всех духовных лиц и мирян; он выражает им своё уважение кроткими дарами и всякими доказательствами высокого почитания. Но не столько придаёт он значения кротким дарам и доказательствам уважения, сколько тому, чтобы все секты возрастали в своём внутреннем достоинстве. Многообразно можно возрасти во внутреннем достоинстве, но общая основа

тому – осторожность в словах, в том, чтобы не превозносить до небес свою собственную секту, не принижать другие и не поступать с ними с неподобающим пренебрежением. Наоборот, при разных обстоятельствах, должно оказывать уважение и другим сектам. Поступая так, высказывая благоволение другим сектам, содействуют выгоде и своей собственной; поступая иначе, и своей вредят, и другим оказывают плохую услугу. Кто превозносит до небес свою секту и принижает другие, тот делает это, разумеется, из привязанности к своей секте и с целью возвеличить её; но таковой, подобным образом действий, лишь тем более повредит своей секте. Вот почему и хорошо согласие, дабы все взаимно научались познанию дхармы и охотно бы слушали её. Вот в чём, поистине, желание Деванамприйи; в том оно, чтобы все секты были хорошо поставлены в учении и благочестии». В 7-м «столбовом» эдикте читаем: «так говорит Пиаядаси Деванамприйя: мои верховные надзиратели заняты разнообразными делами отрадного свойства, как среди бездомовных (т. е. аскетов), так и среди отцов семейств; они трудятся также среди всех сект. Я повелел им также заботиться о Самге (т. е. о буддийской общине), а равно и о браманских адживаках (подвижниках – поклонниках Вишну), а также и о нигантах (джайвах). Я дал им возможность трудиться на пользу всех сект, то для одной, то для другой, смотря по обстоятельствам. Мои верховные надзиратели пекутся обо всех сектах»... В другом эдикте пояснены и мотивы такой веротерпимости: «Пийядаси Деванамприйя желает, чтобы все секты могли всюду обосновываться беспрепятственно. Ибо все они стремятся к обузданию чувств и к чистоте жизни. Но различны желания и склонности человеческие. Одни секты хотят осуществлять всё целиком: другие – лишь отчасти». VII Rock Edict.

²⁷⁹ - В трёх пещерных надписях Барабарских (в Джайясском округе) говорится о построении пещерных жилищ для упоминаемых в вышеприведённом седьмом эдикте адживаков; восьмой (Делийский) эдикт хвалится покровительством, оказанным им и нигантам. Браман Кахлана в Кашмирской хронике Раджа-Таранджинн, I, 111 éd. pit., говорит, что «Ашока,

когда улеглось в нём зло, признал учение джайны и построил во имя её несколько ступ в Кашмире». Thomas. The early faith of Asoka в Jour. of L R. Asiat. Soc. New Series, IX, 155 силится доказать, будто Ашока до последних лет жизни был скорее джайнист, нежели буддист. То же думает Минаев, р. 77–78. По Магавамзе Ашока был сначала браманист, а затем перешёл в буддизм. Смит во 2 издании своего «Ашоки» стоит решительно за «ранний» буддизм царя.

²⁸⁰ - VIII Rock Edict. Smith. 165–166.

²⁸¹ - Rupnatii Edict, и тот же эдикт в Брахмаджирийском списке.

²⁸² - Bairat (Bhabra) Edict.

²⁸³ - Tarai Pillar Inscriptions: Rummindei and Nigilva Pillars.

²⁸⁴ - Так, уже в 1-м из указов, писанных на скалах (Джирнарском), жертвоприношения, требующие убиения жертв, были безусловно запрещены в столице, а позднее ограничены и по всей империи постановлениями «столбовых» эдиктов. Это было равносильно упразднению правильного культа некоторых индусских божеств. В первом эдикте воспрещаются празднества, сопряжённые с соблазнительными в нравственном отношении обрядами (см. толкование Рис-Дэвидса в примечании Smitha Asoka, р. 155), а в девятом – суеверные обычаи и поверья (гадания, пожелания счастья и т. п.); всему этому противопоставляется единственное истинное средство к достижению благополучия – дгамма. приносящая обильные плоды и непреходящие, ибо «она несомненно рождает бесконечную заслугу в ином мире». 10-й эдикт поясняет, что и сам царь озабочен «избавлением всех от опасности; по опасность – не в земных случайностях, а в грехе». «Победы при помощи Закона Благодетеля – источник наслаждения; но наслаждение – лишь ничтожная вещь: обильный плод приносит лишь то, что касается мира иного». Rock Edict XIII. Shâhbâzgarhi Text.

²⁸⁵ - VI Pillar Edict.

²⁸⁶ - Rupnâth Edict.

²⁸⁷ - Idem, Brâhmagiri Text; Sabasram Text.

²⁸⁸ - Sârnrâth Edict; Kausârmbi (Allahabad) Edict; Sanchi Edict.

²⁸⁹ - Burnouf Introduc. 426. Schiefner. Tibetische Lebensbeschreibung, 310. Voyages des pèlerins. II, 429. Дараната, гл. 6, стр. 40, 41. Дело доходило будто бы до дарения духовенству 1.000 миллионов золотых, даже всего царства, которое пришлось выкупать. Вероятнее рассказы об ограничении щедрости царя его родственниками и министрами; последние дни ему же пришлось изведать чуть не настоящую нужду, что, впрочем, не изменило его великодушных порывов. Фа-гиен, ch. 27, p. 80, Legge, говорит о надписи на столбе, удостоверявшей подарок всей Индии Ашокой монашеской общине и троекратный выкуп этого дара!

²⁹⁰ - Он будет своевременно приведён нами ниже. Аналитическая таблица его содержания с расписанием по эдиктам – у Рис-Дэвидса, Buddhist India, 294–297.

²⁹¹ - Например, 5-й эдикт, Делийский, воспрещает убиение некоторых животных. В 1-м, Джирнарском эдикте Ашока говорит, что «раньше при его дворе убивали для еды многие сотни тысяч животных»; теперь же ежедневно – не более трёх штук (два павлина и одна антилопа); в будущем, он надеется, прекратится даже и это. В предписании, относящемся к 26 году правления (V Rock Edict) даны подробные указания о временах года, когда разрешается убивать некоторых животных и о совершенном воспрещении убивать других. Из эдиктов, писанных на скалах, третий и девятый внушают не обижать никакого живого существа.

²⁹² - Когда в монастыре Ашокараме пала дисциплина и прекратилось отправление обрядов, предписанных Пратимокшей, а приказ царя возобновить их оказался неисполненным, Ашока, говорят, казнил ослушников, в том числе и старейшину братства. По Дипавазме (VII, 49, 52, 53) избиение, впрочем, оказывается делом министра, царь же ограничивается «снятием монашеских эмблем с тех, кто обманно вступил в общину», то есть, отлучением.

²⁹³ - Dipavamsa. VII, 37–59.

²⁹⁴ - Монахи, не будучи в состоянии прийти к соглашению в решении догматических вопросов, предоставили таковое царю; он же передал это право более сведущему в деле Могаллипутте.

²⁹⁵ - Hardy, Asoka, 59, вопреки большинству, настаивает на достоверности предания об участии Ашоки на соборе. Смит, *Early History of India*. 149–150, признавая факт собора, объясняет молчание о нём эдиктов тем, что собор состоялся в пору позднейшую опубликованию их, когда царь уже будто бы «облёкся в монашескую рясу», – предположение, которое могло бы казаться убедительным, если бы, сблизившись с самгой, Ашока отрёкся от дел правления, чего, по источникам, мы не видим и что даёт повод некоторым (Минаеву, Thomasy) даже отрицать вступление царя в монашескую общину.

²⁹⁶ - Так понимают знатоки (Ольденберг, Рис-Дэвидс, Минаев) термин *râmiyâye diseuâ*. Другое собирательное обозначение этих писаний *dhammapaliyâyâni*, соответствующее санскритскому *dharmaparyâya*. Бюрнуф переводит так: «*sujets qu'embrasse la loi*», а Минаев: «*une matière à examen, une étude, une exposition de la loi, autrement dit, – des thèmes religieuses*». Minayeff. 85–86.

²⁹⁷ - *Vinayâsamiikase*; сближая эту практическую форму с санскритской *samutkarsha*, переводят: «сущность, экстракт, содержательнейшее» (превосходнейшее) Винайи: Ohdenberg. *Introduction to Vinaya Texts*. I. p. XXVI, и считают книгу тождественной с Пратимокшей.

²⁹⁸ - *Aliya-vasâni*, – термин тёмный по смыслу. *Aliya*, *ariga* означает или высшее состояние святости, архатство, или же все степени святости, каковых числят 10; применительно к данному случаю Минаев, p. 87–88, полагает, что речь идёт о сверхъестественных способностях праведников.

²⁹⁹ - *AnâGatabhayâni*. Трактат очевидно принадлежал к разряду эсхатологических, из которых некоторые, например, «Сон царя Кркипа», пользовались большой популярностью и уважением в буддийском мире: «учёнейшие из учёных» прославились его истолкованием, а цари руководились иногда

этими изъяснениями в своих действиях: Дараната, 65 и 206. Произведения этого рода предсказывали или будущие политические катастрофы или церковные невзгоды. Грядущих бедствий насчитывали то 4, то 5, то 9; по одному источнику то были: несчастное существование, позор, упадок общины, дурное возрождение; по другим – болезнь, смерть, голод, пожар, наводнение, нашествие ракшей (злых гениев), саранчи, полевых мышей и т. д. Minayeff, 88. По Рис-Дэвидсу (Buddhism, 226) книга Agyavasâni была вероятно описанием различных сфер чистилища, одна из коих описана в Петаватту, седьмой книге пятого отдела второй Питакки. Как ниже увидим, начало эсхатологическому элементу, в буддизме положено уже самим Готамой, предсказывавшим сравнительную недолговечность собственного учения. Много интересного по обще-индусской и буддийской эсхатологии сообщается учёная работа Schermana Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur. Leipzig, 1892.

³⁰⁰ - Muni-gatha. Стихи отшельника; вероятно, нечто сходное с сохранившимися «Стихами старейшин» Thera-gatha.

³⁰¹ - Moneya-sutta.

³⁰² - Упатисса, чаще называемый Сарипуттой, – один из наиболее известных учеников Будды, прозванный «мудрым из мудрых»; ему приписывали одну из книг Абгидгармы; некоторые речи в так называемом Среднем Собрании речей Будды принадлежат Сарипутте, например: Majjhima-nikâyo: I часть, 5 речь и 9-я; 3 часть, 8 речь. Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung des Pali-Kanons übers., v. Neumann. Leipzig, 1896. I, 37, 69, 294; 7 ч., речь 9. II, 212.

³⁰³ - Lâghulovâde, Râgulavâda. Рагула – сын Готамы.

³⁰⁴ - Веда и Ашока не говорит об общепризнанной каноничности перечисляемых книг, а о том лишь, что он читает их за таковые и рекомендует их общему вниманию в том же смысле.

³⁰⁵ - Ещё у Рис-Дэвидса (Buddhism, p. 226 éd. 1890) читаем: «многие сутты адресованы к Рагуле; но до сих пор мы ничего не слыхали о такой, которая была бы на тему о лжи». За наиболее

подходящую к Ашоковой книге считалась в эту пору коротенькая Râhulasutta в Сутте-Нипате: Sacred Books of the East. X, 54–55: так – Минаев, р. 91, упоминающий однако ещё о рукописных Mahârâhulovâda и Cularâhulovâda.

³⁰⁶ - Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikâyâ tibers. v. Neumann. 7 Theil. 1 Rede=61 Rede. II. B. S. 127–1.35; см. примечание на стр. 135 и Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes. XI, 159. Следующая, 62 речь обращена также к Рагуле, но касается другого вопроса.

³⁰⁷ - Примечание Нейманна на стр. 567, II тома его перевода Речей Будды из Маджжиманикайи. Указываемая им Налакасутта помещена в Fausböll'евом переводе Сутты-Нипаты: Sacred Books. X, 126 sqq. V. 699–723.

³⁰⁸ - Sutta Nipâtta, Sâriputtasutta. v. 955–975. Sacr. Books. (2 éd. 1898) X, 172 sqq. Ещё одно заимствование Ашокова Вайратского эдикта усматривает Нейманн из 30-й речи Маджжиманикайи, I, 324 его перевода.

³⁰⁹ - Mahâparinibbânasutta ch. 3.

³¹⁰ - «Учение, мной предлагаемое, не делает различия между знатными и убогими, богатыми и бедными; оно подобно небу, дающему простор для всех». Из сутты «Мудрец и глупец» в северной версии.

³¹¹ - Mahâvagga. I, 11, 1, р. 21.

³¹² - Минаев в предисловии к Пратимокша-сутре. СПб. 1869, стр. X (по Буддавамзе).

³¹³ - Hardy. Eastern Monachism. 1860, 9. Burnouf. Introduction, 309.

³¹⁴ - Минаев. Пратимокша. Предисловие, XXII.

³¹⁵ - XI Rock Edict. «Dhammapadanam» Сенар переводит: «l'aumône des bons conseils et de l'enseignement religieux».

³¹⁶ - Manu. VIII, 407.

³¹⁷ - 7-й столбовой эдикт говорит об особых чиновниках, учреждённых царём для раздачи милостыни мирянам и странствующим монахам и других чиновников для раздачи даров от царицы и царских детей.

318 - 2 Rock Edict; 7 Pillar Edict.

319 - Там же.

320 - Manual, 116.

321 - Dipavamsa. XIII, 30.

322 - XIII Rock Edict.

323 - Греческие источники ничего не упоминают об этом; намёки у Климента Алекс. и у других отцов Церкви мы рассмотрели раньше.

324 - Dipavamsa, ch. 8; Mahāvamsa, ch. 12. Инициатива миссионерского дела приписывается здесь, однако, не царю, а председателю паталипутрского собора: «дальновидный Могаллипутта, сверхъестественным оком провидевший распространение веры в будущем в чужих краях, послал Маджгантику и других старейшин, каждого с четырьмя товарищами, для установления веры в чужих краях и для просвещения людей: „проповедуйте, вместе с братьями вашими, могущественно (в силе), наипревосходнейшую дгамму в чужих странах, ради жалости к сотворённым существам!“ Dipavamsa. VIII, 1–3. Маджгантика направился в страну Гандгаров; Магадэва – в царство Магисы; мудрый Ионакадгаммараккита обратил страну Апараитаку, а Магадгаммараккита – Магаратту, Магараккита просветил Яванскую область (Yavana), а старейшины из рода Кассапа, Маджгима, Дурабгисара, Сагадэва и Мулакадэва обратили многие множества на Гималаях. Сона и Уттара пошли в Суваннабгуми; а Магинда, направившись с четырьмя товарищами на превосходнейший остров Ланку (Цейлон), крепко установил там веру и освободил многих от уз (грехов)». Dipavamsa. VIII, 4–13.

325 - См. сказанное выше о «патриархах» буддизма. Ср., кроме Даранаты, Schiefner. Eine tibetische Lebensbeschreibung Çâkjamuni's, 308 (число миссионеров-архатов возрастает здесь до 16.400!).

326 - Они обращают не только людей, но и злых духов; после проповеди одного из «отцов самги» «1.800.000 человек, собравшихся со всех четырёх сторон света, узрели истину»!

Дараната, стр. 19. «Апостол Кашмира» Маджгантика учредил будто бы в этой «родине северного буддизма» 500 монастырей. Tibet. Lebensbeschreibung. 309; Дараната, стр. 12. Voyages des pèlerins. I, 316.

³²⁷ - Kern. Manual. 117–118.

³²⁸ - Cunningham. Bhilsa Topes. London, 1854, p. 287, 316.

³²⁹ - О древности культа «Следа Будды» (buddha-pâda) (уже во времена Ашоки) свидетельствует изображение его в сцене царской процессии к «Древу Познания» на одном из рельефов великой ступы в Санчи. Grünwedel. Buddhistische Kunst in Indien. 2 Aufl. Berlin, 1900, 72–73. Cp. Alwis. History of the island of Lanka. Colombo. 1876.

³³⁰ - Dipavamsa, XI, 32 – XII, 6.

³³¹ - Там же, XII, 35 – XIII, 13.

³³² - Поэтичное описание сохранившейся доселе его кельи у Рис-Дэвидса, Buddhism. 230–231.

³³³ - Dipavamsa, XX, 20–21.

³³⁴ - Mahāvamsa, 207.

³³⁵ - Если верить одному комментарию к Магавамзе, приводимому Turnour'ом во введении к его изданию последней, p. Cl.

³³⁶ - Уже во времена Будагоши (V в. по Р.Х.).

³³⁷ - Mahāvamsa, ch. 37, монах Ревата, живший в начале V в. по Р.Х., говорит Будагоше: «здесь (в Индии) преданием передаётся один текст канона; комментарий здесь не существует».

³³⁸ - Kern. Geschichte. II, 421.

³³⁹ - Очень колоритное описание этих паломнических торжеств можно найти в книге Chevrillon. Sanctuaires et paysages d'Asie. Paris, 1905, статья Ceylan buddhique. Cp. The Dathavansa or the History of the toothrelic of Gotama. Pali text and engl. transl by Swamy. Lond. 1874.

³⁴⁰ - О Самгамитте и перенесении священной ветви подробно – Dipavamsa, XV, 74 – XVI, 38 и XVII, 73. За реальную основу факта говорят рельефные изображения процессии

насаждения дерева Бодги на относящейся к эпохе Ашоки ступе в Санчи и на не очень далёкой от неё по времени построения (не позже II в. до Р.Х.) Бгаргутской ступе Grünwedel. *Buddh. Kunst in Indien*, 69–72. Cunningham. *The Stupa of Bharhut*. London, 1879. Plate XIII and XXX. Изображения Санчских рельефов у Fergusson, *Tree and serpent Worship*. London, 1873 (2 ed.); слепки в Этнографическом Музее в Берлине. Ср. Cunningham. *The Bhilsa Topes and Maisey. Sanchi and its remains*. London, 1892.

³⁴¹ - Chevrillon, p. 51.

³⁴² - Этим мы заканчиваем краткий обзор истории буддийских священных книг, как главного источника для познания буддизма вообще; дальнейшие судьбы буддийского канона: собор при царе Канишке, появление и рост махайяны и пр. лежат уже, по указанным выше соображениям, вне пределов настоящей работы.

³⁴³ - Васумитра. «Колесо, утверждающее различие главных мнений» у Васильева. I, 224.

³⁴⁴ - Ольденберг. Будда. М, 1900, 204.

³⁴⁵ - Таковы, напр.; *Sammyuttaikâyo*. XX, 7.éd. L. Feér. London 1884 sqq. *Majjhimanikâyo*. 75. Rede. II, 275–277 перевода Нейманна. Очень убедительный список подлинных, любимых сравнений и уподоблений, употреблявшихся Готамой в его речах, находим в *Cullavag'e I*, 32,2. *Sacr. Books*. XVII, 378–379; ср. *Majjhimaikâyo* 22 Rede. 1, 217 ff. и 54 Rede, II, 37 ff.

³⁴⁶ - *Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhho's aus den Thêagâtha und Thêrigatha übersetzt von Neumann*. Berlin, 1899. Vorrede. V.

³⁴⁷ - *Dighanikâyo*, edited by Rhys Davids and Estlin Carpenter. London, 1889. I, 204 и *Samanta-pâsâdikâ* by Buddhaghosa (in *Sutta-Vibhânga I*, 283).

³⁴⁸ - Oldenberg. *Vinaya*. London, 1879 I, p: X sq. Neumann. *Buddhistische Anthologie*. Leiden. 1892, XI.

³⁴⁹ - Dutoit. *Das Leben des Buddha*. Leipzig, 1906, XXI–XXII.

³⁵⁰ - Bühler в своём исследовании о ступе в Санчи (*Epigraphia Indica*. II, 93) и Hultzsch в *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft*. XL, 73, обратили внимание на то,

что встречающиеся среди надписей этого памятника выражения: «sutâtikini или sûtâtikinî» были уже и раньше истолкованы как обозначающие «женщин, читающих суттанты или „сутры“, а слово „dhamakathîka“ – чтеца дгаммы», но что остававшееся до сих пор тёмным выражение «rachanekeyika», сходное с «râñchanaikâyika» бгаргутских надписей и с санскритским «râñchanaikâyika», обозначает «знающего пять никаий», то есть, все пять отделов Сутта-питаки. Термин этот, таким образом, доказывает существование всех этих сборников уже во времена построения Санчской ступы, то есть в III веке, судя по тождеству алфавита её надписей с алфавитом надписей Ашоки. Neumann в Vorrede, XII–XIII к его *Buddhistische Anthologie*. Leiden. 1892.

³⁵¹ - Copleston. *Buddhism in Maghadha and Ceyloni* 169–170.

³⁵² - Ольденберг. 1. с.

³⁵³ - *Mahâparanibbâna-sutta* VI, 6. 7.

³⁵⁴ - Обыкновенное начало сутт таково: «вот что я слышал: когда Благословенный или Вполне просвещённый и т. п., пребывал там-то, он сказал»... Обычное окончание поучений: «так говорил Благословенный».

³⁵⁵ - В этом смысле Гарнак, правда, сильно преувеличивающий эту сторону процесса развития канона, приходит к следующей утрированной формулировке: «история происхождения Нового Завета есть глава истории догматов». Harnack. *Das Neue Testament um das Jahr 200*. Freiburg i. B. 1889, 112.

³⁵⁶ - На решающем значении монтанизма особенно настаивает Цан (*Gesch. d. N. T. Kanons*. Erlangen, 1888 ff. 1, 1, 3 ff и 20–22. Лейтпольд (*Gesch. d. N. T. Kanons. I Theil*. Leipzig, 1907, 50), считая преувеличением гипотезу Цана (op. cit. 4 ff. и 21–22) о том, что монтанисты к уже будто бы сложившемуся в эту пору в канонический свод Новому Завету прибавили свой, третий, «новейший завет», полагает, что «весь монтанизм был бы почти невозможен, если бы (в эту пору) уже существовал канонический Н.З.», но тем не менее признаёт, что, именно в противоположность монтанизму, церковь ощутила

необходимость «выставить свой Н.З., как Священное Писание, в качестве законченной величины». К сходному выводу приходит и Harnack. *Das N. T. um das Jahr 200*, 31–32, впадая, однако, в противоположную Цановой догадке крайность, будто «Н.З. вовсе не имел истории, предшествующей повороту интереса к священным писаниям, вызванному борьбой с гностицизмом и монтанизмом» (ibid. 110).

³⁵⁷ - Гарнакова теория «повсеместно-внезапного появления Нового Завета, как законченного канонического целого» (*Das N. T. um das Jahr 200*, 110), встретила очень основательные возражения, 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.

³⁵⁸ - Из писавших, Пётр и Иоанн в Деян.4:13 названы «людьми некнижными и простыми». Из новейших исследователей «литературной» стороны первохристианства Дейсман (*Licht vom Osten*. Tübingen. 1908, 172–173) даже в ап. Павле подчёркивает (с полным одобрением) «недостаток публицистической преднамеренности, полное отсутствие писательской позировки и пренебрежение звонкой фразой (завязтого) стилиста»: «Jesus von Nazareth ist ganz unliterarisch... ebenso unliterarisch sind veine Apostei (172).. Der Ap. Paul ist noch kein Mann der Literatur» 167.

³⁵⁹ - Ценные указания в этом направлении даёт работа Wehofer'a. *Unternehmungen zur altchritlichen Epistolographie*. Wien, 1901.

³⁶⁰ - Weinel. *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter*. Freiburg i. B. 1899, 30: «все различные группы доказательств новой религии сводились в конце концов на дух». Ср. Gunkel. *Die Wirkuniren des Heil. Geistes nach der populären Anschauung der apost. Zeit n. der Lehre des Apostels Pauls*. 2 Aufl. 1899. Haupt. Zum Verständniss des Apostolats im N. T. Halle, 119, 129–135 (по отношению к обоснованию авторитета апостольского). Очень решительное приведение всей высшей истины к первоисточнику её – к непосредственному действию Духа Божия, находим у Татиана. Речь против эллинов. 13 и 15.

³⁶¹ - Zahn. Gesch. d. N. T. Kanons. I, 1, 85. Leitpoldt. I, 28, 15.

³⁶² - Diestel. Geschichte des Alt. Testaments in des christ. Kirche. Jena. 1869. И.И. Соколов. История ветхозаветных писаний в христианской Церкви. Москва, 1886.

³⁶³ - Только ранние гностики резко пренебрежительно относились к В. Завету: совопоставления у Liechtenhahn. Die Offenbarung im Gnosticismus. Göttingen, 1901, 56 ff. Валентин уже признавал некоторые части «Закона и пророков», а некоторые отрицал, или, выражаясь словами Тертулиана (Advers. omn. haer. с. 4), «порицая некоторые части, не одобрял всё». Доказательство сходного, очень смелого, но безусловно отрицательного отношения к В.З. ученика Валентина Птолемея – его письмо к Флоре у Епифания: Epiaph. XIII (XXXIII) гл. 3–7. Отношение Бардесана к В.З. более умеренное. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig. 1884, 521 и Liechtenhahn. 65. О радикально отрицательных замыслах Маркиона против В. Завета – Tertullian. Adv. Marc. I, 19. IV, I.

³⁶⁴ - В этом смысле ссылаются на «божественные древнейшие книги» (ветхозаветные) Татиан Adv. Grace. 29, 30, etc.; Иустин – I Апология, 28, 59, и особенно Диал. с Триф. 29; Феофил Антиох. к Автолику, III. 1.

³⁶⁵ - Так уже в Послании Варнавы, гл. 4: «Завет иудеев есть и наш; он – только наш, потому что они потеряли то, что получил Моисей». Тертуллиан называет «книги иудеев» «нашими» (христианскими) книгами. Testimon. anim. с. 1 и 5.

³⁶⁶ - «Церковь приемлет вместе с древним законом и пророками Евангелие и послания апостолов. Вот источники, откуда почерпает она веру свою» и т. д. Tertull. De praescrip. haer. 36. Ор. похвалы Климента Александрийского (Stromat. I, с. 26) «божественному законодательству» Моисея, как пригодному в высокой степени, в целом своём составе, для нравственного воспитания и для «законодательной мудрости».

³⁶⁷ - Послание ап. Иуды ссылается на книгу Вознесения Моисея, как на авторитетный источник, и на книгу Еноха, как на настоящее пророчество. Такое же значение («Писания») придавали последней автор Послания Варнавы (IV, 3 и XVI, 5).

Ириней (IV, 16, 2) и Тертуллиан, называющий Еноха «древнейшим пророком» De idolatr. 15, cl. 4, и De cult. foemin. II. 10) и защищающий каноничность и подлинность этой книги, несмотря на исключение её из канона еврейского. De cult. foemin. I, 3. Ср. Lawlor. Early citations from the book of Enoch в Journal of Philology. 1897, 164 sqq. «Енох был, кажется, особенным любимцем христианской литературы», замечает Volz. Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen, 1903, 194. Ср. kautsch. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alt. Testaments. II. B. Tübingen, 1900, 217–219. Послание Варнавы (XII, 1) ссылается на 3-ю (по Вульгате – 4-ю книгу Ездры, как на пророческую, а Ерм (Пастырь. Видения. II, 3) в том же смысле – на книги Елдада и Модата.

³⁶⁸ - Напр., Иустин. 1 Аполог. 31. Разговор с Трифоном 71 и 84 и Ириней III, 21, 2–3. О влиянии перевода LXX на увеличение объёма содержания текста священных книг В. Завета – Корсунский. Перевод LXX; его значение в истории греческого языка и словесности. С.-Троицкая лавра, 1897, 99. Соколов. История ветхозав. писаний, 63 и слл.

³⁶⁹ - Проявления этой склонности по отношению к частям текста у Иустина, Dial. с. Триф. 71 sqq.; по отношению к целым книгам – у Тертуллиана De cult. foemin. I, 3; здесь же – крайнее мнение в этом направлении: «каждое писание, полезное для назидания, вдохновлено Богом».

³⁷⁰ - Евсевий. Ц. И. III, 39, 4.

³⁷¹ - Там же, IV. 22. 3.

³⁷² - Освещение этого вопроса с разных точек зрения: Haupt. Zum Verständniss des Apostolats im N. Test. Halle. 1896. Monnier. La notion de l'apostolat, des origines à Irénée. Paris, 1903. Seufert. Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolats. Leiden, 1887. Koeppel. Der Ursprung des Apostolats. 1889 и столь старательные и богатые эрудицией труды проф. Глубоковского об апостоле Павле. О высоком значении т. н. «пророков» в послеапостольский век – Гарнак в его издании «Учения 12 апостолов», Leipzig, 1884, 97 ff. Вернле (Die Anfänge unserer Religion. Tübingen, 1904. 88) замечает: «с двумя ограничениями

– неприкосновенностью предания Иисуса, как первоосновы во всех случаях, и поставлением пророков ниже апостолов – влияние и значение пророков оставалось всё ещё высшим из всего тогда мыслимого». О переломе настроения относительно новых пророчеств, в связи со злоупотреблениями ими см. Ерма и «Учение 12 апостолов» и Иустин, Разгов. с Трифон. 82.

³⁷³ - Иустин (Dial. с. Tryph.) 81) приравнивает Апокалипсис к ветхозаветным пророчествам. Климент Алекс. ссылается на него в сходном смысле: Paedag. II. 10. В послании лионских и виенских мучеников (Евсевий. Ц. И. V, 1) Апокалипсис прямо назван «Писанием», а в Мураториевом Каноне, очевидно, причислен к нему, так же, как и у Тертуллиана. «Апокалипс Петра» в «Начертаниях» Климента Алекс. разбирался рядом с книгами каноническими (Евсевий. Ц. И. VI, 14; признавал его и Мураториев Канон, с оговоркой, что некоторые – против церковного чтения его. «Пастырь» Ерма автором сочинения *Adversus aleatores*, с. 2, р. 64 éd. Miodonski. Erlangen 1889, назван «Священным Писанием», также и у Ириней (IV, 20, 2). Климент Алекс. говорит об этой книге как о боговдохновлённой (Stromat. I, 29; ср. II, 1 и VI, 15), так же, как и Ориген (Comment. in Ep. ad Rom. X, 31), удостоверяющий о чтении её по церквям (Comment. in Matth. XIV, 21). Об очень колебавшемся и резко менявшемся отношении к книге Ерма см. Zahn. *Der Hirt des Hermas*. Gotha, 1868, 9–40, Brüll. *Der Hirt des Heemas*. Freiburg i. B. 1882, 7–13 и др.

³⁷⁴ - Leitpold. *Gesch d. N. T. Kanons*. I, 33, 37, главным образом на основании того, что в *Adversus aleatores* (с. 2 и b) в качестве Свящ. Писания, кроме ветхозав. книг, цитируются только Откровение Иоанна и «Пастырь» Ерма, тогда как слова Спасителя и апостолов (с. 3 и 4) не названы Священным Писанием, – заключение едва ли убедительное!

³⁷⁵ - Ср. Preuschen. *Zur Vorgeschichte des Evangelien-Kanons*. Darmstadt, 1905.

³⁷⁶ - Ср. с одной стороны – неточные ссылки ранних христианских писателей на евангельские тексты и даже различия в передаче самой Молитвы Господней у двух евангелистов, а с другой – характерный для позднейшей поры

рассказ Созомена о том, что когда учёный епископ Трифиллий на одном пастырском собрании, приводя текст Ин.5:8, заменил слово «одр» словом «ложе», Спиридон Тримифунский остановил его резким упрёком: «или ты лучше того, кто сказал „одр“, что стыдишься употреблять его выражения?» Sozomen. I, II.

³⁷⁷ - Евангелие от Евреев (см. Harnack. *Gesch. d. althristl. Litteratur* II. I, 6 ff.) было единственным, признававшимся не только эбионитами (Евсевий III, 27), но и некоторыми общинами сирийскими (Leitpoldt. I, 133): его «особенно любили принявшие Христа евреи», – замечает Евсевий (III, 25); греческий (II в.) перевод был хорошо известен в Египте и очень уважался Климентом Алекс. (Strom. II, 9) и Оригеном (о частом пользовании его им упоминает Иероним *De vir. inl.* 2, переведший его на греч. и латин. языки (*ibid.*) и сохранивший нам бóльшую часть уцелевших отрывков. Евангелие «от египтян» было в почёте не у одних еретиков (примеры Clem. Alex. Strom. III, 9; 13. Epiph. Haer. 62, 2), но и распространено в церковных кругах в Египте, где оно, если верить соображениям Гарнака (*Chronologie der althchr. Litteratur*. Leipzig, 1897. I. 612–613), считалось главным из евангелий в общинах, сложившихся из обращённых язычников и, быть может, не отвергалось иногда и за пределами Египта (даже в Риме? Harnack. *cit.* 616–621). Евангелие от Петра, знакомое Оригену, причисляемое Евсевием к подложно-еретическим (Ц. И. III, 25), кое-где в Сирии пользовалось даже богослужебным применением, вместо канонических евангелий, около 200 г. (Евсевий. VI, 12). О его следах в древне христ. письменности – Гарнак в примечаниях к его изданию: *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus*. Leipzig, 1893, 3 ff. Cp. *Gesch. d. altchr. Litt.* I, 1, 10 ff. и *Chronologie*. I, 622–625. Позднейшие апокрифические евангелия, оставаясь долгое время очень любимым и не преследовавшимся чтением в церковной среде, никогда не удалялись сближения, по авторитетности, с каноническими.

³⁷⁸ - Resch. *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente*. 2 Aufl. Leipzig. 1906, где (14–17) приведена и полная западная

литература предмета. Ср. Prenschen. Antilegomena. 2 Aufl. Giessen. 1905.

³⁷⁹ - О нём: Zahn. Tatians Diatessaron в Forschungen zur Geschichte d. N. T. Kanons. 1. Theil. Erlangen, 1881, с добавлениями во II т. того же сборника. Его же Gesch. d. N. T. Kanons, I, 1, 369 ff. II, 2, 530 ff.. монографии: Humphill. Lond. 1888, Harris. L. 1890. Maher. L. 1893 и Marfin (в Revue des questions historiques. 1883, 349 ss. и 1888, 5 ss.) и Sellin в IV т. Цановых 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.

³⁸⁰ - Zahn. Gesch. d. N. T. Kanons. I, 1, 369 ff.

³⁸¹ - В Эдессе, приблизительно с 200 года до половины IV в. – Doctrina Addai (в дошедшей редакции конца IV в. Wright. 9), р. 46, ed. Phillips, 1876, внушая необходимость ежедневного церковного чтения «из Закона, пророков и Евангелия и из писем Павла и из Деяний 12 апостолов», поясняет вместе с тем, что под Евангелием надо здесь разумеать не подлинный текст, а именно Диатессарон: «и народ мног собирался изо дня в день, и приходил на молитву, к богослужению и к чтению Ветхого Завета и Нового, Диатессарона» *ibid*, р. 36. В более ранних (336–345 г.) Гомилиях Афрагата Диатессарону отдано предпочтение перед текстом подлинных евангелий (Zahn. Forschungen. I, 72–89. Gesch. d. N. T. Kanons. I, 1, 397–399 и G. Bert во введении к своему переводу Aphrahat's Homilien. Leipzig, 1888, XXXIV–XXXV). Если даже Ефрем Сирин (в своём комментарии на евангелия; латин. перевод армянского текста его издан Mössinger'ом, Venetiis. 1876; ср. Hill. Dissertation on the Gospel-Commentary of S. Ephraem the Syrian. Edinburgh, 1896) бесспорно знавший отдельные евангелия в сирийском переводе Библии, которым он в других своих толкованиях пользовался, при объяснении евангелий всё-таки придерживался Диатессарона, то это свидетельствует о прочности привычки сирской церкви пользоваться этим сводным текстом (Bardenhewer. Gesch. I, 254), несмотря на присущие ему

вольности и неканонические заимствования. Только в V веке, стараниями эдесского епископа Раббулы (с 411 г.). Четвероевангелие заменило собой Диатессарон (Burkitt, *Crehristenthum im Orient*. Tübingen, 1907, 38–39), списки коего подвергались уничтожению (ок. 450 г.) и другим епископом, Феодоритом Кирским (Theodoret. *Haeret. fabul. compend.* I, 20). Ср. Gregory, 128.

³⁸² - Иустин. Разгов. с Триф. 103, 104. 106, 107.

³⁸³ - Очень обстоятельное исследование отношения Иустина к евангелиям – 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.

³⁸⁴ - Причина меньшего пользования Четвёртым Евангелием, сообразно с апологетическими задачами Иустина, и доказательства несомненного знакомства его с ним 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. Земиш, книга которого до сих пор остаётся лучшей работой о Иустине, не отрицая «несознаваемого» влияния на Иустиново учение о природе Христа платонических и неоплатонических идей, после тщательного расследования, приходит к заключению, что это учение – «чисто библейского происхождения и содержания», несколько филоновское по покрою, но догматически связанное с началом Иоаннова евангелия. Semisch. *Justin der Martyrer*. Breslau, 1840–1812. II, 278–305. Чрезвычайно точный и убедительный по выводам обзор отношения Иустина к каноническим евангелиям дан в труде проф. М.Д. Муретова: Э. Ренан и его «Жизнь Иисуса». СПб. 1908. 164–168 и 360–368.

³⁸⁵ - Nicol. 193 sqq., который усматривает подтверждение этого предположения и в том факте, что автор первой «евангельской гармонии» (Диатессарона) Татиан был учеником как раз Иустина.

³⁸⁶ - О нём Zahn. *G. d. N. T. Canons*. II, 1, 1–143. Westcott, 214 sqq; 530 sqq. Kuhn. *Das Muratorische Fragment*. Zurich. 1892,

где приведена предшествующая библиография: добавления к ней у Bardeuhewer. *Gesch. d. althehist. Literatur. II B.* (Freiburg i B. 1903), 556–557.

³⁸⁷ - Евсевий. Ц. И. IV, 29.

³⁸⁸ - Вполне точная, буквальная передача евангельского исторического повествования (из Мф.3:11, 12) встречается во всём Иустин только однажды: Разгов. с Трифон. гл. 49.

³⁸⁹ - Zahn. G. d. N. T. Canons. I, 2; 558.

³⁹⁰ - Zahn. I, 2, 563 ff., в противоположность неосновательно отрицательному выводу Овербека: «gründlicher... und jedenfalls feindselig... harm man Paulus nicht ignorieren» – там же. 563. Anin. Очень основательно, в противоположном (положительном) смысле. Engelhardt. *Das Christenthum Justins.* 1878, 352 ff.

³⁹¹ - Такое разграничение замечается в первоначальной редакции «Актв Сциллитанских Мучеников» (ок. 200 г.): на вопрос проконсула: «что за вещи хранятся у вас в ящике?» мученики отвечали: «Книги (т. е. Ветх. Завет и Евангелия) и послания Павла, мужа праведного». *Ausgewählte Märtyreracten*, herausg. v. Knopf. Tübingen, 1901, 35 по тексту, изданному Робинзоном: *Texts and Studies.* I, 2 (1891 г.) 112–116. Позднейшая редакция заменила первоначальный ответ следующим: «Четыре евангелия Господа Нашего Иисуса Христа и Послания святого апостола Павла и всё боговдохновлённое Писание». *Acta proconsularia martyrum Seillitauorum* у Ruinart. *Acta Martyrum. Ratishonae*, 1859. 132. У Гайя, писавшего около 200 г. (отрывки его в *Hippolytus Werke.* herausg. v. Bonwetsch u. Achelis. Leipzig, 1897. 1, 2, 241 ff.), также соблюдается разграничение: «Писание говорит»... и «Павел говорит». Из Иустина не видно, чтобы Послания читались в богослужебных собраниях (Апол. I, 67: «читаются воспоминания апостолов (евангелия) или писания пророков»). Из *Doctrina Addaei* видно, что в сирийских церквях в раннюю пору, при богослужении, ежедневно читалось из новозавет. Писания только евангелие, хотя вообще для церковного чтения предназначались и «пророки, и послания Павла, которые Симон Кифа прислал нам из Рима, и Учение 12 Апостолов, присланное нам Иоанном,

сыном Зеведеевым, из Ефеса». В древнейшем свидетельстве о призывании канонического авторитета за посланиями ап. Павла, – в Мураториевом Фрагменте – видно, что послания к Тимофею, Титу и Филимону были «признаны священными» (*sanctificatae sunt*) как будто позднее других посланий, «ради расположения и любви к апостолу, но и ради чести католической церкви и порядка церковной дисциплины». *Fragm. Murat. v. 59–63. Das Muratorische Fragment, hrsg. v. Lietzmann. Bonn, 1908, 8–9.* Такому «освящению» (канонизации) новозаветных посланий, надо думать, содействовала борьба церкви с одной стороны – против злоупотреблений гностиков устным преданием об учении апостолов, а с другой – подделки Павловых посланий Маркионом и его последователями.

³⁹² - В список Мураториева канона включены только послание Иуды, да два Иоанновых (v. 68–69). Ириней ссылается во многих местах на 1Пет. и 1 и 2 Ин., на Иак. (Ирин. IV, 3, 4) и, вероятно, на 2Пет. (в V, 23, 2 и 28, 3. Zahn. I, 316–318). Не упоминает Ириней о послании Иуды и о 3Ин., о котором молчит и Климент Алекс. У Тертуллиана видим знание 1Пет., 1Ин., Иуды и Иакова. По мнению Цана, I, 304–315, молчание Тертуллиана. Киприана и даже позднейших африканцев о 2Пет., при сравнительно частом упоминании о 1Пет., есть достаточное доказательство незнания африканцев с 2Пет. О различном отношении церквей к посланиям Иуды и Иакова – там же: 319–325. Сирийская церковь сначала не знала соборных посланий: следов их не видно ни в «Гомилиях» Афрагата, ни в том месте «Учения Аддая» (*The Doctrine of Addai* edited by Phillips, 1876, p. 46), которое перечисляет книги, предназначенные для чтения в церкви. Так называемый Синайский (сирийский) каталог (ок. 400 г.) не включает в новозаветные книги соборных посланий; три из них (Иакова, 1Пет. и 1Ин.) вошли в состав сирийской библии «Пешитты» (ок. 412 г.) (*Wright. A Short History of Syriac Literature. London. 1894. 6*), и лишь ещё целым веком позже, в 508 г., вступили и остальные соборные послания в переработанный сирийский Новый Завет, Zahn. I, 1, 373–375; Leitpoldt. I, 245.

³⁹³ - У Евсевия, VI, 25; указания Оригена на другие соборн. послания сопоставлены у Лейтпольдта. I, 237.

³⁹⁴ - Евсевий III, 25.

³⁹⁵ - В т. н. «Момзеповом Каноне» (359 г.; текст его у Цана, II, 1. 143–145) отсутствуют послания Иакова и Иуды. В «Кларамонтанском Каталоге» (не ранее половины IV в.: текст – у Цана, 158–159) – уже все семь соборн. посланий, но с включением в «Священное Писание» также и Послания Варнавы, «Пастыря» Ерма, «Деяний Павловых» и «Откровения Петра». О «неразрешимых» противоречиях и загадках этого списка – Zahn, II. 1, 168–9. У Кирилла Иерус. (348 г.) все соборные послания включены в обязательный для всех канон уже без всяких оговорок (Огласит. слова. IV, 36). В 85 правиле «Правил апостольских», рядом с семью соборн. посланиями, сохранились ещё два Климентовых; в новозаветном списке собора Лаодикийского последних уже нет.

³⁹⁶ - Очень важное значение имел список Афанасия Вел. в его 39 Пасхальном послании. О его редакциях, истории и влиянии – Zahn. Athanasius und der Bibelkanon. Erlangen u. Leipzig. 1901. Влияние это однако не должно быть преувеличиваемо: не сразу отпало богослужебное пользование отвергнутыми Афанасием неканоническими писаниями (такое, применительно к Didache в Египте, встречаем удостоверенным в Служебнике епископа Тмуисского Серапиона (друга Афанасия): Wobbermin, Altchristl. liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens. Leipzig, 1899, в I-й евхаристической молитве, v. 25 sq. S. 5 и р. 17 англ. перевода Bishop Serapions Prayer-Book. Salisbury, 1899): другой пример, почти на целое столетие позднейший, – у Zahn. Athanasius. 26); не сразу отпали и сомнения против некоторых соборных посланий, напр., против 2Пет., о котором Дидим Александрийский писал: «non est ignorandum praesentem epistolam esse falsatam, quae, licet publicetur, non tamen in canone est.» ibid. 22.

³⁹⁷ - У Климента Алекс. и, по-видимому, уже у Пантена: Евсевий. VI, 14: у Оригена (Евсевий, IV, 25) с многозначительной оговоркой: «если какая-либо церковь принимает это послание за Павлово, то она достойна похвалы,

потому что древние мужи не без основания предали его нам как Павлово. Но кто именно написал Послание, – об этом, поистине, знает только Бог». Сам Евсевий однажды называет Послание (VI, 13) в числе «спорных писаний», склоняясь, впрочем, лично к благоприятному мнению Климента Римского (III, 38). У более поздних восточных отцов сомнения о каноничности Послания к Евр. исчезают; возражения против него (ариан или «западных»?) Амфилохий Иконийский решительно отклоняет (Jambi ad Seleuc., v. 57–60, перепечатаны у Zahn. Gesch. d. Canons. II, 1, 219.

³⁹⁸ - Известное уже Клименту Римскому, особенно часто и с любовью на него ссылавшемуся (1Кор. гл. 9, 10, 12. 16, 36. 46 и подтверждение у Евсевия, III, 38), Иринею (V, 26), Ипполиту, Тертуллиану, но едва ли Киприану. оно не включено ни в Мураториев, ни в Момзенев Канон, ни в Кларомонтанский Каталог. В Африке оно не вошло в канон ещё во второй половине IV в., в отличие от Италии и других западных стран, где авторитет его упрочился в эту пору, благодаря Амвросию, Руфину и в особенности Августину, а затем – решениями соборов Гиппонского (393 г.), карфагенских (397 и 419 гг.) и папы Иннокен. I (405 г.).

³⁹⁹ - Например, имп. Константина, повелевшего «умножать и украшать списки боговдохновенных писаний» и поручившего Евсевию изготовить 50 особенно изящных экземпляров их для пользования в храмах и для поощрения к изучению Библии, чему он подавал и сам пример. Euseb. Vita Constant. III, 1; IV, 36; IV, 17.

⁴⁰⁰ - Первое соборное указание на состав канона было дано будто бы Лаодикийским собором, но именно этот список отсутствует во многих рукописях и переводах правил Лаодикийских, что создаёт для многих исследователей серьёзные сомнения в подлинности списка и предположение о его позднейшем и неправомочном включении в деяния собора. Westcott, General Survey of the History of the Canon of the New Test. 7 éd. 1896. 441 sqq. Список 3-го Карфагенского собора выдаётся последним не за самостоятельное или вновь вводимый, а лишь за полученный «от наших отцов для

церковного чтения», вследствие чего епископам и следует утвердить его. Очевидно, и здесь – не решение властью собора, не предписание, а только закрепление предания, ранее признанного.

⁴⁰¹ - Афанасий Вел. Отрывок 39-го Праздничного послания.

⁴⁰² - Ср. Bouwetsch. Die Entstehung des X. Testaments. Gutersloh, 1910.36.

⁴⁰³ - «Что не читается в церкви, того не читай и наедине». Кирилл Иерус. 4 Огласит. слово, 36.

⁴⁰⁴ - Так отвечали, как приведено выше, лаодикийские отцы: так отвечал Афанасий (1. с.); так же, раньше, – Климент, Ириней, Тертуллиан, ссылаясь на «авторитет церквей, поддерживающий предание апостолов, ибо истина, по необходимости, должна предшествовать подлогу и происходить прямо от тех, кем она дальше передаётся». Tertul. Adv. Marc. IV, 5.

⁴⁰⁵ - Этот вывод Цана, Gesch. d. N. T. Canons. I, 1, 429 ff.. на который, с несвойственной ему резкостью тона, сделал нападение Гарнак (Das Neue Testament um das Jahr 200, Freiburg i. B. 1889), отпарированное Цаном (Einige Bemerkungen über Ad. Harnacks Prüfung der Gesch. d. N. T. Canons 1889), – может считаться в настоящее время вполне упроченным: 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: «нет надобности нагромождать свидетельства о каноничности четырёх евангелий, Деяний, 13 Павловых посланий, 1 послания Иоаннова и 1-го от Петра; никто в настоящее время не будет отрицать того, что они во времена Иринеев занимали в оценке христиан то же положение, как и в настоящее время». Сходно – в его же Bible in the Church. London, 1905, 133. Сам Гарнак в своих 24 положениях, выведенных из Мураториева Фрагмента, признал в значительной степени то, на что ранее нападал (Zeitschrift für Kirchengeschichte III, 358 ff.

⁴⁰⁶ - Jülicher. 451.

⁴⁰⁷ - Westcott. Survej. 6.

⁴⁰⁸ - Превосходное по точности сопоставление древнейших свидетельств о канонических евангелиях – в книге проф. М.Д. Муретова. Э. Ренан и его «Жизнь Иисуса». СПб. 1908, 345–419.

⁴⁰⁹ - В Neutestamentliche Apokryphen Геннеке остатки евангелия от Евреев, обнимавшего будто бы 2.200 стихов, занимают немного более двух страниц. От евангелия от Египтян сохранилось всего 9 строчек! (S. 19–21 и 23).

⁴¹⁰ - «Термин „Евангелие“ (как объединённые евангелия) был, очевидно, общеупотребителен во времена Иустина», – замечает Engelhardt. Das Christenthum Justins des Martyrers. Erlangen, 1878, 336. Так – Ириней, III, 11, 8: «столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни»; так – Ориген, Contr. Cels. II, 76, etc.

⁴¹¹ - Sandy, Inspiration. 6-th impression. London, 1908, 315.

⁴¹² - Смирн., 7, в отличие от Филад., 9, где «Евангелие» понимается в первом, общем смысле. Ср. Zahn. Ignatius von Antiochien, Gotha, 1873, 430–436; несколько иначе – Lightfoot. The Apostolic Fathers, P. II. vol. II, 308, 2 ed. London, 1889.

⁴¹³ - Didache. VIII, 2. XI, XV. 3 и 4 – везде «Евангелие», а не евангелия; дважды – в смысле писанного евангелия; доказанным можно считать пользование евангелием от Матфея и Луки и очень вероятным – евангелием от Иоанна. Ср. Harnack. Lehre der XII Apostel. Leipzig, 1884. 69–81 и Карашев. О новооткрытом памятнике «Учение 12 апостолов». Москва, 1896, 71–77: о неосновательности догадки относительно пользования апокрифическими евангелиями – Там же.

⁴¹⁴ - Разгов. с Триф., гл. 10 и 100. Ср. сказанное выше в примечании 40-м и 41-м. {сноски № 383–384. Редакция Азбуки веры.} – Nichol. The Four Gospels in the Earliest Church History, 1908, 108: «можно с уверенностью признать, что „Воспоминания“ (апостолов), о которых говорит Иустин, было собранием евангелий, таким же, какое позднее несомненно было известно Мураториеву фрагментисту, Татиану и Иринею; что в него включено было евангелие от Иоанна – в высшей степени вероятно; что оно включало в себе какое-либо иное евангелие, кроме наших четырёх, – чрезвычайно невероятно».

Ещё увереннее говорит Westcott. Survey, 168, о том, что в Иустине нет никаких следов пользования евангелиями неканоническими. Engelhardt. Das Christenthum Justins, 341–352, приходит к заключению, что Иустин пользовался, вероятно, сводом (гармонией) трёх первых евангелий, признавая, однако, и четвёртое (352 и 358–359).

⁴¹⁵ - Taylor. Witness of Hennis to the Four Gospels, обратил впервые внимание на то, что прецедент Иринея аллегорического рассуждения о четверичности евангелия имеется уже в Видении III, 13, 3 «Пастыря».

⁴¹⁶ - Иринея. III, 11, 7.

⁴¹⁷ - Там же, 8 и 9.

⁴¹⁸ - Stromat. III, 13, 93.

⁴¹⁹ - В схолии к Луке I, 1.

⁴²⁰ - Евсевий. Ц. И. VI, 25.

⁴²¹ - Adv. Mark. IV, 5.

⁴²² - Jülicher, Einleitung, 467.

⁴²³ - До того же времени в церковных кругах нет достоверных следов пользования и апокрифическими деяниями апостолов; если позднее произведения 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.), впрочем, гораздо более в кругу мирян, нежели в учёно-богословской среде (Leitpoldt. 1. 264–265), и если некоторые из них, как Деяния Павловы (Lipsius II, 1, 1–423. Hennecke. N.T. Apokr., 358 ff., где приведена и обширная библиография предмета) и Деяния Павла и Феклы (Lipsius. II, I, 424 ff.), оказались довольно влиятельными, – всё же ни одному из этих апокрифов не удалось, хотя бы до некоторой степени, приблизиться, по общеизвестности и авторитету, к каноническим Деяниям, занявшим прочное положение в Новом Завете уже ранее 200 года. Наоборот, влияние легенд об апостолах на искусство было очень заметное: об этом см. интересную работу Weiss-Liebersdorf'a,

Christus und Apostelbilder. Einfluss der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen. Freiburg i. B. 1902.

⁴²⁴ - Fragment. Murator., v. 79–80, разумея, быть может, возможность открытия некоторых затерявшихся апостольских посланий? Ср. касательно этого тёмного выражения, Kuhn. Das Murator. Fragment. Zürich, 1892, 101–102.

⁴²⁵ - Ирин. II, 35, 4. Прекрасное изложение взглядов Ириния на Св. Писание у Ziegler'a Irenäus, der Bischof von Lyon. Berlin, 1871, 94 ff. По вопросу о взаимоотношениях писания и предания у Ириния – Пономарёв. Священное предание, как источник христианского ведения. Казань, 1908. 23 и слл. и Филевский. Учение правосл. церкви о свящ. предании. Харьков, 1902, 147 и слл. Ср. Dufourcq. St. Irénée. 2 éd. Paris. 1904. 101 svv.

⁴²⁶ - Tertul. De orat 22. Ср. Röscher. Das Neue Testament Tertullians aus dessen Schriften rekonstruiert. Leipzig, 1871, и краткие заметки у Turmel. Tertullien, 1905, 283 svv.

⁴²⁷ - Евсевий. Ц. И. VI, 12.

⁴²⁸ - Stromat. VIII, 3, 14; VI, 11, 88 и IV, 1, 2. Ср. Eickhoff. Das Neue Testament des Clements Alex. Schleswig, 1890. Dausch. Der neutestamentliche Sebriftkanon u. Clemens v. Alex. Freiburg i. B. 1894. Kutter. Clemens Alex. a. d. N. Test. Giessen. 1897 и Barnard. The biblical text of Clement of. Alex. in the 4 Gospels and the Acts. Cambridge, 1899.

⁴²⁹ - Adv. Praxeas, 15.

⁴³⁰ - Ориген. О началах, IV, 16.

⁴³¹ - Philocalia Origenis, с. 5, отрывок из 5-го (утраченного) тома комментария на еванг. Иоанна.

⁴³² - Превосходно говорит тот же Ориген (О началах, IV, 6) об «испытании каждым на собственном ум и чувстве действия божественного вдохновения» при чтении Свящ. Писания, соблюдая в то же время повеление разумно исследовать его (там же, IV, 19).

⁴³³ - Эта тенденция как нельзя более ясна в отношении к неканоническим книгам, начиная с конца II века (история Посланий Климентовых, Варнавы, «Пастыря»); примеры: возражения против книги Ерма, в силу хронологических

соображений, в Мураториевом Каноне, в силу нравственных сомнений – у Тертуллиана; отсутствие апокрифов в Момзеновом Каноне и у Кирилла Иерусалимского и его предостережения против «не всеми признанного, сомнительного» (Огласит. слово IV, 33, 35, 36); совет Постановлений Апостольских, VI, 16, «обращать внимание не на имена апостолов (на подложных книгах), а на существо дела и на неизвращённую мысль»; устранение Апокалипсиса в после-Евсевиеву пору почти из всех восточных церквей и, наконец, противодействие Афанасия «не самовольным сужениям, а необоснованным расширениям канона апокрифами» (по верному замечанию Цана: Athanasius u. d. Bibelkanon. 15), «в чём все церковные партии того времени и все видные учителя были с ним единомышленны».

⁴³⁴ - Из многого, сюда относящегося, укажем: на переворот в суждениях о времени написания и об авторе Деяний, закончившийся последним признанием Гарнака о правильности и точности церковного предания по этому вопросу (Harnack. Die Apostelgeschichte. Leipzig, 1908, особенно 19–20 и 221); на остроумные выводы Дейсмана из новых археологических открытий, устанавливающих обиходно-народный характер языка Нового Завета, о том, что те же свойства речи, будучи присущими и Четвёртому евангелию и Апокалипсису, устраняют существовавшие до сих пор филологические предубеждения против принадлежности этих книг ко времени, к которому их относит церковное предание (Deismann. Licht vom Osten. Das Neue Testament u. d. neuentdeckten Texte der hellenistisch – römischen Welt. Tübingen, 40 и др. Op. его же Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung. Tübingen, 1910); наконец, только что открытые иудейско-христианские псалмы конца I века (Ein jüdisch-christliches Psalm buch aus dem ersten Jahrhundert. (The Odes of Solomon, now first published from the Syriac Version by Rendel Harris (1909), übersetzt, bearbeitet n. herausgegeben von Harnack. Leipzig, 1910), которые, по словам того же Гарнака (S. 119 указанного издания), «открывают новую эру для объяснения евангелия от Иоанна», совершенно опровергая те возражения, которые столько раз выводились из

несвойственности, будто бы, идейного содержания 4-го евангелия веку Христа и окружавшей его еврейской среде. «Мы знаем отныне, – говорит Г. (I. с.), – что в позднейшем иудействе существовал круг мистиков, переживавший тот же религиозный опыт и те же идеи, которые составляют основу Иоаннова богословия... В этих „Одах“ „Иоанновское“ является подготовленным даже до частных; но оригинальная гениальность, с которой Иоанн обработал, претворил и очистил совокупность всего этого, остаётся всё же величавой, а в важных пунктах у него налицо и могучий прогресс». Не вдаваясь в критическое рассмотрение, на наш взгляд, неосновательных заключений из нового памятника относительно значительной зависимости идей Иоанна от этой «подготовки», существенно важным, – не для обоснования подлинной веры в учение 4-го евангелия (ибо таковая зиждется, разумеется, не на зыбких данных каких бы то ни было вновь открываемых рукописей!), а для отрезвления учёного скептицизма, – является факт убедительного, нового, исторического удостоверения 4-го евангелия, его «религиозного и идейного» содержания (111) непризнания его известности составителям вновь обнаруженных псалмов, а, следовательно, – его наличности и усвоения уже ранее сотога года (110).

⁴³⁵ - Буквально – «Три Корзины» или «Три Короба» (Васильев предлагает выражение «три сосуда»; у английских переводчиков – «three baskets»), потому что для хранения книг, составленных из связок пальмовых листьев, не приплетённых друг ко другу, употреблялись корзины, входившие поэтому в список вещей, которые дозволялось иметь монахам. И до настоящего времени эта форма книг (листочками, прикладываемыми друг к другу и соединяемыми в связки по отделам и по целым произведениям, прикрываемым папками или дощечками, с обозначением на них содержания) сохранилась даже для печатных изданий канона в Тибете и Китае: Hackman. Buddhism as a Religion. London, 1910, 231, и Васильев. I, 109. Waddell. Buddhism of Tibet, 168.

⁴³⁶ - Винайя состоит из 3 частей: 1) Сутта-Вибганга («Разделяющая», т. е. «разбирающая в подробности», по

порядку, термин за термином, все постановления относительно духовных лиц). Она распадается на Параджикку (Pârâjika) и Пачиттйю (Pâcittiya), в которые входят Пратимокша (Патимокха, Pâtimokkha), предполагаемый первоначальный монашеский устав, с древними комментариями к нему, в тексте коих, в расчленённом, а не в целостном виде, и сохранилась дословно Патимокха. К Сутта-Вибганге присоединена Bhikkhuni-Vibhanga, сборник правил и обрядов для монахинь.²⁾ Кхандаки (Khandhaka), состоящие из Магавагги и Чуллавагги и содержащие подробное описание правил принятия в Самгу, церемониал разных обрядов, дисциплинарных, а также бытовых, гигиенических и медицинских правил, богослужебные тексты и, попутно, исторические повествования о Готаме и первых временах Общины.³⁾ Паривара-пата (Parivara-Pâtha), – позднейшее, не всеми школами (как было выше указано) приемлемое добавление и резюме предыдущих книг, сопоставление объяснений к Сутта-Вибганге. Палийский текст Винайи издан Ольденбергом, London. 1879–1883, в 5 томах. Переводы Патимокхи: Gogerley в The Ceylon Friend, Vol. III, 1839; перепечатан в XIX т. Jour. of t. Asiat. Society, с присоединением Веал'ева перевода с китайского (1859); новый англ. перевод Рис-Дэвидса и Ольденберга в I т. Vinaya Texts. Oxford, 1881; русский, Минаева: Пратимокша-сутра. СПб. 1869 с ценными введением и добавлениями. Другие, более ранние переводы указаны у Минаева, II–III и у Коеппен. Religion des Buddha. I, 332–333. Магавагга и Чуллавагга переведены Рис-Дэвидсом и Ольденбергом в I, II и III тт. Vinaya Texts Oxford. 1881–5. Перевода Паривары пока нет.

⁴³⁷ - Сутта-Питака состоит из 5 никай (собраний): 4 первых – так называемые «Большие никайи». а именно: 1) Digba-nikâya, «Пространное Собрание» из 34 длинных сутт; 2) Majjhima-nikâya, «Среднее Собрание» из 152 сутт, наиболее важных и древних; 3) Samyutta-nikâya. 2889 сутт: собрание подробных описаний, происшествий, стоящих в связи с жизнью и деятельностью Будды и излагаемых по известным рубрикам (напр., рассказы об искушении сгруппированы в один отдел Mara-Samyutta, и т. д.); 4) Aṅguttara-nikâya, «Нанизанное» или «Чередующееся

Собрание», – очень обширный сборник кратких речей Будды, повестей из его жизни и объяснений отдельных сторон или положений учения; всё это распределено, на 11 отделов (книг, «нипат»), причём в основу классификации положено числовое начало в содержании: так в «Книге единиц» (Eka-nipâta) обсуждаются объекты или темы единичного свойства, несоединённые с другими, имеющие в самих себе обособленное значение; во 2-й «Книге Пар» (Dika-nipâta) – предметы парного свойства, в 7-й (Sattaka-nipâta) – семеричные и т. д. – Палийский текст этих четырёх никай издан трудами Pali Text Society (дальнейшие обозначения = P.T.S.) в 17 томах; Digha – N. – Рис-Дэвидсом и Карпэнтером, London, 1885. 1903. 2 тома; другое издание (пали с сингалезским переводом) Samarasekera, Colombo, 2447–2448 г. будд. эры (= 1904), 2 т. Buddhist Pali Texts, I, II); переводы: Grimblot. Sept Suttas Pillis, tirées du Digha-N. Paris, 1876; Mahâparinibbana-sutta и 6 других – Р. Дэвидсом в XI т. Sacr. Books of the East (дальнейшие ссылки = S.B.E.) Oxford, 1900; русский перевод их же (с английского) Герасимова: Буддийские сутты, Москва, 1900; полный немец. перевод Дикганикайи по Банкокскому изданию короля Сиамского 1904 г. (со всеми повторениями) начат Нейманном: Die Reden des Gotamo Buddhos aus der Längeren Sammlung Digha-nikâyo. München, 1907.1 Thl., первые 13 сутт. Они же в англ. переводе Рис-Дэвидса: Dialogues of the Buddha L. 1899. Part II. 1910. Маджжхима-никайя издана Тренкнером (Т. I, 1888) и Чальмерсом (Т. II, III. 1896. 1902) P.T.S.; другое издание (неоконченное) Colombo, 1895–1900. Полный немец. перевод Нейманна: Die Reden des Gotamo Buddhas aus der Mittleren Sammlung Majjhima-nikâyo des Pali-Kanons. Leipzig, 1896–1902. 3 т. итальянский перевод его же и Ди-Лоренцо: I Discorsi di Gotamo Buddho del Majjhimanikâyo. Bari. 1907. Vol. 1 (первые 50 речей). Самиутта-Н. издана L. Féer'om, P.T.S. 1884–1904. 5 т. Некоторые сутты переведены у Warren, Buddhism in translations. 4-th Issue. Cambridge, 1906, и у Neumann, Buddhistische Anthologie. Leiden. 1892. Ангуттара-Н. издана Моррисом и Гарди, P.T.S., 1883–1900. 5 т.: другое издание начато Дэвамিতтой в Коломбо, 1893–1901 (4 вып.). Немец. перевод Bhikkhn-Nânatileka; пока – только I я часть: Die

Reden des Buddha aus der «Angereihten Sammlung» *Anguttara-N.* 1 B. Das Eine Buch (*Eka-nipâto*) Leipzig, s. an. (=1908). Buddhist. Verlag. Несколько сутт переведено у Warren и Neumann, opp. cit.5) «Собрание коротких речей», *Khuddaka-nikâya*, состоит из 15 отделов: 1. *Khuddaka-pâtha* («Краткие тексты»); текст с англ. переводом Чайльдерса в IV т. *Jorn. of t. R. Asiat. Soc.* 1869; 2. *Dhammapada* («Стихи Писания»): 423 метрических изречения, приписываемых Будде; издана Фаусбёллем в Копенгагене, 1855, с латин. перев.; 2 изд. London, 1900; англ. переводы: Gray'я, Calcutta, 1881 и 1887; Beal'я (с китайск. редакции) 1878; М. Мюллера в X т. *S.B.E.*, 3 издания: 1870, 1881, 1893; французский: *Le Dh. par F. Hû P.* 1878; немецкие: Schroeder'a *Worte der Wahrheit*, Leipzig, 1892, Нейманна – *Der Wahrheitspfad*, 1893. Schultze. 2 Aufl. Leipzig, 1906; русский, Герасимова, Москва. 1898: Путь к истине. 3. *Удана* («Песни восхищения»): 76 кратких метрических изречений, произнесённых будто бы Готамой в важные минуты жизни, с пояснительными введениями в прозе; издана P.T.S. Штейнталем, 1885; англ. перевод Стронга: *The Udana or the Solemn Utterances of B.* Lond. 1902. 4. *Itivuttaka* (буквально: «Так сказанное»): 112 коротких речей, которые все начинаются одной и той же формулой: «вот что, воистину, было сказано Благословенным, сказано Освящённым; так я слышал»); издана Виндишем, P.T.S. L. 1890; англ. пер. Moor'a; *Sayings of B. The Iti-Vuttaka.* New-York, 1908. 5. *Suita-nipâta* (Книга Сутт): 71 рассказ, в прозе и стихах, из жизни В. и разговоры его с учениками и необращёнными; изд. Фаусбёллем, 1884 (1885); 2-й т. (*Glossary*) 1893. P.T.S. (другое издание, пали, сингалезским шрифтом, Colombo 1891); его же англ. пер. в X т. *S.B.E.* 1881), 2 изд. 1898. Немец. пер. Пфунгста, 1889, и Нейманна, 1905; русский, Герасимова (с Фаусбёллева), М. 1899. 6. *Vimâna-Vatthu* (Небесные обитатели): стихотворное описание обителей праведников, изд. Gooneratno. P.T.S., 1886. 7. *Petavatthu* (О бесплотных духах, кающихся): 51 метрич. рассказ их о прежних существованиях; изд. Минаевым, 1889, P.T.S. его же (неполный) перевод в Записках Восточ. Отд. Археол. Общ. VI. 335 слл.; английский, Moor'a, *Tales of the Dead; the Peta-vatthu*, – готовится к изданию. 8. *Thera-gatha* (Строфы иноков) в

1279 строфах; изд. Ольденбергом, 1883, P.T.S.9. Theri-gâthâ (Строфы инокий) в 522 строфах; изд. Пишелем, 1883, P.T.S.; вместе с предыдущим сборником переведены на немецкий Нейманном, Berlin, 1899; англ. пер. Mrs. Car. Rhys Davids, Psalms of the Early Buddhists. P. I. Psalms of the Sisters. L. 1910.10. Джатаки (Jâtaka): 547 фантастических сказок и басен из прежних воплощений Готама; принадлежат к древнейшим частям канона; предпосланная им Nidânakatha содержит в себе древнейшую биографию Готама на палийск. языке, а также жизнеописания предшествующих будд. Изд. Фаусбёллем, 1877–1897, 7 т.; другое изд. (палийский текст сингальским шрифтом). Colombo, 1892–1900 (не окончено); англ. переводы: Ниданакаты и 50 первых джатак Р. Дэвидсом. Buddhist Birth-Stories or Jâtaka-Tales. Vol. I. L. 1880: полный, без Ниданакаты, Cowell, Chalmers и др. с 1895 г. (не окончен): немецкий – Dutoit, Jatakam. Leipzig, 1907 ff. (14-й выпуск, 1910, до № 434).11. Нидесеа, комментарий на 2-ю часть Сутта-Нипаты, приписываемый ученику Будды Сарипутте.12. Патисамбхида (Patisambhidâ): о чудесных познавательных способностях архатов (святых); готовится к изданию.13. Apâdana, повести об архатах; готовится к изданию.14. Buddha-Vamsa, жизнеописания 24 будд, предшественников Готама; изд. Моррисом вместе со следующей книгой, 1882. P.T.S.15. Чарийя-питака (Cariyâ-Pitaka), краткие, метрические переложения некоторых джатак.

⁴³⁸ - Состав её:1) Dhammasaṅgani («Перечень свойств духа»), подробный анализ психологических основ будд. философии; изд. Э. Мюллером, Lond. 1885; англ. перевод Каролины Рис-Дэвидс: A Buddhist Manual of Psychological Ethics. First Book of the Abhidhamma-Pitaka, Dhammasaṅgani. Lond. 1900.2) Vibhanga, содержания сходного с предыдущей книгой; изд. Кар. Рис-Дэвидс.3) Kathâ-Vatthû (Рассмотрение спорных положений); извлечения изданы Р. Дэвидсом в Join. of t. R. Asiat. Soc. 1892, затем – P.T.S.4) Puggala-Paṇṇatti, перечень индивидуальных свойств, свойств характера; изд. Моррисом, Lond. 1883. P.T.S. немецк. пер. Bhikkhu-Nuṇatīloka: Das Buch der Charaktere. Breslau, 1910.5) Dhātu-kathâ, о взаимоотношениях характеров; изд. Gooneratne. 1893.6) Yamaka («Пары»),

перечень кажущихся противоречий и противоположностей; не издана.7) Paṭṭhāna («Книга начал», происхождений), о причинах нравственных состояний: не издана.

⁴³⁹ - История ознакомления с палийскими текстами и изданий их изложена Рис-Дэвидсом (главным деятелем в этой области) в его «Американских чтениях»: Buddhism, his history and literature. 3 ed. 1909, 46–86: там же списки изданного и ещё неизданного; ср. его же введение к The Questions of King Melinda. Oxford. 1890. I p. XXX–VII.

⁴⁴⁰ - (Tripitaka) Phra-Vinai, Phra-Sut, Phra-Baramat. (Bangkok) Ratanakosin dar sak 112 (1893–1894). Винайя занимает 8 томов, сутты – 20, а Абгидгамма – 11.

⁴⁴¹ - Вот список палийских комментариев (Aṭṭhakathās) к разным книгам Трипитаки:1. Samānta-Pasadikā – к Дикха-Н.2. Kankhā-Vitarinī к Патимокхе.3. Sumaṅgala-Vilasini – к Дикха-Н.4. Paṇṇāsa-Sūdanī к Маджжимме-Н.5. Sārattha-PPakāsini к Самиутта-Н.6. Manarottha-Pūraṇī к Ангуттапе-Н.7. Paramattha-Jotika к Кхудакка-пате и Сутта-нипате.8. Dhammapada-Atthakathā к Дхаммападе.9. Paramattha-Dīpaṇī к Уданае, Вимана-ватту, Петавату и к Тера-и Тери-гаттам.10. Abhidhammattha-Dīpaṇī к Итавуттаке.11. Jātaka-Aṭṭhakathā к Джатаке.12. Saddhamma-PPajotikā, к Ниддесе.13. Saddhamma-PPakāsini к Patisambhidā-Wagga.14. Visuddhajāna-Vilasini к Анаданае.15. Madurattba-Vilāsini к Буддавамсе.16. Cariyā Pitaka Aṭṭhakathā к Чарийя-питаке.17. Aṭṭha-Sālini к Дхамма-сангани.18. Samoha-Vinodani к Вибганге.19. Paṇṇāsa-PPakarana-Aṭṭhakathā к Ката-ватту, к Пуггала Паннятти, Дгату-катъ, Ямаке и Паттане.

⁴⁴² - В своём Buddhism (21 thousand) 1907, 20–21 (ср. его же Introduction to the Questions of King Melinda. 1, p. XXXVII и American Lectures on Buddhism. 1907, 3 ed. p. 51–52) он предполагает, будто весь палийский канон, если бы он был напечатан по-английски, превзошёл бы размером английский текст Библии не более, чем вчетверо; неточность этого вычисления бросается в глаза при сопоставлении с вышеприведённым количеством томов в изданиях буддийских текстов (Pali Texts Society) и в переводах с них.

⁴⁴³ - Koeppen. II. 277.

⁴⁴⁴ - Вот его содержание в главных делениях: 1) Дульва, соответствующая Винайе, из 7 произведений в 13 томах, из коих главный – второй, содержащий «Сутру Освобождения». 2) Шерцин (Scher-tschin), сокращённое от Sche-raptschi-pharoltutschin-ра. «Достигший (проникший) по ту сторону высшей мудрости») по-санскритски Pradschnâ-pâramitâ: 36 произведений метафизического содержания в 21 томе, главное из них Бум-на. «Стотысячное», называемое также Jum: «Матерь», в 100.000 шлок (стихов). 3) Phal-tschen (санск. Buddha-vata Samgha), «Союз Будд», «Братство Будд»): учение о буддах, их именах, свойствах, появлениях, и пр. в 6 томах. 4) Kontsegs (санск. Ratuakûta) «Нагромождение драгоценностей», в 6 т. 5) До или Доде, собрание сутт в 30 т. 6) Njangde (санскр. Ninânam), Нирвана. 2 т. 7) Dschud (санск. Tantras, Тантры, «Корни»): заклинательные формулы, волшебные изречения и т. п. 22 тома. Koeppen. II, 279–280. Waddell, Buddhism of Tibet. London, 1895, 158 sqq. О тибетск. книгах – Csoma в Asiatic Researches, Calcutta, 1836. Vol. XX. P. 1. Перевод его Analyse du Kandjour et du Tandjour издан. L. Feér' ом во II т. Annales du Musée Guimet P. 1881. Полный систематический указатель с заглавиями всех 1.083 трактатов Канджура дал Schilling von Cannstadt; издан СПб. Академией Наук в 1845 г.

⁴⁴⁵ - Koeppen. II, 278–279. Hackmann, 177–179 и Waddell. 157–158. Тяжесть канона такова, что для перевозки его требуется около дюжины тибетских быков (яков). Канджур переведён с санскритских подлинников главным образом в VIII и IX вв. по Р.Х., закончился же канон позже (в XIII в.). Размеры отдельных произведений очень различны, от нескольких листов до целых 12 томов. Печатные издания началось издавна, так как книгопечатание было известно в Китае и Тибете по крайней мере двумя веками раньше, нежели в Европе (драгоценный материал в этом отношении дали за недавнее время экспедиции в Хотан и в особенности последние блестящие открытия полков. Козлова в Хара-Хото); издания эти многочисленны, что не мешает до сих пор пользоваться и рукописными экземплярами, изготовляемыми и поныне в

ламайских монастырях. В полном составе Канджур был напечатан, кажется, лишь лет двести тому назад. Waddell, 157.

⁴⁴⁶ - Первый отдел, г Gjud («Заклятия») состоит из 2.640 произведений в 88 томах; второй m Do (Сутты и афоризмы) содержит трактаты по богословию, философии, этике, логике, грамматике, риторике, поэзии, медицине, алхимии, механике; здесь же переводы из Магабгараты и других произведений индусской словесности, перевод санскритского словаря Амаракоши и т. д., всего 137 томов. Наоборот, основные сутты Гинайяны отсутствуют как в Канджуре, так и в Танджуре. Коеppen. II, 281. Много ценного о тибетской литературе по первоисточникам у Васильева. Т. I.

⁴⁴⁷ - Очерк истории ознакомления с ними – Beal, Buddhism in China. London, 1884, 10 sqq. О непальских священных книгах 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.; в качестве вспомогательного материала (по тибетским источникам) указанные выше труды Csoma и, наконец, Râjendralâla Mitra. The Sanscrit Buddhist Literature of Nepal. Calcutta, 1882. Ср. Минаев. Очерки Цейлона и Индии. СПб. 1878. I, 231–284. Несколько томов неизданных ранее непальских и тибетских текстов из богатейшего собрания буддийских памятников в СПб. Имп. Академии Наук опубликованы в организованной и руководимой академиком С.Ф. Ольденбургом Bibliotheca Buddhica. Собрание Годгсона в 84 произведениях содержит в себе, кажется, все важнейшие религиозные книги Непала, уцелевшие до наших времён: раньше их могло быть значительно больше; одна из книг Abhidharma kôṣa vyâkhyâ, говорит по этому поводу: «всех текстов закона, вышедших из уст Благословенного было 84.000; свод закона состоит из книг канонических (авторитетных); они, по отзыву некоторых, в числе 6.000; что касается 84.000 текстов закона, то они утрачены; единственный уцелевший текст есть этот единый свод в 6.000 книгах, называемый Dharma-skandha». Burnouf. 30. В этих цифрах, конечно, немалая доля восточной страсти к преувеличению; однако и сохранившееся собрание книг очень внушительно по объёму. Если в нём сравнительно

слабо представлен отдел Винайн, зато пышно разработана Абгидгарма-питана. Главные произведения в ней те «Девять Дгарм», которым северный буддизм воздаёт божественные почести: 1) *Ashtasahasrikâ Pragnâpâramita*; 2) *Ganda-vyûha*; 3) *Daṣabhûmiçvara*; 4) *Samâdhi-râja*; 5) *Lankâvatâra*; 6) *Saddharma-puṇḍarîka*; 7) *Tathâgata-guhyaka*; 8) *Lalitâvistara*; 9) *Suvarna-prabhâsa*. Первое из этих произведений излагает метафизическое учение северного буддизма; последнее – его эзотерическую доктрину; остальные – подробные разъяснения общедоступного учения и дисциплины, путём примеров, повествований и догматического наставления. Наиболее важной частью надо считать Праджня-парамиту («Совершенство Мудрости»); в непальском собрании священных книг она представлена тремя редакциями: в 1-й – 100.000 шлок (мелких делений, стихов), во 2-ой – 25.000, в 3-й – 8.000; Burnouf, 390 ss. (Васильев, I, 145, указывает, кроме того, на списки в 18.000, в 10.000 и в 700 шлок, и даже всего в несколько листов; о главном метафизическом содержании этой книги – у него же, 147 и сл.); особая книга, *Vadja-tchêdika*, содержит также сжатое изложение Пр.-парамиты. Из остальных произведений, носящих форму т. наз. «распространённых сутт» (*Vâipulya*), особенно известна и наиболее содержательна и интересна «Лотос Доброго Закона» (*Saddharma-puṇḍarîka* (издана Kern'ом и Bunyiu Nanjio в *Bibliotheca buddhica*), эта, по выражению Керна (*Introduction to the translation of Sad. – Pund.* в *S.B.E. Vol. XXL Oxford, 1884, p. XXIX*), «квинтэссенция северно-буддийской ортодоксии», «возвышеннейшая из всех сутт, изложенных Буддой, драгоценный венец всех сутт», по мнению последователей Магайяны. англ. перевод её – вышеуказанный, Керна; французский – Бюрнуфа. Далее: Самадги-раджа – о разных родах созерцания; Дасабгумисвара – изложение 10 ступеней совершенствования, ведущих к достижению состояния будды; Лангкаватара – закон данный, будто бы на Цейлоне (Лангке), книга весьма авторитетная; Лалитавистара – объёмистое, легендарное, недоведённое до конца жизнеописание Будды (библиография – ниже, в следующей главе). Особый отдел в непальском своде писаний, как и в

тибетском, составляют тантры, произведения значительно позднейшей поры, когда, в северном буддизме, к первоначальным преданиям, идущим от Готамы и ранней общины его последователей и к развившейся затем метафизической системе присоединился сначала – неопределённый монотеизм, а затем – сложный культ разных богов, богинь и полубогов, выродившийся в грубые суеверия и в магические ритуалы, формулы и наставления к коим и дают, в тибетском и китайском своде, многочисленные мелкие заклинания («дарани») (они собраны в I т. Канджура, а в Китае изданы, для удобства разноплемённого населения, на 4 языках, по приказу правительства. Васильев, I, 177–182) тантры, свойственные как непальскому своду (Burnouf, 465 66), так и китайскому и тибетскому, где они особенно многочисленны, так как занимают почти половину Танджура (около 90 томов). Васильев. I, 184 и сл., 187 и сл.

⁴⁴⁸ - 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.

⁴⁴⁹ - Bunyiu Nanjio. Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka. Oxford, 1883, и указатель к этому труду Denison Rossa: Alphabetical List of the Titles of Works in the Chinese Buddhist Tripitaka. etc. Calcutta, 1910, где, на стр. LXXIII, находим № 1660...

⁴⁵⁰ - Киотское издание, заканчивающееся № 1621-м, не содержит только семи сочинений, включённых в каталог Бунью, но зато даёт три в нём отсутствующих; несколько большая разница в итогах объясняется способами соединения некоторых книг друг с другом: D. Ross. Introduction.

⁴⁵¹ - Edkins. Chinese Buddhism. 2 éd. Lond. 1893, 275.

⁴⁵² - Там же.

⁴⁵³ - Тройное деление на Сутры (King), Винаю (Lü) и Абгидгарму (Lun) сохранено и в китайском своде. Совпадение его содержания с южно-буддийскими писаниями в существенном и древнейшем, по мнению Биля (Chinese Buddhism, 22 sqq.) и Эдкинса (Chinese Buddhism 277), – полное;

но первоначальное здесь увеличено огромным добавочным наслоением книг Магайяны. Главными авторами их были; Ашвагоша (no-kum; Ma-ming), 12-й патриарх буддизма, написавший Ки-сунь-лунь («Пробуждение веры в Магайяне») ср. выше, гл. 3, примеч. 16 {сноска № 124. Редакция Азбуки веры.}); Нагарджуна (Лунг-шу). 14-й патриарх, автор самых важных творений Магайяны: Vibhas-ha-lun, Chung-lun, Tach'i-tu-lun, Prajna-tenglun, Shi'er-men-lun, Hwa-yen king (книга наиболее уважаемая в Китае из всех буддийских) и многих других; Васубанда или Тиэн-тин, написавший будто бы более сотни сочинений: его брат Асенга (Wucho); о его трудах, см. выше, гл. 3, примеч. 16 {сноска № 124. Редакция Азбуки веры.}; Дгармапара или Гу-фа, составивший Ch'-eng-wei-shi-lun; Майтрея; Дэва; Шенг-тиэн и, быть может, ещё один или два автора. Древнейшие книги содержат монашеские правила, нравственный кодекс, указания для аскетической жизни, учение о перевоплощении и нирване, – всё – перемешанное с фантастическими рассуждениями или рассказами о географии, астрономии и о сверхъестественных существах. Позднейшие произведения посвящены метафизике и космогоническим вопросам, которыми так мало интересовался южный буддизм, по примеру и предписанию своего основателя. Отдел сутр (King) распадается на их гинайянские и магайянские собрания: первых было первоначально в китайском своде 228 сочинений, потом добавлено ещё 300; вторых – 536, распределённых на следующие главные группы: 1) Праджня, 19 произведений с вышеупомянутой колоссальной Мага-праджня-парамитой во главе; 2) отдел Pau-tsi – легенды о западном и о восточном буддах Амитабхе и Ачобгийе; 3) отдел Ta-tsi или Великое Собрание; 4) отдел Hwa-yen, с книгой под этим заглавием во главе; 5) сочинения о нирване и несколько других, менее важных отделов. В Винайе, наоборот, количество гинайянских книг превышает магайянские: первых 59, вторых – 25. Гинайянская часть китайской Абгидгармы объемлет 37 произведений, а магайянская – 93. Вслед за этим огромным, основным ядром канона идут 97 сочинений «западных» (индусских) авторов, пользующихся не первостепенным, но всё же, высоким

авторитетом, а в конце свода – 190 трудов уже китайских авторов: комментарии, биографии, энциклопедические обзоры, описания паломничеств в буддийские страны.⁴⁰ Из этих добавлений включены в свод сравнительно в недавнее время (в XVII в.), при династии Мингь, по императорскому повелению. Наконец, несколько сотен священных книг было утрачено. (Предыдущий обзор главным образом, – по Edkins. *Chinese Buddhism*, 278–281; подробности у Bunyiu Nanjio). Из сутр наиболее популярны и влиятельны в Китае «Лотус Доброго Закона» и «42-членная Сутра», переведённая с, по-видимому, утраченного санскритского оригинала; это небольшой, но очень ценный этический трактат, к которому китайская педантичная учёность умудрилась, лет двести тому назад, в лице Сю-фа, написать комментарий в пяти толстых томах. Это, по преданию, первая буддийская книга, принесённая из Индии в Китай и первая же, переведённая на китайский язык (в 65 г. по Р.Х.); отсюда её прозвание: «основная книга»; это и поныне как бы катехизис для китайских буддистов. Отсутствие её в палийском каноне, в книгах непальских и тибетских (переводы на тибетский и манджурский языки сделаны с китайского, на монгольский – с тибетского) – заставляют И. Фээра предполагать, что эта сутра была составлена хотя и по-санскритски, но специально для Китая, а быть может, даже и в Китае: *Le Sûtra en 42 articles traduit du tibétain par L. Feer. P. 1878. Introduction, p. XX ss.*; кроме этого перевода и двух более старых, французских же, De Guignes'a (1776) и Hue и Gabet (1848 в *Journal Asiatique*) есть английский Beal'я (с китайской редакции) в *Journal of the Asiat. Soc.* 1862 г. и в его же *A Catena of Buddhist Scriptures. Lond. 1871*, и немецкий (с тибетской версии) Шифнера в *Bulletin hist. et. philol. de l'Acad. d. Sc. de St. Pétersb.* 1852. Т. IX. Очень обильным был в китайском своде, да и теперь ещё обширен, отдел жизнеописаний Будды, легендарных, конечно, но полных вдумчивости и, нередко, высоких поэтических красот; об этих книгах – ниже, в главе 5-й.

⁴⁵⁴ - Hackmann. *Der Buddhismus in China, Korea und Japan.* Tübingen, 1906, 25–56. Edkins. *Chinese Buddhism*, éd., 274.

⁴⁵⁵ - Полвека тому назад экземпляр Канджура в Пекине стоил более тысячи талеров; издание императора Киан-лунга – 4.300 талеров; Васильев заплатил за Танджур 700 рублей; буряты отдавали за Канджур по 7.000 быков, а позднее за полный канон 12.000 рублей. Коерпен. II, 282. Экземпляр Трипитаки в издании сиамского короля был впервые предложен на продажу в Европе (антикварным путём) в 1905 г. за 1.000 марок (Katalog 287) От. Harrossowitz в Лейпциге.

⁴⁵⁶ - Hackmann. I. с. Edkins. 1. с.

⁴⁵⁷ - Позднеев. Очерки быта буддийск. монастырей и будд. духовенства в Монголии. СПб. 1887, 102 в Записках Имп. Русс. Геогр. Общ. по отд. Этногр. Т. XVI.

⁴⁵⁸ - Коерпен. 1. с. Книги чрезвычайно уважаются; расстаться с ними не решаются; но пользуются ими даже духовные лица редко. Edkins, 1. с. О поклонении священным книгам в ламаизме – Waddell. Buddhism of Tibet, 155–156, и даже у южных буддистов – Hardy. Eastern Monachism, 192.

⁴⁵⁹ - Dighanikâyo. I Thl. 5 Rede. Neumann's Uebers. I, 165–183.

⁴⁶⁰ - Bigandet. Vie de Gaudama, le Buddha des Birmans, trad. par V. Gauvain. P. 1878, 345, note.

⁴⁶¹ - Dighanikâyo. I Thl. 1 Rede. I, 45–46. Neum. Uebers.

⁴⁶² - Там же, 49 ff.

⁴⁶³ - Там же, 56 ff.

⁴⁶⁴ - Там же. I Thl. 9 Rede. I, 246 ff.

⁴⁶⁵ - Digha-nikâyo. I, 9. B. I, 238–239 ed. cit.

⁴⁶⁶ - Там же. I, 4. B. I. 147.

⁴⁶⁷ - Там же. I, I. B.I, 45–46.

⁴⁶⁸ - Говорим это уверенно, несмотря на всю западную, и подражающую западной, русскую шумиху последних лет о «панававилонизме», в «непомерных преувеличениях» которой, как в «тяжком грехе», признаётся сам главный инициатор её Делитч: Zweiter Vortrag über Babel und Bibel. Stuttgart, 1904, 32. Возможность доведения предубеждений и утрировок до таких крайних пределов, какие сделаны, напр., Jenssen'ом в его

Gilgamesch-Epos, останется образцовым примером учёного фанатического увлечения излюбленной гипотезой для всякого беспристрастного человека, имевшего случай ознакомиться с пресловутым памятником не по раздутым пересказам о нём, 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 Anfl. Leipz. 1906) и другие солидные труды, устанавливая ряд космогонических и исторических аналогий, констатируют в то же время высокое нравственное и религиозное превосходство, а тем самым и самобытную оригинальность библейских повествований сравнительно с вавилонскими. Так, даже очень предрасположенный к «вавилонизму» Циммерн сознаётся (*Biblische u. babilon. Urgeschichte*. Leipzig, 1901, 40), что, благодаря вышесказанным сближениям, «всё яснее выступает вперёд неизмеримо высшая ступень религиозного сознания, достигнутого в Израиле, сравнительно со всеми другими народами древности». «Религия Яве, – (говорит Baentsch. *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*. Tübingen, 1906, VI), – несмотря на многое ценное, сходное с другими религиями, несмотря на свою корневую связь с миром высшей религиозной мысли в области древневосточных религий, есть, тем не менее, религия *sui generis*, а как религиозная сила, она несравненно более имеет значения, нежели все эти религии, вместе взятые. Бесспорно, весь древний Восток является огромным, ёмким, величавым культурным целым, в которое, как органическая часть, входит и Израиль, неизъяснимый без этой культурной связи. Но своей религией Иеговы он воспарил выше этого культурного единства и даже стал к нему в чрезвычайно замечательную противоположность». Благодаря именно новым археологическим открытиям, замечает тот же вдумчивый учёный, для господствовавшей за последнее время натуралистическо-критической школы «нет более возможности трактовать ветхозаветные предания по схеме эволюционной теории» и «представлять пору, предшествующую основанию религии Моисея, порой варварства или полуварварства, с

анимистическим культом деревьев, камней и родников, с культом предков, фетишизмом, тотемизмом, ведовством и т. п. диковинами» (105 и 107), точно так же, как «обнаруживается несовпадение с точными фактами и в ставшем почти догматом мнении, будто лишь пророки VIII века были основателями более возвышенных религиозных идей в Израиле» 106. Недаром и автор, быть может, лучшего обзора этих новых открытий, Jeremias (*Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Vorw. zur 1 Aufl., ed. cit. VII) сознаётся, что, «разделяя раньше и последовательно доводя до конца предположения историко-критической школы, он, на основании живого познания древнего Востока и современной ему истории, пришёл к выводам, обличившим ошибочность тех прежних (отрицательных) предположений» и (в предисловии ко 2 изданию своего труда, *ibid.*, VI) признал, что «израильское богопонимание и ожидание Искупителя не есть дистиллят человеческих, в разных областях древнего Востока выросших идей, а что это – вечная истина, облечённая в пёструю ризу восточного образа мыслей». Ср. у него же, S. 181, о недопустимости «литературной зависимости библейской космогонии от вавилонских трестов» и о религиозном превосходстве её над вавилонской и «какой бы то ни было языческой».

⁴⁶⁹ - Об этом см. особенно труды Сайса (Sayce): *The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments and Monument Facts and Higher Critical Fancies*. 3 ed. Lond. 1904. «Каждое новое открытие археологов является новым, свежим свидетельством в пользу правдивости ветхозаветных повествований», говорит тот же учёный в предисловии к своей книге *Patriarcal Palestine*. Lond. 1895, p. V; «параллелизм между библейским рассказом и последними археологическими открытиями – полный», p. VIII. О новейших палестинских подтверждениях ср. Vincent. *Exploration du Canaan*. 1905. О том же, из вавилонских источников, уже раньше, напр., Smith. *The Chaldean Account of Genesis*. New edit. Lond. 1880. p. 315–319 (имена, совпадающие в вавилонских надписях с именами библейских патриархов). Роджерс в своей *History of Babylonia and Assyria*. 3 ed. New-York (1900), I, 238, замечает: «историческим указаниям В. Завета немало обязана

разработка подробностей во вновь открываемых надписях». Относительно египетских археологических данных много интересного у Garrow Dunkan. The Exploration of Egypt and the Old Testament. Edinburgh and London, 1908. «Египетские находки, – читаем здесь, р. 70, – с одной стороны снабдили нас относительно Палестины сведениями, не встречающимися в Писании, а с другой разнообразно подтвердили историческую точность Ветхого Завета». См. ещё очень важную, только что вышедшую книгу Petrie. Egypt and Israel, London, 1911.

⁴⁷⁰ - Dighanikâyo. I Thl. 1 Rede. I B. S. 27 ff . Ueb. v. Neumann.

⁴⁷¹ - Majjhimanykâo. I Thl. 1 R. I, 4 ff. Web. v. Neumann.

⁴⁷² - Samyuttanikâyo. III, т. 33 ч. 1–5 сутты.

⁴⁷³ - Maj.-nik. I Thl. 9 R. I, 75 ff.

⁴⁷⁴ - Там же. 4 Thl. 4 R. I. 360.

⁴⁷⁵ - Там же. 5 Thl. 8 R. I, 502.

⁴⁷⁶ - Там же. 3 Thl. 5 R. I, 256 и 6 R. I, 277.

⁴⁷⁷ - Там же. 1 Thl. 9 R. I, 75 и 4 Thl. 8 R. I, 413 ff. 427–428.

⁴⁷⁸ - Там же. 5 Thi. 9 R. I, 513.

⁴⁷⁹ - Так же. 3 Thl. 2 R. I, 231.

⁴⁸⁰ - Так же. 1 Thl. 9 R. 1, 75.

⁴⁸¹ - Там же. 8 Thl. 1 R. II, 234.

⁴⁸² - Dighanikâyo. 1 Thl. 1 R. I, 23.

⁴⁸³ - Khuddakanikâyo. Iti-vuttaka, § 112, p. 131 Moore's transl. New York. 1908.

⁴⁸⁴ - Visuddhi-Magga, Colombo, 1890 sqq.; здесь, в главе 13-й (перевод есть у Warren. Buddhism in translations. Cambridge, 1906, 315 sqq.) узнаём, что не-буддийские мудрецы могут припоминать прошлые состояния бытия за 40 мировых циклов; обыкновенные буддийские ученики, достигшие праведности – от 100 до 1.000 циклов; 80 «великих учеников» – 100.000 оборотов, а будды наделены безграничностью такого знания. Далее, тут обозначены три способа разрушения мира: водой, огнём и ветром, и описан процесс гибели и обновления «земли, небес (физических), 6 небес чувственных желаний и ста тысячи крат

10.000.000 миров»; смена видов мировых катаклизмов, заканчивающаяся в 64 мировых круговорота, после чего кончается жизнь и богов соответствующих периодов и разрушается и их небо, а затем начинается уже вполне новый цикл мировой эволюции. Впрочем и в Нидана-кате (введении в собрание Джатак) встречаются сходные, колоссальные периоды, например: четыре «огромности» (*immensities*, *asaukheyyas*) и 100.000 «мировых кругооборотов». *Nidânakathâ*, stanza 12, в *Buddhist Birth-Stories*, transl. by Rhys-Davids. London, 1880, 3; «тысячи миллионов веков» предуготовления к званию будды. Stanza 252, p. 53, и 90.000 веков такового же для его матери, p. 61.

⁴⁸⁵ - Bigandet. *Vie ou légende de Gaudama, le Buddha des birmans*, trad. par Gauvain. Paris, 1878, ch. 1, p. 22 ss. и примечания – там же, где p. 29–32, дан очерк буддийско-бирманской космогонии и космографии. Счёт здесь ведётся по «тингиям», периодам, обозначаемым единицей с последующими 64-ю, а по другой формуле – со 140 нулями! Тибетанская «История мира от начала его обновления до царствования Судгоданы, отца Будды», заимствованная из 3-го и 5-го томов Дульвы, дана, в очень интересном извлечении, у Rockhill. *The Life of the Buddha*. London, 1907, 1 sqq. Очерк тамайской космологии у Waddell. *The Buddhism of Tibet or Lamaism*. London, 1895, 77 sqq. Китайско-буддийская космология подробно и космогония кратко изложены в книге Fah-kai-on-lih-to, «Изъяснённый космос», составленной пекинским буддийским монахом Джин-чау на основании будто бы данных буддийского канона и древних индусских комментариев; трактат этот был напечатан по приказанию императора мингской династии Ван-ли в 1573 г.: английский перевод Биля – в его *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*. London, 1871, 15 sqq. Здесь находим, между прочим, описание восьми «горящих» и стольких же «холодных» адов, p. 57 sqq., 63 sqq., тридцати трёх небес, p. 75 sqq., трёх миров и девяти земель 81 sqq., 89 sqq., с определениями продолжительности существования разных сфер и различных их обитателей, 83 sqq., длины калып (мировых периодов) и всего «великого хилиокосма», 101 sqq.

Вся эта сложная система сводится к единой, всюду разлитой субстанции, называемой, за неимением лучшего термина для обозначения, «сердцем мира», соответствующим пантеистической мировой душе. Beal, 11. Необъятность разума, неизмеримость пространства, бесчисленность форм бытия и способов действия кармы – всё сводится к бесконечности и непрерывности обнаружений единой универсальной сущности, подобной ясному зеркалу, составляющему основу всех явлений, – реальную и постоянную основу минующих и нереальных феноменов, р. 123–125.

⁴⁸⁶ - Об этом и последующем будет сказано ниже.

⁴⁸⁷ - Особенно в северо-буддийских легендах, например, и Лалитавистаре и в тибетанском жизнеописании, опубликованном Шифнером, о чём см. ниже. Подробный разбор этого рода легенд с мифологическим истолкованием их – у Sénart. *Essai sur la légende du Buddha*. 2 éd. P. 1882, 1 ss.

⁴⁸⁸ - Ещё арабский писатель Альберуни (писавший ок. 1030 г.; текст издан Suchau. London. 1887) заметил, что, индусы мало заботятся о порядке исторических событий; на задаваемые им (по этому поводу) вопросы они отвечают произвольными вымыслами. В новейшее время Г. Бюлер пытался поколебать прочно установившееся мнение, будто у «индусов нет исторической литературы». Попытка Ольденберга (статья *Geschichtsschreibung im alten Indien* в небольшом сборнике *Aus dem alten Indien*. Berlin, 1910, 65 ff.) поддержать достоинство индусской историографии, на наш взгляд, только подкрепляет обратное, установившееся мнение. Ср. выше, гл. 3, сказанное о цейлонских хрониках и о кашмирской.

⁴⁸⁹ - О кастах см. Wilson. *Indian Caste*. Bombay, 1871. Sénart. *Les castes dans l'Inde; les faits et le système*. Paris. 1896. Hopkins. *The mutual relations of the four castes according to the Manavadharmaśāstra*. Leipzig. 1881. Ero же *The Social and military position of the ruling cast in Ancient India, as represented by the Sanskrit Epic* в *Journal of the American Oriental Society*. Vol. XIII. Weber. *Kollektanea über die Kastenverhältnisse in den Brâhmana und Sûtra* в *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. Применительно к буддизму – Fick. Die sociale Gliederung im nordostlichen Indien zu Buddhas Zeit, mit besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage. Kiel, 1897. И замечания у Рис-Дэвидса Buddhist India. London, 1903. Ср. Zimmern. Altindisches Leben. Berlin, 1879, где 186, ff. указана остальная литература вопроса и сопоставлены крупные разномнения о древности происхождения каст.

⁴⁹⁰ - Эта черта энергично отмечена Максом Мюллером: Шесть систем индийской философии, перев. Николаева. Москва, 1891, 11: «в Индии мы обладаем достаточным материалом для изучения происхождения и роста философских идей, но навряд ли имеем какие либо данные для изучения жизни и характера людей, создавших и поддерживавших философские системы этой страны. Их дело осталось и живёт до настоящего времени, но от самих философов не осталось ничего, кроме их имён. Невозможно даже с какой-либо достоверностью определить время, когда они жили... О них мы не знаем почти ничего, и нет никаких шансов, чтобы мы узнали об этом больше». Ср. Deussen. Philosophie der Veda und Upanischad. 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.

⁴⁹¹ - R. Schmidt. Beiträge zur indischen Erotik. Das Liebesleben des Sanskritvolkes nach den Quellen dargestellt. Leipzig, 1902; ero же Liebe und Ehe im alten und modernen Indien. Berlin, 1904.

⁴⁹² - Hardy. Eastern Monachism. London, 1860. Rich. Schmidt. Fakire und Fakiren Thum im alten und moder non 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. 1, 34 ff.

⁴⁹³ - Majjhimanikâyo. XI Thl. 7 Rede. III B., 83 (Neumann's Ueb.).

⁴⁹⁴ - Idem. XI Thl. 8 R. III B., 87. На вопрос Готамы (ibid. XI Thl. 3 R. III, 35–36) «за кого почитаете меня вы, иноки?» последние отвечают: «за милосердного излагателя учения». В очень древней книге Jinâṅkâra Буддараккхиты заслуга Будды определена в сходных выражениях: «он указывает путь, клонящийся к блаженству,.. путь, который не могли определить ни дэвы, ни люди, ни Брама». Jinâṅkâra or the «Embellishments of Buddha» by Buddhārakkhita, edited and translated by J. Gray. London, 1894, § 3, 8–10, p. 81–82. Он говорит о себе: «я не демон и не божество, не Брама и не Девата» § 131, p. 99: он – «совершеннейший из людей» § 151, p. 101, «превосходнейший царь мудрецов», § 179, p. 104. Эта точка зрения удержана, конечно, и в необуддийских катехизисах: «Будда – один из тех людей – просветителей мира, что превосходят, умственно и нравственно, заблуждающееся человечество настолько, что в детских верованиях народов они кажутся богами или божественными посланниками». Subhadra-Bikshu. Frage 8–11. S. 4. Будда – только «всемудрый советник, нашедший и предначертанный истинный путь и, через то, ставший нашим руководителем». Олькотт. Вопр. 99, стр. 39–40.

⁴⁹⁵ - Oldenberg. Buddha. 5 Aufl. Stuttgart u. Berlin, 1906, 379–382, где дано и культурно-историческое освещение этого факта.

⁴⁹⁶ - Каноническая книга Будда-вамза содержит в себе краткие жизнеописания этих предшественников Готамы, причём здесь, как и в других книгах (напр., в Abhinislikrâmanasûtra, или Fu-pen-hing-tsi-king, переведённой Билем с китайской редакции санскритского оригинала под заглавием The romantic Legend of Buddha. London, 1875, ch. 1, p. 6–7) рассказы о них влагаются в уста самого Готамы, а о ближайшем к нему будде Катабе или Кашьяпе повествуется иногда с подробностями, напоминающими рассказ об исторически-реальной личности. (Ср. Spence Hardy. Manual of Buddhism, 87,97). Южные легенды определяют имена 27 последних будд, предшествовавших Готаме, их возраст, внешность, родню, учеников; будда Дипанкара, например, был ростом в 80 локтей и жил 100.000 лет! Bigandet в примечании к Malla-linkara-wouttou, Vie ou légende de Gaudama, 22.

⁴⁹⁷ - Вышеупомянутые 28 будд по бирманскому счислению относятся все к одной только последней части последней мировой «тингии»; всех же тингий насчитывают до 20, и всем им приписывают особых будд. Так, во время одного «периода пожеланий и стремлений» будущего Готама сделать буддой, мир был свидетелем последовательного появления 987.000 будд! Bigandet., 14. Северно-индийский буддизм несравненно умереннее в данном случае: по Digha-nikâyo II, 2, в 91-м периоде явился 1 будда, в 31-м – 2, в текущем – 4, из коих Готама – последний и ожидается ещё пятый. В системе Магайяны число будд, наоборот, разрастается до колоссальных размеров, сначала – в метафизическом смысле, а потом – в формах идолопоклоннического многобожия: Waddell. The Buddhism of Tibet or Lamaism. London, 1895, 342 sqq. Burnouf. 2 ed., p. 98.

⁴⁹⁸ - При том послаблении, которое допущено, против его воли, в Общине (разрешением принимать в неё женщин-монахинь), говорил Готама Ананде, «чистое учение, благой закон устоит не более 500 лет»: однако и без сделанной оплошности «он мог бы продержаться 1.000 лет», не более. Cullavagga. X, 1, 6. S.B.E. Vol. XX, 325.

⁴⁹⁹ - Koeppen. 1, 327.

⁵⁰⁰ - Mâitrêya – Сострадательный, Любвеобильный; по-палийски Mettêyo: у сингалезов – Maitri; у сиамцев – Matrai; у китайцев – Mi-le-phu-sa или Tse-schi; у тибетцев – Byamps-pa (Dschan-pa); у монголов – Maidari. Другое его имя – Adjita, Непобедимый. Коеппен. I. с. Burnouf. 99. Южному канону он не известен, но упоминается в Магавамзе; в V веке по Р.Х., культ его уже широко распространён; судя по данным китайских паломников.

⁵⁰¹ - Fa-Hien, ch. 39, p. 109–110. Legge.

⁵⁰² - Фа-гиен упоминает о деревянной статуе Майтрейи, которой приносились дары северо-индийскими князьями: Fa-Hien, ch. 6, p. 24–25; также Hiuen-tsang, trad. Julien. T II, p. 149; другая статуя стояла даже у входа в прославленный храм Магабодхи. Hiuen-tsang, II, 465. Легенда о происхождении

подобных изображений (путём «восхищения» праведника на небо, где он узрел будущего Будду) – у Фа-гиена, 1. с.; об этих изображениях, а также и снимки с них у Grünwedel. *Buddhistische Kunst*. 2 Aufl. Berlin, 1900; его же *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*. Leipzig. 1900. Foucher. *Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*. Paris. I. 1900. II. 1905. *Pantheon des Tschangtscha-Hutuktu*, herausg. von Pander. Berlin, 1890; то же, в гораздо лучшем исполнении: – в Сборнике изображений 300 бурханов по альбому Азиатского Музея, изд. академиком С.Ф. Ольденбургом. СПб. 1903.

⁵⁰³ - Майтрейя зовётся «Буддой любви». De la Mazelière. *Moines et ascètes indiens*, 194, 195; по Эйтелю (*Handbook for the Student of Chinese Buddhism*, 1870, 70), буддисты признают, что М. уже и в настоящее время руководит распространением и охраной «истинной веры»; некоторое подтверждение такого воззрения можно найти уже у Фа-гиена, ch. 7, p. 38. Северные школы чтут Майтрейю, пожалуй, не менее Готамы. С будущим буддийским мессией связано и само происхождение магайяны, так как, по преданию, им научен был тайнам тантр Асанга, один из творцов системы «Великой Переправы». Grünwedel. *Budd. Kunst*, 158, 167.

⁵⁰⁴ - «Каждый буддист, – замечает Burnouf, 113, – твёрдо убеждён в том, что и он сам может некогда стать буддой». Джиналанкара действительно заканчивается как раз выражением этой надежды: «я буду Буддой в будущие времена!» Jinâṅkâra, ed. Gray. § 250. p. 112.

⁵⁰⁵ - Cp. Eitel. *Buddhism; its historical, theoretical and popular Aspects*. London, 1873, 118.

⁵⁰⁶ - 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, называет Будду «светом знания», «питающим богов и людей пищей знания». § 108.

⁵⁰⁷ - Digha-nikâyo. I Thl. 1 Rede. I B., 24 Neumanns Uebersetzung.

508 - Там же, S. 36–37, 61.

509 - Там же. I Thl. 3 Rede. I, 132.

510 - Там же. 1 Thl. 9 Rede. I. 237.

511 - Oldenberg. Buddha. 5 Aufl., 1906, 208.

512 - Digha-nikâyo. I Thl. 2 Rede. I, 95.

513 - Там же, 8, 85, 91.

514 - Ярким и, по-видимому, исторически верным примером применения этого метода служит передаваемый Будагошей рассказ об обращении Магиндой цейлонского царя Деванампийи-Тиссы путём форменного экзамена по логике.— Как называется это дерево, великий царь? – спросил тера (старейшина).— Оно называется манговым деревом, владыко!— Есть ли, великий царь, кроме этого мангового дерева ещё другие манговые деревья или же нет?— Есть много других манговых деревьев, владыко.— Есть ли, кроме этого мангового дерева и иных манговых деревьев, ещё какие-либо деревья, великий царь?— Да, есть, владыко; но то уже не манговые деревья.— А есть ли, кроме других манговых деревьев и не манговых деревьев, ещё какое-нибудь дерево?— Да, есть, владыко! вот это самое манговое дерево!— Превосходно, великий царь: ты умён!И задав другую, сходную задачу, столь же удачно решённую, «тера убедился, что царь будет понимать учение и проповедал ему притчу о слоновой ноге». (Приведено у Oldenberg, 208 по Vinaya-Pitaka, III, p. 324).

515 - Digha-nikâyo. 1 Thl. 2 Rede. I, 83.

516 - Там же, 85.

517 - Mahaparibbâna-sutta. II, 15, p. 29 англ. перевод Buddhist Suttas S.B.E. Vol. XI. Oxford, 1900; стр. 106 русс. перевода Герасимова. Буддийские сутты. Москва, 1900.

518 - Dîgha-nikâyo. I Thl. 2 Rede. I, 91.

519 - Cariyâ-Pitaka. III, 15.

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

521 - Dîgha-nikâyo. I. Thl. 2 Rede. I B, 82–100. «Награда подвижничества».

⁵²² - Истолкование ниббаны в ином, до некоторой степени положительном смысле и разбор этого воззрения дан будет ниже, при изложении учения Будды.

⁵²³ - Палийский текст – в указанном выше издании Дикха-Никайи; англ. перевод Рис-Дэвидса – в его *Buddhist Suttas* в XI т. S.V.E. Oxford, 1900; с этого издания – русс. перевод Герасимова: Буддийские сутты. Москва. 1900, 92 и слл. О значении этой сутты – введение Р. Дэвидса, *op. cit.*, XXXI sqq.

⁵²⁴ - Таблицу таких совпадений даёт Р. Дэвидс. *op. cit.* XXXV–XXXVI.

⁵²⁵ - Там же, XXXVI и XXXIX.

⁵²⁶ - Таково мнение Р. Дэвидса. 1. с. XXXVI–XXXVIII. Бишь, перечислив (*Catalogue of Buddhist Chinese Books in the India-Office Library*, p. 12–13 и 77) не менее восьми китайских книг с заглавиями, сходными с Магапариниббана-суттой, но с иным содержанием, полагает, что есть однако ещё одна книга, Фопан-ни-пан-кинг, которая, будто бы, – перевод с Магапарин.-сутты, сделанный 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.

⁵²⁷ - *Dhamma-cakkappavattana-sutta*. Англ. перевод в *Buddhist Suttas*, 146 sqq; русский – Будд. сутты, 87 слл. Трудно передаваемое заглавие Рис-Дэвидс излагает так: «Приведение в движение царственного колеса колесницы всемирного царства истины и праведности», считая обычную формулу «Поворот колеса Закона» (напр., у *Alabaster Wheel of the Law*), ведущую к недоразумениям; см. об этом Rh. Davids, *Buddhism*, 1907, 45, и W. Simpson, *The Buddhist Praying-Wheel*. London, 1896, 51 sqq.

⁵²⁸ - *Mahâ-vagga*. I, 6.

⁵²⁹ - В издании Лалиты-Вистары Раджендралаламитры p. 540 – sqq.; во французск. переводе (Фуко) тибетской версии, 391 ss. гл. 26.

⁵³⁰ - Она издана Сенаром: *Le Mahâvastu*. Paris. T. I. 1882. T. II; 1890; T. III, 1897; изложение в ней сутты о Бенаресской проповеди отличается от других редакций: L. Féer. *Fragments extraits du Kandjour*. Paris, 1883, 110–111.

⁵³¹ - 1) Dulva, IV. 64–68; 2) Dulva, XI, 69–71; 3) Mdo. XXVI, 88–92; 4) Mdo, XXVI, 425–431. Dharmachakra Sûtra; 5) Mdo. XXX, 427–431. Dharmachakra pravartana Sûtra; 6) Mdo, II, глава 26 Лалиты-Вистары; так по Rockhill'ю The Life of the Buddha, London, 1907. 37. Издана сутта L. Féer'ом в Textes tirés du Kandjour. № 10; фр. перевод в Journal, Asiatique 1870 и в Féer. Fragments extraits du Kandjour traduits du tibétain. Paris, 1883 (Annales du Musée Guimet. T. V), pp. 20 и 110 ss., где дано и сличение северной версии проповеди с южной.

⁵³² - Так, например, в Fo-pen-hing-king, китайском переводе или переделке Абгинишкрамана-сутры; англ. перевод её С. Биля: The Romantic Legend of Sakya-Buddha. London. 1875, ch. 33–34, pp. 244–254.

⁵³³ - У Hardy: Manual of Buddhism, 186.

⁵³⁴ - Bigaudet-Gauvain. Vie ou légende de Gaudama, ch. 6, p. 114 Ss. удостоверяя событие, не передаёт текста проповеди. Краткая камбоджийская версия «проповеди о 4-х истинах» приведена у Leclère. Le buddhisme au Cambodge. Paris, 1899, 278–279.

⁵³⁵ - Mahâvagga. I, 1–24.

⁵³⁶ - Там же: I, 54; VI, 31; VIII, 15.

⁵³⁷ - Cullavagga. VI. 4, 9; X. 1–2; VII, 2–4.

⁵³⁸ - Majjhima-Nikâya, сутты 12, 26, 36.

⁵³⁹ - Aṅguttara-Nikâya, сутта III, 28.

⁵⁴⁰ - Sutta-Nipâta. III, 1. III, 2. III, 11.

⁵⁴¹ - Samyutta-Nikâya. III, 4 и 5.

⁵⁴² - Текст в указанном выше Фаусбёлевом издании джатак. Англ. перевод приложен к Рис-Дэвидову переводу первых сорока джатак: Buddhist Birth Stories. Vol. I. London. 1880, pp. 1–133.

⁵⁴³ - Mahâvanso, edit, by G. Turnour. Vol. I. Ceylon, 1837, p. 251.

⁵⁴⁴ - Там же, 251–253.

⁵⁴⁵ - Ссылки на более древний комментарий к джатакам: Jâtaka ed. Fausböll. I, 62, 488. II, 224; упоминание о

сингалезском комментарии и о «других комментариях» есть в самой Ниданакате, р. 82 англ. перевода.

⁵⁴⁶ - Turnour. Pali Buddhist Annals в Journal of the Bengal Asiatic Society. 1839. VIII, 797 sqq.

⁵⁴⁷ - Spence Hardy. Manual of Buddhism. London, 1860; 2 edit. 1880; его же Legends and Theories of Buddhism. London. 1866; 2 edit. 1881.

⁵⁴⁸ - Издано епископом Бигандетом: Bigandet. The Life or Legend of Gandama, the Buddha of the Burmese. 3 edit. London, 1880; французск. перевод – Ganvain. Vie ou légende de Gandama, le Buddha des Birmans. Paris, 1878.

⁵⁴⁹ - Adh. Leclère. Le buddhisme au Cambodge. Paris, 1899, 233.

⁵⁵⁰ - Там же, 221 ss., 277 ss. – отрывки; полный перевод в его же: Les livres sacrés du Cambodge. 1-re partie – в Annales du Musée Guimet. T. XX. Paris, 1906, 13 ss. Там же – интересная повесть о Девадатте, 121 ss.

⁵⁵¹ - Buddhisme au Cambodge, 223. Эта бодгисаттва женского пола была, будто бы, сестрой некоего аскета, долженствовавшего стать впоследствии буддой Тибангкаррой. По общепризнанным буддийским воззрениям бодгисаттва, т. е. будущий будда, не может в своих воплощениях быть женщиной.

⁵⁵² - Le Mahāvastu; texte Sanscrit publié avec commentaire par Em. Sénart. 3 vis. Paris, 1882, 1890, 1897. Китайская версия Магавасту («Великой Вещи») – Fo-shwo-tchung-hu-mo-hi-ti-king содержит очень пространное (в 13 киуэнах – песнях) жизнеописание Будды, сходное с опубликованными Гарди и Бигаидетом. Beal. Introduction to the translation of Fo-sho-hing tsan-king. S.B.E. XIX p. XXX.

⁵⁵³ - См. выше.

⁵⁵⁴ - Санскритский текст издан Раджендралала-митрой в Bibliotheca Indica, Old Series. Другое издание – Lalita-Vistara. Leben und Lebre des Cakya-Buddha. Textausgabe mit Varianten, – Metren – und Wörterverzeichnis, von S. Lefmann 2 Theile. Halle, 1902. 1908. Немецк. перевод того же автора, Berlin. 1874, остановился на первом выпуске; английский, by Rajendralala-

Mitra, Calcutta. Bibl. Indica, 1881–1886, – на третьем; французский, 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.

⁵⁵⁵ - По Stan. Julien во введении Фуко к франц. переводу тибетанской Лалита-Вистары, р. XVI–XIII, было четыре китайских перевода с её санскритского оригинала: 1) Fang-teng-pen-king или Fo-pen-hing-king, переведённая Ку-фа-ланом (Гобгараной) между 70 и 76 гг. по Р.Х., а по Биллю, *Introduction to Fo-sho-hing-tsan-king*, р. XVI–XVII, – между 68 и 70 гг.; перевод этот не сохранился, но выписки из него уцелели в других китайских книгах; рассказ обнимает жизнь Будды до его победы над Марой. 2) Pou-yaou-king, в 8 книгах; перевод сделан индусом Фату (Ta-mo-lo-tsa, Dharmaraksha) не позднее 308 г. по Р.Х. (Ср. Beal. *Introd. cit.* XXV); по Сенару *Légende du Buddha*; р. XVIII, книга эта – в 30 главах и, в отличие от санскритского оригинала, доводит рассказ до смерти Будды; сходясь с подлинником в существенном, расходится в частности, и потому за точный перевод её считать нельзя. 3) Fang-kouang ta-tchouang-yen-king, в 12 книгах и 27 отделах; перевод индусского шраманы Дивакары (Ti-po-ho-lo, по кит. Ji-tschoa), жившего ок. 676 г. по Р.Х. (Beal XXVIII); 4) Chin-thong-yeou-li, а по Биллю (р. XXX) Shin-t'ung-yaou-hi-king.

⁵⁵⁶ - Текст издан Foucaux: *r Gya-cher-rol-pa, ou Développement des jeux*. Paris, 1847–1848; его же французский перевод: *Histoire du Buddha Sakya – Muni*. Paris, 1860.

⁵⁵⁷ - Foucaux. *introduction à la traduction du L. V.*, р. XVI.

⁵⁵⁸ - Там же, XI–XVI; Beal. *Introduction cit.*; Rh. Davids. *Buddhism*, 1907, 11.

⁵⁵⁹ - В XX tome *Asiatic Researches*, pp. 285–296.

⁵⁶⁰ - Eine tibetische Lebensbeschreibung Cakjamuni's, des Begründers des Buddhathums в *Mémoires de l'Académie des Sciences de St. Pétersbourg*. T. VI. 3 livraison. St. Pétersbourg, 1849, 231 ff.

⁵⁶¹ - Léon Féer. Fragments extraits du Kandjour traduits du tibétain. – Annales du Musée Guimet. T. V. Paris, 1883, 4 ss.

⁵⁶² - Féer. Fragments du Kandjour; p. 33: в 4-м и 6-м томах Дульвы и в 13-м отделе Кон-тсерга.

⁵⁶³ - W. Rockhill. The Life of the Buddha and the Early History of his Order derived from Tibetan Works in the Bkah-hgyur and Bstan-hgyur London, 1907.

⁵⁶⁴ - Предыдущий обзор сделал по Beal. Introduction to the translation of the Fo-sho-hing-tsan-king. S.B.E. XIX, pp. XVI–XXIX – L. Wieger. Bouddisme chinois. Extraits du Tripitaka, des commentaires, tracts etc. Paris, 1910, T. I. pp. 135, 143, указывает ещё на две китайских биографии Будды, не упоминаемые Билем.

⁵⁶⁵ - Beal. The Romantic Legend of Sâkya-Buddha from the Chinese – Sanscrit. London, 1875, – английский сокращённый перевод.

⁵⁶⁶ - Там же, Introduction, VI.

⁵⁶⁷ - Beal. Romantic Legend, p. VIII.

⁵⁶⁸ - Васильев. Буддизм I, 144.

⁵⁶⁹ - Beal. Romantic Legend of Sâkya-Buddha, VI–VII.

⁵⁷⁰ - Примеры совпадений у Rockhill, 20, 30, 32, 33.

⁵⁷¹ - Féer. Extraits du Kandjour, 13, 23.

⁵⁷² - Beal. Introduction to Fo-sho-hing-tsan-king, p. XXX.

⁵⁷³ - Издание санскритского текста – The Buddhacarita of Asvagosha edited by Cowell в Anecdote Oxoniensia. Oxford, 1893. Поправки к тексту Lüders. Zu Aṣvaghosa's Buddhacarita и Leuman. Zu Aṣvaghosa's Buddhacarita в Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol. hist. Klasse. 1896. Heft 1, pp. 1 ff., 83 ff. Göttingen, 1896. Английский перевод Будда-чариты Cowell'я в S.B.E. Vol. XLIX. Oxford, 1894. Buddhist Mahhâyaṇa Texts. Part. I. Четыре последних отдела – новейшее добавление какого-то непальского поэта.

⁵⁷⁴ - Hiuen-tsang trad. Stan. Julien. II, 214. J-tsing. A. Record of the Buddhist Religion etc. Oxford, 1896, ch. 32, p. 153, 165–166, 181 о сочинениях Ашвагоши и Takakusu, General Introduction к

этому изданию, pp. LVII, LIX о хронологии их. Ср. о нём Васильев I, 75, 77, 211 и Историю Дараиаты.

⁵⁷⁵ - Beal. Introduction to the Fo-sho-hing-tsan-king, p. XXXI.

⁵⁷⁶ - Cowell. Introduction to the translation of the Buddhacarita. S.B.E. XLIX, p. XI–XII, указывает на подражания ей в Рахувамзе, в Кумарасамбаве и в Рамайяне и на то, что некоторые черты, взятые из неё, стали общими местами в санскритской поэзии.

⁵⁷⁷ - J-tsing, ch. 32, p. 165–166.

⁵⁷⁸ - Cowell. Introduction to the Buddhacarita, p. X.

⁵⁷⁹ - Beal. Introduction to the Fo-sho-hing-tsan-kwg, p. XXXIV sq.

⁵⁸⁰ - Sacred Books of the East. XIX. Oxford, 1883. С этого перевода сделан немецкий перевод Т. Шульце в Reclam – Bibliothek. №№ 3418–3420.

⁵⁸¹ - Лучшие, критически проверенные очерки жизни Будды даны Ольденбергом и Рис-Дэвидсом в их известных книгах; ср. ещё Pischel. Leben und Lehre des Buddha. 2 Aufl. Leipzig, 1910, 15 ff. Для желающих ориентироваться в непосредственных источниках – лучшее сопоставление текстов, имеющих биографическое значение, сделано 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.

⁵⁸² - Основание царства праведности, 9, стр. 89 русс. пер.

⁵⁸³ - Книга великой кончины, II, 8, стр. 105 русс. перев.

⁵⁸⁴ - Там же, 33–35, стр. 110.

⁵⁸⁵ - Эта черта прекрасно подмечена Шеврильоном в его колоритной книге Chevrillon. Sanctuaires et paysages d'Asie. Paris. 1905.

⁵⁸⁶ - О неопределённости, неабсолютности, невечности и всемогуществе ведических богов в связи с отсутствием понятия абсолютной вечности и абсолютной бесконечности у первобытных арийцев, см. L. de Milloué. Le Brâhmanisme. Paris. 1905, 10–14. О неопределённости сравнительного могущества отдельных богов – Oldenberg. Die Religion des Veda. Berlin, 1894,

94 ff, Теория итого генотеизма, «веры в отдельные божества, попеременно выступающие в качестве высших богов», – М. Müller. *Ursprung und Entwicklung der Religion*, 312 ff. и его же – *Physical Religion*, 180 sqq.

⁵⁸⁷ - Примером такого критического низведения сказании о Будде к минимуму исторически-допустимого могут служить следующие выводы одного из компетентных ориенталистов, Миллуф: «рядом с чудесной легендой, окружающей и искажающей историю до такой степени, что мы начинаем сомневаться, существовал ли вообще Будда иначе, как в воображении его жизнеописателей, серия писаний, относящихся к его религиозной жизни, к его проповеди, к его нравственному учению, являют его нам не с атрибутами божества, а в образе человека, философа, подобного Сократу... Так представленная, личность Будды становится достаточно исторической; а так как для каждой секты или религии необходим её основатель, то и можно допустить, что лет за 600 до нашей эры в Индии существовал некий философ, некий пылкий проповедник, по имени Готама. изложивший и распространивший основные идеи буддизма, или, быть может, просто поддержавший увлекательным своим красноречием догматы, уже раньше изложенные менее искусными учителями. Позднее ученики сделали из него бога, из благодарности и почти по необходимости». De Milloué. *La Bouddhisme dans le monde. Origins, dogmes, histoire*. Paris. 1900, 40–41.

⁵⁸⁸ - Em. Sénart. *Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines*. 2 édit. Paris, 1882.

⁵⁸⁹ - Там же, 462–463.

⁵⁹⁰ - Там же. XII–XIII.

⁵⁹¹ - Там же, 444, 437–438.

⁵⁹² - Там же, 445.

⁵⁹³ - Там же, 432–434.

⁵⁹⁴ - Kern. *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien etc*. Leipzig. 1882. Подробное жизнеописание Будды в первой части этого, столь важного в других отношениях труда сопровождается рядом примечаний, транспонирующим

историческое повествование в астрономическую и метеорологическую символику.

⁵⁹⁵ - Kern. I, 128.

⁵⁹⁶ - Там же. I, 236.

⁵⁹⁷ - Там же. I, 297–298.

⁵⁹⁸ - Sénart. 435.

⁵⁹⁹ - Kern. I, 324–325.

⁶⁰⁰ - Oldenberg. Buddha. 5 Aufl., 111.

⁶⁰¹ - По Сенару. p. 159, окончательный склад её надо относить по крайней мере к III веку до нашей эры, а, по всему вероятию, и к ещё более ранней поре.

⁶⁰² - Fa-hien. Ch. 22, p. 64 sqq. ed. Legge. Hiouen-Tsang, ed. Stan. Julien. Livre VI. T. I, p. 309 ss. Очень точные топографические указания обоих китайских путешественников вполне совпадают с данными ещё более древнего маршрута (браманов, приходивших к Готаме). сохранившегося в Сутте-Нипате vv. 1010–1013. S.B.E vol. X (2 ed. Part II, p. 180. Именно по совокупности всех этих указаний Фюреру и удалось отыскать местоположение Капилавасту.

⁶⁰³ - Führer. Monograph on Buddha Sakyamunis Birthplace. Allahabad, 1897. 2-е издание London, 1899. – Mikherji. Report on a tour of exploration of the antiquities in the Tarai, Nepal, the region of Kapilavastu. Calcutta. 1901.

⁶⁰⁴ - Об этой надписи – Pischel в Zeitschrift d. deutsch. Morgenländischen Gesellschaft, LVI, 157 ff. и Fleet. Journal of the Royal Asiatic Society. 1906, 149 sqq. Payne. Discovery of the Buddha's Ashes в The Buddhist Review, Vol. 1. 1909. p. 301 sqq.

⁶⁰⁵ - Hionen-Tsang. Livre VI. T. 1, p. 315.

⁶⁰⁶ - Сенар, Legende, p. 447, 456–458, и Керн, Buddhismus. I. 310, находят, что значение южных сказаний было ошибочно преувеличено в ущерб скверных, оказывающихся, будто бы, часто более содержательными и более близкими к первоначальному буддийским воззрениям.

⁶⁰⁷ - Особое значение догматической концепции Будды в повествованиях о нём придают Васильев. I, 9 слл. и Oklenberg.

Buddha, 109.

⁶⁰⁸ - Так джатака № 253 (по изданию Фаусбёлля) совпадает с повестью, включённой в Винайя-питаку; № 37 почти дословно содержится в Чултавагге, VI, 3–5; № 203 сходен с V, 6 в той же книге, а № 10 – с Cullav. VII, 1,4–6; № 95 совпадает с рассказом Дикха – никайи (Maha-Sudassana-sutta); № 9 – с Makha-deva-sutta Мадджхимма-никайи; № 168 сходен с одной притчей Саммьюта-никайи.

⁶⁰⁹ - На данных этой книги основана бóльшая часть палийского введения к сборнику джатак; из неё же заимствовано и большинство гатт в последнем. Rhys Haxids. Buddhist Birth Stories, or Jâtaka-Tales. London, 1880, LV. Определённая ссылка на Буддавамзу – Nidânakatâ, p. 29 ed. cit.

⁶¹⁰ - Первые две главы посвящены десяти (изложенным в стихах) примерам великодушие и доброты будущего Будды в его предшествовавших жизнях; в 3-й главе указания на 15 его существований, во время коих он приобрёл остальные 8 «совершенств». Введение к индийскому сборнику джатак, Ниданаката. излагая «в сокращении» историю «10 совершенств», определённо указывает как на свой «первоисточник» в этом отношении на Чарийю-питаку. Nidânakathâ transl. by Rhys-Davids (Birth Stories), 58. Аналогичным Чарийе-питаке северным произведением «о 10 паразитах» и соответствовавших им ста перерождениях Будды было, как кажется, неоконченное творение Ашвагоши на эту тему. Дарапата. 100.

⁶¹¹ - Jâtaka together with its commentary, being Tales of the anterior Births of Gotaina Buddha, for the first time edited in the original Pali by Kausböll. London. 1877–1897. 7 томов, включая указатель: английский перевод сорока первых повестей и Ниданакаты (введения к палийскому сборнику, составленному на Цейлоне) сделан Рис-Дэвидсом: Buddhist Birth Stories, or Jâtaka Tales, the oldest Collection of Folk-lore extant. Vol. I. London, 1880 (продолжения не было). Полный англ. перевод Чальмерса, Роуза, Франсиса и Нейля под редакцией Коуэлла, Cambridge, 1895–1900. 6 томов; немец. перевод немногих избранных джатак – Штейнгаля в Zeitschrift für vergleichende

Literaturgeschichte Xeue Folge. B. VI ff.; полный немецкий перевод издаёт J. Dutoit, *Jâtakam. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas* Leipzig. Lotus-Verlag. 1907-й; в 16 пока вышедших выпусках вышло 458 повестей.

⁶¹² - О литературе джатак – С.Ф. Ольденбург. Буддийские легенды. Часть I. СПб. 1594. L. Féer. *Etude sur les Jâtakas* и его же *Les Jâtakas dans les Mémoires de Hioen-Tsaug*. 1898. Rhys Davids. *Buddhist Birth Stories. Introduction* и его же *Buddhist India*. 2 éd. 1903, 189 sqq. Buhler. *Indische Studien*. V. Wien. 1895.

⁶¹³ - Pannasa-Jâtakam или «50 джатак» – палийское сочинение неизвестной поры, писанное в Сиаме; о нём – Féer. *Etude sur les Jâtakas*. 62–65. Нет недостатка в джатаках и в камбоджийском буддизме: Леклер перевёл несколько джатак в *Livres sacrés du Cambodge. Annales du Musée Guimet*. T. XX. Paris. 1906, 145 ss. Обещано продолжение в двух томах. – Санскритский непальский сборник Джатака-мала издан Керном: *The Jâtaka-Mala or Boddhisattvâvadâna-Mâla by Arya-Çûra*. Boston, 1891, Harvard Oriental Series. I. Англ. перевод Шпейера в *Sacred Books of the Buddhists*. London, 1893. О Джатака-мале см. Ольденбург. Буддийские легенды, 1894, 89 и сл. История палийского сборника крайне тёмная: Керн относит его приблизительно к 550–560 гг. по Р.Х.; по Ольденбургу он не позже конца VII века, а может быть относится даже к IV-му или к началу V века. Будд. легенды, 92. Есть переводы тибетский и китайский; о последнем – Ивановский. О китайском переводе буддийского сборника *Jâtaka-mâlâ* в Записках Восточного Отделения Импер. Русс. Археолог. Общества VII. 265–292. Об Arya-çûra, как предполагаемом авторе сборника – Дараната, 98. О стихотворной, расширенной и добавленной переделке Джатака-малы *Boddhisattvâvadâna-kalpalata*, приписываемой «великому поэту» Кшемендре (V века по Р. Х.) – Râtjendralâla-Mitra. *The Sanscrit. Buddhist Literature of Nepal*, 57 sqq. Уцелевшая часть санскр. текста и тибетс. перевода изданы в *Bibliotheca Indica*. В северной литературе джатаки обильно представлены как в чистом, «классическом» виде, то есть, применительно к прежним воплощениям самого Будды, так и в форме так называемых авадан; о повествованиях этого

последнего типа см. введение Фэра к его переводу *Avadânâ-Çataka: cent légendes bouddhiques trad. du Sanscrit. Annales du Musée Guimet. T. XVIII. Paris, 1891. XI ss.* В этом сборнике джатакам отведены 2-я и 4-я декады, из коих 4-я носит специальное заглавие *Boddhisatva-Jâtaka*, то-есть, «джатак будущего Будды». Джатаки встречаются ещё в сборниках *Ratnamâlâ-avaddâna* (*Rajendralâla-Mitra, 197* и *Féer. Op. cit. pass.*), *Kalpa-druma-avadâna*, *Divy-avadâna* (*Divjavadâna, a Collection of early Buddhist. Légends, edited by Cowell and Neil. Cambridge. 1886*), в объёмистом (до 1.000 страниц) сборнике *Bhadra-kalpavadâna*, гл. 31–33 (Ольденбург. Буддийские легенды. 55 и сл.), в *Avadana-sâra-Samuccaya* (*Féer. Avadâna-Çataka. XXVIII*).

⁶¹⁴ - Так в *Avadâna-Çataka* 3-я повесть 4-й декады сходна с 459-й. палийского сборника; 4-я той же декады соответствует 499-й того же собрания и 8-й Чарийяпитаки; рассказ о Майтраканьяке (*Avadâna- Çataka, IV, 6*) сходен с палийскими джатаками 82, 104, 369 и 439 о Миттавиндаке: повесть и Шаше с рассказом о «мудром зайце» в *Авадана-Шатаке* (*IV, 7*) встречается, с вариантами, в палийском сборнике (№ 316), в Чарийяпитаке (№ 10), в Джатака-мале (№ 6) и в других собраниях. Сравнительная таблица совпадений в палийском сборнике, Чарийяпитаке и Джатака-мале – в Керновом издании последней, р. VIII–IX.

⁶¹⁵ - Библиографический, далеко не полный список «миграций» этих повестей – в *Buddhist Birth Stories, LXXXIX, sqq.* Указания на присутствие их в Магабхарате и других небуддийских произведениях у Kern. *Jâtaka-Mâlâ, IX–X.*

⁶¹⁶ - Дараната, 100.

⁶¹⁷ - Список бхаргутских сцен из джатак (по Cunningham, *Stupa of Bharhut*) в *Buddhist Birth Stories, р. CII*; более точный список у Ольденбурга, *Заметки о буддийском искусстве в Восточных Заметках, СПб., 1895*; перепечатан в Rhys Davids. *Buddhist India, 209.* О сценах из жизни Будды до его последнего воплощения на земле по рельефам в Санчи – Grünwedel. *Buddhistische Kunst in Indien. 2 Aufl. Berlin, 1900, 59 ff.* Об

афганистанских изображениях джатак – Buddhist Birth Stories, p. CIII.

⁶¹⁸ - Так Garbe. Beiträge zur indischen Kulturgeschichte. Berlin, 1903, 40. Deussen. Die Philosophie der Upanishads (Allgem. Geschichte der Philosophie. 1 B. 2 Abth.) 2 Aufl. Leipzig, 1907, 282 называет учение о переселении душ «оригинальнейшим и наиболее влиятельным догматом индуистского мирозерцания, занявшим господствующее положение в кругу понятий индусов со времён Упанишад и сохраняющего и поныне величайшую практическую влиятельность».

⁶¹⁹ - Gough. The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics. 3 edit. London, 1903, 20–21.

⁶²⁰ - Об обилии в Атарваведе текстов, свидетельствующих о желании удержать душу или жизненную силу в теле – Oldenberg. Die Religion des Veda. Berlin, 1894, 527–528; о светлых, жизнерадостных ведийских воззрениях на загробную жизнь и на бессмертие по текстам Ригведы – там же, 530–536; 542–543; о неразвитых представлениях об аде в том же период – 536–541. Ср. Deussen. Philosophie der Upanishad's. 287–290.

⁶²¹ - Garbe. Beiträge, 41 и его же Die Sâtukya Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Leipzig. 1894, 174. Наоборот, Бётлинг (Berichte der Sächsischen Gesellschaft, der Wissenschaften. hist-philol. Classe. 1893, 88–92, находит, что учение о метемпсихозе может быть усматриваемо уже в изречениях Ригведы (I, 164), – мнение, решительно отвергаемое Дейсеном, Das System des Vedanta. 2 Aufl. Leipzig, 1906, 385, и Philosophie der Upanishad's, 287. По Ольденбергу. Die Religion des Veda, 67, «учение о переселении душ есть едва ли нечто большее, как систематизирующее и шаблонизирующее, расширяющее отдельные черты до необозримых пределов усвоение традиционных начал, столь же древних и даже более древних, чем индуистская вера и индуистская народность вообще».

⁶²² - Gough. The Philosophy of the Upanishads, 32–33, видит причину перехода к учению о метемпсихозе «в вырождении индо-арийских родов, вызванном частью климатическими условиями, а частью – смешением с грубой туземной расой».

Этому взгляду сочувствует, со значительными, впрочем, оговорками. Гарбе: *Die Samkya-Philosophie*, 176. Другие приписывали переворот в воззрениях тяжёлым экономическим и общественным условиям жизни народа под гнётом браманов. Дейсманн, *Philosophie der I panishad's*, 307, даёт факту объяснение из чисто-философских оснований, усматривая в догмате переселения душ завершение учения об Атмане, как единственной абсолютной реальности и сущности (самости, *Selbst.*): наконец, Jacob. *A Manual of Hindu Pantheism, the Vedântasâra*. 4-th impression. London, 1904, 26–27, усматривая первое появление учения о метемпсихозе только в двух упанишадах, которым он, вместе с Вебером, приписывает сравнительно позднее происхождение, считает как эти памятники, так и само учение явлением после-буддийской эпохи, а следовательно, и воспринявшими уже буддийское влияние, хотя сам Будда, «как совершенно отрицавший существование души», не был автором учения о метемпсихозе.

⁶²³ - Garbe. *Beiträge*, 41. Gough, 21. Хотя Упанишады (*Brihadaâraṇyaka-Upanishad*. 1, 4, 10 и 6,2, 2 и *Aitareya-Upanishad*, 2, 4) и ссылаются на Ригведу в подтверждение учения о переселении душ, но ссылка эта не убедительна и вызвана, очевидно, желанием санкционировать новое учение древним авторитетом. Deussmann. *Phil. d. Upan.* 285–288.

⁶²⁴ - *Brihadâraṇyaka-Upanisliad*, 3, 2, 13: «где же остаётся тогда человек?». И сказал Яджнявалкийя: «возьми меня за руку, Артабхага, дорогой мой: это мы должны уразуметь одни, промежду себя, а не здесь, в собрании». «И тогда оба вышли и стали беседовать между собой». *Sacred Books of the East*. Vol. XV, p. 126–127.

⁶²⁵ - Главные, относящиеся сюда тексты даны в *Brihadâraṇyaka-Upanishad*, 6, 2 sqq. и *Chândogya-Upanishad*, 5, 3–10; однако и здесь учение о возрождении на земле носит ещё второстепенный характер, рядом с возмездием, наградой или наказанием в загробном мире; в чистом же виде метемпсихоз выражен в *Brihadâraṇyaka-Upan.* 3, 2, 13 и особенно 4, 4, 2–6. Генезис учения о метемпсихозе старательно разобран Дейсманном. *Philos. d. Gpan.*, 285–304 и в его же *System des*

Vedant.a, 2 Atifl., 385–430. а также у Виндиша: Buddha's Gehurt und die Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig. 1908, 57 ff. Ср. Милославский. Древнее языческое учение о странствованиях и переселениях душ и следы его в первые века христианства. Казань, 1873 г.

⁶²⁶ - «Каждое будущее изображение древне-индусской жизни должно привлекать в круг своего расследования джатаки, справедливо названные сокровищницей государственных и частных древностей старой Индии», замечает Фик. Die Sociale Gliederung in nordostlichen Indien zu Buddha's Zeit, Kiel, 1897, VI.

⁶²⁷ - Ancient India, 206–208.

⁶²⁸ - К такому выводу приходит лучший исследователь социальных условий жизни в эпоху Будды, Фик, VI–VII.

⁶²⁹ - Таковы заключения Фаусбёлля (в предисловии к последнему тому его издания джатак) и Г. Бюлера. Indian Studies. V. Wien, 1895.

⁶³⁰ - Такого мнения держится Виндиш, автор лучшего исследования обсуждаемой темы; Windisch. Buddha's Geburt und die Lehre von der Sellenwanderung. Leipzig, 1908, 10.

⁶³¹ - Itivuttaka, § 22. Sayings of Buddha. The Iti-vuttaka, transl. by J.H. Moore. New York, 1908, 34–35.

⁶³² - Boyer. Etude sur l'origine de la doctrine du Sainsâra в Journal Asiatique. IX série, 18, p. 451–499 (1901).

⁶³³ - Другое общеиндусское свидетельство об этой вере – в Марабхарате 1 Aphy, 89.

⁶³⁴ - Iti-vuttaka, § 99, p. 116 Moore's translation.

⁶³⁵ - Подробно в Sâmañña-phala-sntta Дикхи-никайи. II, 93 (Dialogues of the Buddha. 1899, p. 90–91).

⁶³⁶ - Относящийся сюда материал сопоставлен Пишелем в его Vedische Studien. I, 78. Гиллебранд считал сначала (Vedische Mythologie. I, 427) гандхарву за «гения плодородия»; позднее (Zur Bedeutung von Gandharva в 84-r Jahresbericht der Schlesisehen Gesellschaft für vaterländische Kultnr. Breslau, 1906) за «участвующее в зачатии духовное существо, происходящее из прежнего бытия». Сходное определение даёт Ольденберг («das Lebenswesen, der Wesenskeim»), Religion des Veda, 248,

249. Главные буддийские тексты по этому вопросу:1) Majjhimanikâyo, 3 речь 10-й части (II, 558 перевода Нейманна) Assalâyanasutta (зачатие – результат «соединения троих: отца, матери и гандхарвы»);2) Divyavadâna, éd. Cowel, I. 440 (дети рождаются вследствие «сочетания родителей и сочетания гандхарвы с матерью»);3) в «Вопрошениях царя Мелинды» (Melinda-panho, ed. Trenckner, p. 123–130; в англ. переводе, S.B.E. XXXV, 185, этот текст опущен) – подробное объяснение процесса зачатия так же как «сочетания трёх факторов». Тексты, с тщательным комментарием, сопоставлены у Windiseh'a. Geburt des Buddha. 18 ff.

⁶³⁷ - Судя по тому, что в Самиутта-никайе (XXX, 2. Vol. III, p. 250) говорится о «долгодневности, красоте и блаженстве богов, облечённых в тела гандхарв».

⁶³⁸ - В 6-й джатаке палийского сборника «Учитель объясняет сокрытые (непонятные) события или поступки переменой рождения».

⁶³⁹ - Джатаки 307-я (IV B., S. 25 ff. немец. перев. Дютуа) и Маганариниббана-сутта V. 5.

⁶⁴⁰ - Джатаки 99, 134, 135, 82.

⁶⁴¹ - №№ 31, 202, 228, 291, 300 etc.

⁶⁴² - №№ 18, 19, 38, 74, 102, 187, 209, 307 etc. [как на вариант («травное божество») укажем на № 121]. Особенное обилие воплощений этого типа объясняется древностью и распространённостью культа деревьев у индусов; об этом см. Fergusson. Tree and Serpent worship. 2 edit. London, 1873. Образцом архаического наивного характера представлений об этих божествах может служить 311-я джатака.

⁶⁴³ - №№ 9, 14, 50–52, 95–96, 100, 159, 229 etc.

⁶⁴⁴ - №№ 17, 49, 87, 124, 154, 234 etc.

⁶⁴⁵ - №№ 25–27, 41, 61, 97, 169, 338, 353 etc.

⁶⁴⁶ - №№ 6, 7, 100 etc; браман: 10, 66, 68 etc., министр – 79, 92. 107–108, 215 etc.

⁶⁴⁷ - Многочисленные случаи появления бодхисатвы в роли кочующего купца в сборниках восточных повестей (джатак и авадап) объясняется, кажется, (как и аналогичный факт в

новеллах времён Возрождения, о чём ср. красивые страницы в книг Gebharta *Les conteurs florentins du Moyen-Age*. Paris, 1905, p. 2 ss.) удобством этого типа для литературного построения разнообразных встреч и эффектных сопоставлений.

⁶⁴⁸ - Палийский сборник №№ 56, 189, 199, 249.

⁶⁴⁹ - Там же, №№ 137, ювелир; 387, кузнец; 178, 408, гончар; брадобрей – 78; рыбак – 41; сын лесника – 265.

⁶⁵⁰ - № 54, 83, 366; 182.

⁶⁵¹ - № 69.

⁶⁵² - № 243, кстати сказать, – одна из красивейших джатак: 60; № 59 – барабанщик.

⁶⁵³ - № 116, 212 etc.

⁶⁵⁴ - Не менее 5 раз: *Buddhist Birth-Stories*. Table VII, p. Cl.

⁶⁵⁵ - №№ 179, 309.

⁶⁵⁶ - №№ 20, 57, 178, 208, 342, 404 etc.

⁶⁵⁷ - №№ 143, 153, 172 etc. (лев); 72, 122, 221 etc. (слон); 23, 24, 260, (конь); 11, 12, 15, 206, 359 etc. (газель, олень); 381, 399, 427 (орёл); 32, 136, 370 etc. – лебедь.

⁶⁵⁸ - №№ 28–30, 278 etc. – вол; 142, 148 – шакал; 316 – заяц.

⁶⁵⁹ - «Всех поучающая свинья» – № 308; ящерица, поучающаяся у аскета – 138; 141, 325.

⁶⁶⁰ - *Jâtaka-mâlâ*. 2, 8, 13.

⁶⁶¹ - Там же, 27, 100.

⁶⁶² - №№ 17, 11.

⁶⁶³ - №№ 16, 34.

⁶⁶⁴ - *Mahâvastu*. T. I. p. 49.

⁶⁶⁵ - I, 131. II, 255; 257.

⁶⁶⁶ - I, 288, 290, 282.

⁶⁶⁷ - *Avadâna-Çataka*, во 2 декаде 8 случаев из 10; в 4-й – 6 раз царь и дважды царевич.

⁶⁶⁸ - Там же. 2 декада № 7, p. 106–105 перевода Феара.

⁶⁶⁹ - 4 декада, № 7, p. 138 ss.

⁶⁷⁰ - Знаток северного буддизма Леон Феэр основательно замечает во поводу 6-й декады Авадана-Шатаки (Avadâna-Çataka, p. 197): «её можно было бы озаглавить: „как становятся божеством?“; ибо все её десять героев становятся обитателями неба Индры; но её можно были бы озаглавить также: „как становятся животными?“, ибо половина действующих лиц отправляются от животного состояния или переходят через него».

⁶⁷¹ - О силе их во времена Будды может дать понятие рассказанный в 377-й джатаке случай испуга знатного юноши «как бы ветер, летящий со стороны мимоидущего чандалы не осквернил типа потомка браманов»!

⁶⁷² - В самих джатаках Будде иногда приписываются речи в защиту сословных предрассудков: так в 179-й джатаке признаётся несвойственным и постыдным для «благородных» одолжаться у низших даже в случаях крайней нужды; в интересной 77-й джатаке, излагающей эсхатологические предсказания грядущих бедствий, в числе их отмечено и «пренебрежительное отношение к потомкам благородных семейств».

⁶⁷³ - Джатака 80-я замечает: «в этом существовании бодхисатва был ростом с карлика и горбат по сложению».

⁶⁷⁴ - Приводим этот интересный, малоизвестный текст: «тогда ему (Готаме) нарекли имя Сидхат-Каумар (царевич – Сиддхарта). согласно с его желанием, высказанным некогда, в ту пору, когда он родился женщиной, младшей сестрой древнего будды Тибанкхары, бывшего тогда аскетом и бодхисатвой в своём последнем существовании и которому он предложил благовонного масла Будда Тибанкхара принял это масло, чтобы возжигать его. По этому случаю эта неанга высказала пожелание носить имя Ситки, когда она станет буддой». Preâs Pathama Sâmpliothian, 2, в Les livres sacrés du Cambodge. I partie. trad. par Leclère. Paris, 1906, 31.

⁶⁷⁵ - Avadâna-Çataka. I, 2. – Kalpa-druma-avadana XI.

⁶⁷⁶ - Это – 14-й текст 13-го тома отдела Мдо в Канджуре, Mahallikâ-pariprcchâ (переведён Феэром в Fragments du

Kandjour, р. 362–371) и 8-я повесть восьмой декады Авадана-шатаки.

⁶⁷⁷ - Джатака 362 палийского сборника: «Я колебался: – добродетель | Иль званье мудрых, – что ценнее? | Отныне мне бесспорно ясно, Что добродетель выше звания. | Всё тщетно: красота и знатность! Всему вершина – добродетель! | Тому, кто преисполнен ею, | Учёной мудрости не нужно. | И если царь, к неправде склонный, | Иль простолюдин, злу служащий, | Покинут мир земной – обоим | Им предстоит несчастья бездна. | Но если в правде путь свершили | Цари ли, граждане ль, браманы, | Иль судры, чандалы, пуккузы, | – На небесах все равны будут! | В грядущем не спасёт нас звание, | Ни знатный род, ни близких связи! | Одна своя лишь добродетель | Ведёт нас в будущем к блаженству».

⁶⁷⁸ - Jakatam 11, 36. 115, 116.

⁶⁷⁹ - Там же, 20, 311, повесть очень архаического характера.

⁶⁸⁰ - Там же, 92.

⁶⁸¹ - №№ 80, 121.

⁶⁸² - №№ 4 и 3.

⁶⁸³ - Примером такой архаической повести может служить 121-я джатака: царю, жившему в деревянном дворце (указание на первобытную пору, когда каменные постройки ещё не входили в употребление в Индии), понадобилось переменить обветшавшую балку; для этого плотники выбрали в лесу дерево, в котором жило древесное божество. Узнав о предстоящей гибели своего приюта, оно подумало: «куда же я завтра денусь с детками моими?». И так как иного места не было, где бы ему поселиться, оно стояло, обняв детей своих, и плакало. Другие лесные божества, его друзья и приятели, обнимали его и также плакали, не зная, как помочь беде. Но бодхисатва, сам в ту пору бывший «травяным божком в кусте кузы», обернувшись хамелеоном, обманом убедил плотников, будто дерево – для них непригодное, гнилое в сердцевине, и спас таким образом напуганную семью. Собрались на радостях близкие, дружественные божества и славили маленького травяного божка, «достигшего хитростью того, чего очень

могущественные божества не могли осуществить по вялости соображения». В джатаке 398-й бодхисатва, добывавший пропитание для старухи-матери, обманывает лешего (объявившего, что он будет пожирать всякого, кто подойдёт под тень его дерева) тем, что приблизился к нему под тенью своего зонтика!

684 - № 233.

685 - № 366.

686 - № 378.

687 - № 433.

688 - №№ 431, 425 и друг.

689 - Джатаки 425, 167 и друг.

690 - № 355.

691 - № 350.

692 - № 12.

693 - № 13.

694 - № 350.

695 - В 317-й джатаке Учитель говорит по поводу человека глубоко огорчённого: «я расскажу ему повесть из прошлого, чтобы утолить его горе: никто, кроме меня, не может преподать ему плод обращения (к истине); я должен помочь ему». В 243-й джатаке изображается благотворное влияние поучений этого рода.

696 - В 10-й повести 3-й декады Авадана-шатаки буйная, пьяная, пляшущая толпа мгновенно приходит в благоговейное настроение при встрече с Буддой и «обретает веру».

697 - Avadâna Cataka VIII, 5.

698 - Там же и в нескольких джатаках палийского сборника.

699 - За исключением одной, все героини 8-й декады Авадана-шатаки, удостоившиеся архатства, – целомудренные девушки, отказывающиеся от брака и переходящие в иночество; ср. джатаку 234-ю: благородная женщина, удаляющаяся в монашество, и № 12: монахини, последовательницы Девадатты.

700 - № 89.

⁷⁰¹ - Протест против охоты – джатаки 12, 203: против кровавых жертвоприношений – 19, 203.

⁷⁰² - Ссылки на Патимокку – в джатаках 56, 71: на соблюдение упосат: 51, 282, 300, 316, 392, 402, 416, 354.

⁷⁰³ - Джатака 56.

⁷⁰⁴ - «Зачем, братия, сообщили вы этому монаху столь много заповедей? сколько он в силах исполнить, столько и исполнит. Впредь не делайте более этого; я дальше увижу, как надо поступать здесь», – говорит Учитель в джатаке 56-й.

⁷⁰⁵ - Джатака 68. Avadâna – Çataka, IV, 6.

⁷⁰⁶ - Например, красивая 243-я джатака о музыканте Гуттиле (Будде), трудящемся для пропитания своих слепых родителей; то же – в роли грифа: № 399; газель, спасающая родителей жертвой своей жизни № 383 и т. д.

⁷⁰⁷ - Avadâna-Çataka, IV, 6: «поистине чудесно, до какой степени бхагават хорошо выполняет долг послушания родителям!».

⁷⁰⁸ - Там же, IV, 3: вариант – джатака 458 индийского сборника: извергом здесь является отец.

⁷⁰⁹ - Avadâna-Çataka, IV, 6: Та же повесть очень пространно изложена в Divya – Avadâna, pp. 586–609 ed. Cowell, и очень кратко в Avadâna – Kalpalata, № 24. Сходный сюжет встречается в палийских джатаках №№ 82, 104, 369 и 439, причём, однако, героем рассказа, Mummabunda Kovo, является не будущий Будда, а только будущий монах его.

⁷¹⁰ - Jīitakam 314.

⁷¹¹ - Там же, 306.

⁷¹² - Avadâna-Çataka, IV, 7.

⁷¹³ - Jaçtakam 106, 147, 185, 235, 201.

⁷¹⁴ - Там же, №№ 263 «Малое искушение» и 507 «Великое искушение». Ср. Jaçtaka-mâlâ № 13.

⁷¹⁵ - Jaçtakam 328. Другой случай удаления бодгисатвы и жены его в пустыню – в Джатака-мале, № 21. В 408 джатаке жена бодхисатвы раньше его становится инокиней.

716 - Джатака 77 – против корыстолюбия и лживости браминов; 81-я – против пьянства «аскетов», 87-я против корыстолюбия; гатта бодхисатвы в дасатаке 325-й: «Благочестивым я тебя считал, тебя неукрощённого в страстях: Безумец! не спасёт тебя длина волос, ни мех звериный, вместо одеяния! Себя святым извне изображая, внутри ты полон мерзости греховной!».

717 - № 84.

718 - № 94.

719 - «Исполнение аскетических подвигов, братия, не пособие (к спасению) и не заслуга; при расследовании и испытании они оказываются подобными навозной куче или воображаемому шуму, что пугает трусливого зайца в лесу». Джатака 322.

720 - № 340.

721 - № 373.

722 - № 402.

723 - № 405.

724 - № 203: «Я друг всех четырёх разрядов змей, к безногим тварям полон я любви; к двуногим я любовью полон, к четвероногим, к многоногим; ко всякой твари, всякой жизни и ко всему, что существует, да все они живут счастливо и да никто беды не знает! Любовь объемлет все создания, без исключения, без различия!»

725 - Джатака. 354.

726 - Там же, № 328.

727 - №№ 317; 372.

728 - № 207 ср. 328.

729 - Джатака 76.

730 - № 78.

731 - № 401.

732 - Похвала щедрости в джатаке 390-й.

733 - № 40 и др.

734 - № 340.

⁷³⁵ - Nidânakathâ, p. 37 англ. перевода и Jâtakam 40. «Дар внешних благ, как бы велик он ни был, не в состоянии удовлетворить бодхисатв: но они чувствуют радость при самоотрешении, когда они жертвуют свою венценосную голову, свои светлые очи, когда вырывают сердце своё и отдают его»: Nidânakathâ, p. 36.

⁷³⁶ - Так в Джатака-мале. 22, – великодушный царь лебедей; в № 106 палийского сборника – самоотверженный вождь обезьян; там же №№ 105–106 и Avadâna-Çataka, IV, 10 – великодушные олень, серна, газель: в Jâtaka-mâlâ, 30 – слон, решающийся на самоубийство, чтобы отдать тело своё в пищу голодным изгнанникам, заблудившимся в джунглях.

⁷³⁷ - Палийский сборник, 12; другой вариант – 385; сходная повесть – № 407.

⁷³⁸ - Jâtaka-mâlâ, 11.

⁷³⁹ - Там же, 1.

⁷⁴⁰ - Джатака 316-я палийского сборника. Варианты: Jâtaka-mâlâ, 6. Cariya-pitaka, 10. Avadâna-Çataka. IV, 7. Актом сходного самопожертвования бодхисатва-рыба в великую засуху спасает своих речных товарищей и умоляет бога дождя Паджунну прекратить бедствие. № 75 палийс. сборника. В 1-й повести 4-й декады Авадана-шатаки царь (бодгисатва) превращается «в великую целебную рыбу Рахиту», чтобы мясом её исцелялись заразные больные.

⁷⁴¹ - Джатаки 317 и 303.

⁷⁴² - № 421.

⁷⁴³ - Jâtaka-mâlâ, 9. В Nidânakathâ, p. 33 англ. перев. он уступает демону двух сыновей и «радостно смотрит, как тот пожирает их, точно пучок овощей»!

⁷⁴⁴ - Jâtaka-mâlâ, 8.

⁷⁴⁵ - Там же, 2 и Nidânakathâ, p. 36.

⁷⁴⁶ - Avadâna-Çataka. VI, 5.

⁷⁴⁷ - Джатака 282-я палийского сборника.

⁷⁴⁸ - Там же, 180.

⁷⁴⁹ - № 415.

- 750 - № 243.
- 751 - Avadâna-Çataka. IV, 4.
- 752 - Mahâvastu. II, p. 362.
- 753 - 415-я джатака палийского сборника.
- 754 - Avadâna-Çataka. VI, 3.
- 755 - Там же. VI, 5.
- 756 - Там же, IX, 2, 9.
- 757 - Там же. IV, 10.
- 758 - Джатака 246. Mahâvastu. Т. II, p. 364–364. 381–396.
- 759 - Почти половина повестей Авадана-шатаки повторяет эту формулу.
- 760 - Avadâna-Çataka. V, 3 и 4.
- 761 - Джатак 41.
- 762 - Там же.
- 763 - Avadâna-Çataka. V, 3.
- 764 - Там же, V, 6 и то же в 22-м рассказе Пета-ватту.
- 765 - Avadâna-Çataka. V, 3, 4, 6, 10.
- 766 - Таковы проделки бога Сакки в 281-й джатаке.
- 767 - Avadâna-Çataka. I, 3.
- 768 - Там же. IV, 10.
- 769 - Джатака 279-я.
- 770 - Джатака 425-я.
- 771 - Avadâna-Çataka. IV, 6.
- 772 - Джатака 431-я.
- 773 - Там же, 360.
- 774 - Avadâna-Çataka. IV, 6, pp. 134; 137, trad. Féer.
- 775 - Джатака 66.
- 776 - Джатаки 41, 82, 104, 369, 439.
- 777 - Jâtakam № 431.
- 778 - Там же. № 279.
- 779 - Introduction to Mahâpadâna-Suttanta в Dialogues of the Buddha (Digha-Nikâja), p. 1.
- 780 - Там же, p. 3.

- 781 - Sutta-Nipata, 48 и 167.
- 782 - Там же, 153–167.
- 783 - Majjhimanikâyo, I, 171. Vinaya. 1, 8, 9 и Kathâ-vatthu, 289.
- 784 - Digha-nikâyo XIV. Mahâpadâna-suttanta, в Dialogues of the Buddha. II, 4 sqq.
- 785 - Там же. XIV, 1; 3–12.
- 786 - Сравнительная таблица дана в Dialogues of the Buddha. II, 6–7.
- 787 - Majjhima-nikâjo. 13 Thl. 3 Rede (=123) Acchariyabbhatadhamma-sutta. B. III, 249 ff. (Neumann).
- 788 - Digha – nikâyo. XIV, 15.
- 789 - Там же, XXIII. Dialogues. II, 316 sqq.
- 790 - Mahâvastu. T. I, p. 2.
- 791 - «Мир» или период Будды обнимает собой 61 «великий хилиокозм»: Mahâvastu. I, 121. В Mahâv. III, 250 Будда говорит, что ему понадобилось 90 калп героических усилий, чтобы в 91-й достигнуть наконец, совершенной мудрости, бодхи.
- 792 - Mahâvastu, I, 76–78.
- 793 - О первых семи бхуми – Mahâvastu. I, 78–136.
- 794 - Sénart. Introduction au Mahâvastu. I, p. XXXV. Note.
- 795 - Mahâvastu. I. 133 ss.
- 796 - Nid  nakath  , pp. 15–25 engl. transl.
- 797 - Там же, p. 25.
- 798 - Avadâna-  cataka. trad. par L. F  er, p. 13.
- 799 - Bigandet., p. 14 франц. изд.
- 800 - Abhinishkramana-s  tra, ch. 1,    2, p. 7–8; ch. 2, p. 9. Beal. The Romantic Legend of S  ky   Buddha, London, 1875.
- 801 - Mah  vastu. I, 126, 4.
- 802 - Один такой список, в 90 им  н, есть в 1 и 2 главах Абхинишкрамана-сутры; другой, более краткий, в 3 главе; первый повтор  н в Mah  vastu, III, 240, 20 ss. Список из 52 им  н – в Lalitavistara, ch. I, p. 6–7 санскритской редакции в переводе

Фуко 1884 г.: тибетская версия (р. 7, trad. Foucaux. 1860 г.) прибавляет ещё одного будду, Джинавактру.

⁸⁰³ - NidâNakathâ, гатты 198–251 pp. 29–52. Buddhist Birth Stories.

⁸⁰⁴ - Примерами таких преувеличений могут служить следующие подробности, заимствуемые из Буддавамзы, Ниданакаты и из списка «прежних будд», включённого в Дикханикаю (Mahâpaddâna-suttanta, в Dialogues of the Buddha. P. II, p. 6–7): будда Випасси жил 80.000 лет; будда Сикхи – 70.000 лет, а ближайший предшественник Готамы Кашьяпа уже только 2.000. На 1-м монашеском соборе у Дипанкары присутствовал «миллион миллионов архатов» (Nidânakathâ v. 207, p. 30 (transl. Rhys Davids). Ср. другие числа в Абхинишкрамана-сутре, ch. 3, p. 15.

⁸⁰⁵ - Формула этого предсказания встречается часто в священных книгах; так в «Истории Сумедхи и Дипанкары» в Ниданакат, Nidâknakathâ (transl. Rh. Davids) p. 13–14, v. 70 sqq: в Магавасту, Т. I, 2–3; в Канджуре – Dipankara-vyâkarana в 8 тексте XV тома отдела Mdo: перепечатано со введением во французск. переводе Феэра: Extraits du Kandjour. Paris, 1883 (Annales du Musée Guimet. T. V) pp. 302 ss. и, в сокращении, в его же переводе Авадана-шатаки, pp. 10–12.

⁸⁰⁶ - Abhinishkramana-sûtra, ch. 13.

⁸⁰⁷ - Там же и в Авадана-шатаке.

⁸⁰⁸ - Abhinishkramana-sûtra, ch. III, a (= вторая редакция этой главы) p. 16 (Beal. Romant. Legend).

⁸⁰⁹ - Там же.

⁸¹⁰ - О значении Тушита, происхождении учения о нём и о позднейших космологических надстройках над этой областью см. Windisch. Geburt des Buddha, 105. Связь этого пункта буддийской догматики с древнеиндусскими прецедентами оказывается весьма слабой.

⁸¹¹ - Fah-kai-on-lih-to пекинского монаха Джин-чау издан был в 1573 г. императором Wan-leih и под заглавием «The Buddhist Cosmo-illustrated» включён в английский перевод, Сам. Билем в

его сборник *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*. London. 1871.

⁸¹² - О ранней христианской космологии. Möller. *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes*. Halle, 1860 и замечания у Stockl. *Geschichte der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*. Mainz, 1801; Huber. *Philosophie der Kirchen vater*. München, 1859 и Dannemann. *Die Natureissensehaften in ihren Entwicklung*. B. I. Bis zum Wiederaufleben der Wissenschaften. Leipzig, 1910. О схоластическом периоде – 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.

⁸¹³ - *Buddhist Cosmos*, § 8, p. 51.

⁸¹⁴ - Описание их – там же, § 11 sqq. pp. 56 sqq.

⁸¹⁵ - Там же. § 17, pp. 66–67.

⁸¹⁶ - Предыдущее – по Джин-чау «Буддийский Космос» в переводе Биля: *A Catena of Buddhist Scriptures*. О позднем происхождении этого сочинения свидетельствуют ссылки на Абхидхарму, Вибашу и другие позднейшие книги, pp. 35 sqq.

⁸¹⁷ - Так в *Mâhavastu*. I, 142, 3.

⁸¹⁸ - *Buddhavamsa*, ed. Morris, p. XII и *Jâtaka*. I, p. 47.

⁸¹⁹ - *Lalitavistara*, ch. II, p. 12. Foucaux.

⁸²⁰ - *Abhiuiskramana-Sûtra*, ch. IV, p. 24. Beal.

⁸²¹ - Там же; Виндиш, *Buddha's Geburt*, 108, полагает, впрочем, что длина пребывания исчислялась соразмерно с предшествующими заслугами будд.

⁸²² - *Lalitavistara*, ch. II, p. 9 ss.

⁸²³ - Так называемое «Возвешение (прокламация) Будды» (*Buddha-balâhalaṇ*) есть вторая из трёх, оповещаемых земле гениями-«хранителями» (*Loka-byûhâ*): 1-я – о предстоящей космической, всеразрушающей и всеобновляющей катастрофе: вестники её, «с беспорядочно развевающимися волосами, с лицом заплаканным, отирая слёзы, в багряных одеждах, кое-как наброшенных, странствуют среди людей, восклицая: „друзья, через 100.000 лет наступит новая эра; нынешняя система миров будет разрушена; даже сам могучий океан иссохнет; великая

земля эта, с царём гор – Сумеру, сгорит, и весь мир, вплоть до краёв ангелов бесплотных, минет, исчезнет. А посему, друзья, будьте милостивы, живите в любви и сочувствии друг другу и в мире, любите матерей ваших, поддерживайте отцов, почитайте старейшин рода вашего“». Таково «возвешение нового века» (Kappahalâhalaṇ). За 1.000 лет до появления всеведущего Будды гении – хранители мира возвещают: «друзья, в исходе 1.000-летия от настоящего времени явится Будда на земле!» 3-е оповещение – о предстоящем через 100 лет рождении всемирного монарха (Cakka-vatti-halâhalaṇ). Nidânakathâ, pp. 58–59, Rh. David's Transl.

⁸²⁴ - Lalitavistara, ch. II, pp. 13–14.

⁸²⁵ - Там же, ch. 3, p. 15.

⁸²⁶ - Там же, ch. 3, p. 20 ss; в Ниданакате (p. 60) последний пункт распадается на два вопроса: о роде и о матери; Магавасту говорит о «четырёх испытаниях» (рассмотрениях); Mahâvastu, II, I ss. и I, 197 ss. (применительно к будде Дипанкаре); бирманские сказания – о времени, месте, расе или касте и о возрасте и качествах матери Фралаонга (Будды): Biscandot, p. 28 ss. (éd. franç.); тибетские – о семье, стране, времени, расе (роде) и «женщине» (матери) Rockhill, 15, по Dulva, III, fol. 452a).

⁸²⁷ - Lalitavistara, ch. 3, p. 21.

⁸²⁸ - Nidânakathâ, p. 60.

⁸²⁹ - Отражения этого учения звучат, между прочим, в стихирах на Рождество Христово: «Августу единоначальствующу на земли, многоначалие человеков преста; и Тебе вочеловечшуся от Чистые, многобожие идолов упразднися. Под единым царством мирским гради быша, и во едино владычество Божества языцы вероваша. Написашася людие повелением кесаревым, написахомся вернии именем Божества, Тебе, вочеловечшагося Бога нашего. Велия Твоя милость! Господи, слава Тебе!»

⁸³⁰ - Abbinishkramana-Sûtra. Ch. III, a (вторая редакция), p. 16.

⁸³¹ - По южным сказаниям (Sp. Hardy. Manual, p. 13) таких островов у каждого материка до 500. Материки эти следующие: Pûrvavidêha Aparagôdâni, Uttarakuru и Djambudvîpa (Индия).

⁸³² - Об индусском понятии варвара, как человека чужеземного, грубого, не говорящего по-арийски, и о заимствовании вообще понятия варвара у индусов и у других народов (греков, литовцев и иных) из различия языков – см. Lassen. Indische Alterthurskunde. I B. 2 Aufl. Leipzig, 1867, 8. 1026–1027. Об индусском первобытном взгляде на чужеземцев вообще – Zimmer. Altindisches Leben. Berlin. 1879, 100 ff.

⁸³³ - Lalitavistara, ch. 3, p. 21.

⁸³⁴ - Rig-Veda. 7, 6, 3 об инородцах (dasyu).

⁸³⁵ - Nidânakathâ, p. 61; сходно – Bigandet, ch. I. p. 32.

⁸³⁶ - Перечень этих преимуществ: Beal. A Catena of Buddhist Scriptures, p. 18 sqq.; о том же – выписки из разных буддийских источников, p. 39; «из сравнения различных сутр и пиастр» здесь (p. 40) выводится заключение, что «Индия превосходит другие материки, и северный в особенности, как мудростью своих жителей, так и материальным благосостоянием».

⁸³⁷ - Первобытные туземные враги арийских пришельцев (dasyu) характеризуются в древних памятниках именно как темноликие: «чёрной кожей» зовёт их Ригведа (1, 30, 8) или «чёрными людьми» (6, 47, 21), в отличие от «белых друзей», арийцев (1, 100, 18).

⁸³⁸ - Lalitavistara, 1. с.

⁸³⁹ - В «Буддийском Космосе» находим следующие, видимо, позднейшие, уже скептические рассуждения по этому вопросу: размеры целого (земного) мира едва ли можно определить человеческой наукой, ибо кто, от древнейших времён до новейших, достигал когда-либо пределов великого северо-западного океана? Как же можно определить в точности срединный пункт земли? И однако люди любят толковать о «срединной стране» и говорить, будто местность, в которой мы живём, и есть действительный центр земли. Но, разумеется, – это не так! Определения величины земли, сообразно с изменением сведений о ней, менялись... и она и поныне всё

возрастает в своих размерах. В настоящее время окружность её определяется в 280.000 ли, а диаметр, следовательно, в 90.000. Отсюда не трудно доказать, что «наша страна расположена по направлению к восточной границе Великой Земли и что не Китай, а Индия находится в середине её». A Catena of Budd. Scriptures, pp. 18–20. В том же памятнике «пуп земли» (по Брахмаджала-сутре и другим источникам) определяется как царский алмазный трон всех будд, стоящий под священным деревом бодхи, за рекой Наранджаной, в стране Магадхе, на Юг, от Ганга, pp. 21–22. Все эти подробности скопированы с топографических указаний повестей о жизни Готамы.

⁸⁴⁰ - Mahāvagga, 13, 12. Границы следующие: «на В. – город Каджан-гала, а далее – Магасала; на Ю.-В. – река Салалавати; на Ю. – город Сетаканника; на З. – город браманов и округ Тхина, а на С. – гора Усираддхаджа». Пределы эти не совпадают с указываемыми в памятниках браманской литературы: «страна, лежащая между горами Гимавата и Виндхджиа, на В. от Винасаны и на З. от Праджахи, называется Мадходжадеша, Страна Средины, говорят Законы Ману» II, 21. Это равно пространству между 93° и 99½° в. д. Lassen. I, 119.

⁸⁴¹ - О запутанном вопросе: насколько «Срединная Страна» совпадала с областью первоначальных поселений арийцев в Индии, см. Zimmer. 1 und 4 Kapitel и Lassen, B. I. 1 Buch.

⁸⁴² - Abhinishkramana-sûtra 1. c. и Bigandet. ch. 1, pp. 32–33.

⁸⁴³ - Расследование свойств семьи перед браком предписывается ведическими правилами домашней жизни: The Gṛihya-sûtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies в Sacred Books of the East. Vols XXIX–XXX, translated by Oldenberg and M. Müller, например: Aśvalâyana-Grhyasûtra. I, 5, 1; Srautasûtra. II, 3, 20. Ср. Stenzler. Indische Hausregeln. I, 12.

⁸⁴⁴ - Lalitavistara, ch. 3, p. 21.

⁸⁴⁵ - Bigandet, ch. 1, p. 33.

⁸⁴⁶ - Там же и Mahāvastu, ed. Séart. I. 197–198.

⁸⁴⁷ - Так – в изложении легенды («на основании традиционных сказаний») китайцем Вонг-пу у Beal. Catena, 131.

В другом источнике выбор, по поручению бодхисатвы, сделан «опытным в земных делах» дэвом Кин-тваном: там же, 18–19.

⁸⁴⁸ - Lalitavistara, ch. 2, pp. 21–24.

⁸⁴⁹ - Abhinishkramana-sûtra, ch. 6, p. 31–32.

⁸⁵⁰ - Лалитависатра (ch. 3, p. 26, Foucaux) говорит про Будду: «он родился в семье, происшедшей от царей-чакравартинон». В 4-й гл. Абхинишкрамана-сутры, p. 17–18, Beal. Romantic Legend, сыновья и внуки царей, «маленькие чакравартины», в ряду предков Готама считаются десятками, сотнями, даже тысячами. В Канджуре они также не редкость, напр., Dulva. V, fol. 431 etc.).

⁸⁵¹ - Кроме указанных в предыдущем примечании, – ещё чакравартин Немийя в Дипавамзе, III, 131. Позднее титул этот применялся к историческим личностям, напр., к Чандрагупте, к Ашоке.

⁸⁵² - Таково определение 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.

⁸⁵³ - Филологические истолкования термина сопоставлены у Sénart Légende du Bouddha, 3–10, 2 éd.

⁸⁵⁴ - «Кто такие Цари Колеса или чакравартиты? Идеальный смысл этого слова – монарх, властвующий над всем, в пределах кольца скал, окружающих, как полагают, мир; иными словами: – всемирный монарх». Beal. Catena, p. 128.

⁸⁵⁵ - Rhys Davids. Buddhism. 1890, 220.

⁸⁵⁶ - Lassen. Ind. Alterth. II, 81–82.

⁸⁵⁷ - По позднейшей классификации чакравартинов этот термин или же другой, равнозначный, магачакравартин, присваивался обыкновенно предполагаемому повелителю всех четырёх материков, то есть, владыке всемирному, а титул балачакравартина – властителю лишь одного материка: Burnout. Lotus, 308, 387. Различение это однако не всегда соблюдается: так в Дипавамзе, III, 131, титул «балачакраватти-раджа» применяется к «всемирному монарху, повелителю всей земли, окружённой океаном». В тибетской Дульве, III, fol. 431, чакравартин является также властителем четырёх материков.

⁸⁵⁸ - Jinâḷankara, or the Embellishments of Buddha by Buddhārakkhita, edited and translated by J. Gray. London, 1894, § 65, p. 30 and 90.

⁸⁵⁹ - Lalitavistara, Ch. 3, p. 15–16. Bigandet. Ch. 1, p. 36. Abhinishkra-manasûtra, Ch. 9 § 2, p. 55. (Beal. Romantic Legend).

⁸⁶⁰ - Перечень их – Abhinishkr-sûtra, Ch. 9, § 2.

⁸⁶¹ - Там же, признак 2-й: «под обеими ногами – тысячулучевые круги, прекрасные и явственно видимые».

⁸⁶² - Так на одном изваянии в Амаравати: у Simpson. The Buddhist Praying-Wheel. London, 1896, p. 42, рис. № 11. Другое, сиамское изображение оттиска ноги Будды со 108 символами и с главным из них, колесом, в центре, – у Alabaster. Wheel of the Law, p. 286.

⁸⁶³ - Ср. Рис-Дэвидсово истолкование смысла выражения «Колесо царственной колесницы Закона» во введении к его переводу «Dhammacak-kaddavattana-sutta» в Buddhist Suttas. SB.E. Vol. XI, p. 140 sqq.

⁸⁶⁴ - Simpson, p. 40, рис. № 8.

⁸⁶⁵ - Там же, p. 42, рис. 10.

⁸⁶⁶ - Там же, p. 41, рис. № 9 в Санчи.

⁸⁶⁷ - Вот эти «семь драгоценных вещей (ratnâm), восходящие, как кажется, ещё ко временам ведических гимнов (Rig Veda, V, 1, 5, 1, 164, 2): сокровища колеса, слона, коня, женщины, жемчужины, домоправителя и советника». Lalitavistara. Ch. III, p. 16–20.

⁸⁶⁸ - Mahâparinibbâna-sutta V, 42, p. 100 англ. перевода: Buddhist Suttas Mahâ-sudassana-sutta. II, 40, p. 228 того же перевода. – Jâtaka № 95, ed. Fausböll.

⁸⁶⁹ - Mahâparin.-sutta. V, 25–26; достойными надмогильной дагобы Будда признаёт: 1) Татагату (Будду совершенного, 2) Паччека-Будду, достигшего только личного совершенства, но не возвестившего Закона миру, 3) истинного слушателя Татагаты и 4) «царя царей»: там же, 27–31).

⁸⁷⁰ - Burnouf. Introduction à l'histoire du buddhisme indien. 2 édit. Paris, 1876, 313 ss.

- ⁸⁷¹ - Beal. Catena, 128–130.
- ⁸⁷² - Джатака № 95.
- ⁸⁷³ - Mahâsudassana-sutta. II, 40, p. 288–289 (Buddh. Suttas).
- ⁸⁷⁴ - Sénart. Légende, 12 ss., с выводом, превращающим Будду, понимаемого как чакравартина, «в солнце, преображённое в чисто народный тип», pp. 34, 44.
- ⁸⁷⁵ - Lalitavistrata, Ch. III, p. 16.
- ⁸⁷⁶ - Там же, p. 17.
- ⁸⁷⁷ - Там же, p. 17; 20.
- ⁸⁷⁸ - Один «список царей (Mahârâjawanso) нынешней кальпы» включён в Абхинишкрамана-сутру, гл. 3; другой – в Магавамзу Ch. II. p. 8 sqq. Turnour. Vol. I. 1837; третий – в Дипавамзу, гл. 3; бирманская (сокращённая) генеалогия у Bigandet, ch. I, p. 19 франц. изд.; камбоджийская (ещё более сжатая) в Préas Pathama Sâmphothian I, в Les Livres sacrés du Cambodge, par A. Leclère. I partie, Paris. 1906, p. 13–15 (Annales du Musée Guimet. Bibl. d'études T. XXI; тибетская редакция генеалогий в Канджуре, Dulva. III, fol. 430 sqq.; извлечение у Rockhill. The Life of the Buddha, 9 sqq. Cp. Lassen. Ind. Alterthumskunde. II Baud. Beilagell. 2 Ausg., p. 1199 f.
- ⁸⁷⁹ - Abhinishkramana-sûtra, Ch. 3, p. 17. Интереснейший обзор постепенного развития культуры и правовых понятий (в частности – возникновения каст) дан в 5 томе Дульвы, fol. 155–166, – в извлечении у Rockhill, p. 1–8.
- ⁸⁸⁰ - Из древнего комментария к Магавамзе; Mahâvamsa. Introduction. p. XXXV. Также – Dipavamsa. III, 3. Abhinishkrainana-sûtra, Ch. III 17 и в особенности Dulva. V, fol. 164 b.–165 b. Cp. Schiefner. Eine tibetanische Lebensbeschreibung. 232. и Spence Hardy. II, 125. Магавамза, Ch. II, p. 9, определённо говорит: «великий, божественный мудрец по прямой линии происходил от рода Магасамматы, первоначальника всех царственных династий».
- ⁸⁸¹ - Расследование исторического значения их даёт В. Гейгер: Dipavamsa und Mahâvamsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon. Leipzig, 1905. Cp. выше, стр. 30–31 {абзац начало: «К сожалению, историческое...» и далее.

Редакция Азбуки веры.} и Lassen. Ind. Alterthumskunde. II, 15–18. Лассен полагает (II, 1200. 2 Aufl.), что, начиная с Сингхахану, генеалогические данные буддийских источников относительно предков Готамы могут считаться «вполне несомненными», с чем никак не может согласиться Кёппен. I, 76. N.

⁸⁸² - Так, напр., по бирманской легенде, число царей, преемственно правивших в Индии, было 252.556. Bigandet, p. 18, ed. fraug.; по комментарию к Дипавамзе их было до Икшваку 252.539.

⁸⁸³ - Abhinishkramana-sûtra. Ch. 4, p. 18–23. Комментарий к Магавамзе, Mahâvamso. Introd., p. XXXV–XXXVI; по толкованию этого сказания «шакьи» означают «могущественные» и, пожалуй, «самодержавные». Так – легенда в III томе Дульвы, fol. 440 sqq. и IX, fol. 292; шакьи понимаются здесь как «отважные, решительные»: fol. 444b. Ср. Spence Hardy. Manual of Buddhism, p. 133 и Bigandet. Ch. I, p. 18–19. По камбоджийской легенде Капила, Кобозл-эйсей, был не кто иной, как сам будущий Готамо, воплотившийся в семье браманов под именем князя Кобозля (Koboel-kaumar). Livres sacrés du Cambodge. I partie, p. 14–16. Обозначение аскета словом eysey (от палийского isî и санскритского ischi) напоминает «есеев».

⁸⁸⁴ - Dulva. III, fol. 445a у Rockhill, p. 12.

⁸⁸⁵ - От Укамуки, первого царя Капилавасту до Готамы 82.010 царей по бирманской I легенде: Bigandet. Ch. I, p. 19 и по Дипавамзе, III, 43; 84.000 – по Магавамае, Ch. II, p. 8–9.

⁸⁸⁶ - Таково его прозвище в китайских памятниках: «царь белый и чистый»: примечание Legge к переводу Путешествий Фа-Гиэна, Oxford, 1886, p. 64.

⁸⁸⁷ - Lalitavistara, Ch. III, p. 26–27.

⁸⁸⁸ - Там же и Mahâvamso. Introduction, p. XXXVI.

⁸⁸⁹ - Seydel. Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha- Sage und Buddha-Lehre. Leipzig, 1882, 105–106. Ср. Edmunds. Buddhist and Christian Gospels. 4 ed. Philadelphia, 1908.1.93–96.

⁸⁹⁰ - Дельные мысли по этому поводу высказывает Englert. Chistus und Buddha in ihrem himmlischen Vorleben. Wien, 1898, 88

ff.

⁸⁹¹ - Так – Юлий Африканец у Евсевия Церк. Ист. I, 7.

⁸⁹² - По Дульве, III, fol. 444 в., правило брать одну только жену и лишь из своего клана принято было шакьями в торжественном собрании при основании Капилавасту; что единожёнство не соблюдалось – видно на примере самого Суддходаны, а может быть даже и Готамы. О браках правителей с сёстрами, впрочем, «по необходимости», говорит легенда о князьях-изгнанниках, основателях Капилавасту: комментарий к Магавамзе в Introduction, р. XXXVI и Bigandet, 1. с. В Абхинишкрамана-сутре, Ch. IV, р. 22, князья не решаются на такие браки, несмотря на рекомендацию их отцом. Обычай брака с сестрой ещё недавно сохранялся в бирманском королевском доме: Bigandet, 1. с.; то же – у древних персов.

⁸⁹³ - В Магавамзе, Ch. II, р. 9, она дочь Анджаны; в Дульве, III, fol. 444 в. у Rockhill, 1. с., – дочь Супрабудды. В бирманской легенде город Девадаха называется Деваха; в других источниках – Коли: Abhinishkr. sūtra, 1. с., и Spence Hardy. Manual, 140.

⁸⁹⁴ - 32 качества, требующиеся от матери Будды, перечислены в санскритской Лалитавистаре, Ch. III, р. 27–28 перев. Фуко и в его же переводе тибетской версии: Histoire du Buddha Çakya-Mouni (Rgya Tch'er Rol Pa). 1860, Ch. III, р. 29–30. Майя «безупречной нравственности, полна самоотречения; она добра, послушна, бесхитростна, безгневна; не знает ни зависти, ни ревности, ни грубости, ни легкомыслия; она не болтлива, терпелива и правдива; скромна, стыдлива, бесстрастна; невежественность присуща ей лишь в малой степени; она чужда женским недостаткам; предана мужу».

⁸⁹⁵ - Вот описание её внешности (по санскритской Лалитавистаре, 1. с.), как образец идеала красоты с точки зрения буддийской эстетики: «волосы её цвета чёрной пчелы; у неё прекрасное чело и чудные брови, никогда не хмурящиеся; лицо смеющееся; руки и ноги изящные; на осязание она нежна, как ткань качилиндийская; очи её ясны, как свежий лепесток голубого лотоса; нос, правильно сформированный, приятно

окрашен; руки, очень плотные, закругляются, как радуга; губы алые, как ягода бимбы; зубы чисты, как цвет сумава и варчики; плечи превосходно сформированы, а руки примкнули к ним вполне симметрично; живот её, с глубокой впадиной, подобен выпуклости лука; бедра у неё твёрдые и постепенно закругляющиеся; икры ног ровные, прелестно сложенные, – точно хобот слона; ноги – как у антилопы енайской; ладони и подошвы – словно розовый лак; всё тело её, крепкое, как алмаз, прямо несравненно».

⁸⁹⁶ - Bigandet, Ch. I, p. 21.

⁸⁹⁷ - Lalitavistrata, Ch. III, p. 28 санскр. версии и p. 33 тибетанской (перев. Фуко).

⁸⁹⁸ - Windisch. Buddha's Geburt. 140.

⁸⁹⁹ - Напр., Wilson в Journal of the Royal Asiatic Society. XVI, 247. Weber, Iudische Literatur, 248; Керн, Кеппен и др.

⁹⁰⁰ - Kern. Gesch. d. Buddh. I, 314.

⁹⁰¹ - Там же, I, 25.

⁹⁰² - Légende du Buddha, 57, 273 ss.

⁹⁰³ - Koeppen. I, 76.

⁹⁰⁴ - Windisch, 140.

⁹⁰⁵ - Так Lassen, Ind. Alterthumskunde. III, 394. Windisch. 1. с.; против этого взгляда – Сенап, p. 268.

⁹⁰⁶ - Weber. Ind. Literatur, 248.

⁹⁰⁷ - Об этом влиянии подробно – ниже. Нельзя не обратить внимания на одно интересное совпадение: изложение системы Самкьи приписывается мудрецу Капиле, точно так же, как мудрецу, носящему то же самое имя, приписывается выбор места для основания города, в котором родился Будда, Капилавасту. О том, что философия Самкьи старше буддизма и что она вообще, будто бы, древнейшая из правильно разработанных философских систем Индии, см. Garbe. Die Sâmkhya – Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Leipzig, 1894, 5. Наоборот, для Макса Мюллера (Шесть систем индийской философии. Москва, 1901, 105, 190–200), вопрос о хронологическом первенстве Самкьи далеко не решённый. – Макдонелль, A History of Sanskrit Literature. London,

1909, 396, высказывается за то, что Самкья нашла себе ранее других систем определённое выражение в форме учебника, однако не в чистом виде, а в соединении с Йогой, так как Йога-сутры, отредактированные вероятно во II в. до Р.Х., носят также название *Sânkhya-pravashama*, тождественное с последними частями Самкья-сутр, – мнение, не выдерживающее критики после доказанного позднего времени редакции последних и существенного отличия Йоги от Самкьи. Своеобразный и не в пользу древности самостоятельных идей Самкьи клонящийся взгляд на её происхождение высказывает Gough. *The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics*. 3 ed. London. 1903, 200.

⁹⁰⁸ - М. Мюллер, *Шесть систем*, 208, вообще высказывается против вероятности заимствований Буддой идей из Самкьи.

⁹⁰⁹ - Так понимают отношение Самкьи к вопросу сами индусские истолкователи философских систем, напр., Мадхава-Ачарийя: *The Sarva-Darsana-Samgraha or Review of the different Systems of Hindu Philosophy by Mâdhava Achârya*, transl. by Cowell and Gough. London, 1908, 226–229. 3 edit. и *Madhusûdana-Sarasvatî. Prasthâna-bheda* («Разнообразие методов»), перевод которой включён в I часть I-го тома Дейссеновой *Истории философии* (2 Aufl., S. 61; 63 – о дуалистическом мировоззрении Самкьи) и в Мюллерову книгу *Шесть систем инд. философии*, 72 и слл.

⁹¹⁰ - Она приписывается Ишвара-Кришне, жившему не позже V века по Р.Х., так как его произведение уже между 557 и 583 гг. было переведено на китайский язык. Гарбе, S. 59, думает, однако, что Кариру следует отодвинуть на одно или два столетия от указанной даты.

⁹¹¹ - Garbe, 203–204. Главные тексты в защиту этого учения в сутрах Самкьи: I, 79; VI, 52; ср. I, 42; V, 26–27. Эти сутры, носящие имя Капилы, считались прежде за древнейшее изложение системы, ныне же относятся к очень позднему времени, а именно от 1380 до 1450 г. по Р.Х. Garbe, 69–71; о сильном влиянии на них учения Веданты и отчасти Йоги, – там же, 71–74.

⁹¹² - Там же, 204–205.

⁹¹³ - Gongh. The Philosophy of the Upanishads, p. 198, полагает даже, что вся философия Самкьи создалась «с целью дать прочный отпор буддизму».

⁹¹⁴ - О смешении в Пуранах влияний Самкьи и Веданты и о воспоследовавшем от этого искажении учения первой о творении см. замечания Wilson'a в Vishnu-Purana translated, ed. by Hall. I, p. XCIV и Colebrooke. Miscellaneous Essays. ? ed. I, 236 sqq., 254. Garbe, Samkhya-Phil., 53–55. Macdonell. Sanskrit Literature. 394–375. Sénart. Légende, 268–269.

⁹¹⁵ - «Единое, вне коего нет ничего» Rig-Veda, 10, 129, 2. «Единое, в котором коренятся все сущности». 10,82, 6.

⁹¹⁶ - «Множеством называют то, что есть только Единое». Rig-Veda, 1, 164, 46.

⁹¹⁷ - Там же, 10, 90, 2.

⁹¹⁸ - Atbarva-Veda, 10, 7, 21; 10, 8, 34.

⁹¹⁹ - Taittirîya-Brâhmana, 3, 12, 9, 7.

⁹²⁰ - Qatapatha-Brâhinana, 10, 6, 3.

⁹²¹ - Taittirilya-Brâhm. 1. с.

⁹²² - Brihadâranjaka-Upanishad. 1, 4, 7.

⁹²³ - Там же, 2, 1, 20. Подробная характеристика Атмана под именем «Вечного» (aksharam), но исключительно отрицательными чертами, дана в Брихадараньяка-Упанишаде, 3, 8, 8, 11. Вот это, по выражению Макдонелля (Sanskrit Literature, 220), «первое в истории человеческой мысли определение и провозглашение „Абсолютного“»: «Он ни велик и ни мал; ни короток, ни длинен; без крови, без жира, без тени, без тьмы, без ветра, без эфира; не касающийся, неосязаемый; без запаха и вкуса; без очей, ушей, голоса или ума; без тепла, без дыхания, без уст; без личного или родового имени; невозрастный, неумирающий; бесстрашный; бессмертный; без праха; не сокрытый и не несокрытый; без чего-либо иного, что было бы прежде него, или после него, или внутри его. Он никого не поглощает и никем не поглощён. Он – невидимый владыка, неслышимый слушатель, немыслимый мыслитель, непознаваемый ведущий. Нет иного владыки, иного

внемлющего, иного мыслящего, иного познающего. Это – Вечный».

⁹²⁴ - Там же, 4, 4, 19. Также в Çhândogya-Upanishad, VI, 2. 1. 2: «Сущим было в начале, о дорогой, только Одно, без Второго». Ср. VI, 8, 4.

⁹²⁵ - Brihâdaranyaka-Upanishad, 2, 4 и 3, 1–4, 5.

⁹²⁶ - Çvetâçvara-Upanishad, IV, 10 и Brihad. Up. 1. с.

⁹²⁷ - Deussen. Die Philosophie der Upanishad's. 2 Aufl. Leipzig, 1907. 205–206; 209.

⁹²⁸ - Sarva-Darsana-Samgraha, transl. by Cowell and Gough. 3 ed., p. 273. Прастхана-бхеда Мадхусуданы-Сарасвати так отзывается о Шарпраке-миманзе Бадарайяны: «Этот учебник из всех – главнейший; все другие руководства пригодны быть только его дополнениями. Вот почему и должны высоко ценить его все жаждущие избавления» – в Дейссеновом переводе Прастхана-бхеда (вышеуказ. 3 изд.) S. 58. О философии Веданта: Colebrooke. On the Philosophy of the Hindus. Part 4 в его Miscellaneous Essays. 3 ed. II, 350–401. Regnaud. Le Système Vedanta в Revue philosophique. 1877, 588–599; 1878, 158–178; 534–550. 1879, 413–434 и его же Matériaux 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 Веданте). Его же. The Philosophy of the Vedanta in its relations to Occidental Metaphysics. Bombay, 1893. М. Мюллер. Шесть систем инд. философии. М. 1901, 103 слл. Мюллер отдаёт Веданте, по древности, первенство перед Самкьей; она, будто бы, «очевидно туземная индейская философия», «первый росток философских идей на почве Индии» 105.

⁹²⁹ - Deussen. System des Vedânta, 107.

⁹³⁰ - Немецкий перевод их издания Дейссеном: Die Sûtras des Vedânta, oder die Çarîraka-Mîmânsa des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Commentare des Çaukara. Leipzig, 1887. Английский перевод 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 Râmânûja. Oxford, 1904.

⁹³¹ - Deussen. System des Vedânta, 297; 299, 246.

⁹³² - Там же, 204–205.

⁹³³ - Там же, 205–206.

⁹³⁴ - Lassen. II, 72, говорит про Майю: «это слово – философское и означает творческую способность в Божестве; мать же Будды носила первоначально иное имя». По Сенару, Légende, 279, «Майя существовала в религиозной речи задолго до формирования определённых философских систем, и именно своему происхождению она и обязана тем, что сохранилась через всю эволюцию теорий и идей... Её присутствие в буддийской легенде не связано непременно с какой-либо одной определённой школой; имя это принадлежит к самым глубоким слоям религиозных доктрин Индии». Оно – спутник и выражение «как мифологического, так и умозрительного развития... способный и войти в поток народных понятий, и быть в соответствии с понятиями общими и отвлечёнными». О значении Майи в индусской философии ср. ещё А.И. Введенский. Религиозное сознание, язычества. Т. I, 452 и слл. Москва, 1902.

⁹³⁵ - Lalitavistara, Ch. IV, p. 30–31. Rgya-Tch'er-Rol-Pa. Ch. IV, p. 37–39.

⁹³⁶ - Abhinishkramana-sûtra. Ch. VI, p. 33–34.

⁹³⁷ - Они перечислены в Lalitavistara, Ch. 4, p. 32–37; Rgya-Tch'er-Rol-Pa, Ch. 4, p. 39–47. Списки, однако, заканчиваются 109–110 «дверью», относящейся, очевидно, лично к Будде, но которая, как бы подводя итог всему предыдущему, является обетованием награды и для всех исполнивших 108 способов спасения. Китайский список их (в Abhinishkr.-sûtra) почти тождествен с санскритским.

⁹³⁸ - На это указывает упоминание (пункт 103) о способности владеть магическими формулами, как средством помнить. все слова Будды (черта уже тантрического периода). Позднейшую пору обличают также многократные призывы к точному

выполнению всех законов Будды, тогда как сам он не делал обязательным выполнение «мелких правил».

⁹³⁹ - Таковы пункты 13 (памятование о божествах, как о средстве возвеличения мыслей) и 24 («не обманывать богов»).

⁹⁴⁰ - Lalita-Vistara, Ch. 4, p. 32–37; почти то же в тибетской и китайской версиях.

⁹⁴¹ - Lalitavistara, Ch. 4, p. 38–39.

⁹⁴² - Сомнение в том, существовал ли вообще Будда, было высказано Wilson'ом в статье Buddha and Buddhism в Journal of the Royal Asiatic Society. Vol. XVI, p. 24–28; 247–248. Другим скептиком является Керн, который, в крайнем случае, готов поверить только, что «уже до 300 года до Христа выступил некто, произведший своей мудростью и преданностью духовным интересам своих собратьев-людей такое впечатление, что некоторые из его современников сравнили его с уже раньше признанным идеалом мудрости и добродетели, а последующие поколения и вполне отождествили его с этим идеалом». Kern. Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Leipzig, 1882. I B. 1 Abth., 326.

⁹⁴³ - Так Сенап, столько потрудившийся в этом направлении, в своих Origines bouddhiques, Paris, 1907, 6–7, решительно признаёт, что «Будда, Гаутама или Шакьямуни есть, несомненно, личность историческая и реальная».

⁹⁴⁴ - Hiouen-Tsang. II, 335. Числа эти, по определению St. Julien, соответствуют 552, 652, 852, 352 и 252 гг. до Р.Х.

⁹⁴⁵ - Lassen. II, 61 и I, 602 и Westergaard. Ueber den ältesten Zeitraum der Indischen Geschichte. Ueber Buddha's Todesjahr. Zwei Abhandlungen. Breslau. 1862, 95.

⁹⁴⁶ - Lassen. II, 61.

⁹⁴⁷ - Lassen. II, 54–55.

⁹⁴⁸ - Эти числа, по разным китайским источникам, преимущественно по Фо-тсу-тунг-кингу, приведены Эдкинсом: Edkins. Chinese Buddhism. 2 ed. London, 1893, 15–16. Также Lassen. II, 56 ff. Фа-Гиэн (ch. VII, p. 27. ed. Legge) относит «нирвану» Будды к Царствованию имп. Пинга из династии Чоу.

⁹⁴⁹ - Сон императора Минг-ти, предвозвещавший это событие, китайские летописи относят к 61 г. по Р.Х.; последствием его была посылка в Индию 18 разведчиков, возвратившихся со священными книгами, мощами и двумя буддийскими монахами в 67 г. в Лойянг, после чего учение было признано императором и воздвигнут первый буддийский храм. Beal. *Buddhism in China*. London, 1884, 51–53. Биль считает обращение Китая в буддизм в 71 году за вполне достоверный исторический факт. Ср. Edkins, 87–88.

⁹⁵⁰ - См. выше и Lassen. II, 94 ff. Westergaard, 96.

⁹⁵¹ - Kurona. *Mahâyana*. Leipzig, 1904, 1.

⁹⁵² - Bigandet, 305, éd. franç. Edkins, 12, по Turnour. *Examination of the Pali Buddhist Annals*. Ср. его же *Introduction to Mahâhamso*, p. XXIX. Новейший, туземный обозреватель бирманской религии, рангунский монах Ananda Motteyya (*Die Religion von Burma; übersetzt von Müller-Uhlitz*. Breslau, 1911, 20) полагает, что Будда родился в первой половине VI в. до Р.Х.

⁹⁵³ - За эту дату держались прежние учёные: Эдкинс, *Chinese Buddhism*, 15. Lassen, II, 62–63 и др.

⁹⁵⁴ - Westergaard, 99.

⁹⁵⁵ - Monier Williams. *Buddhism in its connexion with Brâhmanism and Hinduism and in its contrast with Christianity*. London, 1889, 21. «Дата 543 г. должна быть во всяком случае покинута», – замечает Hardy, *Buddhismus*, 1890, 48.

⁹⁵⁶ - Bigandet. Ch. XV, p. 343–344.

⁹⁵⁷ - Rhys Davids в *Numismata Orientalia*. VI, 1877, p. 38.

⁹⁵⁸ - В последних его эдиктах.

⁹⁵⁹ - Kern. *Gesch.* I, 1, 322–323.

⁹⁶⁰ - Дараната. *История буддизма в Индии*, стр. 28, прим. 5 и Kern. I, I, 275.

⁹⁶¹ - Westergaard, 128.

⁹⁶² - Kern. *Jaartelling der Zuidelijke Buddhisten*. 1873, и в *Indian Antiquary*, p. 79.

⁹⁶³ - Barth. *Religions de l'Inde* в *Encyclopédie des sciences religieuses*.

⁹⁶⁴ - De Milloué. Le bouddhisme dans le monde. Origines, dogmes, histoire. Paris, 1900, 21.

⁹⁶⁵ - Rhys-Davids. Buddhism. 1890, 213. Однако в своих American Lectures. Buddhism, its History and Literature. 3 ed. New-York, 1909. 90, он, оговорившись относительно спорности вопроса, определяет время рождения Будды приблизительно 600 годом до Р.Х., что, при 80-летней жизни его, даёт для смерти Готамы 520-й год, если только цифра 600 – не опечатка вместо 500? Подробное обсуждение вопроса он дал в Ancient Coins and Measures of Ceylon и Numismata Orientalia. VI, 1877.

⁹⁶⁶ - Walleser. Die philosophische Grundlage des Buddhismus. Reidelberg, 1904, 10.

⁹⁶⁷ - Dahlke. Aufsätze zum Verständnisse des Buddhismus. Berlin. 1903.1, 1.

⁹⁶⁸ - Oldenburg. Buddha. 5 Aufl. Berlin, 1906, 115
ограничивается относительно времени рождения Будды более осторожным оборотом речи: «около половины VI века до Р.Х.».

⁹⁶⁹ - Dutoit. Das Leben des Buddha. Leipzig, 1906, IX.

⁹⁷⁰ - Monier Williams. Buddhism. 21.

⁹⁷¹ - Сначала в History of Sanskrit Literature, 1859; позднее – в Introduction to the Dhammapada в S.B.E. Vol. X. P. 1. 2 ed., p. XLIII sqq.

⁹⁷² - В разных археологических работах, преимущественно же по поводу эдиктов Ашоки в Сагасрате, Рупнате и Бейрате.

⁹⁷³ - Bühler. Three new Edicts of Asoka и Second Notice о том же в Indian Antiquary. Bombay, 1877, 1878.

⁹⁷⁴ - Edm. Hardy. Der Buddhismus. Münster i. W. 1890, 47.

⁹⁷⁵ - Pischel. Leben und Lehre des Buddha, 2 Aufl. Leipzig, 1910, 45; стр. 64 русс. перевода, Москва, 1911.

⁹⁷⁶ - Copleston. Buddhism, Primitive and Present im Magadha and in Ceylon. 2 ed. London, 1908, 10.

⁹⁷⁷ - Grunwedel. Buddhistische Kunst in Indien. Berlin, 1900, 14.

⁹⁷⁸ - Buddhism, 1890, 212.

⁹⁷⁹ - Kern. Geschichte d. Buddh. I, 1, 324.

⁹⁸⁰ - Обзор сомнений, высказанных по этому поводу, и апологетических возражений против них – у Schürera, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. 3 und 4 Aufl. I B. 534 ff. Наиболее радикальная защита правильности евангельского хронологического указания дана, путём отрицания точности свидетельства Иосифа Флавия, Цаном: *Die Syrische Statthalterschaft und die Schätzung des Quirinius* в *Neue Kirch. Zeitsehrift*. 1893, 633–654 и *Einl. in d. N. Test.* II, 395 f., 413 f.

⁹⁸¹ - Келлог. *Буддизм и Христианство*. Изд. 2. Киев, 1894, 15–16.

⁹⁸² - Там же, 18–19.

⁹⁸³ - О территории шакьев – Oldenberg. *Buddha*, 5 Aufl, 115–116. Rh. Davids. *Buddhism*, ed. cit., 25–26; подробности у Cunningham. *Ancient Geography of India*. Река Рапти часто встречается в буддийской литературе под именем Асиравати, а река Рогини поныне сохраняет название Когани.

⁹⁸⁴ - Это – «долина на южных склонах гор, широкая и ровная, без пропастей и крутых холмов; почва плодородная, без терний и зарослей, свободная от камней и гравия; чудные леса из породы деревьев салы, талы, ниагродхи, удамбары, калилы и иных, перевившихся ветвями и дающих приятную тень; великое обилие цветов (перечисление многих видов их) и всяких плодов (опять перечень); обилие диких животных: кабанов, водяных буйволов, белых слонов, львов и т. д.; разнообразнейшие птицы: попугаи, павлины, калабинькхи, горные и белые фазаны и другие; множество прекрасных озёр с плавучими цветами, а на берегах их – другие цветы, нависшие над прозрачной и чистой водой, вокруг которых ютятся всякие земноводные животные и водяные птицы». *Abhinishkramana-sûtra*. Ch. II, p. 21–22. О флоре и фауне Индии по данным ведического, браманского и буддийского периодов см. Lassen. I, 2, 289 ff., 344 ff.; Zimmer *Altindisches Leben*, 57 ff. Schwanbeck. *Megasthenis Indica*. 101 ff.; 170 ff.

⁹⁸⁵ - Это предположение сделано было С. Билем: *Buddhism in China*, 59 sqq.. поддержано до некоторой степени Керном. *Gesch. d. Buddh.* 1, 1, 315–316.

⁹⁸⁶ - Перечисление подразделений арийцев, переселившихся в Индию, по данным Вед у Zimmer. *Altindisches Leben*; 119 ff. и Vivien de St. Martin. *Etudes. Les tribus ariennes nommées dans le Véda*, 114 ss.

⁹⁸⁷ - Личчавийцы и маллы часто упоминаются в буддийской словесности, напр., в «Книге великой кончины». О Вадехе – джатаки III, 365, IV, 316, говорят как о бывшем королевстве, которое однако во времена Будды было республикой.

⁹⁸⁸ - Digha-Nikâyo. I Thl. 4 Rede. I B., S. 142. Neumann. Rhys Davids в *Dialogues of the Buddha*. I, 148 переводит: «Gotama went forth from a distinguished family, primeval among the Kshatriya elans». Ch. Majjhima-Nikâyo. III Thl. 5 Rede. II, 583. Neumann.

⁹⁸⁹ - Там же.

⁹⁹⁰ - Фа-Гиен, видевший Шравасту уже в состоянии упадка, всё-таки восхищается «миловидным пейзажем Джетаваны, густо заросшей пышными деревьями и обильными цветами разных колеров». Fa-Hien. Ch. 20, p. 55–56. Legge; позднее Гиуэн-Тсанг VI, Т. I, p. 293–295 ed. St. Julien, застал и Шравасту, и Джетавану уже в развалинах и в полном запустении.

⁹⁹¹ - Подробный рассказ о «конце шакьев» по Dulva, X, fol. 133–161 у Rockhill. *Life of Buddha*, 116–122 и, в отрывках, у Féer. *Fragments extraits du Kandjour* в *Annales du Musée Guimet*. V, 64 ss. Ср. Schiefner. *Eine tibet. Lehensbeschreibung*, 287–289. Гиуэн-тсанг, VI. Т. I. 305–8, указывает святилища, воздвигнутые на месте катастрофы, постигшей шакьев, и на месте гибели её виновника, царя Вирудхаки, поглощённого разверзшимся под его ногами адом, по пророчеству Будды.

⁹⁹² - Jâtaka. V. 514; 518.

⁹⁹³ - О них часто упоминают джатаки.

⁹⁹⁴ - Передавшись на сторону Магадхи, они сообщили ей перевес над Косалой.

⁹⁹⁵ - Ambattha-sutta в Digha-Nikâya. *Dialogues of the Buddha*. II, 115. «Шакья-синха» – лев из рода Шакьев – одно из прозвищ Будды; о других истолкованиях имени шакьев см. выше, {абзац начало: «В этих генеалогиях, в которых отголоски...». Редакция Азбуки веры.}.

- ⁹⁹⁶ - Jâtaka. I, 88, 89. IV, 145.
- ⁹⁹⁷ - Cullavanga. VII, 1, 4 в S.B.E. XX, 229–230.
- ⁹⁹⁸ - Ambattlia-sutta (Digha-Nikâyo) Dialogues of the Buddha. II, 114.
- ⁹⁹⁹ - Sutta-Nipâta, v. 421–422. S.B.E. X. P. 2, p. 67–68; ср. v. 540 «ты истинный сродич адиччиев».
- ¹⁰⁰⁰ - Mahâparinibbana-sutta. VI, 53.
- ¹⁰⁰¹ - Digha-Nikâyo. I ч. 4 сутта. В. I, S. 141. Neumann.
- ¹⁰⁰² - Rh. Davids во введении Ambattha Sutta. Dial. of t. Buddha. I, 96–101. Ср. Sénart. Les castes dans l'Inde.
- ¹⁰⁰³ - Fick. Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit, 51–56.
- ¹⁰⁰⁴ - Fick. 1. с.
- ¹⁰⁰⁵ - Ambattha-sutta в Digha-Nikâyo. Часть 1, сутта III, 12–13, 14, 16, 24–28. Dial. of the Buddha. I, p. 112–114:119–122; или в переводе Нейманна: Reden Gotamo Buddhos aus der Längeren Sammlung. I. В. S. 107–120. Присутствие в Магабхарате (III, 188, Bombay edit.) изречения Санат-Кумары, сходного с приведённым и вложенного притом в уста браминам, заставляет Бюлера и Рис-Дэвидса думать, что сами брамины допускали иногда превосходство кшатриев надь собой.
- ¹⁰⁰⁶ - Сила и длительность дождей, причинявших полное бездорожье, создали в буддизме необходимость периодического безвыходного пребывания в приютах для братии и тем положили начало монашескому быту и уставу. О буддийском делении года на метеорологические периоды и о длине 5 времён года (дождливая пора считалась от 16 числа 5 месяца до 15-го дня 6-го месяца) – I-tsing. Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay-Archipeiago. Transl. by T.Takakusu. Oxford. 1896, p. 101–102. Ch. 19.
- ¹⁰⁰⁷ - О лесных пожарах, так величаво воспетых Ригведой. Rig-Veda I, 94, 10, 11; 5, 7, 4; I, 58, 4, 5.
- ¹⁰⁰⁸ - Землю призывают «быть приятной для ходьбы и лежания, без терний» (anrksliara) Rig-Veda. 1, 22, 15. «Легко проходимым, свободным от терний да будет путь твой, о Адитья, путь праведного!» 1, 41, 4. «наш путь, о Митра и

Ариамань, удобопроеходим: нет терний на нём». 2, 27, 6. «Не колючи, прямы да будут пути друзей наших, стремящихся на простор»! X, 85, 23.

¹⁰⁰⁹ - Pâtimokka. Sacr. Books of the East. Vol. XIII, p. 33.

¹⁰¹⁰ - I-tsing. p. 62, ch. 10.

¹⁰¹¹ - Там же. Ch. 35, p. 189.

¹⁰¹² - Fa-hien. Ch. 22, p. 64.

¹⁰¹³ - Hiouen-tsang. L. VI. Vol. I, p. 309.

¹⁰¹⁴ - Çatapatha Brâhmana. XIII, 7. 15.

¹⁰¹⁵ - Cullavagga. VII, 1–2, T. B. 8. XX, 224–226.

¹⁰¹⁶ - Jâtaka. I, 199.

¹⁰¹⁷ - Vinaya Texts. I, 287; II, 185. Jâtaka. IV, 276.

¹⁰¹⁸ - О неурожаях, кроме джатак II, 149; 375; V, 193; VI, 487, не раз упоминают Магавагга: VI, 17, 7; 18, 4; 19, 2; 20, 4 и Cullavagga. VI, 21, 1; там же приведены особые правила, составленные Готамой для его общины на эти случаи, равно как и условия отмены правил этих в урожайные годы: Mahâvagga. VI, 32.

¹⁰¹⁹ - Mahâvagga, VI, 32, говорит, что в хорошее лето легко можно было прожить одними колосьями, брошенными на сжатой ниве. VI, 33 упоминает об обилии масла и риса у поселян.

¹⁰²⁰ - В перечислении богатств шакьев в Абхинишкраманасутре видную роль играет обилие быков, коров, овец, лошадей. О важном значении пастуха в ту пору – Rh. Davids. Ancient India, 46.

¹⁰²¹ - Fa-hien, p. 64–65. N. и I-tsing. p. 44. Note; то же Oklenberg. Buddha, 117. Об обилии риса в Магадхе – I-tsing, 1. с. и Hiouen-tsang. L. VIII, в начале.

¹⁰²² - О торговле с Китаем первое упоминание, сравнительно позднее, в «Вопрошениях царя Милинды». Milinda. p. 127, 327, 359 edit. Trenckner, 1880, откуда ещё не следует, конечно, чтобы не существовало более ранних сношений. О старых торговых путях буддийского периода – Rh. Davids. Buddhist India, 102–104; для позднейшего времени о том

же – Lassen. II, 527 ff. Интересный очерк торгового дела в буддийской Индии по джатакам даёт Fick, 172 ff.

¹⁰²³ - О существовании кредита, денежных переводов, долговых обязательств, ссуд под залог и о процентах см. в ценной статье г-жи Рис-Дэвидс в *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1901, p. 879–881.

¹⁰²⁴ - Сцены из караванного быта одни из наиболее колоритных в джатаках: видно, что караванная торговля, в ту пору значительно превосходившая морскую (Fick. 175), была оживлённая и обширная: в одной джатаке (I, 98) упоминается о вожаке каравана, водившем постоянно по 500 нагрузок с запада на восток и обратно. Многочисленны рассказы о приключениях в песчаной, безводной пустыне (на З. от Раджпутаны), перерезывавшей один из главных торговых путей: здесь приходилось идти только по ночам, так как вожак, «подобно кормчему в океане», ориентировался по звёздам (Jâtaka. I, 108). Главной опасностью были, впрочем, разбойники, сплочённые в крупные шайки, с атаманом во главе (Jâtaka. IV, 430. II, 388\$); против них приходилось прибегать к помощи особых наёмных «лесных охранников», составлявших, кажется, особую корпорацию. Jâtaka. II, 335. За право провоза товаров купцы платили нечто вроде пошлины в каждой территории; доходы этого сорта, надо думать, перепадали и шакьям. Расходы и риск торговли вознаграждались двойным или четверным барышом при продаже: Jâtaka. I, 109: пример ловкой купеческой операции – там же, I, 121.

¹⁰²⁵ - Majjhimanikâyo. X Thl., 5 Rede. II B., 583 и 582; то же – Dighanikâyo. 1 Thl. 4 Rede. I B., 142 (Neumann).

¹⁰²⁶ - Добровольные приношения радже и браманам были в обычае.

¹⁰²⁷ - Kûṭadanta-butta в Dighanikâyo. Part, 5 sutta в *Dialogues of the Buddha*. 1, 176 и I, 166 нем. перевода.

¹⁰²⁸ - Sonadanda-sutta. Dighanik. I, 6, *Dialogues of t. B. I*, 147. Совершенно фантастическое представление о многочисленности шакьев даёт картина их избиения у Гиуэн-тсанга, L. VI, Vol. 1, p. 317.

¹⁰²⁹ - Так Ананда о смерти Будды поспешил возвестить «малтам кусинирским, которые и это время заседали в зале совета». *Mahâparinibbâna-sutta*. VI, 23.

¹⁰³⁰ - Rh. Davids. *Buddhist India*, 20.

¹⁰³¹ - *Majjhimanikâyo* 6 Th. 3 Rede, B. II. S. 25 ff. Neumann и *Samyuttakauikâyo*. IV, 182 sqq.

¹⁰³² - Легенда рассказана, между прочим, Гиуэн-тсангом, L. VI. 1 Vol. 1, p. 317 ss. Cp. *Jâtaka*, II, 145.

¹⁰³³ - *Cullavagga*. VII, 1. 3: «в эту пору Бхаддийя, раджа шакьев, правил шакьями».

¹⁰³⁴ - Примеры: ненавистного тирана – *Jâtaka*. II, 240. пьяного и жестокого – III, 39 sqq. III, 178 sqq., несправедливого – III, 454 sqq., подкупного – II, 169 sqq., грабителя – III, 501 sqq. Характеристики раджей этой поры дают Рис-Дэвидс в *Buddhist India*, 1 sqq., и Fick, 63 ff. Cp. Foy. *Die königliche Gewalt nach den altindischen Rechtsbüchern*. Leipzig, 1895.

¹⁰³⁵ - *Jâtaka*. III, 365, IV, 316. VI. 30 sqq. *Çatapatha-Brâhmana*, XI, 6, 2, 1.

¹⁰³⁶ - Например: *Jâtaka*, III, 501 sqq. 1,326. Избрание царя министрами – там же, V, 125. В противоположность ведическому периоду, где избрание царя народом существовало (*Rig-Veda*. 10, 124, 8) рядом с наследственной монархией, всегда, впрочем, ограниченной (Zimmer. *Altindisches Leben*. 162, 172), джатаки о выборе царя народом не упоминают. Fick. 82.

¹⁰³⁷ - Они были единственным доходом раджи в ведическую пору, по мнению Циммера. *Altind. Leben*. 166. О таких же дарах упоминается и в древнем эпосе: Hopkins. *The Religions of India*. Boston. 1895, 90 sq. и в джатаках (*Jâtaka*, III, 407, и II, 166. Новорождённому сыну Суддходаны вайшалийские личчавийцы принесли в дар «слона исключительной красоты, покрытого драгоценностями». *Dulva*, III, fol. 470. Rockhill. 19; о дарах шакьев по тому же поводу; *Abhinishkr. sûtra*, ch. 11, § 2, p. 65. Beal; несколько иначе – в *Ealitavistara*, ch. 9 p. 110.

¹⁰³⁸ - *Abhinishkr. sûtra*, ch. 4, p. 23, называет Супрабудду «богатым домохозяином, благородным» (*noble man* по переводу Биля).

- 1039 - Там же.
- 1040 - Jâtaka, I, 398.
- 1041 - Mahâparinib. sutta. I, 1 и 26.
- 1042 - Там же: I, 4; 5.
- 1043 - Jâtaka. I, 437; II, 74; и джатака о «царе миротворце» № 282. В Дульве, III, fol. 449, народ просит Суддходану усмирить горцев из племени Пандавы. Rockhil, 15.
- 1044 - Lassen. II, 86–87 по интересному документу, опубликованному Тернером в Journ. of t. Asiat. Soc. of Bengal. VII, 2 part. 992–993.
- 1045 - Jâtaka, II, 182. V, 229.
- 1046 - Jâtaka, II, 182; V, 229.
- 1047 - Rh. Davids. Buddhist India, 45.
- 1048 - Рисунок у Rh. Davids. Buddhist India 64.
- 1049 - Рис Дэвидс (op. cit., p. 66–67, где воспроизведён и рельеф) говорит по этому поводу: «изображения этих богов должны были быть сделаны людьми, принадлежавшими к родам, жившим в свободных республиках, иначе они не поместили бы их (богов) в Палату Совещений».
- 1050 - Grünwedel. Buddhistische Kunst in Indien. 2 Aufl. Berlin, 1900, 16.
- 1051 - Описание ведийского дома («хижины») по Атарваведе у Zimmer. 150–155; единственными каменными сооружениями в древнейшую пору были стены укреплений, да грубые надмогильные памятники царям. Grünwedel. 7. Для позднейшего периода важно указание 121-й джатаки, где говорится о царе, жившем в деревянном дворце.
- 1052 - Облицовка кирпичом упоминается (в буддийскую уже пору) в Cullavagga. V, 14, 2. Vinaya-Texts. III, 104; но тут же – облицовка камнем и деревом; также – каменные лестницы, кирпичные и деревянные.
- 1053 - Grünwedel, 7.
- 1054 - Там же, 31–33; 37. В числе мотивов, дозволенных Буддой для фресковой живописи в вихарах (храмах), значатся

венки и вьющиеся растения: изображения мужчин и женщин были, наоборот, воспрещены: Cullavagga. VI, 3, 2, p. 172–173.

¹⁰⁵⁵ - Детальные сведения о технике фресковой живописи – Cullavagga. 1. с. p. 170–174.

¹⁰⁵⁶ - Быть может, лучшее описание в этом роде – Fo-sho-hing-toan-king. I, 3. S.B.E. XIX, 29 sqq.

¹⁰⁵⁷ - Buddhist India. 70–76.

¹⁰⁵⁸ - Тексты греческие и индусские, сюда относящиеся, приведены у Zimmer, 49–50.

¹⁰⁵⁹ - Там же, 50–51.

¹⁰⁶⁰ - Там же, 167.

¹⁰⁶¹ - Grünwedel, 9.

¹⁰⁶² - См., например, описание выезда царя Аджаташатру в Дикха-Никайе.

¹⁰⁶³ - В добавление к приведённой выше, на стр. 183–184 {абзац начало: «Несмотря на свои недостатки...» и далее. Редакция Азбуки веры.}, библиографии этого вопроса укажем ещё на статьи в Journal of the Royal Asiatic Society, 1897, p. 644 и в Anzeiger der philos.-hist. Klasse der Vicer Akademie der Wissenschaft. 1897 (статья Бюлера).

¹⁰⁶⁴ - Само собой понятно, что совсем иная расценка этой связи получается с точки зрения западноевропейской свободомыслящей библейской критики: но каковы бы ни были частные научные заслуги этой последней, преобладающая в ней тенденция несогласима ни с древнехристианским, ни с последующим церковным взглядом на значение пророчеств.

¹⁰⁶⁵ - Lalitavistara, ch. V, p. 45.

¹⁰⁶⁶ - Там же, p. 51–52.

¹⁰⁶⁷ - Majjhimanikâyo; речь 123-я (Аччарийя – ббхута – дхамма – сутта). B. III, S. 252–253 Neum. – Nidânakathâ, transl. Rh. Davids, p. 64–65. – Mahâvastu, II, 10, 9 и I, 205, 21; 206, 15 (применительно к будде Дипанкаре. Divyâvadana, p. 204 sqq., ed. Cowell and Neil. Cambridge, 1886. Lalitavistara, ch. 22, p. 294–295. Abhinishkramana – sûtra. Ch. VII.

¹⁰⁶⁸ - Нейманн (Majj. Nik. III, 253. N., усматривает одинаковую фразеологию в рассказе об осиянии всего мира в 123-й речи Среднего Собрания и «в гимне сирийского пророка Ефрема на рождение Божественного Отрока».

¹⁰⁶⁹ - Nidānakathā, p. 64.

¹⁰⁷⁰ - Divyāvadana, 1. c.

¹⁰⁷¹ - Windisch. Mara und Buddha. Leipzig, 1895, 63.

¹⁰⁷² - G. de Lorenzo. India e Buddismo anteo. 2 ediz. Bari. 1911, p. 92–93.

¹⁰⁷³ - Abhinishkramana-sūtra, ch. VII, p. 37. Beal. Romant. Legend.

¹⁰⁷⁴ - Mahāvastu. I, 145, 4.

¹⁰⁷⁵ - «Она ещё не родила; у неё нет ни сына, ни дочери», – говорит Лалитавистара. Ch. 3, p. 27.

¹⁰⁷⁶ - Lalitavistara, ch. 3, p. 26.

¹⁰⁷⁷ - По Ниданакате, p. 62, Rh. Davids transl., этих заповедей 8. Бюрнуф в 11-м прибавлении к Lotus de la bonne foi даёт следующий перечень одиннадцати, очень различно определяемых, правил: 1) целомудрие; 2) милосердие; 3) отказ от присвоения чужого; 4) от крепких напитков; 5) от лжи; 6) от злобных или злонамеренных речей; 7) от клеветы; 8) от грубых речей; 9) от зависти; 10) от всякого вреда живым существам; 11) от лжеучений. Абхинишкрамана-сутра, ch. VII, говорит о «восьми особых правилах самоупорядочений», но начисляет их больше. В этом списке особенно подчёркнуто старание избегать заблуждений против веры: «не иметь иррелигиозных разговоров; не придерживаться глупых сомнений; избегать всех еретических учений». Это, вероятно, вставки позднейшей поры, времён борьбы между различными школами буддизма.

¹⁰⁷⁸ - Ср. друг с другом тексты Ниданакаты, p. 62 (transl. cit.), Маджжиманикайи, речь 123. III, 254 Neumann, Лалитавистары, ch. 5, p. 43–44. Foucaux., и Магавасту, II, 6 и 15; I, 202 и 211. Наоборот, Будда-чарита, не вдаваясь в подробности, упоминает только о том, что «царица очистила себя своим обетом». The Huddha-Carita of Asvaghosha transl. In

Cowell. I, 25. (Buddhist Mahâyana Texts, Part I, p. 5. S.B.E. Vol. XLIX. Oxford, 1894).

1079 - Majjhimanikâyo, 1. с.

1080 - Lalitivistara. 1. с., p. 44.

1081 - Mahâvastu, II, 199–200.

1082 - Lalitavistara, 1. с.

1083 - Там же, ch. 6, p. 72.

1084 - Majjhimanikâyo, речь 123. III, 256.

1085 - В Фаусбёллевом издании джатак, I, 52, 2.

1086 - Mahâvastu, II, 3. I, 199–200.

1087 - Lalitavistara, ch. 7. p. 88–89.

1088 - Кроме Сенара, Légende du Buddha, p. 280, – La Vallée Poussain. Le Bouddhisme et les Evangiles canoniques, p. 23: «нет сомнения, мы имеем здесь дело с древней мифологической концепцией: рождение солнца является роковым для его матери – Зари, оплодотворяемой солнцем, так же, как Майя Буддой и как Адити Вишной».

1089 - Так выражается (один из стольких и этом роде!) даже почтенный по своей учёности Узенер: Usener. Vortrage und Aufsätze. Leipzig und Berlin, 1907, в статье Geburt. und Kindheit Christi. S 183; ep. 186.

1090 - Превосходное исследование о значении Софии включено И.А. Флоренским в его замечательную по глубине и оригинальности мысли Книгу «Столп и утверждение истины».

1091 - Lalitavistara, ch. III, 29.

1092 - Majjhimanikâyo, речь 123, III, 252.

1093 - Lalitavistara, ch. VI, p. 64; 65. По Магавасту, II. 16, 19, «он сидит, скрестив ноги, в правом боку, недостижимый ни для какой нечистоты», и мать видит его, точно изваянного из золота и озаряющего утробу её. Ср. I. 213, 15 Бирманская легенда довольствуется в данном пункте кратким поэтическим сравнением: «Фралаонг в лоне матери был точно белая нить, пронизывающая жемчужины ожерелья, а само лоно походило на изящное святилище». Bigandet ch. I, p. 38.

1094 - Majj. Nik. Речь 123, III. 255–256.

¹⁰⁹⁵ - Lalitavistara, ch. IV, p. 59–64.

¹⁰⁹⁶ - О них см. в Словаре Чайльдерса под словом *oparâtika* и в СПб-м словаре под словом *uparâduka*. Критическое исследование смысла выражений у Windiseh. *Geburt des Buddha*, Kap. XI.

¹⁰⁹⁷ - О ней – *Madhasûdana Sarasvati*, переведённая в 1-й части 1-го тома Дейссеновой Истории философии, 8. 55 и 63: *Madhava Achârya Sarva Darsana Samgraha*, transl. by Cowell and Gough. 3 ed. London. 1898, ch. 10. p. 145 sqq. М. Мюллер. Шесть систем индийской философии, 313 и слл. Сутры, предполагаемого основателя системы, «атомопожирателя» Канады относятся, как полагают, к V или VI в. до Р.Х. Мюллер, 314.

¹⁰⁹⁸ - *Vaiṣeṣikadarsana*, IV, 2. *Sûtra* 5–11 у Windisch, 185–186.

¹⁰⁹⁹ - Оно переведено Hultzsch'ом в *Zeitschrift, der Deutsch. Morgenland. Gesellschaft*. LXI, 763 ff.

¹¹⁰⁰ - *Mahâbharâta*. III Adhy., 261. 13 sqq.

¹¹⁰¹ - Windisch, 189.

¹¹⁰² - Во времена Готамы это учение защищал некий философ Аджито: *Digha-Nikâyo*. I, 55. *Sâmañña-phala-sutta*, § 23. *Dialogues of the Budda*. I, 73, и Кшатрия Пайяси: *D. N.* II, 316 sqq. *Pâyasi-suttanta*. Ibid. II. 349.

¹¹⁰³ - Так в *Tattvârthadhigama-sûtra*, II, 36, в обработке Якоби в *Zeitsch. d. Deutsch. Morgenland. Gesell.* DX, 287 ff, 512 ff.; указанный текст – S. 306. В том же применении термин *uparâda* встречается в *Acarânga-sutta* в *Gaina-sûtras*, transl. by H. Jacobi. P.I. Oxford. 1884. I, 202. и в *Kalpa-sûtra*. Ibid. I, 264.

¹¹⁰⁴ - Так в *Vibhanga*, ed. by Mrs Rhys Davids, p. 412; у Windisch, 192.

¹¹⁰⁵ - *Mahâtvastu*. I, 145, 3–4.

¹¹⁰⁶ - Так в Дивиаване Мандхатар рождается без матери из нароста на голове его отца, царя Упошадхи; Дхарштадиумна и Кришна появляются вполне сложившимися из жертвенного пламени, возожжённого благочестивыми браминами, молившими о даровании им сына (*Mahâbhârata*. I Adhy., 167).

Сита рождается за сохой Джанаки из земли, им вспаханной (Râmâyana. I, 66, 13 sqq.

¹¹⁰⁷ - Majjhimanikâyo. Речь 123. III, 252. Neum.

¹¹⁰⁸ - Abhinishkramana-sûtra, ch. VII, p. 36. Beal.

¹¹⁰⁹ - Bigandet. Ch. I, p. 33–34 франц. перев.

¹¹¹⁰ - Nidânakathâ, p. 62. Rh. Davids transl.

¹¹¹¹ - Nidânakathâ, I, 49, 25 sqq. Fausböll'ева издания Джатак; и в переводе Рис-Дэвидса, p. 62–63.

¹¹¹² - Буддисты южные и северные старались определить с точностью момент зачатия Будды: большинство сходится во мнении, что это счастливое событие совершилось «в месяц Вайшаке (апрель – май), когда возвращается созвездие Вишакхи, в соединение созвездия Пушп, в лучшее из времён года, весной». Lalitavistara, ch. VI, p. 54–55; по Абхинишк. сутре (ch. VII, p. 35 Beal), «во время соединения созвездия Квеи с солнцем, в 1-й весенний месяц». В бирманской легенде указан «праздник созвездия Утаратана», приходящийся на июль-август, Bigandet, ch. I, p. 34, а так как и в Лалитавистаре праздник, во время коего произошло зачатие Будды, также назван «праздником Средины Лета», то сейчас приведённое показание того же источника о 1-м весеннем месяце оказывается противоречием.

¹¹¹³ - Ср. ещё сингалезское сказание у Spence Hardy, Manual of Buddhism, 144.

¹¹¹⁴ - Bigandet, ed. cit., p. 34–35.

¹¹¹⁵ - Abhinishkr. sûtra, ch. VII, p 38–39. Lalitavistara. ch. VI, p. 57. Burandet, ch. I, p. 35–36. Rockhill, p. 15 etc. По Магавасту, II. 12–14, сама Майя объясняет свой сон, как предвестие рождения чакравартина, тогда как Магабрама возвещает, что родится Будда.

¹¹¹⁶ - Mahâvastu. II. 8 iqq. I, 205 iqq. и I, 98–100.

¹¹¹⁷ - В одном тексте (II, 8, 14–18) Майя говорит: «я видела в сне как слон (описание его) вошёл в моё тело», тогда как в другом тексте (I, 205, 3) сказано уже: «вошёл в её тело»; а в третьем (II, 9, 6–20) ещё определённое: «бодхисатва в полной памяти и сознании... сошёл в тело матери».

- ¹¹¹⁸ - Dulva. III, fol. 452 sqq. у Rockhill. Life of Buddha. 15.
- ¹¹¹⁹ - Lalitavistara, ch. VI, p. 55–56: тот же рассказ дважды повторён в виде гатт, p. 57.
- ¹¹²⁰ - Там же, ch. V, p. 41.
- ¹¹²¹ - О значении слона – Speyer. Ueber den Boddhisattva als Elefant в Zeitsch. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft. LVII, 1903. 108 ff. Windisch. Buddha's. Geburt, 174 ff. и Senart. Légende. 253 ss.
- ¹¹²² - Sénart. p. 253.
- ¹¹²³ - Семь сокровищ перечисляются уже в таких древних буддийских памятниках, как Sela-sutla Суттанипаты, p. 99, в Фаусбёллевом i, переводе Oxford, 1898, 2 ed. S.B.E. X. и в Saṃuṃttanikāyo. V. p. 99. Изображения их встречаются впервые на рельефах в Амиравати: они воспроизведены у Fergusson. Tree and Serpent Worship, 2 ed. 1373. XLI. 3, XLV. 3: также в Journ. of t. R. Asiat. Soc. 1894, 54. Pl. I. Об этих семи сокровищах, как предметах культа у ламаитов, – Позднеев в Записках Георг. Общ. XVI. 87 слл.; ср. Waddel. The Buddhism of Tibet, Lond. 1895. 385 о частом изображении их на подножии трона Будды: воспроизведение их – там же, pp. 390, 391. Особенно часто встречаются на алтарях статуэтки слона в качестве подставки для цветов или просто украшения, *ibid.*
- ¹¹²⁴ - Windisch, 175.
- ¹¹²⁵ - Mahāvastu, II, 13. 4–20.
- ¹¹²⁶ - Таковы, например, рельеф на правой колонне восточных врат Санчской ступы, Fergusson. Pl. XXXIII, другой на восточных дверях Бхархутской ступы с надписью «Bhagavato okkaṃti» (Сошествие Пресвятого); воспроизведено у Cunuigham. The Stupa of Bharhut. Pl. XXVIII. Два рисунка той же сцены в разных вариантах помещены в переводе Лалитавистары (санскритской) Фуко, p. 51, 55. Интересный китайский рисунок на ту же тему в Леджевом издании путешествий Фа-Гиэна, к главе XXII-й, p. 64–65: сходящий с неба в лоно матери Будда изображён здесь не слоном, а едущим на слоне. Амараватские и Гандхарские рельефы у Foucher. L'art gréco-bouddhique. 1905.1, fig. 148, 149.

¹¹²⁷ - Главные источники: 6-я глава Лалитавистары и 2-й отдел тибетского жизнеописания, Schiefner, 235.

¹¹²⁸ - Majjhima Nik. 123 речь, III, 253–254. Nidanakathâ, p. 65. Bigandet. ch. I. p. 37.

¹¹²⁹ - Lalitavistara, ch. VI, p. 65–68 и там же гатты 31–34, p. 70–71.

¹¹³⁰ - Ашвагоша, Buddha-Carita. I, 22, p. 5 англ. перевода (S.B.F. Cowell), говорит только об «избавлении ею окружающих от страдания бедности обильными потоками даров».

¹¹³¹ - Majj. Nik., 1. с., p. 235. Bigandet, p. 37–38.

¹¹³² - Abhinishkramana-sûtra, ch. VII, p. 41. Lalitavistara, VI, p. 69.

¹¹³³ - Lalitavistara. ch. VII, p. 73–74.

¹¹³⁴ - Abhinishkr. sûtra, 1. с.

¹¹³⁵ - Местность точно удостоверена Падерийским эдиктом Ашоки, уже не раз нами приведённым.

¹¹³⁶ - Так – по Абхинишкраманасутре, ch. VII, p. 41–42, где поездка мотивирована просьбой отца Майи.

¹¹³⁷ - Источники расходятся в его определении: по одним это – садовое дерево, Shorea robusta (так в Ниданакате, p. 66, и в китайской биографии в Catena of Buddhist Scriptures, p. 131); по другим – палашовое дерево (Palaça. Butea frondosa). Ср. Zimmer. Altindisches Leben. 59; описание его в Абхиношкр. сутре, ch. VII, p. 43: по Лалитавистаре это – Plakeha: ch. VI, p. 77, где дано и подробное описание его; по бирманской версии (Bigandet, ch. II, p. 40) это Engyin, соответствующее shorea robusta: Dulva, III, f. 457 b, у Rockhill, p. 16, называет его «деревом Ашоки».

¹¹³⁸ - Abhinishkram. sûtra, ch. VII, p. 13. Lalitavistara, ch. VII, p. 77, и гатта 25-я, p. 45.

¹¹³⁹ - Мы встречаем её и на Сарнапских развалинах, и в изваяниях Амаравати (у Fergusson. Tree and Serpent Worship. Pl. LXV и XCI), и в Гандхарских рельефах (у Foucher L'art gr.-boud. Fig. 152, и Grünwedel. Buddh. Kunst, 125 но Vincent Smith, Graeco-Itoman Influence on the Civilisation of Ancient India в Journ. of the Asiat. Bengal Socisty. 58. I, 1889. Pl. IX. Ср. Cole. Graeco-

buddhist Sculptures from Yusufrai. 1885. Pl. XI). Даже в очень поздних рельефах Боробудурского храма на Яве (о нём – Pleyte. Die Buddha-Legende in den skulpturen des Tempels von Bôrô-Budrj. Amsterdam, 1901, fig. 28) ещё повторяется эта сцена, – Тибетские иллюстрации её у Grünwedel. Mythologie des Buddhismus. 16. Abbild. 7, и его же Buddh. Kunst, 105. Abbild. 50. Неоднократные воспроизведения этой сцены найдены недавно и в китайском Туркестане прусской Турфанской экспедицией: Grünwedel. Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan. Berlin, 1912, 90, 118, 130 и 166–168, где Лумбинийская сцена составляет часть живописного изображения главных моментов легенды Будды, сопоставленных на платке, который вестник кончины Будды показывает царю Аджаташатре.

¹¹⁴⁰ - Majj. Nik., 1. c. III, 257.

¹¹⁴¹ - Nidânakathâ, p. 65.

¹¹⁴² - Bigandet, ch. II, p. 40.

¹¹⁴³ - Сходно – тибетская Дульва, 1. с.: «боли деторождения настали и она ухватила за широко раскинувшееся ашоковое дерево». Здесь же добавлено, что внезапный ливень и буря, посланные Индрой, заставили присутствовавшую толпу удалиться.

¹¹⁴⁴ - Nidânakathâ, p. 66. Нейманн, Majj. Nik. III, 257. N. указывает на сходство этой черты легенды с гомерическим рассказом о том, что мать Аполлона родила его стоя, обнявши ствол пальмового дерева.

¹¹⁴⁵ - Bigandet, 1. c.

¹¹⁴⁶ - Dulva, 1. c.

¹¹⁴⁷ - Mapâvastu I, 148–150; 218. II, 20.

¹¹⁴⁸ - Buddha-Carita. I, 25. Cowell's transl. S.B.E. XLIX, 5. Ср. Fo-sho- hing.-tsan-king. I, 1, 9. Beals transl. S.B.E. XIX, 2.

¹¹⁴⁹ - Majj. Nik. III. 259. Neum. В комментарии к бирманскому переводу Малла-линкара-вутту (Bigandet, p. 41–42) также говорится: «Фра-лаонг, по исключению, родился без малейшей нечистоты; он вошёл в этот мир чистым и сияющим, как яркий рубин... из материнского лона он вышел, скрестивши руки и

ноги, с достоинством позы пундита, сходящего с кафедры после изложения Закона».

¹¹⁵⁰ - Buddha-Carita, I, 26 и 30; подробнее в Fo-sho-hing-tsan-king. I, 1, 11–15.

¹¹⁵¹ - Dulva, III, fol. 458 b. Фа-Гиен, ch. 22, p. 67 (Legge) пишет, что источник и пруд, где омылась Майя, существуют и поныне и что из него пьют воду местные монахи.

¹¹⁵² - Dulva, 1. с. и Lalitavistara, VII, 78, и гатты 28, 35–37, pp. 85–86. Majj. Nik., 1. с., Buddha-Carita, I, 27; 35. Fo-sho-hing-tsan-king. I. 1, 19. Изображения Foucher, fig. 156; 209:157.

¹¹⁵³ - Nidâna-kathâ. p. 67. Rh. Davids; то же, очень определённо, в бирманском комментарии у Bigandet, ch. II, p. 42. Note.

¹¹⁵⁴ - Abhin. kram. sūtra. ch. VIII, p. 45. (Beal. Romant. Legend). Сцена омовения часто встречается в буддийской иконографии, например: замечательный индо-бактрийский рельеф у Grünwedel-Burgess. Buddhist Art in India. London, 1901, Al 92. Очень эффектный китайский рисунок приложен к Леджеву изданию Фа-Гиэна, p. 67. Pl. II. Тот же сюжет найден и турфанской немецкой экспедицией: 8. 118 её издания.

¹¹⁵⁵ - Lalitavistara, ch. VII, гатта 37, p. 85–86.

¹¹⁵⁶ - Majjh. Nikâyo. 1. с. III. p. 258.

¹¹⁵⁷ - Bigandet, ch. III, p. 41.

¹¹⁵⁸ - Nidâna-kathâ, p. 67.

¹¹⁵⁹ - Mahāvastu, II, 22, I, 220.

¹¹⁶⁰ - Lalitavistara. ch. VII, гатты 26 и 29, p. 85; p. 78.

¹¹⁶¹ - Abhinishkram. sūtra, ch. VII, 43 (Beal).

¹¹⁶² - Dulva, III, fol. 458 (Rockhill)

¹¹⁶³ - Так, например, во фресках «Павлиньей пещеры в Минг-ои близ Квизила»: Althuddhistische Kultstätte in Chinesisch-Turkistan (Grünwedel). Berlin, 1912, S. 88 und 90, Abbildung 199.

¹¹⁶⁴ - Majjh. Nikâyo, III, 261–261. Neumann.

¹¹⁶⁵ - Там же. S. 260.

¹¹⁶⁶ - Так – в Ниданакате; p. 67 (Rh. Davids), с добавлением по комментарию Madurattha Vilâsini; в Mahāvastu. II, 22; I. 219–

220: Bigandet. Ch. II, p. 42; и Abhinish-kramana-sûtra, ch. VIII, p. 47, и особенно подробно в Лалитавистаре, ch. VII, p. 78–79 (Foucaux) а также и в тибетской Rgya tch'er rol pa, ch. VII, p. 89–90. Dulva. Mdo, fol. 458. Rokhilt, 16.

¹¹⁶⁷ - Так, везде упоминается, что Будда в каждом направлении сделал именно по семи шагов, «не по 8 и не по 60», как подчёркивает Магавасту, где встречаем и крайне наивное объяснение выбора именно этого числа (Mahâvastu. II, 20–22), излюбленного индусами и имевшего у них, как и у других народов, священное значение. (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). Виндиш, Geburt d. Buddha, 132, напоминает о предписываемых невесте в древнем свадебном ритуале в Грхиа-сутрах «семи шагах» с сопровождающим их причитанием жениха: «к питью делай один шаг; к силе – два шага; к умножению богатства – три; к благосостоянию – четыре; к потомству – пять; ко временам года – шесть; к дружбе же – семь, и будь мне предана!» Изображения сцены «семи шагов» – у Фушэ. L'art gréco-bouddhique, fig. 154, 155.

¹¹⁶⁸ - Nidâna-kathâ, p. 67–68 и Bigandet. Ch. II, p. 43 в примечании бирманского переводчика.

¹¹⁶⁹ - Lalitavistara. Ch. VII, 78–79.

¹¹⁷⁰ - Это вполне определённо заявлено даже в только что цитированном тексте Лалитавистары.

¹¹⁷¹ - Geiger. Dipawamsa und Mâhawamsa.

¹¹⁷² - Majjim. Nikâyo. III, 261. То же – Bigandet, p. 43.

¹¹⁷³ - Алабастер (Wheel of the Law, p. 106), Спенс Гарди (Manual of Buddhism, p. 146) и Рис-Дэвидс (в примечании к переводу Нидапакаты, I. с.) полагают, что, хотя и не упоминаемый в Ниданакате в числе «семи со-рождённых», Ананда должен быть включён в их список, который иначе не совпадёт с семерным числом. Мы видели раньше, что в подробных расписаниях генеалогий будд всегда обозначался и

главный ученик каждого будды. В камбоджийской биографии Ананда упомянут: *Livres sacrés du Cambodge. I-re partie. Paris, 1906* 30.

¹¹⁷⁴ - *Nidâna-katha*, p. 68.

¹¹⁷⁵ - *Abhin. kram. sûtra*, ch. IX, p. 53.

¹¹⁷⁶ - *Dulva. III*, fol. 458 b.–460 a. *Rockhill*, p. 16–17.

¹¹⁷⁷ - *Lalitavistara*, ch. VII, pp. 73 ss., 79, 80, 86 ss. Очень пространный список 32 чудес есть и в *Wheel of the Law*, p. 98–106.

¹¹⁷⁸ - *Abhinish. kram. sûtra*, ch. VIII, 47–50. Рельефные изображения – у *Foucher. L'art gréco-bouddhique. Fig. 150, 151.*

¹¹⁷⁹ - В *Магавасту*, II, 25–26, носилки с младенцем и его матерью несут сами четыре мировых стража.

¹¹⁸⁰ - *Lalitavistara. ch. VII*, p. 89–90. Изображения поезда у *Фушэ: fig. 157–169.*

¹¹⁸¹ - *Bigandet, ch. III*, p. 52. Note.

¹¹⁸² - Там же, p. 51, и *Lalitavistara*, 1. с.

¹¹⁸³ - *Abhin. kram. sûtra*, ch. IX, p. 57–58.

¹¹⁸⁴ - Там же, ch. II, p. 63.

¹¹⁸⁵ - Там же, ch. II, p. 63 sq. ср. *Lalitavistara, ch. VII*, 90–91.

¹¹⁸⁶ - *Магапраджапати* не имя собственное, а только прозвище, указывающее на роль получившей его.

¹¹⁸⁷ - *Livres sacrés du Cambodge (Leclère) 1*, p. 32.

¹¹⁸⁸ - Об этом обычае упоминают *Дульва Мдо, III, fol. 460* у *Rockhill*, 17, и *Магавасту*, II, 26; первая называет бога *Шакьявари*, вторая и *Абхинишкрамана* (ch. VIII, p. 52) богиню – *Абхайю*; *Лалитавистара* говорит о храме многих богов, а *Гиуэн-Тсанг, L. VI*, p. 321, о храме *Ишвары*.

¹¹⁸⁹ - В *Abhin. kram. sûtra*, ch. IX, p. 53, *шакьи* именно так и приветствуют встречаемого ими ребёнка: «о, бог среди богов, молю тебя: вниди в мой чистую обитель».

¹¹⁹⁰ - *Lalitavistara, ch. VIII*, pp. 107; 109.

¹¹⁹¹ - *Abhin. kiam. sûtra, ch. VIII*, p. 52; *Mahâvastu, II, 26*; но I, 223 «у него голова неминуемо распалась бы на семь частей».

¹¹⁹² - *Lalitavistara, ch. VIII*, p. 108.

- ¹¹⁹³ - Там же, VII, p. 87, и Dulva, fol. 460 у Rockhill, 17.
- ¹¹⁹⁴ - Так по Mahāvastu, 11,26 и Abhinishkramana sūtra, ch. IX, p. 54. Здесь имя толкуется в смысле «полного благополучия».
- ¹¹⁹⁵ - Préas Pathama Samphothian в Livres sacrés du Cambodge, p. 31.
- ¹¹⁹⁶ - Например, сингалезское Theiddat у Bigandet, 51. Ch. II.
- ¹¹⁹⁷ - Так, по тибетскому сказанию, сцена поклонения богов ребёнку вызвала прозвище Дэватидэва. Dulva, fol. 461. Rockhill. 17.
- ¹¹⁹⁸ - Oldenberg. Buddha, 115. Однако тибетское сказание ведёт это прозвище уже от первой встречи ребёнка народом: Rockhill, I. с.
- ¹¹⁹⁹ - Kalpa-sūtra, 123 в Jaina-sūtras translated by Jacobi. P. I, в S.B.E. XXII, p. 264. Oxford. 1884.
- ¹²⁰⁰ - Caland. Altindisches Zauberritual. Probe einer Uebersetzung der wichtigsten Theile der Kauśika-sūtra в Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel. III, № 2. 1900. Ср. Winternitz. Witchcraft in India в Indian Antiquary, March 1899.
- ¹²⁰¹ - Caland. Altindische Zauberei Darstellung der altindischeu «Wunschopfer». Amsterdam, 1908 (из вышеуказанного академического издания. Deel X, № 1).
- ¹²⁰² - Заклинание 117-е у Caland. Altindische Zauberei. («Wunschopfer»), S. 81–83.
- ¹²⁰³ - Там же, S. 43–44. № 60.
- ¹²⁰⁴ - Там же, S. 118, № 171: кто желает достигнуть мира небесного, тот должен принести жертву Ариаману (солнцу).
- ¹²⁰⁵ - №№ 7, 8, 17, 75, 81, 88, 92, 127, 130, 131, 173; о ниспослании дождя: 18, 53, 180; просьбы о скоте повторяются 14 раз.
- ¹²⁰⁶ - Там же, №№ 9, 34, 81.
- ¹²⁰⁷ - Заклинание 73. Своеобразная мера этого рода – заклинание для уничтожения силы такого же заклинания или жертвоприношения со стороны противника: №№ 50, 52, 70, 144.

- 1208 - №№ 42, 46, 47, 65, 69.
- 1209 - № 17, 145.
- 1210 - № 43.
- 1211 - №№ 96, 136.
- 1212 - №№ 31, 64, 134, 164; 54, 62, 103.
- 1213 - №№ 112, 146, 121.
- 1214 - О невысоком уровне нравственности людей «среднего типа» в ведическом периоде – Zimmer. *Altindisches Leben*, 177.
- 1215 - Rhys Davids. *Ancient India*, pp. 216–219, где даны три изображения её.
- 1216 - *Ṣatapatha-Brâhmaṇa*. 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 к Шри: «Она приближает к себе и творит для себя безотлагательно одежды, коров, еду и питье во всякое время; а потому даруй это счастье (Шри) и мне; пошли мне её, шерстистую (обильную шерстью), с её скотом»! Готама в *Digha-Nikâya*, I Thl. 1 Rede, I B. S. 18 (Neumann) или *Dialogues of Buddha I*, 24 (Rh. Davids), говорит о жрецах и аскетах, восхваляющих эту Богиню Удачи. «Вопрошения царя Милинды» также упоминают о поклонниках богини фортуны. *The Questions of Milinda*, IV, 4, 6. S.B.E. XXXV, 266.
- 1217 - *Digha-Nik. I Thl. 1 Rede. B. I, S. 15* и *Dial. of Buddha, I*, p. 15.
- 1218 - *Digha-Nik. I. c. S. 14–19*.
- 1219 - Астрономия входила в круг научных дисциплин, которые, в добавлении к Ведам, подобало изучать юноше из просвещённого рода. *Kalpa-sûtra*, 10 в *Jaina-sûtras*. S.B.E. XXII, p. 221.
- 1220 - *Jâtaka*. II, 410; IV, 124.
- 1221 - *Questions of Milinda*. P. II, 299. IV, 8, 35. S.B.E. XXXIV, p. 159.
- 1222 - В Магавасту, II, 27–30 они заменены 8.000 богов, принявших вид звездочётов!
- 1223 - Их перечисление в *Abhinishkramana-sûtra*, ch. IX, p. 55 и *Lalitavistara*, ch. VII, pp. 93, 96–98; также *Mâhâvastu*, II, 44–45.

¹²²⁴ - О чакравартине см. выше, стр. 252 и сл. {абзац начало: «Все эти „светские блага“ являются...» и далее. Редакция Азбуки веры.}.

¹²²⁵ - Nidânakathâ, p. 71–72.

¹²²⁶ - О нём см. статью Muir'a *Aśita and Buddha, or the Indian Simeon* в *Indian Antiquary*, Septemb. 1878. Сравнения сказаний буддийских с христианскими у Seydel. *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu buddha-Sage und Buddha-Lehre*, 139 f. его же *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu*, 18. Van den Bergh van Eysinga. *Indische 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. 1, 181–191.

¹²²⁷ - Nâlakasutta в *Sutta Nipâta*, 679 sqq. S.B.E. Vol. X, P. 2, p. 123 sqq. 2 edit. Oxford, 1898.

¹²²⁸ - По *Abhinishkram. sūtra*, ch. X, p. 61, он жил в деревне Аванти в южной Индии; по Магавасту, II, 31, в Виндхайе, где он подвизался с Нарадой и 500 учениками. Наоборот, *Лалитавистара*, ch. 511, 9, поселяет его на склоне Гималаев; а по сингалезской легенде (у Spence Early. *Manual of Buddhism*, 149 sq.) он был даже главным советником царя Синхаханы, по Нпданакаате же и самого Суддходаны (Nidânakathâ, p. 69), тогда как по *Лалитавистаре*, p. 92, последний «никогда его раньше (момента пророчества) не видал».

¹²²⁹ - В *Сутта-Нипате*, I. е., в Ниданакаате, p. 70, у Bigandet, ch. II, p. 46 – Налака; в сингалезском сказании у Sp. Hardy, *Мануал*, p. 151 – Нарака; в тибетском (Шифнер) – Нарада или Налада (Rockhill, 18); в санскритской *Лалитавистаре*, (ch. VII) и в её тибеткой редакции (*Rgya t'cher rol pa*, trad. par Foucaux, VII, p. 103) – Нарадатта.

¹²³⁰ - Bigandet, ch. II, 44–48; Nidânakathâ, 69 sqq.: *Pali Buddhist Annals* в *Journ. of the R. Asiat. Soc. of Bengal*. 1838, p. 801; сингалезское сказание у Sp. Hardy. *Manual*, p. 149 sqq. В камбоджийской биографии Ашита назван *Tévil-tabâs: Livres sacrés du Cambodge*, I. 32.

¹²³¹ - Rockhill, 18. В тибетанской версии Абхинишкраманы Ашита назван Nyon-mongs-med, что соответствует санскритскому Аклеше: Foucaux в примечании к Rgya t'cher rol pa, ch. VII, p. 103. Всё сказание – там же, 103–110; в санскритской Лалитавистаре, ch. VII, 91–102 (Foucaux): в Магавасту, II, 31–43.

¹²³² - Abhin. kram. sūtra, ch. IX, p. 36 sqq. (Beal). Ашита переносится с юга на север мгновенно по воздуху; сретение им младенца сопровождается чудесным светом и т. д.

¹²³³ - То же, приблизительно, без участия Майи, – в Ниданакате и в Малла-ланкара-вутту (Bigandet).

¹²³⁴ - Bigandet, ch. II, p. 45. Сцена поклонения Ашиты изображена на одной из фресок в пещерах Аджунты; другое изображение у Foucher. L'art gréco-bouddhique du Gandhâra. Paris, 1905. T. I, p. 323, fig. 165.

¹²³⁵ - Lalitavistara, ch. VII, p. 94.

¹²³⁶ - Там же, p. 102–105.

¹²³⁷ - Nidānakathā, p. 73–74. Bigandet, ch. III, p. 51–53. Livres sacrés du Cambodge. 1, 31–32.

¹²³⁸ - Nidānakathā, p. 74. Bigandet, p. 53. Abhin. kram. sūtra, ch. XI, 64 sqq. Lalitavistara, ch. IX, p. 110 ss. (Foucaux) Rgya teh'er rol pa, ch. IX, 117 ss. (Foucaux).

¹²³⁹ - Seydel. Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha – Sage und Buddha – Lehre. Leipzig, 1882, 136.

¹²⁴⁰ - Majjhima – Nikāyo. B. III, S. 258. N. Четыре царя изображены, говорит Нейман, на будто бы древнейшем из воспроизведений сцены поклонения волхвов, на фреске в катакомбах Домициллы. Но, во-1-х, как можно убедиться по снимкам с этой фрески (Wilpert. Le pitture delle catacombe romane. Roma, 1903. Tav. CXVI, 1, CXLI; De Rossi. Images de la Vierge, pl. II et III. Garrucei. Storia dell'arte cristiano, Tav. XXXVI, 1, Marucchi. Le catacombe romane. 2 ediz. Roma, 1905, p. 136), эти «четыре царя» не имеют ничего схожего с буддийскими «четырьмя стражами мира»; а во-2-х, указанное изображение не есть древнейшее из всех имеющихся: оно относится к IV веку (Marucchi 1. c. Leclercq. Manuel d'archéologie chrétienne. Paris,

1907. I, 534), тогда как действительно древнейшие памятники этого сюжета восходят к половине II века (Wilpert. Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katakomben der Heil. Petrus und Marcellinus. Freiburg i. B. 1891, 22), а фреска в Cappella greca в катакомбах св. Присциллы – даже к первым 10-летиям II века: Wilpert. Fractio panis. Freiburg i. B. 1895, 32; ср. Leclercq. I. 269 ss. Наконец, в-3-х, из рассмотрения всех 59 сохранившихся в целости древнейших изображений сюжета (перечень и обзор их у Liell. Die Darstellungen Mariae auf den Kunstdenkmälern der Katakomben. S. 297) явствует, что с самого начала в подавляющем большинстве памятников число «волхвов» или «царей» было три; отступления (4 во фреске Домицилловой катакомбы и 2 в катакомбе св. Петра и Марцеллина. Wilpert. Ein Cyclus. Taf V, 1) объясняются исключительно требованиями данного места и симметрии (Wilpert. Cyclus. 21–22). Ср. Sybel. Christliche Antike. Marburg, 1906. I, 250–251; II, 135–136. О значении симметрии в древне-христианском искусстве – Meader. Symmetry in early Christian relief Sculptures. 1900.

¹²⁴¹ - Seydel, 139.

¹²⁴² - Hubbe-Schleiden. Jésus est-il bouddhiste? Paris, 1894, 47–48.

¹²⁴³ - Abbinishkramana-sûtra, ch. 14, p. 103–104. Beal. Rom. Legend.

¹²⁴⁴ - Различия двух повествований так велики, что даже Зейдель принуждён признать, что «настоящих параллелей к вифлеемскому избиению младенцев в буддизме не встречается», Seydel, 143, что не останавливает его, однако, от сопоставления примеров спасения от злоумышленников Кришны, Моисея, ассирийского царя Саргона I, Зевса, Кира, Зороастра и Магомета.

¹²⁴⁵ - Это допускает даже сравнительно осторожный в такого рода заключениях Van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, 26. Обратного мнения держится Hardy. Buddhismus und Christenthum; worin sie sich gleichen und unterscheiden? в Aula. 1895. № 1, S. 19. Ср. ранее указанную статью Мюнра в Indian Antiquary, 1878. Вообще против

предполагаемых аналогий и заимствований евангельских рассказов из буддийских ср. Келлогъ. Буддизм и христианство. 2 изд. Киев, 1864, гл. 4.

¹²⁴⁶ - Eysinga, 25. Seydel, 140 ff.; его же Die Buddha-Legende. 18.

¹²⁴⁷ - Евангелие Псевдо-Матфея, гл. 15 у Tischendorf. Evangelia apocrypha. Editio altera. Lipsiae. 1876, p. 81. Об этом малоценном сборнике легенд см. Hennecke. Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen, 1904, 103–104, и Brunet. Les évangiles apocryphes. Paris, 1863, 173 ss.

¹²⁴⁸ - Nidâna-kathâ, p. 74. Rh. Davids.

¹²⁴⁹ - Bigandet. ch. III, p. 53.

¹²⁵⁰ - Полный перечень «восьмидесяти красот» и примет его – в Лалтавистаре, ch. III, p. 96–99.

¹²⁵¹ - Dulva. Mdo. III, f. 468. Rockhill, p. 13–19.

¹²⁵² - Abhinish. kram. sūtra, ch. XII, p. 72.

¹²⁵³ - Abhin, kram. sūtra, ch. XI, p. 67; северная версия называет его также Каушикой или, по-тибетски, Сприн-бу-го-тча, «подобным червю», вероятно, в том же смысл, какой имеет на Западе выражение «книжный червяк» (book-worm). Dulva. Mdo, III. 469 a, Rockhill. 19. Schiefner. Tibet. Lebensb. 236.

¹²⁵⁴ - Lalitavistara. ch. X, p. 113.

¹²⁵⁵ - См. стр. 41–45 {абзац начало: «Сам Готама-Будда не оставил после себя...» и далее. Редакция Азбуки веры.} и Lassen Ind. Alterthumskunde. I, 1006 ff; Zimmer. Altind. Leben, 348. Rh. Davids. Ancient India, ch. VII. Ваккернагель, Altindische Grammatik. Göttingen. 1896. I. Thl, S. LVI f, говорит, что по новейшим исследованиям (главным образом Бюлера, Bühler. Indian Studies. III. Sitzungsberichte der Wiener Akademie 132 и в Indian Antiq. II, 268. VI Orient. Congress (Leyden) I, 120 f. Bühler. On the Origin of the Indian Brâhma Alphabet = 2 revised edition of Indian Studies. III, Strassburg. 1898) первичная форма индусского алфавита была подражанием арамейскому (ср. Weber. Zeitseh. d. Dent. Morgenl. Gesell. X, 389 ff, или Ind. Skizzen, 125 ff.). Другие учёные считали алфавит заимствованным от арабов, или египтян, или от китайцев, или от греков, или, наконец,

самостоятельно изобретённым (напр., Гольдштюккер, в своей книге о Панини, р. 15 sqq.), см. VI Orient. Congress (Leyden) I, 104 ff. II, 305 ff. Рис-Дэвидс, Anc. India, 2 ed. 116–117, в качестве «рабочей гипотезы», допускает, что при сношениях южно-индийских дравидийских купцов с Вавилоном, они ознакомились с письменами, изобретёнными аккадийцами и употреблявшимися ими, а затем некоторыми семитическими племенами; алфавит этот, расширенный и приспособленный к индийским наречиям, лишь приблизительно через 1.000 лет становится известным под именем «священного письма» Брама-липи (как называли его до того времени – неизвестно); от него-то и произошли все алфавиты, ныне употребляемые в Индии, Бирмании, Сиаме и Цейлоне. Время первого знакомства с этим алфавитом относят к VII или VIII веку до Р.Х. (Ch. Davids, 117. Wackernagel, LVII). Сенар и некоторые другие, наоборот, предполагают пору, близкую к эпохе Ашоки, против чего возражает Бюлер. Wien. Zeitschr. VI, 153. Epigraphia Indica. III, 325. О разных других алфавитах, отличных от Брама-липи. см. Wackernagel, LVIII. Почти всеми признано, что письмо употреблялось долгое время только для практических целей, а не для записывания священных текстов и вообще не для книжного дела. Обучение у браминов, не исключая и грамматического, велось в старину, несомненно, устно. Wackernagel, LVIII. Macdonell. A History of Sanskrit Literature. London, 1909, 16. Древнейшая дошедшая до нас грамматика Панини (вероятно IV века до Р.Х.; текст с переводом издан Бётлингом; последнее издание – Leipzig, 1887, другое издание (Text and english translation by Chandra Vasu) Allahabad, 1891–1898; о Панини – Goldstücker. Panini, his place in Sanskrit Literature. London, 1861 и Liebich. Panini. Leipzig, 1891) – удостоверяет только наличность письменной грамоты во времена самого Панини и даже раньше его, но не применение её для целей научных; как сами сутры Панини, так и добавления к ним, предполагают правила только устной передачи. Wackernagel, S, LVIII, LIX. Ср. обо всём вопросе Mc. Donell, 14–20.

¹²⁵⁶ - Добавочным доказательством этого является упоминание Абхинишкраманы, р. 68, и Лалитавистары, р. 144, о том, что в школе Будда писал на пластинках сандалового дерева. Между тем древнейшим письменным материалом индусов была берёзовая кора, а затем пальмовые листья; бумага вошла в употребление только после магометанского завоевания, а пергамент и кожа никогда не допускались (как происходящие из нечистого материала). См. выше, стр. 43–44 {абзац начало: «Другой причиной позднего появления...» и далее. Редакция Азбуки веры.}: Macdonell, 18–19. Rh. Davids. *Ancient India*, 121 sqq. Что касается дощечек для письма, то их изображения встречаются на некоторых рельефах, воспроизводящих сцену в школе (Foucher. *L'art gréco-bouddhique du Gandhara*. I, fig. 166). Такие дощечки были в изобилии найдены Штейном в китайском Туркестане; некоторые из них относятся, самое позднее, к III веку христианской эры. Stein. *Sandburied Ruins of Khotan*, p. 310, 359.

¹²⁵⁷ - Abhinishkr., ch. II, p. 67–70. Lalitavistara, ch. X, p. 113–117.

¹²⁵⁸ - Во времена Гиуэн-Тсанга ещё указывали место, где она стояла. Hiouen-Tsang L. VI. T. I, p. 320–321.

¹²⁵⁹ - Перечень этот, в который, впрочем, включено немало языков существ нечеловеческих, не лишён интереса, по указаниям на древние, областные наречия, для разъяснения запутанного вопроса о соотношениях местных говоров к санскриту и пали. Ср. Lassen. II, 4159 ff. и в особенности работы Бюлера.

¹²⁶⁰ - «В немногие дни он обучился разным наукам, подобающим его роду, на что обыкновенно требовалось несколько лет», – замечает Ашвагоша в Будда-чарите: II, 20 и гатты в Абхинишкрамане, р. 71.

¹²⁶¹ - Lalitavistara, ch. X. 115–117. Абхинишкрамана-сутра, ch. XI, р. 70 сокращает изречения, приводя из них лишь первые слова, но зато проводит этот условный ключ через всю азбуку.

¹²⁶² - Воспроизведения сцены «школьной демонстрации» с разных рельефов у Foucher. *L'art Gréco-bouddhique*. I, p. 325–

327, fig. 165–167.

¹²⁶³ - Manu. I, 87–91: «для сохранения всего творения Существо Наиславнейшее определило разные занятия тем, кого оно произвело из своих уст, из своей руки, из бедра и из ноги: браманам оно дало в удел изучение Вед и обучение им, совершение жертвоприношений, надзор (управление) за жертвами, приносимыми другими, право давать и принимать. Кшатриям оно вменило в обязанность защищать народ, быть милосердными, приносить жертвы, читать священные книги и не предаваться чувственным удовольствиям. Уход за скотом, подача милостыни, принесение жертв, заучивание священных книг, торговля, ссуда за проценты, земледелие – таковы функции, отмеренные вайшиям. Судре же Верховный Повелитель указал только одну обязанность – служить предшествующим классам, не принижая их достоинства».

¹²⁶⁴ - Gautama. XII, 4–6. Произведение Гаутама есть, вероятно, древнейшая из сохранившихся так называемых дхарма-сутр и относится ко времени едва ли более позднему, чем, приблизительно, 500-й год до Р.Х. Macdonell. Sansk. Literature, 260. Издание – The Institutes of Gautama edited by Stenzler. London, 1876. Перевод (Бюлера) во II т. S.B.E.

¹²⁶⁵ - Однако из 498-й джатаки мы узнаём, что двое чандал, притворившихся сыновьями браминов и обманно прошедших курс учения, были, по обнаружении обмана, не только жестоко избиты, но и принуждены были замаливать свои грехи покаянием в лесной пустыне и лишь рядом перевоплощений заслужили прощение, выразившееся в повышении их на такую общественную ступень, где учение уже не возбранялось.

¹²⁶⁶ - Hillebrandt. Alt-Indien. Breslau, 1899, 104. Grihya-Sûtras. Vol. I. p. 81. S.B.E. XXIX. Âpastamba. I, 3, 11.

¹²⁶⁷ - Caland. Altindische Zauberei, 27. Об этой должности, как почётной и выгодной, часто упоминают джатаки, напр. Jaṭaka 413.

¹²⁶⁸ - Gautama XI, 3. Manu, VII, 43.

¹²⁶⁹ - Hopkins. The Religions of India. Boston and London. 1895, 108 sqq. 374-я джатака говорит об обучении «искусству

стрельбы из лука» в Таксчашиле.

¹²⁷⁰ - «Ученость перевешивает всякое другое достоинство». Sâṅkhya-ana-Gṛihya-sūtra, I, 3, 4, 3. P. I, p. 16, ed, cit.

¹²⁷¹ - Jātaka. II, 297. Fausböll.

¹²⁷² - Там же, II, 2, II, 278 и множество других.

¹²⁷³ - Там же, III, 158. Джатака 353, 289.

¹²⁷⁴ - Там же, I, 259 и другие.

¹²⁷⁵ - Hillebrandt. Alt-Indien. 101; ниже следующее воспроизвожу по интересному, на данных Грихия-сутр основанному, очерку этого автора в названной книге: Unterricht und Erziehung im alten Indien. Главными источниками служили мне Упанишады, Грихия-сутры и Апастамба.

¹²⁷⁶ - Âpastamba-sūtras. I, 1, 19. Gṛihya-sūtra of Âpastamba. IV, 10, 2–3. S.B.E. XXX, p. 270. Апастамба – главная из двух младших (позднейших) школ Яджурведы: Mc. Donell. Sansk. Literature, 176. Издания: Âpastamba. Aphorisms on the sacred law of the Hindus, edited by Buhler. Bombay, 1868–1871. 2 vis. 2 edit. Bombay, 1892–4. 2 vis.; его же перевод во II т. S.B.E.

¹²⁷⁷ - Sâṅkhya-ana-Gṛihya-sūtra. II, 1, 1–9. Âpastamba. I, 1, 1, 27.

¹²⁷⁸ - Джатаки 50, 55, 151 и другие.

¹²⁷⁹ - Life of Muhâvira. Kalpa-Sūtra, 10. Jaina Sūtras translated by Jacobi. P. I, p. 221. S.B.E. XXII. Oxford, 1884.

¹²⁸⁰ - Sâṅkhya-ana-Gṛihya sūtra. II, 1–4. S.B.E. XXIX, p. 60–66. Формула вопрошения: «зачем пришёл ты?» и ответ – «для ученья» встречаются и в джатаках, напр., в джатаке 163-й: «учиться трём Ведам и Слоновому Учению», выражение, неоднократно повторяющееся для обозначения курса учения. Ср. обо всём обряде Gṛihya-sūtra of Âpastamba. IV, 10 и 11.

¹²⁸¹ - «За этот Упанишад Тарукшия (ученик) должен стеречь коров (своего учителя) целый год», – говорит Aitareya-âraṇyaka. III, 1, 6. S.B.E. Vol. I. P. 1, p. 254 ed. 1900. (Дальнейшие ссылки на Упанишады относятся к этому изданию). В 71-й джатаке ученики собирают для учителя дрова в лесу и колют их. 252-я джатака объясняет, что ученики были двух сортов: бесплатные, подневольные и «свободные» первые обязаны были днём

работать на учителя, (ср. *Ṣaṅkh.-Gṛihya-sūtra*. II, 6, 4–8), а ночью учились у него (ночные занятия и беседы – обычное дело при тропическом климате; об этом – множество свидетельств в буддийской литературе). «Свободные» же ученики были избавлены от услуг и, внося учебную плату, жили в доме наставника «как бы его собственные старшие сыновья», занимаясь только учением. Подробное перечисление обязанностей относительно учителя – *Āpastamba*. I, I, 2. 18 sqq.

¹²⁸² - Джатаки (262-я, 445-я и др.) обыкновенно говорят о тысяче червонцев. Допускалось иногда учение «в долг», с уплатой по окончании курса из будущих доходов ученика: джатака 478-я. Подарки учителю. *Gṛihya-sūtras* S.B.E. XXIX, 92.

¹²⁸³ - *Taittirīyaka-Upan*. I, 3, 2, 3. P. II, p. 46. Учитель – духовный отец: он важнее отца телесного: *Āpastamba*. I, 1, 1, 16–18.

¹²⁸⁴ - Примечания М. Мюллера к *Aitareya-âraṇyaka*. III, 2, 9. P. I, p. 266–267 и *Ṣaṅkhâyana-Gṛihya-sūtra*. IV, 1 sq. IX, 1 sq. V, 1 sqq. VII, 1 sqq.

¹²⁸⁵ - Mc-Donell. *Sanskrit. Liter.* 38; 265–266. Сохранились такие пособия к Ригведе, Атхарваведе, два к Яджурведе; по времени составления они, как полагают (напр., Goldstücker. *Râṇini*, p. 15 sqq.), предшествуют поре Панини.

¹²⁸⁶ - Пример такого знания Вед наизусть, «не запинаясь ни разу ни на одном стихе», – джатака 185-я. Заучивание наизусть было, безусловно, обязательно: как об исключении, вызванном чудесными свойствами ученика, джатака 163-я говорит о том, что бодхисатва обошёлся без обычного заучивания.

¹²⁸⁷ - Наказания бывали и телесные, например, удары бамбуковой тростью по спине, за проступки или дурные наклонности: джатака 252-я, где дано принципиальное оправдание педагогической строгости.

¹²⁸⁸ - Запрещалось читать Веды: в ту пору, «когда старая вода высыхала вокруг стволов деревьев» (в январе – феврале); в течение всего года в часы, «когда встречаются тени» (в сумерки); когда надвинулась туча или хлынул дождь в необычное время (в августе или сентябре), что вызвало

перерыв чтений на три дня. *Āpastamba-sûtras* translated by Bühler. I, 3, 9 и 10. 1, 3, 11, pp. 33–44.

¹²⁸⁹ - Одно из многих указаний на это – *Çhândogya-Upanishad*. IV, 10, 1, P. I, p. 64 и VI. 1, 2. p. 92.

¹²⁹⁰ - *Āpastamba*. I, 1, 2, 11–16.

¹²⁹¹ - *Çhândogya-Upanishad*. VII, 1, 2. P. I, p. 100–111; более краткое изложение программы знаний в *Brihadâraṇyaka-Upan.* II, 4, 10. P. I p. 111, в *Muṇḍaka-Upan.* I, 5. P. II, p. 27–28; ср. для более поздней поры изменённый по составу список частей ведических знаний в *Maitrâyaṇa-brâhmaṇa-Upan.* VI, 32. P. II, p. 330.

¹²⁹² - *Life of Mahāvira* в *Kalpa Sûtra*, 10 в *Jaina Sûtras*. I. p. 221 ed. cit.

¹²⁹³ - *Śvetâśvatara-Upan.* VI, 22. P. II, p. 267.

¹²⁹⁴ - {Отсутствует текст сноски. Редакция Азбуки веры.}

¹²⁹⁵ - *Muṇḍaka-Upan.* I, 1, 4–6. P. II, p. 27–28.

¹²⁹⁶ - «Оставайся здесь ещё год и пребывай в подвижничестве, в воздержании и в вере; тогда можешь ставить вопросы по твоему желанию и, если мы что о них знаем, мы тогда скажем тебе всё», – говорит риши (мудрец – подвижник) ищущему «высшего знания». *Praśṇa-Upan.* I, 2. P. II, p. 271.

¹²⁹⁷ - Так, окончивший курс в прославленном центре браминской науки Таксчашиле, идёт учиться высшей мудрости к местным аскетам: джатака 337, – пример, очень часто повторяемый, сообразно с общим правилом: «лучшая наука – у аскетов-подвижников»: джатака 487, Правила и условия перехода к «тайной» части Вед – *Śaṅkhâyaṇa-Gṛihya-sûtra*. II, 12. S.B.E. XXXIX, 78 sqq.

¹²⁹⁸ - *Çhândogya-Upanishad*. III. 11, 4–5. P. I, p. 44, ed. cit.

¹²⁹⁹ - Там же, в примечаниях.

¹³⁰⁰ - *Aitareya-âraṇyaka*. III, 3, 14; 4, 1. P. I, p. 260; но здесь же «охотно» допускается передача отцу или учителю, «ибо делать это – значит, поистине, делать для самого себя» (а не для постороннего) § 6, p. 261. Ср. другое, не совсем ясное по смыслу, ограничение: III, 2, 6, 9. p. 266.

¹³⁰¹ - Mahâharata. XIII, 123. v. 1643.

¹³⁰² - В Śvetaśvatara-Upan. II, 4–16, P. II, p. 239–243, уже находим очень детальные указания на практику Йоги, её ощущения и результаты; всё это очень сходно с данными главных источников Йоги, напр., с I, 32 sqq. Yoga-sûtra of Patanjali. Transl. by Manilal Nabhubhâi Dvivedi. Bombay. S. an. p. 19 sqq. и III, 32, p. 68–69. Об изучении формул магических заклинаний в Такечашильских школах – джатака 416-я; ср. 97.

¹³⁰³ - Life of Rīṣhabha в Kalpa-Sûtra, 211. Jaina-Sûtras I, p. 282.

¹³⁰⁴ - Например, в Повести о Кадамбари VI в. по Р.Х. или в прологе драматической пьесы Мричхакатика, приблизительно, того же времени.

¹³⁰⁵ - Manu. VII, 43.

¹³⁰⁶ - Life of Rīṣhabha. Jaina-Sûtras. I, 282.

¹³⁰⁷ - Zimmer. Altindisches Leben, 349 ff.

¹³⁰⁸ - Джатака 289-я, по поводу лунного затмения, говорит о ночных наблюдениях браминов над небесными явлениями, как о занятии обычном.

¹³⁰⁹ - Учитель – знаток примет в джатаке 373-й.

¹³¹⁰ - Life of Rīṣhabha. 1. с.: «72 науки, из коих письмо есть первая, арифметика – самая важная, а знание примет – последняя, заключительная».

¹³¹¹ - Приведено у Hillebrandt, 113.

¹³¹² - II, 22. 2–3. S.B.E. P. I, p. 33–34.

¹³¹³ - Там же, §§ 1 и 5. Специальные правила произношения – в Aitareya-âraṇyaka Upan. III, 1, 5–6. P. I, p. 253–254.

¹³¹⁴ - Cāndogya-Upan., VII, 1, 4 и 2. 1. P. I, p. 110–111; V, 1, 1 и III, 18, 2, pp. 72 и 53. Трогательный обряд «зарождения разумности» через призывание «Богини Речи» отцом новорождённого ребёнка в Śaṅkhâyaṇa-Gṛihya sūtra I, 24. 9–10.

¹³¹⁵ - В Aitareya-âraṇyaka, прозванной «по преимуществу Упанишадом всей речи», III, 2, 5, 1–4, P. I, p. 263–264; особо о буквах «n» и «sh»: p. 265.

¹³¹⁶ - Там же, III, 2, 9, p. 258.

- ¹³¹⁷ - Там же, III, 4, 3 и II, 1, 1, 3. P. I, pp. 260 и 202.
- ¹³¹⁸ - Там же. II, 1, 2, 3–4. P. I, p. 203.
- ¹³¹⁹ - I, 9 P. II, p. 51, ed. cit.
- ¹³²⁰ - Brihadâraṇyaka-Upan. VI, 4. 18. P. II, p. 219. Обряд «вложения Вед» в младенца Śaṅkhâyana-Grihya sūtra I, 24, 6–8.
- ¹³²¹ - Hillebrand t, 108.
- ¹³²² - Brihad. Upan. VI, 4, 28. P. II, p. 224.
- ¹³²³ - Aitareya-âraṇyaka Upan. II, 7. P. 1, p. 246.
- ¹³²⁴ - Taittiriyaka Upan. I, 11. P. II. p. 52–53.
- ¹³²⁵ - Çandogya Upan. IV, 9, 3. P. 1, p. 64.
- ¹³²⁶ - «Мы странствуем из одного места в другое, в качестве учеников», говорят эти индусские бродячие схоласты в Брихадараньяка – Упанишаде: III:, 3, 1, 1. P. II, p. 127. Бродячие студенты упоминаются и в джатаках, напр., Jâtak. 445-я (даже по окончании полного курса в Таксчашиле).
- ¹³²⁷ - Sela-Sutta в Sūtta Nipâta. S.B.E. Vol. X, P. 2, p. 97 sqq. 2 ed. 1898. – 377-я джатака упоминает о кочующем учителе «всех предписаний и искусств».
- ¹³²⁸ - Прямо бесчисленны указания джатак на учение браманских и царских сыновей в Таксчашиле, напр., джатаки: 50, 55, 61, 71, 80, 100, 151, 173, 175, 211, 231, 310, 328, 349, 403, 447, 456, 506 и множество других. Учителя таксчашильские постоянно называются «широко и далеко известными», «всемирно – известными»: джатаки 55, 61, 338, 353. Число учеников обычное – 500 (джатаки 71, 447 и др.; – цифра, разумеется, условная. Обычное обозначение содержания учения – «три Веды, все искусства» или «все науки», или же: «три Веды и 18 наук» (джатаки 50, 80, 100, 336, 447 и др.).
- ¹³²⁹ - Фа-Гиэн, ch. XI, p. 32. Legge, кратко говоря об области Таксчашиле, ни одним словом не вспоминает старой, прославленной школы её; очевидно, она уже перестала существовать. Молчит и ней и Гиуэн- Тсанг. L. III, T. I, p. 151 ss. St. Julien.
- ¹³³⁰ - J-Tsing, ch. 34, p. 177. Transl. by Takakusu. Oxford, 1896.

- ¹³³¹ - J-Tsing, ch. 10, p. 65; ch. 32, p. 154 sqq; ch. 34, p. 177.
- ¹³³² - Śāṅkhāyana-Gṛīhya sūtra. II, 1, 10 13 воспрещает посвящать таких недорослей, учить их, приносить с ними жертвы и даже вообще иметь сношения с ними.
- ¹³³³ - Джатака 374-я.
- ¹³³⁴ - Об этом не раз упоминают джатаки.
- ¹³³⁵ - Abhinish. kram. sūtra, ch. XI, p. 71. По Schiefner, Tibet. Lebensbesch., 236, 13-летний Сиддхартха научился у своего дяди Сулабхи искусству езды на слоне, а у Санхадэвы – стрельбе из лука: то же – Rockhill, p. 19. По биографическому очерку, приведённому Билем в A Catena of Chinese Buddhist Scriptures, p. 131, «он возрос во всей воинской ловкости».
- ¹³³⁶ - Abhimsh. kram. sūtra, ch. XII, p. 84, и Lalitav. ch. XII, p. 129.
- ¹³³⁷ - Abhin. kr. sūtra, 1. с.
- ¹³³⁸ - Buddha-Carita. II, 23. S.B.E. XLIX, p. 20.
- ¹³³⁹ - Mahāvastu II, 45.
- ¹³⁴⁰ - Abhinish. kram. sūtra. ch. XII, p. 72–73 и Dulva. Mdo, f. 474. Rockhill, 21.
- ¹³⁴¹ - Они указаны в Śāṅkhāyana-Gṛīhya-sūtra. IV, 13 sq; Aṣvalāyana Gr̥. S. II, 10, 3–4; Pāṭraskara – Gr̥. S. II, 13 и Gṛīhya-sūtra Gobhila IV, 4, 27 sqq.
- ¹³⁴² - 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. Упрощённый рассказ в Livres sacrés du Cambodge, p. 33, где вся сцена отнесена к дням ещё младенчества Будды.
- ¹³⁴³ - Abhin. kram. sūtra. Ch. XII, 73–78. Nidānakathā, 1. с.: Bigandet, 1. с. Изображения этой сцены – Foucher, L'art gréco-bouddhique. I, 340–380.
- ¹³⁴⁴ - Суддходана. которого сказания изображают очень благочестивым и строго добродетельным, старался, однако, говорит Ашвагоша, по вышеуказанным соображениям, «удерживать сына от религиозности и давал ему полный

простор в сторону всевозможных наслаждений». Buddha-Carita II, 33–55: ep. Fo-sho-hing-tsan-king. I, 2, 160–173.

¹³⁴⁵ - Śākhāyana-Gṛihya-sūtra I, 1, 2–3 sqq.; Jolly. Recht und Sitte (im alten Indien) Strassburg, 1896, 149 (= Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde von Bühler-Kielhorn, II B. 8 Heft).

¹³⁴⁶ - Śākhāyana-Gṛihya-sūtra. II, 2 и 3.

¹³⁴⁷ - Nidānakathā. p. 775: Bigandet, ch. III, p. 55. Abhin. kram. sūtra, ch. XII, 78–79.

¹³⁴⁸ - Buddha-Carita. II, 6.

¹³⁴⁹ - Десять – по Catena of Buddhist Scriptures, p. 32. Бирманское сказание (Bigandet, ch. III, p. 54–55) относит построение трёх увеселительных дворцов для княжича к 16-му году его жизни, а в брак он вступил, если верить тибетским повестям, на 22-м году: Dulva. Mdo. III, fol. 474 b.), но Абхинишкрамане, ch. XII, p. 78, постройка дворцов относится к 19 году жизни Сиддхартхи; по камбоджийской биографии – к 7-му, а брак к 15-му (Livres sacrés du Cambodge. I, 34), а по Шифнерову жизнеописанию – к 17-му. Schiefner, 237); большинство источников, однако, даёт повод думать, что «светская жизнь» предшествовала браку.

¹³⁵⁰ - Nidānakanhā, 74; Lalitavistara, ch. XII, p. 129.

¹³⁵¹ - Lalitavistara. 1. c.: Abhin. kram. sūtra, 1. c.

¹³⁵² - Buddha-Carita, II, 26; Fo-sho-hing-tsan-king. I, 2, v. 157.

¹³⁵³ - Abhin. kram. sūtra, p. 81.

¹³⁵⁴ - Джатаки и авадамы на эту тему многочисленны: одна – в Абхинишкрамане, ch. XII, p. 81 sqq.: целый ряд – в Магавасту: II, 49 sqq; 64 sqq; 68 sqq; 70 sqq. 83 sqq. 87 sqq. 90 sqq. 94 sqq.

¹³⁵⁵ - Abhin, kram. sūtra. ch. XII и XIII, p. 84–92 Lalitavistara, ch. XII, p. 128–142. Bigandet, ch. III, p. 55 и Ниданаката, p. 76 (обе – очень кратко), Mahāvastu, II, 74–76.

¹³⁵⁶ - Foucher. L'art gréco-bouddhique, I, 326 ss; 330–335. Grünwedel. Altbuddhist. Kulstätte, 118, 135. Fa-Hien. Legge, ch. 22 pp. 65–66.

¹³⁵⁷ - В добавление к сказанному выше о почётном месте математики в образовательной системе индусов, укажем на излагающую их заслуги в истории развития математических наук работу Thibaut. *Astronomic, Astrologie und Mathematik (in alten Indien)*. = *Grundriss der indo-arisch. Philologie n. Alterthumskunde* III. B. 9 Heft. Strassburg, 1899. См. здесь интересные замечания о малом развитии у индусов геометрии и, наоборот, о высоком развитии у них алгебры (далеко за пределы данного в греческом мире Диофантом) и арифметики; о лёгкости оперирования с громадными числами и о происхождении общеупотребительной системы нумерации из Индии – S. 69–75. В отличие от зависимости научной стороны индусской астрономии от греческой, должно признать самостоятельность возникновения и развития индусской арифметики, 76 (вопреки иному мнению Кантора и Ганкеля 76, 77).

¹³⁵⁸ - Abhin. kram. sūtra, ch. XIII, p. 92: «слоновым рвом зовётся это место и поныне»; то же – в Lalitav., ch. 12, p. 130.

¹³⁵⁹ - Сцены свадьбы – Foucher, op. cit. pp. 335–338. Grünwedel, op. cit. 118.

¹³⁶⁰ - По бирманским и сингалезским сказаниям это – дядя Сиддхартхи Супрабудда (Тхугшабудда): Bigandet, ch. III, p. 55. Spence Hardy, Manual 146; 152; 206. По Абхинишкрамане, ch. XII, 85, – это главный министр княжества шакьев, Маганама; то же имя носит он в Магавасту, II, 44. По Лалитавистаре, ch. XII, это – шакья Дандапани; то же – в «истории о Готами» в Abhin. ch. XIV, p. 96. В тибетских повестях его зовут то Гантачабдой (Schiefner, 238), то Кинкинишварой или Дриль-бу-сгра (Rockhill, 21). Имя матери Яшодхары, Ами тау, сообщает, кажется, одна только версия, бирманская: Bigandet, ch. I, p. 34. ch. III. p. 55.

¹³⁶¹ - По камбоджийской легенде. Livres sacrés du Cambodge, I, 34, её звали Пимпиадэви (Бимбадэви): ещё несколько китайских имён указаны Билем, Romantic Legend, прим. на стр. 101–102.

¹³⁶² - Единственная повесть, в которой встречается Готами в качестве жены Будды, включена в Абхинишкрамана-сутру, ch.

XIII, p. 96 sqq, (здесь же, в главе 14-й, помещена джатака, в которой Готами является тигрицей, а Будда – «царём зверей»). Готами – дочь министра Дандапани; за неё сватается несколько знатных юношей, из которых она отдаёт предпочтение наиболее скромному по поведению Сиддхартхе.

¹³⁶³ - Abhin. kram. sūtra, ch. XIV, p. 101, где «первой королевой» навана Яшодхара, третьей Готами, а второй Манодара, однако с оговоркой, что «её никогда не видели, а знали только по имени», из чего Rhys Davids, Buddhism, 1890. p. 51, заключает, что это – личность мифическая.

¹³⁶⁴ - Schiefner, Tibet. Lebensb., 238–239, упоминает о дочери Гханташоды Гупте и о дочери Калиги Мргахе, которые (помимо Яшодхары) обе будто бы стали жёнами бодхисатвы.

¹³⁶⁵ - Так, рядом с Яшодхарой и Гопой, названа третья жена у Csoma, Notice on the life of Shakia в Asiatic Researches. T. XX, p. 308: в другом месте, однако, он признаёт тождество двух первых, а в Asiat. Res. T. XX, p. 290 называет третью Мригаджей.

¹³⁶⁶ - Фуко в примечании к тибетанской версии Лаливистары, Rgya-tcher-rol-pa, ch. XII, p. 152 франц. перевода, кроме 1) Гопы, признаёт жёнами Готамы: 2) Яшодхару (или Яшонати, по тибет. Grags-hdsin-ma), дочь Дандини; 3) Мригаджу (тибет. Ri-dags-skyes), дочь Кинкинишвары и 4) Утпалаварну.

¹³⁶⁷ - Многожёнство, как и конкубинат, в неограниченной степени дозволялись законом и обычаем в древней Индии, и уже в Ведах упоминается десятижёнец. Именно у царственных и знатных родов преимущественно перед другими встречалась полигамия; нередко было многожёнство и у браманов. Однако всегда преобладающее значение, правовое, религиозное и бытовое, сохранялось за «главной, первенствующей» женой (mañiṣī; она же – dharmapatnī в браманской семье). Этой женой могла быть только равносословная мужу женщина; остальные считались второразрядными, как бы наложницами, а потомство их обладало лишь уменьшенными наследственными правами. В общем, во все времена ясно выступает и в праве, и в быту склонность к единобрачию, которое количественно всегда

решительно преобладало над полигамией; ту же тенденцию можно проследить и в отношении конкубината, при всей его распространённости. Jolly. *Recht und Sitte (im alten Indien)*. Strassburg, 1896, 64–65. Zimmer. *Altindisches Leben*, 323–325.

¹³⁶⁸ - Так в *Vinaya-Texts*. I, p. 208. S.B.E. Vol. XIII. *Nidânakathâ*, p. 74 и в джатаках: 54, 6; 58, 18; 90, 24.

¹³⁶⁹ - См. по этому поводу разъяснения Шифнера, *Tibet. Lebensb.* 312–313.

¹³⁷⁰ - 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.

¹³⁷¹ - В этом согласны все источники. Сцены гаремной жизни в иконографии – Foucher, *op. cit* I, 337–338; Grünwedel. *op. cit.*, 118.

¹³⁷² - *Budda-Carita*. II, 29–32.

¹³⁷³ - Глубокое, благоговейное значение брачного союза ради приобретения потомства, мужского в особенности, необходимого в бытовом отношении для продления рода, а в религиозном для непрерывающегося в роду молитвословия и принесения жертв, выражено в ведических брачных обрядах. Приглашая невесту вступить на каменную плиту, жених говорил: «прочный камень крепко закладываю я на грудь божественной земли для тебя, ради потомства; вступи на него, награды достойной и прелестью сияющей; долголетие да ниспошлёт Тебе Савитар! Как Агни схватил землю за правую руку, так и я схватываю твою руку; не уклоняйся же; будь при мне в потомстве и богатстве». *Atharvaveda*. 14, 1, 47, 48. «Кто разлучит любящих друг друга супругов!» *Rigveda*. 10, 95, 12. «Крепко свяжи её (новобрачную), Индра, да будет она богата сынами и счастьем!» *Rigveda*. 10, 85. 24, 25. «Я – небо, ты – земля: соединимся же ныне и породим потомство!» *Atharvaveda*. 14. 2, 71. Намёк на божественное происхождение брака можно видеть в стихе той же Веды (14, 2, 32); «в начале боги впервые прилегли к супругам своим и коснулись тел телами». Цель и идеал семейной жизни – «единое сердце, единая мысль, отсутствие раздора: один да любит другого, как

корова тельца новорождённого; послушен да будет сын отцу: единомышлен с матерью: речи жены мужу да будут речами ласковыми, сладкими как мёд; да не будет ненависти у брата к брату, у сестры к сестре; все будьте единомышленны и согласны; все, применяясь друг к другу, счастливо беседуйте друг с другом. В подобие богов, не расходящихся и не враждующих, приносим мы вам (новобрачным) эту молитву в дом ваш, согласия и мира ради с людьми». Atharvaveda. 3. 3. 30, 1–4. Эти трогательные формулы в значительной степени сохранились и в брачном ритуале Грихья-сутр, где встречаем изумительно вдумчивые обряды благословения брачного союза, акта супружеского сожития, беременной женщины и зародыша: Śâkhâyana-Gṛihya-sûtra, I, 17–22. Paraskara-Gr̥. S. I, 4, 12; 5, 11; 6, 3. I, 8–14. Khâdira Gr̥. S. 1, 4, 9–16; 2, 17 sqq. Gṛihya Sûtra Gobhila, II, 5, 7 sqq.; 6, 1–11; 7, 1–12. Приводим некоторые образцы: «„беру руку твою, – говорит жених невесте, – ради счастья... Вот – я! вот – ты! вот – ты, и вот – я. Я – небо; ты – земля! будь же предана мне! Благо! вступим в брак! соединим семя наше, породим потомство! приобретём многих сынов, и да достигнут они старости! любящими, ясными мыслью, согласными духом, да узрим мы сто осеней, да живём мы сто осеней, да слышим мы о ста осенях!» Pâraskara-Gr̥. S. I. 7, 3. («Коснувшись сердца невесты» «в мой волю беру я твоё сердце; твой дух да следует моему духу: возвеселись слову моему всем сердцем твоим! да соединит тебя Праджапати со мной!» I, 8, 19, 8. После обрядов, знаменующих вступление в дом, «после заката солнца, пусть сядут новобрачные наедине, в молчании, и ждут, пока явится полярная звезда. Тогда пусть укажет он ей звезду и скажет: „будь постоянна и преуспевай со мной“; она же отвечает: „вижу полярную звезду; потомство да получу я!“ Три ночи пусть воздерживаются они от супружеского сожития и спят на земле, и едят вместе варёный рис с творогом, и да возжигают брачный огонь по вечерам и утрам с молитвой... и (в 4-й день, очистившись от злых наветов заклинаниями, и приступая, в предписанный срок, к супружескому сожитию), пусть коснётся он её и прошепчет: „в дыхание твоё влагаю я семя; как земля чревата богом Агни, как

небо чревато Индрой, как Вайю обитает в лоне подземных областей, так и я полагаю зародыш в лоно твоё; да внидет мужской зародыш в лоно твоё; да родится здесь человек, сын да родится здесь через 10 месяцев! Дай жизнь младенцу мужского пола и да родится за ним другой; да станешь ты матерью их“», и т. д. *Śākhâyana-Gṛihya-sûtra*, I, 17–19, О брачных обрядах см.: Haas und Weber. *Die Heiratsgebräuche der alten Inder* в *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* в *Transactions of the International Folk-Lore Congress of 1891*. London, 1892, pp. 267 sqq. Schroeder. *Die Hochzeitsgebräuche*. Berlin, 1888. Zachariae. *Zum altindisch. Hochzeitsrituell* в *Wiener Ztsft. f. d. Kunde d. Morgenlandes* XVII, 135 ff; 211 ff.

¹³⁷⁴ - Абхинишкрамана, ch. 14, p. 104–105, говорит о возведении Суддходаной стен вокруг дворцов и о страже у ворот «для предупреждения бегства сына в горную пустыню». В Лалитавистаре есть подробное описание этих мер предосторожности.

¹³⁷⁵ - *Abhin. kram sûtra*, ch. XIV, p. 105–106.

¹³⁷⁶ - *Lalitavistara*, ch. XIII, p. 145 ss.

¹³⁷⁷ - В 13-й главе Лалитавистары они занимают 160 гатт: вкратце та же тема в *Abhin. kram sûtra*, p. 106–107.

¹³⁷⁸ - *Lalitavistara*, ch XIII, гатты 60 и след.

¹³⁷⁹ - *Aṅguttara-Nikâyo. Sûtta* III, 38.

¹³⁸⁰ - Адживессано или Саччако, юноша из аскетической секты нигант, искушавший Готаму по вопросу о физическом подвижничестве: к нему обращён рассказ.

¹³⁸¹ - *Majjhima-nikâyo*. 4 Thl. 6 Rede. *Sutta* 36. Band I, S. 379–380 Neumann.

¹³⁸² - Там же. 3 Thl. 7 Rede. *Sutta* 26. I. 262–263.

¹³⁸³ - По тибетской легенде всего за 7 дней до удаления в пустыню он взял себе новую жену Мригаджу: Rockhill. 24. По Ниданакате, p. 78, он «предавался наслаждениям» даже после «четырёх встреч», а по Абхинишкрамане. ch. XIX, p. 128. Beal,

Romam. Leg. Note, чуть ли не в самую ночь бегства из родного дома. В Пабаджья-сутте Сутты-Нипаты III, 1, 19, Готама объясняет своё вступление в иночество тем что он «не находил более удовольствия в похотях».

¹³⁸⁴ - Nidânakathâ, p. 76 sqq.

¹³⁸⁵ - Вот этот лаконичный вариант, приводимый Билем в A Catena of Buddhist. Scriptures from the Chinese, p. 132: «целых десять лет предавался он всевозможным чувственным наслаждениям, пока, при выезде на прогулку из „четырёх ворот“, не увидел зрелищ, глубоко поразивших его, а именно; преклонного старца, прокажённого, труп и шамана, радостного на вид».

¹³⁸⁶ - Livres sacrés du Cambodge. I, p. 34–35.

¹³⁸⁷ - Отметим из них пока следующие, оставляя другие до соответствующих моментов рассказа. Почти по всем источникам четыре встречи или «четыре знамения» отделены друг от друга известными промежутками времени, от нескольких (четырёх) дней, по одним, до нескольких (четырёх) месяцев по другим (так по Digha-nikâyo, речь 14-я: Nidânakathâ, p. 76–78: Bigandet, ch. III. p. 50 {?} Mahavastu, II, 150–157: Abhinishkram, sūtra, ch. XIV, p. 107; ch. XV, p 115–119), причём, по Абхинншкрамана-сутре, в промежутках между 1-ю, 2-ю и 3-ю встречами «царевич продолжал предаваться всем телесным наслаждениям, без всяких рассуждений, денно и ночью поглощаемый ими» (pp. 111, 115, 117): образумление и решение изменить образ жизни последовало будто бы лишь через семь дней после встречи с мертвецом и через день после встречи с монахом (pp. 190, 120). По тибетскому сказанию (Dulva. Mdo. III, fol. 476–477; fol. 6a–7b. Rockhill, 22) встречи произошли «в скором времени одна за другой»; но, в отличие от других повествований, этот источник устанавливает между последней встречей и бегством царевича из родного дома ещё довольно долгий промежуток, во время которого отец, «чтобы развлечь сына», посылает его в деревню присмотреть за полевыми работами: наблюдения над тяжёлым трудом пахарей и рабочего скота возбуждают жалость в сердце царевича: он отпускает на волю и рабов, и волов, а сам погружается в созерцание под джамбувовым деревом, где и

находит его отец (это – очевидный вариант рассказанного выше эпизода «праздника пахоты» (Lalitavistara, ch. XI и Abhinishkram., ch. 12, § 2). Вскоре после этого на сходные аскетические размышления наводит царевича посещение кладбища в Раджагрихе: а затем следует известная встреча с красавицей Мригаджей и, опять в отличие от остальных источников, даже брак с нею, всего за семь дней до бегства из дома (ff. 9a–11a, Rockhill 22–24. – Лалитавистара (ch. XIV, 167 ss) также отделяет встречи одну от другой; меры же предосторожности Суддходаны против бегства сына переносит на время, следующее за последней встречей. Затем, в главу 15, р. 175 ss, включена сцена ночного свидания Сиддхартхи с отцом: он просит разрешить ему удалиться в пустыню: Суддходана, конечно, отказывает и, посоветовавшись с шакьями, усиливает стражу и охрану дворца: приёмная мать царевича даёт соответствующие распоряжения по гарему, тогда как боги, сочувствующие бегству царевича, принимают свои меры для того, чтобы чудесным образом парализовать все препятствия к освобождению его от оков суеты. Наоборот, из Ниданакаты, р. 78, мы узнаём, что по преданиям «чтецов Дикха-Никайи» (одного из разрядов буддийских монахов, избравших этот сборник в качестве излюбленного текста для назидательного чтения) все четыре встречи состоялись в один и тот же день: однодневными же изображаются они и в камбоджийской повести: *Livres sacrés du Cambodge*. I, р. 34–35. Сиамский вариант легенды растягивает их на четыре дня (Alabaster. *The Wheel of the Law*. 1871 pp. 121–122). Наконец, тибетская версия, сообщаемая Шифнером, *Tibet. Lebensb.* S. 239, вовсе не упоминает об эпизоде четырёх встреч, а решение изменить образ жизни мотивирует вышеупомянутыми размышлениями над трудами пахарей и созерцанием кладбища. В рассказе Дикха-никайи встречаемые царевичем старик, больной, умерший и монах – ещё обыкновенные люди; в других источниках это – принявшие человеческий образ божественные существа; по бирманской легенде это – один и тот же «нат», которого Абхинишкрамана-сутра называет Дэвапутрой (по китайски – Т'со-пингом). По Лалитавистаре, ch. XII, d. 167–168, три первых явления были вызваны «силой

самого бодхисатвы» то есть, были следствиями его предшествующих подвигов и решений, четвертое же, приписываемое той же причине, было, однако, осуществлено «сынами богов», р. 170. Тибетское сказание (Rockhill, 22) также изображает трёх встречаемых людьми, а четвертого (монаха) преобразившимся «дэвом чистых обителей».

¹³⁸⁸ - Об Ашвагоше см. выше: стр. 166–168 {абзац начало: «Наконец, наиболее, по мнению Биля...» и далее. Редакция Азбуки веры.}. Наше изложение мы будем брать как из санскритской Будда-Чариты, так и из её изящного и, в общем, достаточно точного китайского переложения Фо-шо-гинтсан-кинга. О времени происхождения того и другого памятника см. выше, 1. с.

¹³⁸⁹ - Повести описывают этот выезд как особенно торжественный и пышный, ставя его, по-видимому, в связь с церемонией предьявления народу наследника княжеской или царской власти уходящим на покой отцом его, – как это было в обычае у индусских правителей; обряд этот свершался лишь тогда, когда у наследника имелся уже сын. Известно, что Сиддхарта был несколько лет после брака бездетен; сын его Рагула родился будто бы (по большинству сказаний) в дни «четырёх встреч»: если принять это за факт, церемония торжественного выезда получает своё объяснение только что указанным обычаем, как это и изображается в некоторых повестях.

¹³⁹⁰ - Его звали Чандака или Чанна; легенды влагают в его уста те разъяснения четырёх встреч, которые привели царевича к окончательному решению, и хотя речи и человека простого и некнижного (Buddha-Carita, III, 29) оказываются внушёнными богами (Budd. Car. III, 29; 56), это не помешало буддистам почтить особым вниманием Чандаку, а именно: сказаниями о достижении им высшей награды за подвижническую жизнь после бегства царевича (Bigandet. ch. IV, p. 68) и иконографическим изображением сцен, к нему относящихся: см., например, интересную жанровую сцену рождения Чандаки у Foucher. *L'art gréco-bouddhique*. I. p. 318, fig. 163; другая сцена – fig. 176 и p. 348; на fig. 178b., 180a – Чандака входит в гарем

возвестить царевичу, что всё готово к отъезду. Сцена прощания с царевичем fig. 185.

¹³⁹¹ - По Будда-Чарите боги создали старца для того, чтобы встревожить сердце царевича III, 26: по китайской версии один из богов («Дэва-раджа») сам предстал в образе старца.

¹³⁹² - По Fo-sho-hing-tsan-king, 1, 3. v. v. 188–224. Ср. Buddha-Cavita. III, 1–38.

¹³⁹³ - Buddha-Cavita. III. 40–48; Fo-sho-hing-tsan-king. I, 3, vv. 227–238.

¹³⁹⁴ - Древне-индусский траурный цвет был, как и поныне в Китае, Аname, Сиаме и Японии, белый. Wasmannsdorff. Die Trauer um die Todten. Berlin. 1885, 30. Caland. Ueber Totenverehrung bei einigen indogermanischen Völkern (Inder etc.) Amsterdam. 1883 и Die altindischen Todten – und Bestattungsgebräuche. Amsterdam, 1396.

¹³⁹⁵ - Нельзя не обратить внимания на слишком подробные описания женщин, их прелестей и чувственных уловок в Будда-Чарите, где эти характеристики занимают, например, в сцене выезда 11 строф (I, 13–23), а в сцене соблазнения в лесу (с речами Удайна по этому поводу) даже 82 строфы (IV, 1–82). Китайский перевод разумно выбросил целиком первый блзнящий эпизод и сократил второй, смягчив в нём реализм подробностей. Более древние источники в подобных случаях оказываются гораздо сдержаннее: так Abhinish-kram. sūtra, ch. XIII; XIV и Lalitavistara. ch. XV; Bigandet., ch. IV. Интерес к эротике, разросшийся до значительных размеров в позднейшей индусской литературе (обзор у Rich. Schmidt. Beiträge zur indischen Erotik. 2 Anil. Berlin, 1911, 1 ff.), свойствен ей был и в ранне-буддийскую пору, как видно из систематической разработки эротики и притом в серьёзном, хотелось бы сказать, – научном, и в то же время типично-индусско-педантичном тоне, в объёмистой Камасутре Ватсийаианы (перевод с обширным комментарием в указанной книге Шмидта), писавшего этот трактат, по его уверениям, «в высшем воздержании и благоговении не для суеты мирской и не для слепых страстей» (Vorwort. V). Время составления Камасутры даже

приблизительно неизвестно; Шмидт предполагает, что она относится, самое позднее, ко II веку до Р.Х. S. 9.

¹³⁹⁶ - Buddha-Carita III, 63–65. IV, 1–99.

¹³⁹⁷ - Даже это скромное действующее лицо буддийской эпопеи было с любовью увековечено набожной легендой и иконографией: Абхинишкрамана, Ниданаката. Лалитавистара и Будда-Чарита уделяют коню Кхандаке немало внимания; в поэме Ашвагоши. Сиддхарта, прощаясь с плачущим другом, говорит: «не плачь; благородство твоей конской природы достаточно доказано; труды твои принесут скорый плод» (Buddha-Carita. VI, 55); по большинству сказаний верный конь не вынес разлуки: он тут же, или вскоре, пал и возродился на небе Таватинзы в качестве ангела Кхантхаки (Nidânakathâ, p. 87). Изображения коня этого не редки: такова, например, сцена его рождения на одном из Гандхарских рельефов: Foucher. L'art gréco-bouddhique, I, p. 318. fig. 163: три других изображения у Grünwedel. Buddh. Kunst., fig. 42–44. Сцена прощания коня – Foucher. op. cit. fig. 185 – встречается и в турффанских фресках: Grünwedel. Altbuddh. Kultstätte im Turkistan. 214.

¹³⁹⁸ - Об описаниях и изображениях этой сцены, с тремя интересными воспроизведениями её, Foucher. op. cit. I, 342–348. Тот же сюжет встречается в турффанских фресках: Grünwedel. Altbuddh. Kultstätte im Chinesisch-Turkistan. 118.

¹³⁹⁹ - Buddha-Carita. V, 1–21. Fo-sho-hing-tsan-king. I, 5, 323–358. Достоин замечания, что «четыре встречи», в отличие от других моментов легенды, нашли себе лишь редкое выражение в индусско-буддийской иконографии: их вовсе нет в серии Гандхарских рельефов, ни в фресках Амаравати и Уджанты: едва ли есть они и в Санчи, хотя Фергюсон и думал иначе. Foucher. L'art gréco-bouddhique 1. p. 348; только поздние изваяния Боро-Вудурского яванского храма включают их в цикл биографических изображений: Pleyte. Skulpturen von Bôrô-Budur. Amsterdam, 194. Fig. 56–59. Сюжеты эти попадались, однако, и значительно раньше: их, например, видал Гиуэн-тсангь. Хорошее изображение «встреч» сохранилось во фресках в гротах Юнг-канга в Северном Китае. Несколько изображений

найдено в китайском Туркестане: Grünwedel. *Altbdnddh. Kultstätte* etc.. 90, 115.

¹⁴⁰⁰ - Это событие Ниданаката, р. 79, помещает между встречей с аскетом и приветствием Киза-Готами, в день бегства царевича из родного дома; так же и в бирманской версии – Bigandet. III, р. 61 и в камбоджийской – *Livres sacrés du Cambodge*, р. 35. В Абхинишкрамане. ch. XIV, р. 126, упоминается о рождении Рагулы «под ночь» бегства, но эти слова, по мнению Биля (р. 126. Note), очевидная позднейшая вставка, сделанная для согласования с другими сказаниями, тогда как дальнейший текст самой Абх. крам. сутры принимает легенду, будто за проступок в одном из прежних воплощений (он описан в *Mahāvastu*, III. 172–175) Рагула был осуждён пробывать в утробе матери 6 лет. В Магавасту (II, 159), как и в тибетском жизнеописании (Schiefner. 240), зачатие Рагулы относится к ночи бегства Сиддхартхи и объясняется желанием царевича избежать осуждений народом за оставление царственной семьи без наследника; тут же принято было царевичем решение полнейшего целомудрия в будущем. Ср. *Abbin. kram. sūtra*. р. 126. Один из комментариев к джатакам, более древний, чем Ниданаката, которая в данном случае ссылается на него (впрочем, как на расходящийся с другими) р. 82. определяет рождение Рагулы семью днями раньше бегства его отца. Будда-Чарита. II, 46. отказывается от определения момента рождения, а Лалитавистара обходит молчанием это событие, которое не воспроизводится также и теми гандхарскими рельефами, где изображена последняя ночь и где иногда фигурирует и спящая Яшолхара. Foucher. *L'art gréco-bouddhique*. I, 554. Этот факт знаменателен при обилии гандхарского биографического цикла столькими, даже маловажными подробностями описываемой поры жизни Сиддхартхи: он, как и перечисленные разногласия текстов, указывает на то, что первоначально сыном Будды столь же мало интересовались, как и его жёнами, и лишь впоследствии стали воссоздавать смутные воспоминания о нём.

¹⁴⁰¹ - Так в Ниданакате. р. 79. Будда-Чарита, II, 46, объясняет значение имени так: «с лицом, подобным врагу Рагу»,

то есть, подобным лику солнца или луны, затмеваемому демоном *Paṇy* (Cowell's Translation, p. 24. Not).

¹⁴⁰² - В Ниданакате, p. 79, 80, это «благородная девушка» Киза-Готами; в Малла-линкара-вутту, Bigandet, III, 61, это – «принцесса Кейсса-Гаутами»; в Магавасту, III, 137 это – мать Ананды. Мридж; в Дульве (Mdo, III, fol. 11a) она – дочь шакьи Калики. Мрахаджа, ставшая женой Сиддхартхи за 7 дней до его бегства; то же имя и происхождение в жизнеописании, опубликованном Шифнером, 239, где однако весь эпизод и брак этот отнесены к более раннему времени. Истолкование, данное Сиддхартхой приветствию, основано на созвучии слов «*nivṛiti*» («блаженна») и «*nirvâna*»: *Mahâvastu*, 1. с.

¹⁴⁰³ - Сны Суддходаны: *Abhin. kram. sūtra*, ch. XV. *Lalitavistara*, ch. XIV. p. 166. Сны Яшодхары излагаются очень подробно и относятся к последней ночи: *Abhin. Kr. S.*, ch. XIV, p. 127 sqq; *Lalitavistara*. ch. XIV, p. 172 ss. Ср. Rockhill, p. 24. Некоторые сказания приводят ещё сны самого царевича. Spence Hardy. *Manual*, p. 167 и *Abhin. kr.*, p. 128–129.

¹⁴⁰⁴ - *Abhin. kr. sūtra*, ch. XIII, p. 121–122; *Lalitav.* ch. XV, p. 175 ss; здесь царевич соглашается остаться, если отец гарантирует ему обладание молодостью, красотой, безболезненностью и бессмертием; если же это невозможно, он намерен покинуть светскую жизнь ради одного-единственного дара – прекращения перевоплощений. Сцена изображена на турфанских фресках: Grünwedel. 118, 159 и у Pleyte, fig. 61.

¹⁴⁰⁵ - Сцена эта по гандхарским рельефам у Foucher. *L'art gréco-bouddhique*, fig. 178b., 179, 180a; она найдена и в турфанских изображениях: Grünwedel *Altbuddh. Kultstätte*, 118. Ср. 48. Боро-Будурские рельефы у Pleyte, fig. 63.

¹⁴⁰⁶ - *Nidânakathâ*, p. 81; Bigandet. IV, 62–63; *Abhin, kram, sūtra*, XIV. 130 sqq; Rockhill, 24. В Лалитавистаре, ch. XV, pp. 181–184, эти краткие, энергичные слова расплываются в длинное обвинение против женщин «по 32 пунктам»; интереснее этой диатрибы несколько, здесь же помещённых, древних гатт, сравнивающих гарем с кладбищем и старающихся возбудить отвращение к женщинам, к этому «аду живых

существ», посредством грубо-реалистического и, пожалуй, даже клинического, описания претящих сторон тела: гатты 26, 28–30.

¹⁴⁰⁷ - Лалитавистара, ch. XV, pp. 185–191. помещает здесь длинный диалог между Чандакой и царевичем (в гаттах 31–60) – первый склоняет его отсрочить выход из мира; Сиддхартха доказывает ничтожество мирских благ.

¹⁴⁰⁸ - Описание чудес, сопровождавших отъезд, явлений богов и их приветствий по случаю свершившегося великого события – очень пространно в Лалитавистаре, ch. XV, pp. 191–196; короче рассказ Абхипиткраманы, ch. XVII; Ниданаката, р. 82–83, и бирманское сказание ограничиваются немногими словами; сдержанно повествует о том же и Будда-Чарита, V, 68–87, включающая сюда чувствительное увещание царевича к своему коню по поводу последней, ожидаемой от него услуги.

¹⁴⁰⁹ - Некоторые источники предпосылают моменту молчаливого расставания предварительную беседу с Яшодхарой по поводу её тревожных снов; Яшодхара, между прочим, просит мужа, если он решил удалиться в нирвану, взять и её туда же! Abhin. kram. sūtra, ch. XIV, p. 127–128; Lalitav., ch. XIX, p. 172–173, гатты 27–40; здесь же общие соображения о значении снов и предзнаменований вообще.

¹⁴¹⁰ - Предыдущее, с соблюдением и мелких подробностей, передано по Ниданакате, р. 82, бирманской легенде, Bigandet, ch. IV, g. 63 и Абхинпшкрамане, ch. XVI, pp. 131–132. Странно, что Будда-Чарита и её китайская переделка не использовали этих благодарных моментов; вторая, v. 413–414, отмечает только тяжесть разлуки с отцом. Зато тибетская легенда включает здесь следующую черту: «когда царевич направлялся к воротам, он увидал своего спящего отца и воскликнул: „отец мой, люблю, люблю тебя; но страх овладел мной, и не могу здесь более оставаться; я должен освободиться от этого страха“». Rockhill, p. 25. Очень многочисленны изображения бегства Сиддхартхи, напр., у Foucher, op. cit. fig. 180–187. Burgess. Amarâvatî, 81, etc.; нередки они и в турфанских картинах: Grünwedel. Altbuddh. Kultstätte im Chinesisch-Turkistan., 214, 303, 315; яванский рельеф у Pleyte, fig. 65.

¹⁴¹¹ - Описание этой фантастической процессии и «дождя цветов», сыпавшегося с неба на царевича и путь его, в *Nidānakathā*, p. 84–85 и *Abhin. kram. sūtra*, ch. XVII, pp. 137 sqq.; *Bigandet*, ch. IV, p. 65. *Mahāvastu*. II, 163 ss.

¹⁴¹² - См. выше, о чакравартине.

¹⁴¹³ - Изображения Мары в этой сцене – у *Foucher*, op. cit., fig. 180b, 181b, 182, 183, 187.

¹⁴¹⁴ - О Маре, о происхождении понятий о нём и о значении его в буддизме будет сказано ниже, по поводу искушений им Готамы в «ночь просветления» под деревом Бодхи. Здесь мы имеем описание первой встречи мудреца со своим противником; эпизод этот Виндиш, *Māra und Buddha*, Leipzig, 1895, S. 205–206, считает позднейшей вставкой, ошибочно приписывая его одной Ниданакате, тогда как тот же рассказ есть и в бирманской легенде: *Bigandet*, ch. IV, p. 64. *Абхинишкрамана*, ch. XVII, p. 137 (Beal) заменяет искушение властолюбием простой попыткой запугать беглеца разными устрашающими явлениями природы. Более древний вариант сцены соблазна властью Виндиш видит (S. 107) в Раджа-сутте Самийуттанिकाи (*Mārasaṃyutta*. II, 10 в *Saṃyutta Nikāya*, ed. Feer. I, p. 116; переведено у Oldenberg. *Buddha*. 5 Aufl. 1905, 365–366), где этот эпизод отнесён к гораздо более позднему моменту.

¹⁴¹⁵ - По Ниданакате, p. 85, конь «перепрыгнул через реку», несмотря на её ширину.

¹⁴¹⁶ - По Будда-Чарите, VI, 1–52; многие черты рассказа встречаются уже в Ниданакате и в Абхинишкрамане, а также и в бирманском сказании, пользовавшемся очень древними источниками; всё это говорит за сравнительно раннее установление легенды. В Лалитавистаре беседы с Чандакой разрастаются в неоднократные, длинные речи на обычные темы буддийской догматики и морали, ch. XV, pp. 185 ss.

¹⁴¹⁷ - Пострижению у индусов издревле придавалось священное значение: впервые оно производилось над ребёнком (на 1-м – 7-м году, смотря по сословию): *Ṣaṅkhâyana-Gṛīhya-sūtra*. I, 28. На 16–18-м году – обряд бритья бороды, *ibid.* v. 18

sqq. Ср. о тех же обрядах и другие Грихья-сутры. Особый постриг совершался перед началом ученья; по окончании курса – также: *Ṣaṅkh. Gr̥. S.* III, 1, 2. Для браминов – особый ряд предписаний. О том, что у Готамы волосы и борода никогда не отрастали – Bigandet, ch. IV, p. 66. *Nidānakathā*, p. 86. По мнению Бигандета этим преданием следует объяснять присутствие на бирманских статуях Будды каких-то тычинок на бритой голове. Брошенные царевичем волосы были будто бы подобраны богами и чтились ими как святыня; на местах, где они были собраны, а также и там, где произошло облечение Сиддхартхи в монашескую одежду, построены были дагобы или ступы: *Lalitavistara*, ch. XV, p. 197; Foncher, op. cit. 364–365 указывает и на изображения культа этих первых реликвий Будды. Сцена отсечения волос встречается в турфавских изображениях: Grünwedel. *Altbudd. Kultstätte im Turkistan*, S. 214. Ср. Pleyte, fig. 67.

¹⁴¹⁸ - Первоначальный естественный эпизод обмена платьем с охотником (изображение у Фуше, fig. 187b.) превратился в последующих рассказах опять в чудесную услугу богов, принявших образы нищего, снабдившего нового подвижника полным инвентарём буддийского монаха: тремя платьями, чашкой для сбора пищи, бритвой, иглой, поясом и сосудом для воды. *Nidānakathā*, p. 87. Изображение у Pleyte, fig. 68.

¹⁴¹⁹ - Подробные описания прибытия Чандаки домой, его рассказов о случившемся и сетований родных: *Abhin. kram. s.* ch. XVIII. p. 146 sq; ch. XIX–XX и *Lalitavistara*, ch. XV, p. 198 ss.

¹⁴²⁰ - Клянусь, с этого мига меня будут знать только под прозвищем «муни»; *Abhin. kr. s.*, ch. XVIII, p. 145. Мы уже сказали, однако, раньше, что это прозвище придано было Готаме, вероятно, значительно позднее.

¹⁴²¹ - Так по *Nidānakathā*, p. 87, и Bigandet. IV, 68.

¹⁴²² - Иоджана, по определению Рис-Дэвидса, *Ancient Coins and Measures of Ceylon*, p. 16, 17, равна 7–8 милям, по Чайльдерсу, *Dictionary*, sub voc., – двенадцати.

¹⁴²³ - В древнейшем из дошедших до нас вариантов этого эпизода, в Паббаджасутте Сутты-Нипаты, S.B.E. X, P. II, pp. 66–68, 2 edit., царь ничего не предлагает Готаме; в бирманском сказании, Bigandet, IV, 70, он готов окружить пришельца комфортом и почётом; в Ниданакате, pp. 87–89, ссылающейся на Паббаджасутту и на комментарий к ней, он предлагает уже всё своё царство; наконец, Абхинишкрамана, ch. 23–24, превращает первоначальный, краткий и вполне правдоподобный эпизод в пространный, тенденциозный рассказ, из которого мы узнаём, что Бимбисара ещё раньше молил богов, во-1-х, о том, чтобы во время его правления родился Будда, во-2-х, чтобы этому Будде он, царь, мог оказать услугу, в-3-х, услышать его проповедь и, наконец, достигнуть и самому познания «закона». Далее излагается длинная беседа царя с мудрецом, из поучений коего не лишним будет отметить следующее: «почитание богов и жертвы им не в силах даровать людям конечного избавления». Ch. XXIV, p. 184. Сходный, но всё же несколько менее тенденциозный, рассказ того же эпизода, которому здесь предшествует почему-то пребывание Готамы в Вайшали, находим в Лалитавистаре, ch. XVI, pp. 206–209. В Абхинишкрамане свидание с Бимбисарой поставлено после пребывания Готамы в обучении у браманов Алары и Удраки; пребывание же на горе Пандаве разработано в особый эпизод.

¹⁴²⁴ - Sûtrakṛitāṅga. I, 12, 19–21 и 15. Jaina-Sûtras, P. II. S.B.E. XLV, 319, 318.

¹⁴²⁵ - Nidānakathā, p. 89.

¹⁴²⁶ - Увлекательную защиту этой особенности индусов находим у Дейссена, Gesch. d. ind. Philosophie. I. 1, 40: «индусы стояли слишком высоко, чтобы, по примеру египтян и других народов, забавляться составлением списков царей, то есть, выражаясь словами Платона, перечислением теней; индусский гений пренебрегал слишком серьёзно относиться к временным вещам и их порядку, потому что всю свою энергию отдавал поискам вечного и выразил эти искания в чрезвычайно богатой, поэтической и религиозно-философской литературе».

¹⁴²⁷ - Издания: Calcutta, 1853 и 1871, англ. перевод Cowell and Gough. London, 1898. Это – обзор 16 философских систем, признававшихся в Южной Индии в XIV веке.

¹⁴²⁸ - Обзор 50 школ. Издание: Bombay, 1892.

¹⁴²⁹ - Составлена после 1300-го и, быть может, даже незадолго до 1653-го года: немецкий перевод у Deussen. *Philosophie der Inder*. I B. 1 Abth., 44 ff.

¹⁴³⁰ - Издана Pullé. Firenze 1887, в *Giornala della Società Asiatica Italiana*. I, 47 sqq.

¹⁴³¹ - Эти 4 школы: крийявāдивов. акрийявāдинов, винайявāдинов и аджнявāдинов. *Sūtrakṛitāṅga*, I, 12. *Jaina-Sūtras*. P. II. S.B.E. XLV, pp. 315–319; ср. I, 6 27, p. 291. Первые признавали существование души; вторые отрицали её; третьи ставили спасение в зависимость от дел: четвёртые, агностики, утверждали, что знание не нужно для спасения (примечание Якоби в *Jaina-Sūtras*. P. II, p. 83) и что различия между истиной и не-истиной, между добром и злом не существует: *Sūtrakṛitāṅga*, I. c. § 3, p. 316. Акрийявада отождествлялась с Ксханикавāдой, учением об эфемерности бытия чего бы то ни было и о повторяемости его, – учением, приписывавшимся буддизму (Jacobi. 1. c. Note.). Что касается самих джайн, то их считали за крийявāдивов (там же и p. 319 Note.). Это определённо явствует из разговора на соответствующую тему Сихи, старейшины клана личчавийцев, ученика Натапутты, т. е. Магавиры, основателя джайнизма, с Готамой в *Mabāvagga*, VI, 31. *Vmāya Texts*. II, S.B.E. XVII, 108–117: здесь последователи Магавиры изображаются «верующими в последствия поступков» (сообразно с их нравственными достоинствами), а Готама – отрицающим это и придерживающимся «доктрины не-делания» и уничтожения (по этому тексту, впрочем, лишь в смысле уничтожения только дурного «в деле, слове и помысле», – толкование в условном, популярно-моральном смысле и находящееся в противоречии с действительным метафизическим и этическим нигилизмом буддизма). На основании *Sūtrakṛitāṅga*, I, 10, 17, p. 309, можно думать, что «четыре философских веры» джайнистской классификации сводились иногда на две, более ёмких: крийявāду и акрийявāду,

т. е., на признание и на отрицание свободы воли и нравственной ответственности, а также и перевоплощения. Так думает, между прочим, Schrader. Ueber den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvira's und Buddha's. Strassburg, 1902, 4, полагающий, что под акрийявāдинами или настиками следует разумеать считавших философское знание бесцельным, недейственным и даже вредным, отрицавших субстанциальность души, свободу и нравственную ответственность, отчасти или вполне, тогда как крийявāдины держались противоположного образа мыслей. Деление это вошло в употребление у джайнистов и буддистов и было вызвано, может быть, той бесстрашной последовательностью, с которой радикальнейший из индусских фаталистов, Маккхали Госала, распространил на все явления физического и психического мира принцип безусловной, ничем и никем ненарушимой закономерности, устраняя свободу воли, а, следовательно, и нравственную ответственность, и выразил это в знаменитом афоризме: «нет власти к действию, нет силы к действию; нет у человека силы; нет у человека власти; все существа, всё дышащее, сущее, живущее безвластно, бессильно; роком, (необходимостью), свойствами своими, природой приводится всё к своей цели». Oldenberg. Buddha. 5 Aufl. 84, или, короче: «нет действия, нет подвига, нет воли», чему Магавира, противопоставил свой ответ: «есть усилие, есть подвиг, есть сила, есть воля, есть мужественность, есть власть»: Bhagavati. I, 3, 5, fol. 67a, а Готама, объявивший доктрину Маккхали худшей из всех, также, в противоположность ей, высказался за признание действия, подвига и воли: Aṅguttara-Nikāyo, III, 135.

¹⁴³² - 180 – первой фракции, 84 – второй. 32 – третьей и 67 – четвёртой: Sūtrakṛitāṅga. II, 2, 79. Jaina Sūtras. P. II, p. 385, и Note. Таблицу этих подразделений можно найти у Шрадера, 3–4.

¹⁴³³ - Digha-Nikāyo 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 схеме все школы делятся на два разряда: 1) пуббанта-капика – все, рассуждающие о происхождении и начале вещей, и 2) апаранта-капика, толкующие о будущности их. Каждый разряд распадается на 5

отделов или типов. К первому принадлежат:1) сассатава̀дины, этерналисты, признающие вечность души и её местопребываний и достигающие познания: одни – будто бы, логическими рассуждениями, другие – путём подвижничества и аскетического созерцания, дающего им возможность припоминать прежние существования;2) экачча-сассатава̀дины, полу-этерналисты, приписывающие вечность или единственному личному Богу, или нескольким, чуждым увлечениям страстями божествам, или же, наконец, – вообще духовному началу;3) антанантика-ва̀дины, экстенсионисты, признающие одни – мир конечным, ограниченным, другие – бесконечным, третьи – то и другое, а четвёртые – не признающие ни того, ни другого;4) амара-виккхепика, («изворотливые угри», по разным побуждениям и под разными предлогами принципиально уклонившиеся от какого бы то ни было определённого ответа на философские проблемы;5) адхичча-самуппанника, объявлявшие бытие мира и души случайным.2-й отдел, апаранта-каппика, распадался на школы:1) санныи-на̀динов, утверждавших, что душа живёт вечно, сохраняя сознание, причём свойства и силы её определялись на 16 разных ладов различными вариантами этой школы;2) ассанныи-ва̀дины, признававшие после смерти вечное, но бессознательное существование души, определявшейся опять на 8 ладов;3) нэва-санныи-нассанныи-ва̀дины, не допускавшие ни сознательного, ни бессознательного вечного бытия.4) уччеда-ва̀дины, утверждавшие, будто смерть – абсолютный конец существа, но расходившиеся во мнениях относительно времени и места, в коих наступает этот момент (7 вариантов);5) диттхадхамма-ниббана-ва̀дны, допускавшие возможность достижения нирваны даже в посюстороннем мире и высшее благо видевшие или в полном успокоении чувств или же в четырёх степенях экстаза.

¹⁴³⁴ - М. Мюллер. Шесть систем индийской философии. Москва, 1901, 83; 80.

¹⁴³⁵ - Магавира-Натипутта, Пуранья-Кашьяна, Пакхуда-Каччайява, Аджита-Кесакамбали, Маскарин, Саньиджайиа Велатти-путта, Макхали-Госала (Majjhima-nikâyo, sutta 30 и 36),

его сотоварищи Нандо-Ваччо, Кизо Санкиччо (idem, sutta 36) и иные.

1436 - О нём – ниже, в конце настоящего отдела.

1437 - Walleser. Die philos. Grundlage des alteren Buddhismus. Heidelberg, 1904, 2–3.

1438 - Deussen. I, 1, 41.

1439 - М. Мюллер, 84.

1440 - Шрадер, Ueb. d. Stand der ind. Philosophie etc., 15–16, даёт длинный список ведических и после-ведических мудрецов, считавшихся авторитетными учёными и учителями. Некоторые из них достаточно известны; другие не встречаются и памятниках браманической словесности. Этот интересный перечень взят из Раджаварттики (VIII, 1), обширного комментария к Таттварха-сутте Умасватиса. В списке попадают имена джайнистов (Марачикумара) и буддистов (Моггалан, Матхара), – признак присутствия в нём имён и сравнительно позднего периода.

1441 - Sutta Nipata, v. 788 sqq.; ep. 796: «человек, прилепившийся к философским идеям, считающий их за высшее в мире, а всякого, несогласного с собой (в этом отношении) за жалкое существо, такой человек не преодолел (суеты) словопрений».

1442 - Там же, v. 790–791.

1443 - Majjhima-nikâyo. Sutta 35. IV Thl. 5 Rede. I, 361 ff. Neum.

1444 - Deussen. I. 1, 42–43.

1445 - Более подробно коснёмся мы двух систем, главным образом повлиявших на буддизм, ниже: Йоги – в настоящем же параграфе, а Самкхьи – при выяснении учения самого Готамы.

1446 - Так, например, мирянам, «министрам» Магадхийцев, он внушает: «приносите дары всем (местным) богам, какие могут у вас оказаться: чтимые вами, они почтут и вас; перевозносимые вами, они и вас перевознесут, будут милостивы к вам, как мать к единственному сыну; а человек, к которому милостивы боги, узрит счастливую участь». Mahâparinibbana-sutta. I, 31. Ещё важнее то, что и в беседах с избранными

учениками, Готамо не отвергает (в известном смысле) «Великих Тридцати Трёх» («дэв Таватимзы»), главных божеств индуистского пантеона: там же, II, 20; III, 21; а в V, 10 говорит Ананде: «очень многочисленны боги десяти мировых систем, собравшиеся созерцать кончину Татагаты».

¹⁴⁴⁷ - См. примечание 13 наст. главы {сноска № 1433. Редакция Азбуки веры.}.

¹⁴⁴⁸ - Brâhma-jala-sutta Дикханикайи 1-я речь, I В. S. 41–43. Перев. Нейманна.

¹⁴⁴⁹ - Образчик джайнистского опровержения теизма, правда, из позднего источника, но основанного на аргументах древних учителей, приложен к работе Шрадера. App. II. 62 ff.

¹⁴⁵⁰ - Abhinish-kramana-sûtra, ch. XXII. Beal. R. L. pp. 173, 174.

¹⁴⁵¹ - Вот, например, его квалификация по Брамаджала-сутте (I В. S. 27 Neum.): «Я – Великий Брама, Могуущественнейший, Непреодолимый, Всевидящий, Самодержавный, Господь, Творец, Высший, Производитель, Поддерживатель, Отец всего, что было и будет». Надо ли напоминать, как далека эта теистическая характеристика от типичного для Упанишад взгляда на Великого Брамана, как на пантеистическое «Единое-Всё», не поддающееся никакому определению, как умаляющему его всесодержательную полноту? Ближе к первоначальной концепции описание в речи, приписываемой Буддой-Чаритой, XII, 65, учителю Готама, Аларе Каламе: «Верховный Браман, постоянный, вечный, не имеющий отличительных признаков».

¹⁴⁵² - Отрицание Бога в «Сутрах Санкхьи» Виджняна-бикшу (Sâṃkhya-pravacana-bhâṣya; новое издание Гарбе, Boston – London – Leipzig. 1804 и его же немецкий перевод, Leipzig, 1889) I, 92–94; V, 2–12; 46; 126; 127. VI, 64, находим и раньше, уже в Санкхья-Карике Ишвара-кришны (J. Davis, Hindu Philosophy. The Sâṃkhya-Kârîkā of Iṣvarakṛishṇa London 1881, изложение и перевод). Ср. Sarva-darṣana-saṃgraha, ed. cit., 228–229. Гарбе, Die Sâṃkhya-Philosophie, Leipzig, 1894, 195, замечает: «вся совокупность системы Санкхьи исключает веру в Бога».

1453 - См. выше, примечание 13 настоящего отдела {сноска № 1433. Редакция Азбуки веры.}и Брамаджала-сутту. Digha-Nikâyo. 1. В. 24–25, 33–36 Neum.

1454 - Там же, S. 44 ff.

1455 - Там же, S. 49 ff.

1456 - Devâtmaṣakti – сила (по объяснению комментаторов), принадлежащая Дэве, Ишваре, а не независимая от него Праkritи или при- {конец текста сноски отсутствует. Редакция Азбуки веры.}

1457 - Svetâṣvatara Upanishad. 1 Adhyâya, 1–3; 6–12.

1458 - Признавая субъект (пурушу, личную душу), объект (праkritи, природу) и Правителя (Ишвару) познаём, что всё – троично. Это и есть Браман. Там же, I, 12.

1459 - Там же, V, 1–5.

1460 - Образец рассуждений теистов дан в джайнистской полемической статье против них, приложенной к работе Шрадера, 62 ff.

1461 - Abhinish-kr. sūtra, Ch. XXII, pp. 173, 174. Beal. R.L.

1462 - Mahâbharatam. III, 30.

1463 - Там же, III, 31.

1464 - Tevijja-sutta. I, 10 в Buddhist Suttas. S.B.E. XI, p. 171.

1465 - Там же, I, 14, p. 173.

1466 - Katha-Upanishad. VI, 12.

1467 - Talavakâra-Upauishad. II, 2, 3.

1468 - Tevijja-sutta. I, 14–15, 18–19.

1469 - Sûtrakṛitâṅga. I, 1, 1, 9. Jaina Sutras. II, p. 237.

1470 - Там же, II, 1, 25–26; J. S. II, 237.

1471 - Там же, 27–28.

1472 - Там же, II, 6, 47. J. S. II, 418.

1473 - Так толкует текст Шрадер, op. cit. 41.

1474 - Sûtrakṛitâṅga. I, 12, 7. J. S. II, 317.

1475 - Buddha – Carita. XII, 63.

1476 - Schrader, 37, по джайнистскому комментатору Малайяджири.

1477 - Комментарий этот присоединён к Калькуттскому изданию Ачаранги, 1880.

1478 - Budha-Carita. IX, 48–52.

1479 - О них некоторые сведения у Hodgson. Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal. London, 1874.

1480 - Kern. Manual of Buddhism, 134, считает за таковых всех свабхава-вадинов, но неосновательно.

1481 - Sûtrakṛitāṅga. I, 1, 1, 11–12; II, 1. 15–19.

1482 - Перевод двух диалогов о нём дан Leumann'ом в Akten des VI Orientalisten-Kongresses. III, 2, S. 469 fg. Он ссылаясь на то, что при казнях преступников или при сожжении умерших никогда не удавалось найти оставшуюся душу или видеть её отлетающей из тела; взвешивание трупов показывает де также не уменьшение содержимого, а скорее прибавок; с «того» же света ни разу не приносили вестей друзья-приятели, как бы они ни обещали этой услуги при жизни! На эти выходки намекает Ольденберг, Buddha, 84, 5 Aufl.

1483 - Sûtrakṛitāṅga. I. 1, 1, 15.

1484 - Puṣhavi, âu, teju. vâu, âgâsa; иногда – «ветер», иногда – «воздух» в особом смысле.

1485 - Sûtrakṛitāṅga. I, I, 1, 8.

1486 - Там же, 16.

1487 - Возведение блаженства и страдания в нечто самостоятельно-субстанциальное оправдывалось склонностью к этому уже в ведический период: – концепция джун.

1488 - Sâmaññaphala – sutta, 25–27.

1489 - Mahâbharatam. Adh. 222, 35; 15–16; 25–26; 23 = vv. 8055, 8035–8036, 8045–8046, 8044 в Дейссеновом переводе (Vier philosophische Texte des Mahâbharatam. Leipzig, 1906, S. 289, 287, 288.

1490 - Yoni-Âdi-prajñâ. Âdi-Dharma. Schrader, 31–32, без указаний источников.

1491 - Bhâgavata-Purâna. 191–351.

1492 - Maitrâyaṇa-brâhmaṇa. I. 4.

¹⁴⁹³ - Atharvaveda. XIX, 53. Сходный гимн – следующий, 54-й; оба переведены у Дейссена, I, 1, 210–212. (Gesch. d. ind. Philosophie).

¹⁴⁹⁴ - Бали и Шакра – Adhyâya 224 и 225; Бали и Юдхиштхара и Бхишва – в 227-й Adh., Намучи и Бхишма – в 226-й; добавочные мысли на ту же тему в Adh. 228 и диалоге Шакры с богиней Счастья, Шри. Целое, без Adh. 228, соответствует стихам 8088–8332 поэмы.

¹⁴⁹⁵ - Mahâbharatam. Adhyâya 224.

¹⁴⁹⁶ - Там же, Adhyâya 225, 10–11, vv. 8157–8158.

¹⁴⁹⁷ - Adh. 226. 8; Adh. 227, 73; Adh. 226, 10, vv. 8195, 8285, 8197.

¹⁴⁹⁸ - Adh. 226, 20; 22, vv. 8207–8209.

¹⁴⁹⁹ - Adh. 227, 30–31, vv. 8242–8243.

¹⁵⁰⁰ - Adh. 227. 96, v. 8308.

¹⁵⁰¹ - Adh. 228, 29 sqq., vv. 8361 sqq.

¹⁵⁰² - Adh. 226, 6; 7, vv. 8192–8193.

¹⁵⁰³ - Из Чандоджийи Упанишада VIII, 3, 2.

¹⁵⁰⁴ - Из Мокшадхармы в Магабхарате: Adh. 222, 17; 20; 22; 28–29; 31–32; 35; vv. 8037, 8040, 8042, 8048–8049, 8051–8052, 8055.

¹⁵⁰⁵ - Mahâbhar., vv. 8092, 8104, 8118, 8199, 8200, 8202, 8204, 8276, 8278, 8300, 8314, 8317, 8320–8323.

¹⁵⁰⁶ - Schrader, 32–33.

¹⁵⁰⁷ - Sûtrakṛitāṅga, I, 1, 2, 1–3.

¹⁵⁰⁸ - Там же, II, 1, 31–32.

¹⁵⁰⁹ - О нём см. статью Leumann'a в Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, III, 329 ff, и Appendix I к Rockhill, Life of Buddha: Extracts from Bhagavâti XV on the Intercourse between Mahâvira and Gosâla Mankhaliputta, pp, 249 sqq. и App. II – отрывки из Китайской Трипитаки (в двух редакциях) «о шести еретических учителях», 255 sqq. Упоминания о Госале в буддийских текстах очень многочисленны.

¹⁵¹⁰ - Об этом см. указанный отрывок из Бхагавати, переведённый Лейманном, в 1-м приложении к книге Рокгилля,

pp. 249 sqq.

¹⁵¹¹ - Оно изложено вкратце в App. I у Рокгилля, р. 253, и в *Uvâsaka-dasâo* издания Hoernle, Calcutta, Bibliotheca Indica, 1888–1890, 108 fol. и Appendices: см. также *Sâmañña-phala-sutta*, 20–22 в *Dialogues of the Buddha*. I, pp. 71–73.

¹⁵¹² - *Sâmañña-phala-sutta*, 1. с.

¹⁵¹³ - Rockhill. App. II, р. 256–257.

¹⁵¹⁴ - Там же и *Sâmañña-phala-sutta*, 18.

¹⁵¹⁵ - Rockhill, р. 257, *Sâmañña-phala-sutta*, 23–25, pp. 73–74. Dial, of the Buddha. I.

¹⁵¹⁶ - Та же сутта, 26, р. 74 и Rockhill, pp. 257–258.

¹⁵¹⁷ - *Sâman. ph. sutta*, 31–32. Rockhill, 258–259. Сцена с шестью «еретическими учителями», «тиртиками», встречается в буддийской иконографии: Grünwedel. *Altbudd. Kultstätte im chinesisch Turkistan*, 98; 154.

¹⁵¹⁸ - *Brâmajalasutta*, *Digha-Nik.* I, 1. I B., S. 39–41 Neumann.

¹⁵¹⁹ - Там же.

¹⁵²⁰ - Схема, по Брамаджала-сутте, дана у Шрадера, 47–48.

¹⁵²¹ - Так уверяет, по-видимому, не без основания, Лалитавистара, ch. XVI, р. 206.

¹⁵²² - Там же, 205.

¹⁵²³ - Главный источник – 36-я сутта Маджхиманикайи. IV Thl. 6 Rede. I, 380–381 Neum.

¹⁵²⁴ - *Lalitavistara*, 1. с. *Abhin. kram. sûtra*. ch. XXI, р. 171. Ch. XXII, р. 172. *Dulva. Mdo.* III, f. 26 у Rockhill, 27.

¹⁵²⁵ - *Nidânakathâ*, р. 89 и *Abhin. kr. s.*, 1. с.

¹⁵²⁶ - Bigandet, ch. IV, р. 71–72.

¹⁵²⁷ - Рис-Дэвидсом в примечании к Брамаджала-сутте, Dial. of the Buddha. I, 47, N.

¹⁵²⁸ - *Buddha-Carita*, XII, 63.

¹⁵²⁹ - Маджхимавайя, 1, с.

¹⁵³⁰ - *Buddha-Carita*. XII, 17–42.

¹⁵³¹ - *Buddha-Carita.*, XII, 43–66.

¹⁵³² - *Buddha-Carita*, XII, 69.

- 1533 - Abhinish-kram. sūtra, ch. XXII, pp. 174, 175. Beal.
- 1534 - Buddha-Carita. XII, 70.
- 1535 - Fo-sho-hing-tsan-king. III, 12, vv. 983–986; 989.
- 1536 - Buddha-Carita. XII, 71, 74–75, 80.
- 1537 - Lalitavistara, ch. XVII, p. 210.
- 1538 - Nidānakathā p. 89.
- 1539 - Majjhimanikāyo, XXXVI Sutta. I Thl. 6 Rede. I B., 382.
- Бирманская легенда ничего не сообщает об учении Уддаки: Bigandet. ch. IV, p. 72.
- 1540 - Abhinish. kr. sūtra, ch. XXII, p. 176.
- 1541 - Lalitavistara, p. 211.
- 1542 - Buddha-Carita, XII, 83–85.
- 1543 - Fo-sho-hing-tsan-king. III, 12, 998.
- 1544 - Buddha-Carita. XII, 82, 86. Fo-sho-hing-tsan-king. III, 12. 998–999.
- 1545 - Majjhima-nikāyo. 1. с. p. 383 и остальные источники.
- 1546 - Milloué. Le brâhmanisme. Paris, 1905, p. 63.
- Превосходное исследование на эту тему – Sylvain Lévi. La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas. Paris, 1898. Ср. Oldenberg. Die Religion des Veda. Berlin, 1894, 302 ff. Ronssel. La religion védique. Paris, 1899, 175 ss. и многое в большом труде Bergaigne. La religion védique. 1878–1883. Hillebrandt. Ritual-Litteratur.-Vedische Opfer und Zauber. Strassburg. 1897.
- 1547 - Ṣatapatīa-Brâhmaṇa edit. Weber. Berlin. 1855 (английский перевод Эггелинга в S.B.E. Vols. XII, XXVI, XLI, XLIII и XLIV, 14, 3, 2, 1 и 3, 6, 2, 25.
- 1548 - Ṣatap. Brâhm. 2, 3, 4, 4. Aitareya-Brâhmaṇa (edit. Aufrecht. Bonn 1879: англ. перевод Гауга присоединён к Бомбайскому изданию 1863 года) 13, 6, 4. Ṣatap. Brâh. 1, 6, 2, 1 и 10, 4, 3, 9.
- 1549 - Ṣatap. Br. 2, 4, 33 и 1, 6, 2, 1–4. Aitar. Br. 29. 5, 11; 7, 3, 6 и 6, 1, 1. Kaṣṣṭaki-Brâhmaṇa (edit. Lindner. Jena, 1887) 28, 1.
- 1550 - Taittirīya-Brâhmnaṇa (edit. Rajendralala-Mitra, Calcutta, 1855–1890. Bibl. Indica) 1, 5, 9, 4. Ṣatap. Br. 8, 5, 1, 7; 7, 2, 1, 4; 7, 3, 2, 6.

- 1551 - Aitar. Br., 3, 2, 29. Śatap. Br. 4, 2, 5, 10.
- 1552 - Тексты о действии жертвоприношений независимо от воли богов сопоставлены у Bergaigne. *La religion védique*. 1, 121 ss.
- 1553 - Rig-Veda. VI, 51, 8.
- 1554 - Там же, IV, 15, 5.
- 1555 - «Ежедневно бывает услышано жертвоприношение; ежедневно свершается оно; ежедневно сопричисляет оно жертвующего к жизни мира небесного; ежедневно подымается он (им) на небо». Śatap Br. 9, 4, 4, 15.
- 1556 - Altar. Br., 32, 9, 4 и Kauṣ. Br. 7, 4.
- 1557 - Так по S. Lévi. *Doctrine du sacrifice*, 114, вопреки толкованию Рота в СПб-м Словаре в смысле «доверчивого к богам, верующего».
- 1558 - *Religion des Véda*, 305.
- 1559 - Тексты указаны ниже.
- 1560 - «Для человека бессмертие есть прожить целую жизнь, и прожить её счастливо», – говорит Taṇḍya-Mahâ-Brâhmaṇa, 24, 19, 2 (edit. Calcutta, 1869–1874. *Biblioth. Indica*). «Тот, кто прожил сто лет или более, тот достиг бессмертия», – поясняет Шатàпата-брàхмана, 10, 2, 6, 8, ибо «сто лет это – бессмертие, бесконечность, безграничность!» – Там же, 10, 1, 5, 4.
- 1561 - Обряды и молитвы при построении и освящении дома – в Âsvalâvana-Gṛîhya-Sûtra, II, 7, 1 sqq. – 9.9. Pâraskara Gr. S. III, 4, 1 sqq; Khândira Gr. S. I, 2, 1 sqq. Gobhila Gr. S. IV, 7, 1 sqq. Hiraṇyakeṣin Gr. S. I, 8, 2, 1 sqq: Âpastainba Gr. S. VII, 17, 1 sqq. См. также обряды возжигания семейного очага в тех же сутрах. Для более древнего периода – Atharva-veda: 3, 12 и 9. 3. Ср. Winternitz. *Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern* в *Mittheilungen der Anthropolog. Gesell. Wien*. 1887. XVII, 37 ff.
- 1562 - Winternitz в приведённой в предыдущем примечании статье, а и международном характере этого обычая – Taylor. *Anfänge der Kultur*. I, 104 ff. О до сих пор ещё тёмном вопросе о человеческих жертвах у индусов см. Wilson. *On human Sacrifices in the ancient Religion of India* в *Selected Works*. II, 247 sqq. Rajendralala Mitra. *On human Sacrifices in ancient India* в *Journ. of*

the Asiat. Soc. Beng. XLV, I. (1876), 76 sqq. Weber. Ueb. Mensehenopfer bei den Indern der vedischen Zeit в Zeitschrift d. Deut. Morgenländ. Gesell. XVIII; 262 ff. и в Indische Studien. I, 54 ff; X, 348. XIII, 218 f. 251 f. Barth. Religions de l'Inde, 38. Oldenberg. Religion des Veda, 363 ff. Hillebraudt. Vedische Opfer und Zauber, 153 f. S. Lévi. Doctrine du sacrifice, 133 ss. Ведическим ритуалом человеческая жертва не только допущена, но даже поставлена на первом месте: человек есть первое из пяти жертвенных животных: Vâjasaṇeyasaṃhita. 13, 47–51, Taittirîyasaṃhita, 4, 2, 10, 1–4. Kâthaka, 16, 17. Śatap. Brâhm. 6, 2, 1, 18: «человека жертвуют первым, ибо он первое из животных... а все они приносятся в последовательном порядке своего достоинства». Об упадке этого обычая, тот же источник повествует (1, 2, 3, 6 Ср. Maitr. Brâhm. 3, 10, 2 и Ait. Brâhm. 6, 8, 1): «боги в начале заклали, в качестве жертвы, человека: но сила обряда покинула закланного и перешла в коня,... а от него в корову, в овцу и в козла», где и «осталась на наиболее долгий срок, вследствие чего козёл и есть наиболее обычная жертва», «в которой все остальные как бы совмещены» (Ait. Br. 6, 8 и Śatap. Br. 6, 2, 2, 15). Говорится о замене животных их металлическими или глиняными подобиями, но такой зачёт не одобряется: «не следует этого делать; надо, насколько возможно, жертвовать пять животных» Śatap. Br. 6, 2, 1, 39. Однако тут же сообщается, что «прежде их всегда жертвовали всех; теперь же жертвуют только двух козлов» или рис и ячмень, впитавшие в себя, будто бы, кровь жертвенного козла (там же, 1, 2, 3, 7. Mait. Br. 3, 10, 2. Ait. Br., 6, 8).

¹⁵⁶³ - Vasishṭha. XXVIII, 16.

¹⁵⁶⁴ - Śatap. Br. 3, 1, 1, 8; 3. 1, 4, 1; 3, 2, 2, 30. Maitr. Br. 3, 6, 1; Taitt. Br. 6, 1, 1.

¹⁵⁶⁵ - Maitr. Br. 3, 6, 7. Śatap. Br. 3. 2, 1, 6 и 31. В этой Брахмаве можно найти целый ряд символических предметов и действий, олицетворяющих превращение жертвователя в зародыш, его положение в утробе матери и т. д.

¹⁵⁶⁶ - Maitr. Br. 3, 6, 7

¹⁵⁶⁷ - Śatap. Br. 11, 2, 1, 1.

1568 - Оттого все жертвоприношения, предшествуемые дикшей, заканчивались обрядами, возвращавшими жертвующего обратно к нормальному состоянию человечности.

1569 - Ṣatap. Br. 1, 2, 2, 9; 1, 7, 2, 9; 3, 2, 2, 15; 3. 3, 4, 31.

1570 - Ait Br. 3, 5, 19.

1571 - Многочисленные курьёзные примеры из Брахман сопоставлены у S. Lévi. *Doctrine du sacrifice*, 86–87.

1572 - Ṣatap. Br. 1, 6, 2, 3; 1, 7, 2, 24; Ait. Br. 7, 3, 6.

1573 - Rigveda. X, 190, 1; VШ, 59, 6.

1574 - Ṣatap. B. 10, 4, 4, 2.

1575 - Baudhâyana Dh. S. IV, I, 23–24.

1576 - Напомним, что очень многие молитвы и формулы предписывалось не громко читать, а «бормотать», произносить вполголоса: «в Ригведе в Самаведе произношение должно быть громким голосом; в Яджурведе – бормотанием (urâṁsu):... в гимнах Самидхени произношение должно быть среднее между громким и тихим голосом)». Âpastamba. Yagña-Paribhâshâ Sûtra. VIII; IX. XI. S.B.E. Vol. XXX, 318. 319.

1577 - Rigveda. X, 136.

1578 - Baudhâyana. III, 9, 18.

1579 - Ṣatap. Br. 9, 5, 1, 6.

1580 - Об этом обычае обильные указания в сборниках законов; так Baudhayana, II, 7, 2 и 5–6: «тот, кто ест, чтобы утолить только собственный голод, пожнёт только следствия вины. Напрасно ест безумец!.. пусть он сначала накормит гостей своих; затем беременных женщин; потом – детей и престарелых; далее – нуждающихся и в особенности немощных. Тот же, кто ест сам первым, не напивавши этих по правилам, тот не знает, что он оказывается сам съеденным: не он ест, а он снедается! Пусть он в молчании вкушает оставшееся после раздачи долей манам, богам, слугам, родителям и учителю. Таково правило священного закона». Васишта (XI, 9–10) прибавляет к вышеперечисленному ещё приказание бросать за двери дома что-нибудь съестное «для собак, для чандал, для отверженных, для шудр и для ворон». Кормить нищих, подвижников, добродетельных мирян и учеников – почётная

привилегия и, вместе, обязанность домовладыки (Vasishṭha. VIII, 16; X, 17–18), щедро награждаемая во всех мирах, начиная с земного: «подаватель пищи будет обладать прекрасным зрением и хорошей памятью» (там же, XXIX, 9).

1581 - Ṣatap. Br. 1, 1. 1, 8.

1582 - Об этих службах, считавшихся особенно важными, см. Грихьи-сутры: Ṣaṅkhâyana. I, 3; Âsvalâvana. I, 10. Pâraskara, I, 12. Khâdira. II, 1 и 2, 1 sq. Gobhila I, 5. Hiranyakeṣin. I, 23, 7. Âpastamba, 7, 17. Специальная работа – Hillebrandt. Das altindische Neu-und Voll-mondsopfer. Jena, 1880; короче – в его же Ritual-Litteratur. Vedische Opfer u. Zauber, Strassburg, 1897, 111 ff. Эти древние торжества, в изменённом виде и с новым значением, перешли и несложный культ буддистов под названием упосат, – «Лунный пост» (чандрчайяна) в старину предписывал ежедневное увеличение порции еды в «светлую» половину месяца и соответственное уменьшение в «тёмную половину». – Vasishṭha, XXVII, 17, 21.

1583 - По Баудхайяне, III, 10, 13 и 15 «покаянные» правила состояли, в воздержании от вреда живым существам, в троекратном в день купания, послушании наставнику, половом воздержании, спанье на голой земле, облечении в одну только одежду и в посте. Сроки покаяния, смотря по тяжести вины, простирались от одного дня до года.

1584 - Âpastamba. I, 9, 27, 3–4.

1585 - Gautama, XVII, очень подробно. Âpastamba. I, 5, 16, 1–1, 6, 18, 33, ещё более подробно! Baudhâyana I, 5, 12, 1–15. Vasishṭha, XIV, 1–48; везде обстоятельные указания: где, когда и как есть и пить.

1586 - Âpastamba, I, 9, 27, 6–8.

1587 - Vasishṭha, IV, 14.

1588 - Âpastamba. II, 2, 3, 13.

1589 - Ṣaṅkhâyana-Gṛihya-sûtra. II, 12, 6; IV, 8, 20. Pâraskara Gr. S. II, 8, 1–2. Baudhâyana Gr. S. I. 3, 5, 9.

1590 - Ṣaṅkhâyana-Gṛihya-sûtra. IV, 9, 1.

1591 - Baudhâyana (Dh. S. IV, 5, 1.

1592 - Gobhila Gr. S. IV, 9, 1.

¹⁵⁹³ - Khâdira Gṛihya-sûtra. IV, 1, 5–6.

¹⁵⁹⁴ - Там же, IV, 3, 1.

¹⁵⁹⁵ - О его преимущественной перед другими сборниками законов древности см. обстоятельные расследования Г. Бюлера во введениях к его переводу Апастамбы, Гаутамы и Баудхайяны S.B.E. Vol. II and XIV. Время школы Апастамбы он определяет VI или VII веком до Р.Х. Introduction to Âpastamba, p. XIX; доказательства же приоритета над Апастамбой Баудхайяны, и притом «скорее на века, чем на десятилетия», – pp. XXIII sqq. Древнейшим же сборником законов надо, по мнению Бюлера, считать приписываемый Гаутаме; Introd. to Gautama, p, LIII and LIX. Взгляд этот подтверждают Штевцлер (Zeitech. d. deut. Morgenland. Gesell. XLVII, 621) и Jolly. Recht und Sitte в Grundries d. indo-ar. Phil. u. Altertumsk. II, 8, 2–6, где также дан обзор сравнительной древности дхарма-шастр.

¹⁵⁹⁶ - Bandh. (Dh. S.) III, 9, 16–17.

¹⁵⁹⁷ - Там же, IV, 5, 20.

¹⁵⁹⁸ - Там же, IV, 5, 6 15 и 25.

¹⁵⁹⁹ - «В индусской древности есть клочок дарвинизма», замечает Zimmer, Altind. Leben, 72; «мысль, что человек – также животное, хотя и высшее, primus inter pares, встречается в памятниках часто выраженным». Мы видели это уравнение в пятерном списке жертвенных животных: «двуногим животным (dvipâd paṣûpâm)» называется человек в богослужебных текстах. Но если он – животное (пàшу), он, вместе с тем, и дух (пуруша); во всяком случае он «первое из животных и повелитель остальных» Ṣatap. Brâhm. 6, 2, 1, 18; 7, 5, 2, 6; 4, 5, 5, 7.

¹⁶⁰⁰ - См. соответствующие отделы сборников законов. Из многих «жестоких» предписаний, сюда относящихся, укажем, на удачу, два-три образца: за прелюбодеяние с женой учителя виновному «отрезаются половые органы, зажавши которые в руках, он должен идти на Юг, пока не упадёт мёртвым» или же «он должен обнять и лобызать раскалённую металлическую статую женщины» Âpastamba. I, 9, 25, 1–2, или быть сожжённым внутри такой статуи, I, 10, 28. 15; очищение от этого греха в земном мире невозможно, 18. По Гаутаме. XXI, 1 и 9, за связь с

родственницами и с принадлежащими к низшей касте виновные становятся «отверженными», вне каст состоящими. По Баудхайяне, II, 2, 4, 1 «каждый, кроме брамина, подлежит телесному наказанию за прелюбодеяние». За несправедливое оставление жены муж, покрытый ослиной кожей, шерстью наружу, должен ходить по домам в течение 6 месяцев, приговаривая: «подайте человеку, бросившему жену свою!» Жена, оставившая мужа, подвергается на полгода двенадцати-ночному покаянию по обряду криччхры. Âpastamba. I, 10, 28. 19–20.

¹⁶⁰¹ - «Всякое неестественное сожитие – преступление против природы и противно священным законам» Vasishṭha. XII, 22–23. За производство выкидыша женщина попадает в разряд «отверженных». Gautama, XXI, 9.

¹⁶⁰² - Восемь форм брака, признававшихся индусским обычным правом, включая покупку жены, насилие и обольщение в невменяемом состоянии, расценивались законодательством сообразно со степенью своего достоинства и благопристойности: Gautama, IV, 6 sqq. Baudhâyana. I, 11, 20, 1 sqq. Vasishṭha, I, 28 sqq (здесь – только 6 форм). «Достоинство поколения зависит от качества брачного ритуала». Baudhâyana. I, 11, 21, 1.

¹⁶⁰³ - Vasishṭha, I, 38.

¹⁶⁰⁴ - Там же, VIII, 14.

¹⁶⁰⁵ - Подробнее – ниже.

¹⁶⁰⁶ - Vasishṭha, XIII, 48.

¹⁶⁰⁷ - Там же, XV, 1–4.

¹⁶⁰⁸ - Taittir. Upan. I, 9; однако тут же сопоставлены и отклонения во взглядах на «необходимейшее».

¹⁶⁰⁹ - Chândogya-Up. III, 17, 5.

¹⁶¹⁰ - Там же, V, 4, 1 – V, 8, 2; то же в Bṛihadar. Up. VI, 2, 9–13.

¹⁶¹¹ - Bṛihadar. Up. I, 5, 16–17.

¹⁶¹² - Vasishṭha, XVII, 1–5; то же Baudhâyana. II, 9, 16, 6.

¹⁶¹³ - Baudh. II, 6, 11, 34.

¹⁶¹⁴ - Там же, II, 9, 16, 7–10.

¹⁶¹⁵ - Там же, II, 9, 16, 3 и 11–13.

¹⁶¹⁶ - Vasishṭha, VIII, 11.

¹⁶¹⁷ - Idem, XVII, 15, 9. Baudh. II, 2, 3, 35.

¹⁶¹⁸ - Vasishṭha, XVII, 70–71; отсюда обычай выдавать дочь замуж «пока она ещё бежит обнажённая» (до появления признаков зрелости): там же, и Gautama, XVIII, 21–22; при замедлении со стороны родителей, девица, достигшая зрелости, получает право самовольно «соединиться с человеком безукоризненной репутации» – там же, 20.

¹⁶¹⁹ - «Если повстречаются царь и снатака (окончивший курс священного учения), царь обязан уступить дорогу снатাকে: но и царь, и снатака, и кто бы то ни было, должны посторониться перед невестой, провожаемой к дому её будущего супруга». Vasishṭha, XIII, 59–60.

¹⁶²⁰ - Сообразно с почтительным отношением к материнству («все создания существуют благодаря заботам о них матерей», говорит Васишта, VIII, 16), у индусов отсутствовал взгляд на женщину, как на существо нечистое по её природе. «Женщины», говорят дхарма-шастры, «обладают непревосходимыми средствами очищения; они никогда не могут стать вполне нечистыми, ибо их периодическая, временная нечистота устраняет их грехи». Baudhājana, II, 2, 4, 4. Повторив эти слова, Васишта (XXVIII, 4) прибавляет: «женщины принадлежали сначала трём богам: Соме (месяцу), Гандхарве и Огню, а затем уже перешли в пользование людям: сообразно с законом, они никогда не могут быть унижены. Сом сообщил им опрятность, Гандхарва – мелодический голос, а Огонь – чистоту всех частей тела; а потому женщины свободны от загрязнений» (ibid., 5–6).

¹⁶²¹ - К указанным выше, на стр. 383–384 текстам следует добавить характерные по своей серьёзной откровенности и прямоте молитвенные обращения новобрачных к разным божествам «о даровании зачатия» в Hiraṇyakaśin Gr. S. I. 7, 24 и 25.

¹⁶²² - Первое благословение зародыша – Śāṅkhâyana-Grîhya-sûtra. I, 19, 4–6; обряд «охраны зародыша», совершавшийся по четвёртому месяцу беременности, там же, I, 21, 1–3. Ср. Pârask. Gr. S. 1, 14, 1 sqq. Gobhila Gr. S. VI, 1 sqq. Âpastamba Gr. S. V, 14, 9.

¹⁶²³ - «Один домовладыка выполняет жертвоприношения: он один выполняет подвиги». Vasishṭha, VIII, 14.

¹⁶²⁴ - Обязанности отца семейства перечислены у Баудхайяны, II, 5, 10, 1 sqq. II, 5, 11, 1 sqq.

¹⁶²⁵ - Aṣvalâyana Gr. S. I, 22, 19. «Целомудрие обязательно для ученика так же, как для ребёнка». Gautama. II, 7 и 1. Ср. Pârask. Gr. S. II, 8, 3 и Baudhâyana. I, 2, 3, 23 (избегать даже разговора с женщинами).

¹⁶²⁶ - Aṣvalâyana Gr. S. I, 8, 10–11. Pârask. Gr. S. I, 8, 21. Śāṅkh. I, 17, 5 sqq. Gobhila. II, 3, 15. Hiraṇyak. I, 6, 23, 10. Âpastamba Gr. S. III, 8, 8, 8–9.

¹⁶²⁷ - Âpastamba (Dh. S.) I, 11, 32, 1.

¹⁶²⁸ - «Обетом молчания получается счастье». Vasishṭha, XXIX, 5. Преподающим Упанишады предписывалось «хранить молчание» (Baudh. II, 10, 18, 15) даже «строго хранить молчание, говоря лишь сквозь зубы, не открывая рта, и то лишь самое необходимое». Gobhila. III, 2, 74. Ср. Weber. Ind. Studien. V. 440, 446.

¹⁶²⁹ - Предписано для сна: Gautama, IX, 27, и в ночь перед жертвоприношениями: Âpastamba (Dh. S.) V, 8, 1 sq.

¹⁶³⁰ - Примеры предписаний спать на земле были уже приведены; см. ещё Gaut. XIX, 15.

¹⁶³¹ - Напр., Gobhila. III, 2, 38; ученику по окончании курса – Śāṅkhâyana-Grîhya-sûtra. III, 1, 12. Об аскетах-отшельниках – ниже.

¹⁶³² - Подвергаться солнечному зною (Baudh. IV, 5, 24); одеваться в мокрое платье (там же и Gant. XIX, 15); оставаться под дождём (Gobh). III, 2, 20); стоять постоянно в воде (Vasish. XXIX, 6).

¹⁶³³ - Хотя в ряду очистительных средств омовение и купание играли выдающуюся роль в индусском ритуале, однако

для желавших особыми подвигами возвыситься над нормальными условиями жизни предписывалось, в качестве контраста, воздержание от этих способов поддержки внешней чистоты, впредь до момента возвращения к обычному состоянию, каковой и ознаменовывался особо торжественным купаньем, признаком обратного вступления в чистую, только – человеческую среду. Вот почему купанье воспрещалось во время аскетических подвигов, предписанных перед празднованием в честь времён года; *Kâtyâyana*, V, 2, 21 (*Kâtyâyana-Śrautasûtra* издана Вебером в 3-м томе его «Белой Яджурведы», другое издание комментарием Каркачарийи – Benares, 1903 sqq.). По тем же соображениям готовившиеся к браминскому званию за год до посвящения (*Gobhila*. III, 1, 20–22) переставали купаться, чесать волосы, омывать ноги, чистить зубы (этот род чистоты особо старательно выполнялся индусами и перешёл также к джайнам и буддистам: в инвентаре «ничего не имеющих» полагалась зубочистка!). Получавшаяся от такого «подвига» грязь считалась типичным признаком аскета; так, в одном тексте, протестующем против внешнего подвижничества, грязь поставлена на первом месте: «какая цена в грязи, в коже (заменяющей одежду), в бороде, в аскетизме?..» (*Aîtareya-Brâhmaṇa*. VII, 13). Сходным образом бритьё и стрижка волос, нормальное в обычном быту и получившее особое священное значение в смысле пострига, воспрещалось в важные моменты жизни, в сроки и периоды, когда упразднялось и омовение: так – царям в течение целого года после коронования, когда им предписывалось только оттирать с себя пыль и грязь и слегка укорачивать волосы: *Śatap. Br.* V, 5, 3. 1–2 и *Kâtyâyana*. XV. 8, 28. Сходные правила для учеников браминов – *Gobh*). III, 4. 24 и *Śaṅkhâyana*. III, 1, 2.

¹⁶³⁴ - Напр., днём стоять неподвижно (*Gobh*. II, 10, 45 и 111. 2. 31. 18), а ночью сидеть со скрещёнными ногами (*Baudh*. II, 10, 18, 15 и 17 и 19 *Gobh*). III. 2. 31, 19. Существовал особый вид «покаянного стояния» – *Śaṅkhâyana*. VI, 5, 12. О трудных позах у аскетов – см. ниже.

¹⁶³⁵ - Подробно – ниже, по поводу Йоги.

¹⁶³⁶ - Monnier Williams. *Indian Epic Poetry*, p. 4.

- 1637 - Примеры из Тандийа-Мага-Брахманы у Levi, 145 ss.
- 1638 - Ṣatap. Brâhm. X, 4, 4, 4.
- 1639 - Muṇḍaka-Up. I, 2, 13, 10–11.
- 1640 - Praśṇa-Up. I, 1–5, 9–10.
- 1641 - Bṛihad. Up. IV, 5, 1–15.
- 1642 - Там же, III, 8, 10.
- 1643 - Baudh. II, 10? 17, 8, 9 и 17.
- 1644 - Vasishṭha, XXVI, 17.
- 1645 - Там же, XXV, 3–8.
- 1646 - Подвижники из низших слоёв общества встречались однако, по-видимому, редко; см. Fick. Die socialen Gliederungen im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Kiel, 1897, 51, но всё-таки встречались: напр., Jâtakam. IV, 392 (Fansböhl) – даже из чандал.
- 1647 - Vasishṭha, XXV, 13 и 12.
- 1648 - Baudhâyana, III, 5, 3.
- 1649 - Там же, II, 10, 17, 41 и III, 9, 10–13.
- 1650 - Vasishṭha, X, 4–5; XXV, 10–11.
- 1651 - Ṣatap. Brâhm. XI, 5, 6, 2 и Taitt. Aran. Up. II, 17.
- 1652 - Baudhâyana, II, 6, 11, 7 и 6; II, 10, 17, 40; II, 10, 18, 25–26.
- 1653 - Âpastamba, I, 4, 13, 6; I, 6, 7, 9.
- 1654 - В Махабхарате (XII. Adh. 351, 73=v. 13711. Йога называется, вместе с Самкхьей, «вечной», приравниваясь по древности чуть не к Ведам. Древнейшее из сохранившихся упоминаний о Йоге – в Taittirîyaka-Upanishad, II, 4, где она понимается как сосредоточение или поглощение в себе бытия. Затем – свидетельства Шветашватара-Упанишада, II, 9 sqq., и Майтрайяна-Уп. VI, 18 sqq., где она излагается уже в терминах, почти вполне совпадающих с принятыми в позднейшей системе, хотя иногда ещё с некоторыми отступлениями в содержании (так в тексте Майграйяны указано лишь 6 «анг», способов осуществления Йоги, а не 8). Наконец, Катха-Упанишад (II, 6, 18) предполагает известным «полное правило Йоги». Из дхармашастр Апастамба (I, 8, 23, 3 и 5) упоминает об

«искоренении грехов настоящей жизни способами спасения так называемой Йоги». Ср. Garbe. *Sāṃkhya und Yoga*. Strassburg. 1896=Grundriss d. indo-arisch. Phil. u. Altertumsk. III, B. 4 Hft. и его же *Die Sāṃkhya-Philosophie*. Leipzig, 1894. Sénart. *Buddhisme et Yoga* в *Revue de l'histoire des religions*. XLII, 345 ss. и статью Jacobi в *Nachrichten d. Göttingenschen Gesell. d. Wiss.* 1896, 50.

¹⁶⁵⁵ - «Это есть жар высшего, бессмертного, бестелесного Брамана, сообщающий теплоту и телу; иначе он невидим в эфире (сердца); когда же, путём сосредоточения (ощущения), выведем его (из сердца) наружу, тогда свет его кажется видимым и тогда молящийся вскорости отождествляется с этим светом» *Maitrāyana-Up.* VI, 27 и VII, 11.

¹⁶⁵⁶ - *Yoga-Sūtra*, I, 32.

¹⁶⁵⁷ - *Kaṭha-Up.* II, 6, 11.

¹⁶⁵⁸ - *Yoga Sūtra*, I, 2 и I, 32.

¹⁶⁵⁹ - *Maitrāyana Brāhmaṇa-Up.* VI, 25.

¹⁶⁶⁰ - Там же, 22.

¹⁶⁶¹ - Об этом – Markus. *Die Yoga – Philosophie nach der Rajamartanda dargestellt*. Halle, 1886, 2–9. Garbe. *Sāṃkhya und Yoga*, 49 ff. М Мюллер. *Шесть систем индийской философии*. Москва, 1901, 267 и слл. – Магабхарата, много рассуждающая о Самкхьи и Йоге и стоящая под сильным их влиянием, так оценивает достоинство обеих систем и их взаимоотношения: «нет знания равного Самкхье; нет силы равной Йоге; обе стремятся к одной и той же цели; обе выводят за пределы Преходящего; различны они лишь для людей неразумных; мы же, не сомневаясь, считаем их за единое, ибо то, что Йога созерцает, то Самкхья познаёт; тот же, кто уразумел Самкхью и Йогу как единство, тот знает истину». *Mahābhāratam*. XII. Adh. 318, 2–4, vv. 11676–11678. «Йога обладает непосредственно ясными, вразумительными основаниями, а Самкхья опирается на верное предание; оба учения считаю истинными, – оба могут служить руководством к высшей цели. Общи обеим чистота, соединённая с аскетизмом и состраданием к тварям, общее хранение обетов, и только теория у них различна». Adh. 302, 7–9, vv. 11042–11045.

¹⁶⁶² - Этот вопрос также затронут в Магабхарате, в качестве спорного, между сторонниками Самкхьи и Йоги (Adh. 302, 3–5, vv. 11039–11041: «Как можно быть избавленным (освобождённым) без Бога (Ишвары)?» Этим положением мудрые йоги основательно укрепили превосходство своего принципа; однако и придерживающиеся Самкхьи брамины основательно объявляют своим принципом убеждение, что человек, расследовавший все пути и не льнувший к чувственным вещам, по распадении тела очевидно и, несомненно, достигает освобождения.

¹⁶⁶³ - Yoga-Sûtra I, 23–24; II, 1. О пранидхане см. М. Мюллер. Шесть систем инд. философии, 277 и слл.; Oltramare. L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. T. I. Paris, 1907, 306–307 и указанные выше работы по истории Йоги.

¹⁶⁶⁴ - Таково разъяснение Sarva-Darṣana-Saṃgraha, translated by Cowell and Gough. 3 edit., p. 260.

¹⁶⁶⁵ - Yoga-Sûtra. I, 27.

¹⁶⁶⁶ - Так – Markus, I. с. Garbe, Saṃkhya u. Yoga, 50. Deussen. Gesch. d. ind. Philosophie. I, 2, 215: «по оппортунистическим соображениям к атеистическому учению Санкхьи, извне и без органической связи с системой, присоединенная доктрина личного Бога выходит за пределы не столько теистической, сколько деистической Йоги».

¹⁶⁶⁷ - Garbe. Saṃkhya und Yoga. 50.

¹⁶⁶⁸ - Cûlikâ-Upanishad, 14, в издании мелких Упанишад Рамамайи-Таркаратны (Bibl. Iudica, pp. 219–228).

¹⁶⁶⁹ - Brîhad. Up. II, 4–5.

¹⁶⁷⁰ - «Йогин созерцает Самобытное Существо (Мирового Атмана) в своей собственной личности» (в Атмане личном) Mahâbhâratam. Adh. 302, 38, v. 11074. «Аскет должен непрестанно искать познания всемирной души в своём сердце»; Vasishṭha, X, 14.

¹⁶⁷¹ - Oman. pp. 49 sqq. 202 sqq.

¹⁶⁷² - Jaina Sûtras (S.B.E.) I, 43: Âcârâṅga Sûtra, I. 5, 1, 2.

¹⁶⁷³ - Там же, I, 6, 4, 3–4.

¹⁶⁷⁴ - Maitr. Brâhm. Up. VI, 28.

- 1675 - Yoga-Śûtra. II, 4.
- 1676 - Idem. II, 5.
- 1677 - Термин «Раджайога» не встречается даже в Йога-Сутрах, не говоря уже о более ранних памятниках.
- 1678 - Главные (позднейшие) изложения её: Gheraṇḍa-Saṃhitâ, издание с английским переводом Bombay, 1895, и Hatha-Yoga-Pradîpikâ, издание с английским переводом Bombay, 1893; немецкий перевод с введением и примечаниями Walter'a, München, 1893.
- 1679 - Yoga-Sûtra, II, 30; 31.
- 1680 - Idem, 32 sq.
- 1681 - Idem. II, 46. Haṭhayoga-Pradîpika. I, 12–15, Sarva-Darṣana-Saṃgraha (transl. Cowell-Gough), 263.
- 1682 - Yoga-Sûtra. I, 34; II, 49 sq. Haṭhayoga. I, 67; II, 1 sq. Sarva-Darṣ. Saṃgr. 1. c.
- 1683 - Yoga S. II, 54–55; I, 29. Sarva-Darṣ. Saṃgr., 267.
- 1684 - Yoga S. II, 53; III, 1. Sarva-Darṣ. Saṃgr., 268.
- 1685 - Yoga S. III, 2; Sarva-Darṣ. Saṃgr. 269.
- 1686 - Yoga S. III, 3. Sarva-Darṣ. 1. c.
- 1687 - Так – в Йогашастре Хемачандры, в отделах 7–12. О Хемачандре – Buhler. Ueber das Leben des Jaina-Monches Hemaendra в Denkschriften d. philol.-hist. Classe d. Wiener-Akad. d. Wiss. XXXVII, 251 ff. Четыре первых главы Йогашастры переведены Вивдишем в Zeitsch. d. Dent. Morgenl. Gesell. XXVIII, 185 ff.
- 1688 - Śvetâśvatara-Up. II. 10.
- 1689 - Vasishṭha, VI, 9.
- 1690 - Haṭhayoga-pradîpika. I, 12–15.
- 1691 - Idem. I, 58–63. Желаящие сравнить это аскетическое расписание с более древними списками разрешаемых и воспрещаемых яств могут найти подробные сведения в дхарма-пиастрах; тексты, сюда относящиеся, указаны выше, в примечании 40 {сноска № 1585. Редакция Азбуки веры.}.
- 1692 - Haṭhayoga-pradîpika. II, 17.
- 1693 - Yoga-Sûtra. II, 46.

¹⁶⁹⁴ - *Ṣarva-Darṣana-Saṃgraha*, 263, называет только десять. Описание многих поз во введении Раджендралалы Митры к изданию и переводу Сутр Йоги, Calcutta 1883 (*Bibl. Iudica*) p. 102 sqq. и во введении Вальтера к его переводу Хатхайоги, XXI ff.; также у Rich. Schmidt. *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Iudien*. Berlin, 1908, 186 ff.

¹⁶⁹⁵ - Описание 93 «мудр» по *Gberaṇḍa Saṃhitâ* и по Хатхайоге с интересным атласом оригинальных индуcских иллюстраций – у Шмидта, *Fakire und Fakirtum*, 193–208. По ним можно судить о трудности многих «асан». Наиболее обычные позы: падма-асана, «в виде цветка лотоса» и свастика-асана – в форме индуcского «солнечного» креста; это, приблизительно, та поза, которая была упрочена буддийской иконографией для изображений Будды и иных подвижников в процессе созерцания.

¹⁶⁹⁶ - *Ṣatapatha Brâhmaṇa*, VI, 1, 1.

¹⁶⁹⁷ - *Atbarvaveda*. XI, 4.

¹⁶⁹⁸ - *Ṣatapatha Brâhmaṇa*, XI. 1, 6, 17.

¹⁶⁹⁹ - *Maithâyana-Brâhm. Up.* II, 6.

¹⁷⁰⁰ - *Idem.* VI, 19.

¹⁷⁰¹ - *Chândogya-Up.* V, 1.

¹⁷⁰² - *Idem.*, VI, 8, 2.

¹⁷⁰³ - *Baudhâyana*, II, 10, 18, 9.

¹⁷⁰⁴ - *Ṣarva-Darṣana-Saṃgraha*, 264–265.

¹⁷⁰⁵ - «Пока человек говорит, он не может дышать (беззвучно); (значит): он всё это время приносит своё дыхание в жертву в своей речи; пока же он (безмолвно) дышит, он не может говорить; следовательно, приносит тогда в жертву свою речь в дыхании. Эти два бесконечных и бессмертных воздаяния человек приносит постоянно, наяву и во сне, тогда как все другие воздаяния конечны. Вот почему древние, зная, что это – лучшая из жертв, не приносили жертв обыкновенных (видимых)» *Kaushîtaki-Up.* II, 6, 5.

¹⁷⁰⁶ - *Baudhâyana*, II, 7, 1 и 15.

¹⁷⁰⁷ - *Manu.* VI, 69–71.

1708 - Baudhâyana. IV, 1, 28 и 29. Vasishṭha. XXV, 9, 13; XXVI, 1–4.

1709 - Baudh. IV, 1, 21.

1710 - Idem. IV, 1, 30 и 27.

1711 - Вера в то, что подвижничество и святость сообщают великую внешнюю красоту, проходит через всю индусскую литературу, чем отчасти объясняются бесчисленные увлечения женщин подвижниками, несмотря на нередко преклонный возраст последних.

1712 - Śvetaśvatara – Upan. II, 13.

1713 - Их можно найти в Гхеранда-самхите и Хатайогепрадиписке и во многих новых сочинениях по Йоге, получивших в наши дни такое распространение, благодаря усердию современных теософов и «иже с ними»; таковы, например, чтения по Раджа-йоге Суами-Вивекананда, Râja-yoga. Lectures by Swami Vivekananda. London. s. an. The Science of Breath and the Philosophy of the Tatwas translated by Rama Praśad. Наука о дыхании индусских йогов Йога Рамачарики, изд. Успенского. 1913. Ср. Oman. The Mystics, Ascetics and Saints of India. 2 ed. London, 1905, 174 sqq. Schmidt. Fakire etc. 172 ff. Walter, XXX ff.

1714 - Так, относительно «артерий или каналов сердца», на которых построена вся теория распределения и влияния дыхательного процесса – уже Chândogya-Up. VIII, 6, 5, где (со ссылкой на ещё более древний текст) число их определяется во сто, а в Брхадараниака-Упанишаде (II, 1, 19) – в 72.000, тогда как в Прашнья-Упанишаде (III, 3, 6) указывается 101 артерия, с сотней разветвлений каждая, из коих в свою очередь каждое имеет 72.000 разветвлений, что даёт в итоге сумму 727.210.201 «канал», по коим обращается прана. Ср. ещё о том же: Bṛihad.-Up. IV, 3, 20. Kaushîtaki-Up. IV, 20. Kaṭha-Up. II, 6, 16. Praśna-Up. III, 1, 9. Обзор физиологических понятий Упанишад вообще и применительно к дыханию в частности у Deussen. Gesch d. ind. Phil. I, 2, 248 ff; 255 ff.

1715 - Вот один из характерных текстов об этом из Магабхараты (Adh. 42, 22, 27–28, 31, vv. 1642, 1647–1648 и 1650): «высоко ограничение (себя), но выше отречение: (при

наличности его) если и дела не будут свершены, – это ещё не плохо, и печалиться об этом не следует».

1716 - Приведено у Oltramare. Hist. d. idées théosophiques. I, 327.

1717 - Так определённо выражается по поводу пранайамы Баудхайяна, II, 10, 18; 10.

1718 - Kauṣhîṭ. Up. IV. 20: Praśṇa-Up. III, 12.

1719 - Baudhâyana, III, 9, 10–12.

1720 - Gheraṇḍa Saṃhita. I, 13–44.

1721 - Yoga-Sûtra. III, 45.

1722 - Там же, III, 16–IV, 6: I; 40–41.

1723 - Viṣṇupurâṇa. I, 11 и 12.

1724 - Вот примеры: святой Васишта, после многих подвигов, впал в долговременное прелюбодеяние с одной «божественной» гетерой; аскет Пурашгура изнасиловал дочь рыбака, оказавшую ему услугу; Капила, также подвижник, «испепелил» сыновей раджи Сагура, ошибочно принявших его за конокрада; Ричека продал собственного сына для человеческого жертвоприношения; мудрец Урва, в припадке гнева, сжёг целый знатный род, а Дуваза истребил всё потомство Кришны. Oman, p. 35.

1725 - «Разве монах не может своим гневом превратить миллионы людей в пепел и золу?» «со страхом» вопрошал раджа Саньджайя у джайны, подвижника Гардабхали. Uttarâdhyayana. XVIII, 10. Jaina Sûtras. II, 81. S.B.E. Vol. XLV.

1726 - Mahâbhâr. Adh. 297 (B. 295), 28, v. 10849.

1727 - Idem. Adh. 151, 19–20. vv. 1443–1444.

1728 - Idem. Adh. 217, 14–15 vv. 7885–7886.

1729 - Hiraṇyakeṣin Gr. S. VIII, 1.

1730 - Под угрозой ада аскет не смеет отказаться даже от мяса, предложенного ему на жертвенной трапезе в честь богов или манов. Vasistha XI, 34.

1731 - Mahâbhâratam. Adh. 297, 14. v. 10835.

1732 - Idem. v. 2978.

- 1733 - Âruneya-Up. в издании мелких Упанишад Рамамайя Тарка раты в Biblioth. Indica, p. 39–41.
- 1734 - Vasishṭha, XXV, 7.
- 1735 - Râmâyṇa II, 23, 26; 94, 19.
- 1736 - Jâtakam. I, 138, III, 364, III, 393; IV, 119 sq.; V, 177 sq. и др.
- 1737 - Idem. IV, 7; II, 422.
- 1738 - Idem. V, 313.
- 1739 - Âpastamba, II, 9, 22, 8–9. Viṣṇu, XCIV, 3. Manu, VI, 3.
- 1740 - Jâtakam. IV, 392.
- 1741 - Mahâbhâratam. Adh. 221 4–8, vv. 8007–8011.
- 1742 - Bṛihadar. Up. I, 4, 17.
- 1743 - Idem. IV, 4, 4, 22.
- 1744 - Mahân. 62, 7, 11; 63, 8, 13.
- 1745 - Praṣṇa-Up. I, 13, 15.
- 1746 - Baudhâyana. II, 6. 11, 26–28.
- 1747 - Gautama, III, 3. Cp. Manu. VI, 136.
- 1748 - Âpastamba. II, 9, 23, 3–II, 9, 24. 14: II, 9, 21, 2. Васишта, VIII, 14–15 говорит: «один домохозяин справляет жертвы; он один справляет строгие правила, и потому разряд домохозяев есть почётнейший из всех четырёх. Как все реки, большие и малые, находят себе успокоение в океане, так и люди всех разрядов обретаются под покровительством домохозяев». «Домохозяин – источник всех остальных разрядов», замечает и Гаутама. III, 3.
- 1749 - В таком порядке расположены разряды у Бaudхайяны, II, 6, 11, 11–12 и Васишты. VII, 2; у Гаутамы же III, 2, и Апастамбы II, 9, 21, 1, аскет поставлен впереди отшельника. Эти различия указывают на ещё не установившееся окончательно мнение о превосходстве крайнего аскетизма.
- 1750 - Другие названия: bhikṣu, yati, saṃnyasin, parivrajâka, pravrajita. Cp. о них: Jolly. Recht und Sitte, 151.
- 1751 - Âpastamba, II, 9, 21, 5 и 8.
- 1752 - Baudhâyana. II, 10, 17, 2–5; cp. Manu VI, 34–38.

- 1753 - Baudhâyana, II, 6, 11, 16–25. Gautama. III, 11–25.
Vasishṭha, X.
- 1754 - Âpastamba, II, 9, 21, 10 и 13–16.
- 1755 - Vasishṭha, X, 4–5:14: 17.
- 1756 - Idem. VI, 1.
- 1757 - Baudhâyana, I, 5, 10, 8.
- 1758 - Vasishṭha, X, 18.
- 1759 - Idem., 19.
- 1760 - Baudh. II, 6, 11, 4. Поздним изложением его окажется, может быть, ещё не изданная Vaikhânasasûtra: Jolly, 9–10, 150.
- 1761 - Idem. II, 6, 11, 15.
- 1762 - Idem. III, 3, 15–16.
- 1763 - Baudhâyana. III, 3, 1–15. Ср. ещё о правилах для отшельников Vasishṭha. IX, 1–12. Vânaprastha, по описаниям, близко подходят к ὁλόβοι, упоминаемым Мегасфеном в Fragm. 41.
- 1764 - Об индусских сектах (Вильсон насчитывает их до 43, кроме 96, считающихся «еретическими». Оман, р. 142, находит это число для настоящего времени слишком уменьшенным) см. Wilson. Sketch of the Religious Sects of the Hindus. Jogendra Nath Bhattacharjee. Hindu Casts and Sects. Calcutta, 1896. Классификация аскетических сект и обзор их есть также у Oman, 152 sqq.
- 1765 - Baudhâyana, 1. с., 15.
- 1766 - Там же, 17 и 22; последнее изречение, в качестве «священного текста», повторено ещё в III, 2, 19.
- 1767 - Âpastamba. II. 9, 22, 1–II, 9, 23, 2.
- 1768 - Хороший очерк этого брожения по Магабхарате даёт Dablmann. Das Mabâbhârata als Epos und Rechtsbuch. Berlin, 1895, 216 ff.
- 1769 - Приоритет джайны отстаивали уже Кольбрук и Стивенсон, причём первый считал самого Готамо-Будду за личность, тождественную с Индрабхути-Гаутамой, учеником Магавиры и 24-м «джиной» (пророком) джайнистов. Вебер (Indische Studien. XVI, 240, Leipzig. 1883) предполагал, наоборот,

будто джайнизм был «одной из древнейших сект буддизма, отделившеюся от него в ранние времена». Уильсон и Лассев (Ind. Alterthumskunde. IV, 763 ff.) относили возникновение джайнизма к I веку хр. эры, а Бентлей даже к X-му! Эти мнения можно считать опровергнутыми исследованиями Якоби, Бюлера, Леймана и Гёрнле. Первый приходит к заключению: во-1), что джайнизм, по происхождению, независим от буддизма, самостоятелен и в развитии, и лишь немного заимствовал у него; во-2), что как джайнизм, так и буддизм, обязаны браминам, в особенности же браминским аскетам, основными началами своей философии, этики и космогонии (introduction to Jaina Sutras. S.B.E. XXII, p. XXXV. Ср. Jacobi. On Mahāvira and his Predecessors в Indian Antiquary. IX, 158, sqq. и его же Ueber die Entstehung der Çvetambara und Digambara Sekten в Zeit. d. Deut. Morgenl. Gefell. XXXVIII, 1–42). К сходным результатам пришёл Бюлер, Ueber die Sekte der Jaina. Wien, 1887, а также Hoernle (во введении к его изданию и переводу Uvâsagadasâo, Calcutta, 1888 (Bibl. Indica) и Origine et premiers développements du Jaïnisme, trad. par Guérinot, s. an., p. 1: «джайнизм восходит до эпохи по меньшей мере столь же древней, как буддизм». Иноческую организацию джайны Гёрнле относит к концу VI или началу V века до Р.Х., ibid., p. 9. Главный организатор и распространитель джайнизма, Магавира теперь всеми признаётся за современника Готамо-Будды (Jacobi. Introd. to J. Sût. S.B.E. Vol. XLV, p. XIV); он умер немногими годами раньше его. По преданию, он родился в 599-м, а умер в 527-м году, с чем соглашается Hoernle. Origine etc. 3, 6–7. Раньше Вебер и Warren. Les idées philosophiques et religieuses des Jainas (в Annales du Musée Guimet. T. X, pp. 327 et 341) относили смерть его к 392-му или 388-му году. Для Уоррена вопрос о приоритете между буддизмом и джайнизмом остаётся открытым и до сих пор (р. 337–341). Будучи главным вдохновителем и организатором джайны, Магавира не был её основателем; он был, как кажется, реформатором направления, значительно более древнего. (Jacobi. Introd, to S.B.E. Vol. XXII, p. XXXIV and to Vol. XLV, pp. XIV–XV). Древность и достоверность священных книг джайнизма, возводимых его

нынешними последователями целиком к первому их пророку Ришхабхе (Weber. Ueber die heiligen Schriften der Jaina. Ind. Studien. XVI, 211), могут также считаться достаточно прочно установленными: см. те же введения Якоби, полагающего, что «происхождение сохранившейся джайнистской словесности нельзя относить ко времени более раннему, чем 300 лет до Р.Х.». По Hoernle, Origine, p. 19, «собрание священных книг джайны, в том виде, в каком они сохраняются в секте шветамбаров, восходит к концу IV-го или началу III века до Р.Х.» Решающие подтверждения мнений о древности джайнов, их организации и их самостоятельности от буддизма дало исследование джайнистских надписей и монументальных памятников их культа, открытых в 1871 г. Куннингамом и в 1879–1893 и 1896 гг. Фюрером и выясненных Бюлером в Wiener Zeitsch. f. d. Kunde d. Morgenlandes. Vol. I–V и X и в Sitzungsber. d. phil. – hist. Cl. d. Wiener Akad. d. Wiss. 1897 и в Epigraphia Indica. Vol. I–II. Современные джайны считают свою религию, за самую древнюю из всех, правивших миром, и полагают, что «все остальные верования произошли из неё, но что все они впали в заблуждения»: Essai sur le Jaïnisme par un Jaïn, trad. par De Milloué et Senathi Râjâ, s. 1. et an. (1885) (отрывок из предисловия к Cintamani) p.p. 570 et 572); свои же собственные учения они считают «непогрешимыми», p. 581. Пропагандист джайнизма «в западной переделке, в качестве решения великих проблем жизни», Н. Warren, Jainism in Western Garb, as a Solution to Life's great Problems. Madras, 1912, p. 3, говорит: «духовные вожди джайны претендуют на всеведение и свободу от всякой слабости и страсти».

¹⁷⁷⁰ - Кроме легендарных биографий, данных в Âcârāṅga Sûtra, III, 15 и в Kalpa-Sûtra Bhadrabâhu, («Жизнь Магавиры»), Jaina Sûtras transl. by Jacobi в S.B.E. Vol. XXII, pp. 189 sqq. и 217 sqq., см. о его подвижничестве Âcârāṅga Sûtra, I, 8, pp. 79 sqq. и, эпизодически, во многих других текстах.

¹⁷⁷¹ - О его образовании Kalpa-Sûtra. Life of Mahâvira. II, 10; в Sûtra-Krîtāṅga. I, 6, 27, ему приписывается «понимание доктрин крийявадинов, вайнайяк и аджнявадинов»; «он овладел всеми философскими системами».

¹⁷⁷² - Архату Ришхабхе предание приписывало 1000-летние аскетические подвиги. Kalpa-Sûtra. Life of Hishabha, 212, p. 283.

¹⁷⁷³ - Там же, (Life of Parsva, (Kalpa-Sûtra, 149 sqq.) p. 271 sqq.

¹⁷⁷⁴ - Jacobi в Jaina Sûtras. P. II, p. 119. Note и в Indian Antiquary. IX, 162. Cp. Leumann. Die Bezieliungen der Jaina Literatur 68 ff. Olden-berg в Zeit. d. Deut. Morgenl. Gesell. XLIX, 480. Hoernle. Proc. of the As. Soc. of Beng. 1898, 40 sqq.

¹⁷⁷⁵ - Jacobi, ibid. P. II, pp. XXX; XXXIII.

¹⁷⁷⁶ - Ibid. p. XXXII.

¹⁷⁷⁷ - О связи джайны с философскими началами веданты и вайшешики – Jacobi. I, с., pp. XXXIII–XXXVIII. Указания на некоторые сходства и несходства с ведантой находим в Sûtrakṛitāṅga, II, 6, 46 sqq.

¹⁷⁷⁸ - Во всяком случае, во времена Ашоки, поощрительно относившегося к ней, судя по его надписям: но и позднее Гиуэн-Тсанг говорит, что «ходящие нагими (ниргранты) имеют огромную толпу сторонников». Астроном Варахамихра († 587 г.) удостоверяет обилие джайн в VI в. по Р.Х.; Хемачандра (Bühler. Ueb. das Leben des Jaina Mönches Hemachandra в Denkschriften d. phil.-hist. Classe d. Wiener Akademie. Bd. XXXVII) – в XII-м; Сарвадаршанасамграха Сайяны Мадхавы (жившего двумя веками позже) – в XIV-м. По «Жизни Магавиры» в Кальпа-Сутре, 134 sqq. J.S.P. II, p. 267–268, у Магавиры было 14.000 монахов и 36.000 монахинь, да 159.000 последователей и 318.000 последовательниц из мирян. Число монахов и монахинь совпадает с указаниями в Mahâviracaritra (у Wilson, I, 303).

¹⁷⁷⁹ - В настоящее время число джайн в Индии не велико, однако «они находятся в большинстве городов; своей спокойной и строгой жизнью они приобрели прочное положение в обществе; часто даже отличаются своим значением и благосостоянием... Они живут большей частью торговлей; особенно в провинциях запада и северо-запада они играют выдающуюся роль». Шантепи де ля Соссей. История религий. Т. II, стр. 70. Москва, 1899.

1780 - Sûtrakṛitāṅga. II, 5, 12–28. Jaina Sûtras. P. II, p. 407–408.

1781 - Uttarâdhyayana, XXVIII, 9–11. J. S. II, 153.

1782 - Возражения джайна против ведантина по поводу вопроса о «единой» (мировой) душе – в Sûtrakṛitāṅga, II, 6, 47 sqq.

1783 - Âcâraṅga Sûtra. I, 1. 1.

1784 - Там же, I, 1, 4.

1785 - Uttarâdhyayana, XII, 16.

1786 - Там же, 15.

1787 - Там же, XXV, 11–13.

1788 - Там же, XII, 43–46.

1789 - Наши знания о них применительно к этой поре основываются в значительной степени именно на данных джайнистской словесности, а в ней – на речах, приписываемых Магавире. О предполагаемых философских познаниях его – выше, примечание 221 {сноска № 1771 Редакция Азбуки веры.}.

1790 - Uttarâdhyayana, VI, 10.

1791 - Sûtrakṛitāṅga, 1, 1, 4, 1–2.

1792 - Там же, I, 1, 4, 3; 1, 1, 2, 21: I, 1, 3, 14; I, 1, 2, 5 и 13.

1793 - Там же, I, 1, 2, 17–21.

1794 - Там же, I, 1, 1, 12–14.

1795 - Там же, I, 1, 2, 4.

1796 - Там же, I, 1, 3, 15 и 16 etc.

1797 - Там же, II, 1, 1–21.

1798 - Uttarâdhyayana, XXVIII, 4; 16; 32–33; 34.

1799 - Там же, 29–30; 35.

1800 - Uttarâdhyayana, XXVIII, 31.

1801 - Âcâraṅga Sûtra, VII, 1, 1 и VII, 2, 4; II, 1, 1, 9–10 («не ходить, по одной дороге с еретиками»; II, 2, 2, 8 («грешно жить в местности, посещаемой еретиками»). Uttarâdhyayana, IV, 13: «презирайте еретиков как людей неправедных».

1802 - Âcâraṅga Sûtra, I, 7, 1, 4.

1803 - Там же. I, 1, 3, 7.

- 1804 - Uttarâdhyayana, V. 12.
- 1805 - Там же, XVIII, 25.
- 1806 - Sûtrakṛitâṅga, I, 5, 1, 3.
- 1807 - Описание казней в различных адах. Там же. I, 5, 1, 6 sqq.; другое – id. II? 2, 65–68; третье – Uttarâdhyayana. XIX, 47–73 (рассказ сына родителям о своих впечатлениях в аду); ср. ещё – Sûtrakṛitâṅga, I, 4, 1, 21–24. Всех адов – семь: Uttarâdhyayana, XXXVI, 157–168: Там же о «гражданах ада» и длине их жизни.
- 1808 - В Uttarâdhyayana, XXXVI, 203 sqq. имеется подробная и сложная классификация богов, их местопребывания, сравнительного положения и долголетия.
- 1809 - Там же. I, 48.
- 1810 - Warren. Idées philosophiques et religieuses des Jainas, p. 368.
- 1811 - Bhagavati, I, 6, 29–51.
- 1812 - См. полемическую статью против веры в Творца, в приложении к Schrader. Ueb. d. Stand der ind. Philosophie zur Zeit Mahâviras und Buddhas. 62 ff. Ср. Sarva-Darṣana-Saṃgraha, p. 41 sqq.
- 1813 - Essai sur le Jaïnisme par un Jaïn, trad. par De Milloué (1885) (из предисловия к Cintāmani), pp. 570–572; 581.
- 1814 - Она дана в 36-й речи Уттарâдхияяны, добавлением к коей могут служить тексты Сутракранги, 3 речь, 2-й книги и Аупапатика-сутры, § 163 sqq. ed. Leumann. Leipzig, 1883.
- 1815 - Uttarâdhyana. XXXVI, 81–82.
- 1816 - Idem., 85 sqq.
- 1817 - Idem. 109 sqq; 118 sqq.
- 1818 - Описание его в Сутракранге – II, 13, 1 sqq.
- 1819 - O generatio aequivoca и spontanea (sammûrchima) – Uttaradh. XXXVI, 171:194 и 197 (применительно к людям!).
- 1820 - Uttarâdh., V, 30.
- 1821 - Âcârâṅga-Sûtra, 1, 1, 2, 1.
- 1822 - Sûtrakṛitâṅga. 1, 2, 1 13.
- 1823 - Âcârâṅga-Sûtra, 1, 6, 1, 4.

- 1824 - Uttarâdh., X, 1–2, VIII, 24.
- 1825 - Âcârâṅga-Sûtra, 1, 2, 1, 4.
- 1826 - Uttarâdh., IV, 7.
- 1827 - Âcârâṅga-Sûtra, 1, 2, 3, 4.
- 1828 - Sûtrakṛitâṅga, I, 1, 4, 10; повторено с вариантом в I, 11, 9–10.
- 1829 - Id., ibid.
- 1830 - Âcârâṅga-Sûtra, I, 3, 2, 3.
- 1831 - Uttarâdh., XXIII, 37–38; 53.
- 1832 - Там же, 48.
- 1833 - Âcârâṅga-Sûtra, I, 1, 5, 2; I, 2, 1, 1.
- 1834 - Uttarâdh., XXXI, 2.
- 1835 - Там же, XXXII, 7–8.
- 1836 - Там же, XVI, 14.
- 1837 - Âcârâṅga-Sûtra, I, 2, 2. 1.
- 1838 - Uttarâdh., XXI, 19; VI, 4.
- 1839 - Âcârâṅga-Sûtra, I, 5, 3, 4.
- 1840 - Sûtrakṛitâṅga, I, 3, 2, 13.
- 1841 - Uttarâdh., VIII, 2.
- 1842 - Там же. VI. 3–4; XXV, 29.
- 1843 - Там же XXV. 26.
- 1844 - Там же. XV, 2.
- 1845 - Âcârâṅga-Sûtra, I, 5, 3, I.
- 1846 - Uttarâdh., XIX, 92.
- 1847 - Âcârâṅga-Sûtra, I, 3, 6, I.
- 1848 - Там же. I, 3, 3, 5.
- 1849 - Там же, I, 4, 3, 2.
- 1850 - Uttarâdh., XXX, 1.
- 1851 - Sûtrakṛitâṅga, I. 2, 1, 15. На это убеждение, как на характерное для учения джайн, указывали буддисты; так в Aṅguttara-Nikâyo, III, 74: «Натапутта учит уничтожению подвигами прежней кармы и предупреждению новой кармы неделанием».

- 1852 - Âcârâṅga, I, 2, 5, 5.
- 1853 - Sûtrakṛ., I, 13, 17.
- 1854 - Âcârâṅga, I, 2, 6, 3; I, 4, 4. 1.
- 1855 - Uttarâdh., XXX, 27.
- 1856 - Âcârâṅga, I. 7, 7, 1; I, 7, 8, 10 и 13.
- 1857 - Там же, I, 7, 8, 22 и 19.
- 1858 - Bhagavati, 1, 9 и Warren, 373.
- 1859 - Там же и Warren, p. 401.
- 1860 - Sarva-Darṣana-Saṃgraha, p. 57–59.
- 1861 - По Сутрактапге, I. 3, 4, 20, «нирвана состоит в мир и покое» (то же – I, 11, 11); по Утгарадхияяне, XXIX, 73, душа, освободившись от тела, мгновенно, «по прямой линии, безпространственно», восходит до высших сфер и там развивается в свою «естественную форму», получает совершенство, просветление, освобождение и конечное блаженство («вечное блаженство» XXXV, 21); в Uttarâh. I, 48, праведнику в награду обещано стать «вечной сиддхой» (совершенной душой) или богом «с большой силой и малыми несовершенствами»: Ср. V, 25; описание местопребывания этих существ, там же, 26–28. Ср. примечания Вебера к Бхагавати, p. 196. Note 2. Colebrook, Essays. 1, 393 и Warren. 403–404.
- 1862 - Кое-что, сюда относящееся, будет указано при рассмотрении организации буддийской самги (монашеской общины).
- 1863 - Uttarâdh., XXI, 12.
- 1864 - Sûtrakṛ., I, 3, 2, 1 13.
- 1865 - Âcârâṅga, S. I, 5, 1, 6.
- 1866 - Там же, I. 3, 3, 4.
- 1867 - Sûtrakṛ., I, 10, 12.
- 1868 - Sûtrakṛ., I, 10, 16.
- 1869 - Там же, I, 12, 15 и 17; I, 15, 7.
- 1870 - Uttarâdh., XXIX, 37. Подробное описание процесса разрушения кармы – там же, 71–73.
- 1871 - I. 3, 3. 7.

- 1872 - Sûtrakṛ., II, 1, 43, 47.
- 1873 - Uttarâdh., XXXV, 14–15. Âcârâṅga, S., I, 2, 5, 5.
- 1874 - Oman, 151.
- 1875 - Список запрещённых профессий – Sûtrakṛ., II, 2, 25 sqq.
- 1876 - Там же, I, 1, 1, 2.
- 1877 - Âcârâṅga-S., VII, 1, 1.
- 1878 - Там же, 2 sqq.
- 1879 - Там же, I, 2, 3, 2 и 3; Uttarâdh., VI, 7 и 15.
- 1880 - Âcârâṅga-S., I, 7, 4, 1 и I. 7, 5, 1.
- 1881 - Он сбросил одежду через 13 месяцев после ухода из дома и с тех пор ходил нагим. Kalpa-Sûtra-Life of Mahāvira, § 117.
- 1882 - Uttarâdh., XXIII.
- 1883 - Hoernle. Origine et premiers développements du Jāinisme, p. 15 ss. Sarva-Darṣana-Saṃgraha, p. 62–63. Wilson. Essays. I, 340 и в особенности статью Jakobi Ueb. d. Entetehung der Çvetāmbara und Digambara Sekten в Zeitsch. d. Deutsch. Morgenl. Gesell. XXXVIII, 1–42). Cp. Warren. 343–344 и Leuniann. Die alten Berichten von den Schismen der Jaina в Ind. Studien. XVII B. 1 Heft, 91 ff. (1884).
- 1884 - Ради стыдливости разрешалось минимальное покрытие желающим. На женщин правило наготы не распространялось, но джайнистским монахиням при вступлении в иночество сбривают волосы и брови. Oman. 150.
- 1885 - Jogenra Nath Bhattacharjee. Hindu Casts and Sects. Calcutta, 1896, pp. 553–555.
- 1886 - «Называемые „нагими“ следуют моей религии... высшему из учений, возведённых людям», – говорит будто бы Магавира. Âcârâṅga-Sûtra, I, 6, 2, 3.
- 1887 - Там же, I, 1, 3, 1.
- 1888 - Там же, II, 3, 1, 1 и sq.
- 1889 - Âcârâṅga-S., 1, 7, 2, 1. Uttarâdh., II, 18–20; XXXV, 6 sq.
- 1890 - Âcârâṅga-S., II, 7 «упорядочение владения».
- 1891 - Там же, II, 1, 1, 3–6.

¹⁸⁹² - Там же, II, I: «правила испрашивания пищи». Jaina Sûtras. P. II, pp. 88–119 и pp. 131–132. Note: «16 запретительных рубрик относительно пищи».

¹⁸⁹³ - С нормальных 32 глотков в день до одного. Uttarâdhyayana, XXX. 8 и 15 и Note 2 (Jaina Sûtras, P. II, p. 175).

¹⁸⁹⁴ - Âcârâṅga-S., I, 7, 6, 3.

¹⁸⁹⁵ - Uttarâdb., II, 1–4.

¹⁸⁹⁶ - Схема составлена графически, в форме фигур, образуемых сопоставлением цифр, обозначающих степени строгости и длительности частей поста: первый пост в виде линии, 2-й – в форме квадрата, 3-й – в форме куба и т. д. 1-й вид – 10-дневный, 4-й – уже 4.096-дневный, а 5-й и 6-й своей чудовищной длиной пригодны только для подвижников мифических. Uttarâdhyayana, XXX, 9–11 и Note 4. Jaina Sûtras. P. II, p. 175.

¹⁸⁹⁷ - Об этом посте или так называемой «священной смерти» будет сказано ниже; вообще же «усердному» монаху или монахине дозволялось отказываться просить пищу по шести причинам: 1) по болезни, 2) по причине какого-либо препятствующего несчастья, 3) ради охраны целомудрия, 4) из сожаления к живым созданиям, 5) ради покаяния и 6) для положения конца жизни. Uttarâdh. XXXI, 34–35.

¹⁸⁹⁸ - Âcârâṅga-S., II. 2.

¹⁸⁹⁹ - Uttarâdh., XXVI. 16–52.

¹⁹⁰⁰ - Âcârâṅga-S., II, 3.

¹⁹⁰¹ - Idem. II, 3, 1, 13–21: II, 3, 2, 1–11.

¹⁹⁰² - Idem. II. 3, 3, 13 sqq; II, 3, 2, 16.

¹⁹⁰³ - О грязном виде самого Магавиры, совершенно пренебрегавшего чистотой «после того, как он уразумел, что тело нечисто», Âcârâṅga-S., I. 8, 4, 2. Нередки упоминания о том, что грязь, покрывающая монахов и вонь, ею порождаемая, вызывали насмешки и оскорбления со стороны мирян или отвращение к «неприятным, противным, вонючим нищенствующим»: Там же, II, 2, 2, 1 etc.

¹⁹⁰⁴ - Uttarâdh., II, 8–36.

- 1905 - Там же. II, 16–17; X, 18.
- 1906 - Âcârâṅga-S., I, 1, 1,4; II, 15; III, 1.
- 1907 - Sûtrakṛitâṅga, I, 3, 4, 16.
- 1908 - Там же, 11–13; 16; 18. Живые жанровые картины соблазнения аскетов женщинами и последствия этого в Сутракранге I, 4, главы 1 и 2. Ср. «10 условий совершенного целомудрия» в Уттарадхияяне. XVI.
- 1909 - Uttarâdh., XVI, 10. Против музыки, пения, драматических и иных представлении и танцев – Âcârâṅga-S., II, 11; против скульптуры, живописи и всяких художественных изделий – II, 13.
- 1910 - Там же, II, 4, 2, 4.
- 1911 - Это – *Trichosanthes palmata* или *Cucumis Colocynthus*.
- 1912 - Uttarâdh., XXXII, 19–99, особенно подробно.
- 1913 - Там же, I, 3, 4, 1–15.
- 1914 - Там же, I, 5, 4, 5; I, 3, 2, 3; 1, 6. 2, 2.
- 1915 - Там же, I, 5, 6, 1.
- 1916 - Idem. ibid. 2.
- 1917 - Idem. I, 1. 1, 3 и 2, 1–2.
- 1918 - Idem. II, 4, 1, 3; I, 9, 25–26.
- 1919 - Idem. I, 8, 2, 12.
- 1920 - Uttarâdh. I, 7–10 и 14.
- 1921 - Там же, XVII, 12. Sûtrakṛitâṅga, I, 9, 25–26.
- 1922 - «Святой, обладающий правильным вдохновением, и проникнутый жалостью к миру, должен проповедовать, славить и распространять веру, с должным разумением, всем видам существ... никого не обижая» Âcârâṅga-S. I, 6, 5, 2–4.
- 1923 - Sûtrakṛitâṅga, XIV. 25.
- 1924 - Магавира почти не спал. Âcâr. 1, 8. 2, 5.
- 1925 - Там же, II, 3.
- 1926 - Uttarâdh., XXX, 27.
- 1927 - Âcârâṅga, I, 8, 4, 14. Неподвижность (стоя, сидя или лёжа) называется «покиданием тела» и есть шестой род

«внутреннего подвижничества, быстро ведущий к избавлению от колеса рождений» (Uttarâdh., XXX, 36–37).

1928 - Принимать помощь больной может, если она подаётся ему без просьбы, но «лучше умереть, нежели просить о помощи». Âcârâṅga-S., I, 7, 5, 3. Магавира никогда не прибегал к врачебным средствам: I, 8, 4, 1.

1929 - Обильные примеры: Âcârâṅga-S., I, 8, 1, 7; I, 8, 2, 8 и 11; I, 8, 3. 3–4 и 10–12.

1930 - Там же, I, 6, 2, 2.

1931 - Там же, I, 7, 8, 8–10; 22–24; I, 8, 3, 4–7.

1932 - Там же, I, 6, 5, 1; II, 3, 2, 3.

1933 - Sûtrakṛitâṅga, I, 3, 2, 13; X. 24.

1934 - Uttarâdh., XXXVI, 259; 260; 266.

1935 - Âcârâṅga-S., 1, 7, 8, 1.

1936 - Uttarâdh., XXXVI, 250–254; ср. XV, 13.

1937 - Âcârâṅga-S., II, 10, 13. Заметим, что пытка огнём была, и поныне остаётся, одним из любимейших «тапасов» у индусов: подвергающийся ей садится между 2–4 кострами, насколько можно близко к огню: изображение – у Oman. Mystics. Ascetics and Saints of India. 2 ed. 1905. Frontispiece.

1938 - Âcârâṅga-Sûtra. 1, 8, 1–25.

1939 - Правила исповеди даны в Auparâtika-Sûtra, ed. Leumann. Leipzig. 1883, p. 40.

1940 - Idem, p. 42.

1941 - Uttarâdhyayâna, XXX, 30–27 {?}.

1942 - Sûtrakṛitâṅga, I, 2, 2, 24; I, 15, 1; в обоих текстах Магавира назван «Спасителем».

1943 - Например 13 видов греховной деятельности в Sûtrakṛ. II, 2, 4. или список 46 разрядов грехов по Dîpikâ в Jalna Sûtras. P. II, pp. 131–132. Note.

1944 - Uttarâdh., XXIX. J.S.P. II, pp. 158–173; ср. «речь о превосходном поведении» там же, XXVI, 1 544. Более живую форму носят характеристики «истинного монаха»: Там же, речь 15-я, так же XXI, 12–22; XIV, 24–33.

¹⁹⁴⁵ - См. выше, примечание 227 {сноска № 1778. Редакция Азбуки веры.}.

¹⁹⁴⁶ - Uttarâdh., 14–58, IX, легенда о царе Нами.

¹⁹⁴⁷ - По Buddha-Carita. VII, 12, он будто бы обратился к Урувельским подвижникам с такими словами: «сегодня я впервые бросаю взгляд на это пустынножительство; я не имею понятия об этих правилах покаяния: а потому, достопочтенные, благоволите объяснить мне их».

¹⁹⁴⁸ - Будда-Чарита. IX, 1–7, кроме того упоминает о посещении Готамой браминского отшельника Бхаргавского (до свидания с Аларой), а Магавасту, II, 195–197, повествует ещё о пребывании бодхисаттвы у пустытника, риши Васишты, также до знакомства с Аларой; Васишта предсказывает ему блестящую будущность. Наконец, в Лалитавистаре, Ch. XVI, p. 205, Fous., упоминается о посещении Готамой, всё в тот же период, пустытников Брахмарчхи Райваты и Раджаки и браминской отшельницы Падмы (сцена благословения Готамой Падмы и её сподвижниц есть в Боро-Будурских рельефах: Pleyte, fig. 70). В Абхинишкрамане и Будде-Чарите пребывание у аскетов помещено в промежутке между учением у Алары и Удраки.

¹⁹⁴⁹ - Такова точка зрения Дютуа в его старательной монографии. Die duskaracaryâ des Bodhisattva in der buddhistischen Tradition. Strassburg, 1905, 2–3; 50.

¹⁹⁵⁰ - Buddha-Carita. VII, 25.

¹⁹⁵¹ - Например, в Fo-sho-hing-tsan-king. II, 7, v. 495 или в Majjhimanik. 12 Sutta. I, 125–126, Neum.: «ужасный лес... в этой ужасной пустыне царило такое отчаяние, что у непосвящённого путника волосы тотчас же стали бы дыбом».

¹⁹⁵² - Период аскетических подвигов Готамы носит в преданиях название «душкарачарийи», то есть «свершения трудных вещей», Lalitavistara. XVII, p. 217, где эти подвиги названы «ужасными, наиболее трудными из труднейших».

¹⁹⁵³ - Majjhiman. 36 Rede. B. I, 8. 383. Neum. 85 Rede. II, 437–438. 26 Rede. I, 267. Сходно в Mahâvastu, II, 121 ss. и в Лалитавистаре, XVII, p. 214.

¹⁹⁵⁴ - А по Fo-sho-hing-tsan-king. II, 7, 498, даже и женщинами, аскетками.

¹⁹⁵⁵ - Buddha-Carita. VII, 13 и 18. Fo-sho-hing-tsan-king. II, 7, 515–516.

¹⁹⁵⁶ - Это была, кажется, особая секта аскетов, «придерживающихся правил оленей»: они питались травой, срываемой прямо ртом! Fo-sho... 502 sqq. и Note I, p. 72.

¹⁹⁵⁷ - Описания этих аскетов даны в 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.

¹⁹⁵⁸ - «Они выполняют подвиги для того, чтобы при конце жизни получить рождение на небе и своими теперешними страданиями приобрести впоследствии плоды мира». Fo-sho-hing-tsan-king, v. 515. «Мучимые страхом перед перевоплощениями... они, разными истязаниями и самоумерщвлением, стремятся к чистоте плоти,.. нагромождают аскетические подвиги... и ищут, через смерть, достижения желанного пути Сварги и освобождения»: Lalitavistara. XVII, p. 214–216. «Цель нашей теперешней дисциплины, – говорят подвижники в Абхивишкрамаве, XX, p. 158, – несомненное обеспечение счастья и радости».

¹⁹⁵⁹ - Ср. мои чтения «О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем». Издание «Религиозно философской библиотеки». Москва. 1910.

¹⁹⁶⁰ - Fo-sho-hing-tsan-king, vv. 516–532.

¹⁹⁶¹ - Там же и Lalitavistara, XVII, p. 216.

¹⁹⁶² - Abhin.-kr.-sûtra XX, § 2, p. 159.

¹⁹⁶³ - Fo-sho-hing-tsan-king, II, 7, 516–569; в Будда-Чарите, VII, 19–58; и в Абхинишкрамана-сутре, XX, 2, 156–161.

¹⁹⁶⁴ - Лалитавистара, XVII, pp. 216, 217, наивно сводит это решение на тщеславное желание «принизить гордость» предшествующих аскетов и «сокрушить всех спорщиков», убедив их ещё не виданными по строгости подвигами, в недостаточности даже этих последних «для уничтожения следствий (предыдущих) деяний», то есть для победы над кармой и перевоплощением.

¹⁹⁶⁵ - Fo-sho-hing-tsan-king, II, 9. 673–777; тот же эпизод в Будда-Чарите IX, 1–72 и в Аохинишкрамане, XX, § 3, XXI § 1.

¹⁹⁶⁶ - Nidânakathâ, p. 90. Buddha-Carita XII, 89–90. Fo-sho... III. 12, 1000–1004. Магавасту не упоминает о пяти учениках: однако историческая достоверность предания о них подтверждается такими ранними памятниками, как Магавагга. I, 6, 5 и Маджжиманикайя, 85 сутта, II, 450, Neum. В Магавагге Будда говорит: «пять оиккху оказали мне много услуг; они прислуживали мне во время моих подвигов». Ср. ещё Hardy. Manual, p. 165 и Bigandet, ch. 4, pp. 73, 75–76. Их звали Конданья, Ваппа. Бхаддийя, Маганами и Ассаджи.

¹⁹⁶⁷ - Таковы: Majjhima-nikâyo, речи 36, 85. 100, а также 12 и 26; Mahâvastu. II, 123–131 и 204; Nidânakathâ, 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.-kr.-sûtra, ch. XXV. § 2, p. 189 sqq. Beal. Rom. Leg; Lalitavistara. ch. XVII, p. 216 ss. Foucaux: Rockhill, pp. 28–29, но Dulva, IV, f. 29a–38a. Schiefner. Tibet. Lebensbeschr. S. 243–244. В Jatakanm № 94, 1, 389 sqq. Fausb. изображаются труды бодхисаттвы в области «еретического подвижничества» в образе монаха из секты адживаков, в одном из прежних перевоплощений. Кроме того, во многих текстах сходные с перечисленными описания аскетических подвигов передаются без приурочивания их к самому Готаме; так, напр., в Majj.-nik. сутты 51 и 94: Aṅguttara-Nikâyo, I. 240 sq; 295 sq. II, 206.

¹⁹⁶⁸ - См. вышеназванную работу Дютуа.

¹⁹⁶⁹ - Lalitav., XVII, p. 217.

¹⁹⁷⁰ - Там же, p. 216.

¹⁹⁷¹ - Наиболее древними и достоверными сказаниями Дютуа считает содержащиеся в 36, 85 и 100 суттах Маджжиманикайи, близко сходящиеся с рассказом в Магавасту. Краткое, но ценное подтверждение достоверности повествования находим в Магавагге, I, 6. 5. S.V.E. XIII, p. 90.

¹⁹⁷² - В Магавасту, I. с., и Лалитавистаре это состояние носит название «экстаза аспханака»; Лалита, p. 217, описывает его как состояние, о котором не испытывший его «никак судить

не может: оно непоколебимо, ненарушимо: оно всюду проникает и ото всего независимо» и до Будды никому не было доступно.

1973 - Majjhimanikâyo Sutta 36; 88.

1974 - По Магавасту, II, 231, он даже целых 18 месяцев ничего не ел!..

1975 - Majjhimanikâyo Sutta 26. Lalitavist., ch. XVII, pp. 222; 224.

1976 - Так в Магавасту, II, p. 131, 1–9 и в Лалитавистаре, XVIII, p. 227. В Нидапакате, p. 90, «небесные существа собирали сок жизни и вливали его в бодхисаттву через поры кожи»; сходно – в Livres sacrés du Cambodge. I, 14; Sp. Hardy, 149 и Bigandet, ch. IV, p. 74.

1977 - Lalitav. XVII, 221. Bigandet, p. 74. Справлялись будто бы ежедневно: Rockhill, pp. 28–29, где упоминается и о подвигах Яшодхары. Сходно в Магавасту, II, 207–209; 233–234.

1978 - Lalitavistara, ch. XVII, pp. 218–219.

1979 - Abhin.-kram.-sûtra, ch. XXV, § 2, pp. 191–192. Здесь Нанда и Вала – дочери брамина Сенаяны. В Fo-sho-hing-tsan-king, III, 12, 1017–1024 говорится об одной Нанда-Баладе, старшей дочери главного пастуха; сходно – в Будда-Чарите. XII. 106–111.

1980 - В Лалитавистаре, XVIII, p. 228, Будде пищу приносят десять дочерей сельского старшины, из которых первая названа Балой, а последняя – Суджатой, рассказ о коей разработан в особый эпизод, XVIII, 228–233, который в изменённом виде повторен в Абхинишкрамане, XXV, § 2, pp. 193–195; особый, подробный вариант его – в Нидапакате, pp. 91–94 («Суджата из дома землевладельца Сенани») и в бирманском сказании: Bigandet, ch. V, p. 77–82, где она названа Тхудзатой, дочерью богатого человека Тхены. По Магавасту, II, 205–206, Суджата была матерью бодхисаттвы в пятистах прежних его воплощениях; Готама обещал ей, что она со временем станет пратийека-буддой.

1981 - Изображения из периода душкарачарийи довольно многочисленны в буддийской иконографии. Лучшее изображение постящегося Готама – на рельефе, найденном в Сикри:

опубликовано Сенаром в *Journal Asiatique*, 1890, Févr. – Mars. Pl. II. Два других изображения – в Лагорском музее и одно в British Museum: снимки их у Foucher. *L'art gréco-bouddhique au Gandhâra*. Т. I. pp. 379, 397, 381, fig. 192 с. 193, 200 а; эффектно переданы впалые глаза, глубоко втянувшийся живот, исхудавшие руки и ноги. В Боро-Будуре: сцена неподвижного сидения в лесу под наблюдением пяти бхикшу: Pleyte. Fig. 77; сцена посещения Майей подвизающегося Готамы, fig. 78; боги следят за ним – Fig. 79. Купанье в Найраньджаре пропущено в Гандхарской серии, вследствие уклонения Гандхарской школы от пластического изображения воды: Foucher, pp. 382, 444–445; в Боро-Будурской же серии этот эпизод с соприкасающейся к нему историей Суджаты разработан (по Лалитавистаре) очень подробно: Fig. 81 и 82: Суджата и другие девицы приносят пищу Готаме; Fig. 85: Готама направляется к реке; Fig. 86 – купанье в присутствии богов и нагов; Fig. 87 – дочь наги дарит Готам трон на берегу реки; Fig. 88: сидя на нём, Готама ест из принесённой Суджатой золотой чаши; Fig. 89: бросает эту чашу в воду. Сходные мотивы найдены на фресках в китайском Туркестане, например: разговор Суджаты с брамином, наставляющим её послужить Будде: Grünwedel. *Altbuddhistische Kultstätten im Chinesisch-Turkistan*, 292, и сцены Суджаты с Буддой: 119, 161, 292 и 96; переход через Найраньджару и купанье: 118, 119, 188: Нага-раджа присутствует при купанье: 80; божество присутствует при еде Будды после поста: 119. Суджата есть и на одном из Гандхарских рельефов: Foucher, fig. 193. Присоединяем несколько указаний на изображения типов аскетов и их быта в буддийской иконографии, как иллюстраций к вышеизложенной характеристике индусского аскетизма. Таковы превосходные изображения браманических отшельников в лесу, в шалашах: Foucher, *L'art gréco-bouddhique*, fig. 189 (из Мардана) 190 (Лагорский Музей) и 191 (Калькутта); последний рельеф, по Фуше, быть может, воспроизводит сцену беседы Будды с Аларой или Удракой. В Боро-Будурской серии есть сцены встречи Готамы Аларой – Fig. 71, Pleyte, и учения у него – Fig. 72, и у Удраки – Fig. 75; на всех них, а также и на Fig. 76 (Готама в пустыне, на горе Гайе) – типичные изображения

молодых (безбородых) учеников и бородатых шраманов, молитвенно перебирающих чётки. Миролюбивое отношение пустынников к животным охарактеризовано присутствием во всех этих сценах белок, зайцев, оленей, тигров, обезьян и птиц и их играми. Очень многочисленны картины из быта монахов и отшельников в китайско-туркестанских фресках. Пещеры аскетов полны этого рода росписью: *Altbuddh. Kultstätten*, 43, 117, 328 ff. Аскеты худые, старые, – *id.* 59, 96, 179, в звериных кожах. – 183, или обнажённые (джайны-дигамбары) 142 и 119, или браманические, бородатые, длинноволосые – 179, 331, 332, в горном уединении – 44, 50, 55, в пещерах – 289, 101. пребывают в молитве или созерцании (там же и 147), подвергаясь искушениям от демонов – 331, 332, или стараясь предупредить их памятью о смерти (мертвецы перед аскетами – 320, 331, труп женщины – 331), а иногда и поддаваясь искушению: – старый брамин, обнимающий женщину – 163, 164. Удалившийся в пустыню брамин с женой, в лесной хижине – 115. Изображения жилищ пустынников – 250, 285. Сцена пострижения – 200; старец-наставник, «гуру» – 215. Изображение чудес аскетов: испускание лучей из груди – 306; летание по воздуху – 62, 82, 139, 168, 177, 106, на птицах 139, 178, на змеях – 178, 139, 320 и т. п. Добавлением могут служить сцены Будды с браминами-Кашьянами: *Grünwedel. Buddh. Kunst. Fig.* 28, 29 и 59.

¹⁹⁸² - *Majjhimanikâyo Sutta* 26, I, 127–128. Neum.

¹⁹⁸³ - Там же.

¹⁹⁸⁴ - *Majjh.-nik. Sutra* 36, I, 391 и *Sutra* 12, 1. e.

¹⁹⁸⁵ - *Majjhima-nik. Sutta* 51, II B., 3 ff, и *Sutta* 94, II B., 360 ff.

Neum., эта последняя как ответ на замечание брамина: «нет истинных аскетов».

¹⁹⁸⁶ - *Kalpa-Sûtra*. Жизуь Магавиры, § 120–121; Жизнь Паршвы, § 159 etc.

¹⁹⁸⁷ - Ср., например, замечания о способах «приобретения знания Атмана посредством последовательного разрушения страстей и сосредоточения внимания на созерцании Атмана,.. презирая всё, что в свете называется объектами чувств» у

Âpastamba (Dh. S), I, 8, 22, 1–2; 5 и (по Йоге) – I, 8, 23, 5–6.

Очень поучительны также в этом отношении некоторые тексты Упанишад, напр., Maitrayana Br. Up VI, 22–30.

¹⁹⁸⁸ - Sénart. Essai sur la légende du Buddha. 2 éd. Paris, 1882.

¹⁹⁸⁹ - Kern. Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Leipzig, 1882.

¹⁹⁹⁰ - О важном историческом значении не только мифологического, но даже и «анекдотического» элемента в древних сказаниях говорит Виндиш *Màra und Buddha*, Leipzig 1895, 183 (= Heft IV des XV Bandes der Abhandlungen der philol.-hist. Classe d. Königl. Sächs. Gesell. d. Wiss.). Эта образцовая монография служила мне руководящей нитью в вопросах о происхождении и значении Мары.

¹⁹⁹¹ - Sénart, р. XXXII и Windisch, 179, доказывают, что легенды о Маре относятся к самой начальной поре буддизма.

¹⁹⁹² - Lalitavistara, ch. XIX, 236. Так, например, особенным успехом в разных буддийских странах пользовался рассказ о будто бы бриллиантовом троне, мгновенно воздвигнутом богами под деревом Бодхи, когда бодхисаттва избрал это место для вступления в состояние абхисамбодхи (полного, окончательного просветления). Этот трон в буддийской иконографии стал символическим изображением самого события.

¹⁹⁹³ - См. ниже.

¹⁹⁹⁴ - Сутта 36-я.

¹⁹⁹⁵ - Nidānakathā, р. 96.

¹⁹⁹⁶ - Камбоджийское сказание делает перерыв на 2 или 3 дня: *Livres sacrés du Cambodge*. I, 15; тибетское сказание, Schiefner. 244, – на целых три месяца и восемь дней.

¹⁹⁹⁷ - Описание этой процессии есть и в камбоджийской легенде 1, р. 60, § 11, и в бирманской. Bigandet, ch. V, р. 83, в Абхипншкрамане ch. 26 § 1, Лалитавистаре и в Магавасту, II, 265; в тибетской легенде – у Шифнера, *Tib. Leb.*, 244. Ср. сходное описание шествия Магавиры к ашоковому дереву в «Жизни Паршвы», Там же, § 157. Изображение шествия в Боро-Будур: Pleyte, fig. 90.

¹⁹⁹⁸ - Abhin. kr. s. Ch. XXVI, § 1, pp. 196–197.

¹⁹⁹⁹ - Nidânakathâ, p. 94–95. Bigandet, 1. c.; Mahâvastu, 11, 265–267, 400. Abhin. kr. s. Ch. XXVI, § 1, pp. 197–199. Divyavadâna, p. 392. Изображения наг – вообще один из излюбленных мотивов буддийской иконографии. Сцены приветствия Нагараджи Калики и его семьи – в Сикрийской ступе, Foucher, fig. 194; другая (Лагорский Музей) – fig. 196: третья – fig. 195; ср. Grünwedel. Altbudd. Kultstätten, S. 159, 165; в Боро-Будуре – Fig. 91. Pleyte: из более ранней поры (в Санчи) – у Fergusson. Tree and Serpent Worship. Pl. 58; ср. Pl. 24, fig. 2; дочь Наги реки Найраньджары подаёт Будде сиденье для отдыха; та же сцена в Боро-Будурт: Pleyte. Fig. 87: приветствие Браммы и Калики: Fig. 91.

²⁰⁰⁰ - 46 её свойств описаны в Лалитавистаре, ch. XIX. pp. 234–235, и в Абхинишкрамане, ch. XXVI. § 1.

²⁰⁰¹ - Lalitav. Ch. XIX, pp. 235–238. Mahâvastu. II, 313; 403. Приготовления к таинству «просветления» обильно представлены в буддийской иконографии; таковы: две сцены приготовления трона под деревом (в Лагорском музее): Foucher. L'art gréco-bouddhique, fig. 199 и 200; цветочный дождь, в качестве приветствия богов спадающий на трон, изображён на Бхархутских рельефах: Cunningham. The Stupa of Bharhut. Pl. XIII–XVII; XXVIII–XXXI. Приветствие Браммы: Pleyte. Fig. 91; украшение деревьев богами – там же, fig. 92.

²⁰⁰² - Описание дерева Бодхи (Бо – у китайцев, Гниаонг у бирманцев Буниан у камбоджийцев), его чудесных свойств и красоты – Lalitav. Ch. XIX, 239–256. 84.000 других экземпляров того же дерева, оказавшихся в лесу, были убраны подобным же образом, и на троны, появившиеся под ними, воссели будды грядущих веков, бодхисаттвы, для созерцания подвига, в далёком будущем и им предстоявшего, pp. 246–247. Пиппаловое дерево (раньше, в ведическом периоде, называвшееся ашватховым и часто смешиваемое с ниргродовым или нийагродовым, *Ficus indica*) есть так называемая священная смоковница, *Ficus religiosa*. Священным деревом считалось оно и до буддизма; под ним восседали «боги третьего неба», а также бог смерти Яма и духи блаженных; из этого дерева

делались чаши и сосуды для божественного напитка Сомы; оно же служило для возжигания жертвенного огня трением: Zimmer. *Altindisches Leben*. 58. Изображения Бодхи на фресках, рельефах и в миниатюрах очень обильны, частью в сценах «просветления» Будды, частью в смысле общебуддийского священного символа; об этих изображениях, а также и о значении Бодхи в религиозных переживаниях буддистов, будет сказано в конце настоящего отдела.

2003 - Lalitavistara, 1. с. и Abhin. kr. s. Ch. XXVI.

2004 - Будда-Чарита. XII, 116–118 и Fo-sho-hing-tsan-king, III, 12, 1025–1026, 1033–1034, с замечательным художественным тактом сгладили вычурности позднейших описаний: бодхисаттва идёт к дереву «один, неспешными шагами»; никакой фантастической процессии; природа стихает: «стада животных и птицы, молча, спокойно, созерцают чудесное событие; деревья и травы бесшумно клонятся под налётом кроткого, освежающего веяния воздуха»...

2005 - Nidânakathâ, p. 95, Rh. Dav.; Bigandet, Ch. V, p. 83. Mahâvastu, II, 264 ss. В камбоджийском сказании, *Livres sacrés du Cambodge*. I, 50, это уже – брамин Соти; в Абхинишкрамане, Ch. XXVI, § 1, p. 196, это – бог Шакра, принявший вид косаря, а по тибетской версии, Rockhill, 31, – сеноторговец Свастика. Изображения встречи с ним: Foucher, *L'art gr.-boudd.*, fig. 197, 198. Grünwedel). *Altbuddh. Kultstätten*, 119.

2006 - В камбоджийской легенде 1, 50–51, дело ограничивается «вздутием земли». Ср. Schiefner. 244.

2007 - Nidânakathâ. p. 96: обет повторяется почти во всех вариантах легенды.

2008 - Windisch, 183.

2009 - Sénart, p. 169–171, 2 ed.: «это, в немного обновлённой форме, всё тот же древний, ведический поединок, некоторые черты коего уцелели в легенде буддистов, почти неизменёнными... Намучи (синоним Мары) – имя одного из демонов, поражаемых Индрой... Враг Будды есть, несомненно, одна из замаскированных трансформаций демона грозы, борющегося против светозарных существ и побеждаемого их

могуществом». Далее, путём уравнивания мифологических представлений, Сенар, р. 182, приходит к выводу, кажущемуся противоречивым с предыдущим: что «в итоге этот ряд имён и сходств, Мара-Намучи-Кима и Мара-Мртийя Яма, одинаково сливаются в одну и ту же высшую мифологическую единицу – Агни», иными словами: Темнобог восходит, по своему происхождению, к Светобогу-Огнебогу!

²⁰¹⁰ - Kern. Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. I, 1–302. «Никто из сколько-нибудь знакомых с мифологией наших арийских предков не может не заметить, что некоторые составные части легенды принадлежат к глубочайшей древности. Борьба между бодхисаттвой и Марой Мрачным принадлежит, по крайней мере в своих главных чертах, к самым древним сагам нашей расы и существовала уже до ведического периода».

²⁰¹¹ - Эту веру отлично живописует следующий текст Абхинишкрамана-сутры, ch. XXXI, р. 226, Beal: «люди, видя эти странные явления природы, спрашивали друг друга о их значении и совещались с риши и предсказателями; а они отвечали: „в стране Магадхской, близ деревни Гайи, произошло столкновение на жизнь и смерть между тем, кто покинул дом свой, чтобы стать царём высшего закона, и тем, кто ищет стать царём мира греха: и первый одолел и побил второго“». Гатты, повторяющие эти слова, показывают, что тут мы имеем дело с древним народным преданием.

²⁰¹² - В самом достоверном и древнейшем из буддийских памятников, в Магапариниббана-сутте, III. 31, Готама не только признаёт Мару, но и очень высоко помещает его в иерархии божественных существ, а именно: выше «тридцати трёх Великих» (богов), непосредственно между ними и Брамой. В Сутта-Нипате Мара иногда называется «Царём Марой». В Ангуттара-никайе (Die Reden des Buddha aus der Angereihten Sammlung. Aṅguttara-Nikāyo, übersetzt von Bhikkhu Nyaṇtiloka. Vierer-Buch. № 15. S. 36) Будда признаёт Мару «первым по хитрости и по силе влияния на людей».

²⁰¹³ - В предисловии к своему изданию Сутта-Нипаты 1884, р. VI.

- 2014 - Например, Spiegel. Kraniche Altertumskunde. I, 709 ff.
- 2015 - Так в Padhâna-Sutta в Sutta-Nipâta. III, 2, v. 424 sqq. и в Buddha-Carita. XV, 46. Lalitavistara, Ch. XVIII, гатта 2.
- 2016 - См. старательное расследование Сенара, pp. 177 ss.
- 2017 - Buddha-Carita, XIII. 2 и XV, 37.
- 2018 - Lalitavistara. XXI, p. 257.
- 2019 - Maitrâyani-Samhita (ed. Schröder. Leipzig, 1881–1886) II, 5, 6.
- 2020 - Ṣatap.-Br. 8, 4. 2, 1, 2.
- 2021 - Ṣatap. Br. XI, I. 6, 6; X, 4, 4; 1–3; VIII, 5, 2, 1.
- 2022 - В Nṛsimha-Upanishad, II, 6 у Weber. Indische Studien, IX, 148 ff. асура Папман грозит пожрать богов, так же, как этим же грозила (в Ṣatap. Br. II, 3, 4, 7) Мртийу (в лице Агни) самому Праджапати. Приводим здесь, кстати, изумительный миф о Смерти, как творце мира, включённый в Брхадарапийяка-Упанишад, в первой песне, во второй Брахмане, называемой Агни-Брахманой, так как содержание её – происхождение огня, Агни (тот же миф повторен в Шатапатха-Брахмане, X, 6, 5); «В начале ничего не было видимого: всё было сокрыто Смертью, Голодом, ибо смерть есть голод. Смерть (первое из существ) помыслило: „создам я себе тело“. И стала она двигаться, совершая благоговейные действия. И так произошла вода. ...Накись же (пена) воды, застывши, стала землёй. На этой земле стала отдыхать Смерть и от согревания ею (земли) произошёл Агни (Виладж), полный света. Это существо разделалось на три: треть стала Адитьей (солнцем), треть – Вайу (воздухом), (а треть осталась Агни (огнём)). Так Дух (прана) стал троичен. Глава стала востоком, руки северо-востоком и юго-востоком, хвост – западом, а ноги северо-западом и юго-западом: бока стали югом и севером, спина – небом, а прах – землёй. Так стоит Мртийу твёрдо на воде. И возжелала Смерть: „да создастся второе тело из меня!“ И обняла она в уме своё Слово („Речь“). И семя стало Годом: дотолё не было года. Слово вынашивало его целый год, а затем родило его. И когда он (год) родился, Смерть отверзла пасть свою, чтобы проглотить его. Он же воскликнул: „Бхап!“ и стал Речью. И

подумала Смерть: „если я убью его, мне достанется мало корму“. И потому она этим Словом и этим Телом произвела всё сущее... и решила съесть всё произведённое. И вот, потому что она пожирает всё, Смерть и называется Адити, Всепожиратель». Далее идёт рассказ о сходном происхождении жертвоприношений.

2023 - *Ṣaṭap. Br.* XI, 2, 3, 6; X, 4, 3, 6–8. *Maitr. Samh.* II, 2. 2. *Taittir.-Br.* II, 2, 3, I. *Taṇḍya-Mahâ Br.* (ed. cit.) 24, 19, 2.

2024 - *Katha-Up.*, I, 3, 15; II, 6, 2 и 8 и 18.

2025 - Там же, I, 2, 1 sqq; II, 4, 10.

2026 - Разбор филологического смысла названия «Мара» – у Виндиша 186–187 и (в ином объяснении) у Керна, I. 1, 302–303.

2027 - *Saṃyutta-nikâya*, XXIII, 1.

2028 - Kern, 1. с.

2029 - Там же.

2030 - *Saṃyutta-nikâya*, IV. 1. 3, 5.

2031 - Там же. XXIII, 11.

2032 - *Marasaṃyutta*, II, 9, 6 sqq (*Saṃyutta-nikâya*. IV.

2033 - *Atharva veda*, VI, 26 sqq; ср. XI, 8, 19.

2034 - *Ṣvetāśy. Up.* II. 12; в Чандоджийи-Упанишадь. VIII, 4, 1, пессимистическую триаду составляют «старость, смерть и печаль».

2035 - Windisch, 195.

2036 - *Saṃyutta-nik.* XXIII, *Khanda-Saṃyutta*, 63 sqq.

2037 - Так названы они в Сутта-Нипате. V, v. 835 в Марасамийут 1. cit. и в бирманском сказании (*Tahna, Arati, Raga*) Bigandet. Ch. V. p. 100. В сингалезской редакции (*Spence Hardy, Manual*, p. 183) он – Танха, Рати и Ранга.

2038 - Так в Лалитавистаре, ch. XXIV, p. 335 Fous., где они названы Рати, Арати и Тришна.

2039 - Так в тибетской легенде у Rockhill, p. 31.

2040 - *Budda-Carita*. XIII, 3. В Абхинишкрамана-сутре, ch. XXVI, 2 фигурирует «главный сын Мара-раджи Писуны-Шрешти, в Лалитавистаре встречаем сына Мары, Сартхаваху, ch. XXI, p. 260, и ещё 27 других „сыновей демона“», pp. 264–270.

²⁰⁴¹ - Padhânasutta. 12–15 (Sutta-Nipâta, vv. 435–438).

²⁰⁴² - В Марасамийутте он является в виде то слова, I, 2, то «царя змей», I, 6. то быка, II, 6, то домовладыкой, 11, 8, то землевладельцем, I, 9, то брамином, III, 1, то «в разных видах, прекрасных и противных», I, 3.

²⁰⁴³ - В Divyâvadana (ed. cit.) p. 356–364, (перевод у Виндиша, 163 ff.) есть замечательная легенда об обращении Мары буддийским старейшиной Упагуптой; последний приказывает покаявшемуся Маре «осуществить личное появление Будды», Мара является в образ прославленного Будды под условием, чтобы Упагупта не оказывал ему никаких знаков почитания и благоговения, так как они сожгли бы принявшего вид Татагаты. Когда он однако явился «в миловидном и ярко-сияющем виде Святого», сопровождаемого Анандой и другими учениками, Упагупта принял подобие за действительность, пал ниц перед мнимым Буддой и прославил его в восторженных гаттах. Мара попрекнул за нарушение условия. Старейшина же разъяснил, что о Лукавом он забыл и думать и что поклонение всецело относилось к Будде. Мара тотчас же положил конец обманчивому видению, а через четыре дня стал колокольным звоном сзывать народ к стхавир Упагупте, «послушать от него учение спасения и познать блаженство небесное и избавление». Само собой понятно, что призыв такого неожиданного неопита и миссионера имел огромный успех: «многие сотни тысяч заложили тут спасительные корни к избавлению, а 18.000 приняли иночество и достигли архатства». Поводом к обращению Мары послужило сознание, что «тот, кого он, по своему неразумию, постоянно утруждал и беспокоил, переносил всё терпеливо и всегда относился (к искустителю) с любовью». Упагупта же разъяснил кающемуся, что «грехи против Святого могут быть смыты только милостью Татагаты. Она-то, (говорил он) внушала ему любовь даже к тебе; она же зародила и в твоём сердце склонность к Высокопонятливому»; и такова чудесная сила веры, что «даже одна капля её, возникающая в сердце, способна омыть и очистить всё безумием загрязнённое сердце и даровать уразумевшему плод нирваны». При этих словах, «сердце

переполнилось у Мары ощущением благодати Будды, и пал он ниц, восклицая: „всё, всё простил он мне, как любвеобильный отец прощает проступки сыну“». И тогда, воздействием праведного старца Упагупты. спали с Мары обвинявшие его чело, грудь и стан три венка, казавшиеся цветочными, но бывшие в действительности трупами собаки, змеи и человека. Так покинули Лукавого злоба, хитрость и мертвящая сила тлетворной чувственности; «Злой», «освобождённый Любовью», превратился в проповедника буддизма.

2044 - Saṃyutta-Nikāyo. V. Bikkhunisaṃyutta, I, 3.

2045 - Там же, III, 3. О прославленной в легендах Киза-Готами будет своевременно сказано ниже. Ср. о ней: Therîgâtha. XI, 213 sqq. в Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's übers. v. Neumann. Berlin. 1809, 320 ff. и Aṅguttara-nikāya. I, 14, 5, 12. Saṃyuttanikāya. Vol. I, p. 130; также Theissen. Die Legende von Kisâgotami. Breslau, 1880.

2046 - Bikkhunisaṃyutta, IV, 2.

2047 - Idem. V, 3.

2048 - Idem. VI, 2.

2049 - Id. II, 6.

2050 - Id. VIII, 2; 4.

2051 - Id., IX, 2; X, 2.

2052 - В приведённой в примечании 55-м легенде из Дивьяаваданы Мара «развлекает» собрание монахов «золотым и жемчужным дождём», представлениями, музыкой, пляской небесных демонических прелестниц, апсарас. Страшным шумом пугает он вайшалейских монахов: Mârasaṃyutta. II, 7, 4. III, 2, 4. В иконографии встречаются сцены соблазнения им монахов, напр., Grünwedel, Altbuddhistische Kultstätten, 320, 330, 331.

2053 - В Mâratajjaniyasutta (50-я сутта Маджхиманикайи. I B. 518 ff. Neum.); очень характерный для отношений толпы к буддийским монахам текст этих попреков мы приведём ниже. В Mârasaṃyutta, II, 8, Мара подбивает поселян не подавать пищи самому Будде.

2054 - Bikkhunisaṃyutta. VII. 4.

2055 - Padhânasutta, 3–4.

²⁰⁵⁶ - Mârasaṃ. I. 3.

²⁰⁵⁷ - Как считали Спенс-Гарди (Manual p. 175 Note: «не может быть сомнения в том, что вся история битвы была первоначально аллегорическим описанием борьбы просвещённого ума с силой зла») и Кеппен, Die Religion des Buddha, I, 89, Note: «в описании этого аллегорического боя... солдатами Мары являются различные виды, стороны и проявления буддийского (понятия) наследственного греха».

²⁰⁵⁸ - Majjhima-nikāyo. 50 сутта, I, 518–519 Neum.

²⁰⁵⁹ - Padhânasutta. Sutta-Nipata, III, v. 445.

²⁰⁶⁰ - Lalitav, XXI, 257–258 Fouc. В Магавасту, II, 314, решение бороться с Марой изложено сходно с рассказом Лалиты: мотив тот же – тщеславие.

²⁰⁶¹ - Lalitav., 1. с., в Абхишкрамане, ch. XXVI, § 2, луч света сопровождается кликом богов, извещающим Мару о начавшемся подвиге Готама и вызывающим «Злого» на борьбу. В Магавасту, II, 268–270, наоборот, вызов исходит от Мары: «он запел великую боевую песню», «стал махать шарфом» и притворно хохотать; бодхисаттва же спокойно отвечал «четырнадцатью угрозами».

²⁰⁶² - Mârasaṃ. III. 4; I, 1; 2; 2.

²⁰⁶³ - Там же, III, 4.

²⁰⁶⁴ - Там же, I, 1.

²⁰⁶⁵ - Padhânasutta в Sutta-Nipâta. III, 2. vv. 424–418. С небольшими отклонениями тот же рассказ включён в 18-ю песнь Лалитавистары: здесь Готама также отвергает добрые дела и бессмертие (гаты 9 и 10). Другой пересказ той же сутты находится в Магавасту II, 237 sqq. Здесь Мара искушает бодхисаттву соблазном возможности стать чакравартином и убеждает его привести жертвы для обеспечения себе небесного блаженства. Готама же отвечает, что он под деревом Бодхи уничтожит полчища противника и достигнет своей цели. Затем следуют (II, 241 sqq.) три джатаки, в которых повествуется как бодхисаттва уже в прежних воплощениях трижды избежал козней Мары.

²⁰⁶⁶ - Полезным пособием может служить недавно вышедшие, в общих чертах довольно близкий к английскому переводу, выношенный К. Бальмонтом перевод Фо-шо-гинг-тсан-кинга и части Буда-Чариты: Асвагоша. Жизнь Будды. Москва, 1913.

²⁰⁶⁷ - Fo-sho-hing-tsan-king, III, 13, v. 1037. Биль переводит: «враг религии – enemy of religion»; но «дхарма», как известно, не совпадает с обычным понятием религии. Будда-Чарита, XIII, 2, называет Мару «Камадэвой» (йогом чувственности) и «врагом освобождения», Абхинишкрамана, Ch. XXVI, § 2, – «Лукавым, Царём Кама-локи».

²⁰⁶⁸ - Abh. kr. s.. 1. c., pp. 199–201, Beal; Lalitavistara, ch. 21. Один из снов Мары (бегство его войска) изображён в Санчи: Fergusson. Tree and Serpent Worship. Pl. 58.

²⁰⁶⁹ - Подробнее передан вызов в гаттах 1–4-й 21-й главы Лалитавистары.

²⁰⁷⁰ - Abhin.-kr.-s., ch. XXVI, § 2. Очень подробно переданы эти пререкания между «белыми» и «чёрными» демонами в Лалитавистаре, гл. 21; в изменённом виде те же споры есть и в Абхинишкрамане, ch. XXVII, § 1. Ср. ещё Mahāvastu. II, 328–338.

²⁰⁷¹ - Abhin.-kr.-s., 1. c. pp. 202–203. Beal.

²⁰⁷² - Описание их там же, гл. 28-я и в 21-й Лалиты. Ср. Buddha Capita. XIII, 18–27; 34–53 и Fo-sho-hing-tsan-king, III, 13, 1062–1086. Изображения войска Мары принадлежат к самым любимым мотивам буддийской иконографии, особенно позднейшей. Увлечение зловещим, ужасающим, чудовищным, впрочем, присуще уже и древнейшему периоду: См., например описания безобразных и страшных демонов в Атхарваведе, VIII, 16 etc.; ср., для более поздней поры, описания их в Магабхарате. Изображение войска Мары и его нападения на Будду у Фергюсона. Tree and Serpent Worship, 209. Frontispiece; у Фуше: fig. 201–204, (гандхарские рельефы), fig. 68 рельеф из Амаравати, памятники коего, так же как и Сарнатские, особенно богаты этими вычурно-безобразными типами. Ср. Grünwedel. Buddh. Kunst. 94 ff., (войско Мары). Атака Мары изображена также в гротах Аджанты: Griffith. The Paintings of the buddhist

cave-temples of Ajanta. London, 1896. vol. I. Pl. 8 и Fig. 64 и в Боро-Будурском храме на Яве: Pleyte. Fig. 94. Позднейшее северо-буддийское искусство проявило особый, своеобразный талант в разработке чудовищного и ужасающего: интересные образцы этого творчества у Grünwedel. *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*. Leipzig, 1960, например, «бог мёртвых. Дхармараджа», fig. 48; «бог смерти», Яма – Fig. 140 и 142; и «дхармапалы, гении-покровители и защитники правоверия», S. 158 ff., fig. 133 ff. Многочисленные изображения нападения Мары на Будду – в китайско-туркестанских фресках: *Altbuddh. Kultstätten etc.* S. 87, 90, 101, 119, 139, 167, 187, 204, 214. Мара: 28–30, 93, 172, 193; типы демонов: 57, 29, 140, 176, 237.

²⁰⁷³ - Buddha-Carita XIII, 29. Fo-sho... XIII, 13. 1073–1074.

²⁰⁷⁴ - Abh. kr. s., ch. XXXVII, § 1. p. 207. Beal.

²⁰⁷⁵ - Подробное описание их – там же, p. 210, и Lalitav. XXI, p. 231–232.

²⁰⁷⁶ - Abh. kr. s., ch. XXVIII, pp. 211–212 и ch. XXVII, p. 210. В *Mâgandiyasutta* Сутты-Нипаты, IX, v. 835, Будда говорит: «даже при виде Танхи, Арати и Раги не возникло во мне ни малейшего полового пожелания. Что такое тело твоей дочери, Мара, полное воды и испражнений? Я даже и ногой не хочу касаться его».

²⁰⁷⁷ - Abhin.-kr.-s., ch. XXVIII, pp. 211–217. Beal. Изображения дочерей Мары в сцене искушения на рельефе из Мардана, на Сарнатской стеле: Foucher, fig. 209 а; на рельефах из Амаравати id. fig. 68 и из Ангкора (Камбоджа), fig. 205, и Боро-Будура, Pleyte, fig. 95, а также и во фресках Аджанты (Griffith.) и туркестанских: *Altbuddh. Kultstätten*, 119 и 90, где дочери Мары внезапно превращаются в старух, согласно с указанием, одной северной легенды: Rockhill, 31. По другому варианту, Schiefner, 246, эта печальная метаморфоза прекратилась лишь после того, как виновные, раскаявшись, прибегли к покровительству Будды, уже после его «просветления».

²⁰⁷⁸ - Abhin. kr. s., ch. XXVIII, pp. 217–219.

²⁰⁷⁹ - Abhin. kr. s., ch. XXVIII, pp. 219–XXIX, p. 224. Lalitav., ch. XXI, pp. 270–271. Оба источника говорят о попытках богов и гениев невидимо содействовать бодхисаттве, признавая, однако, эту помощь излишней. Ниданаката, pp. 98–100, перечисляет десять казней, которыми Мара пробовал извести Готаму. Ср. Bigandet, ch. V, pp. 87–88. Livres sacrés du Cambodge. I, 52–53. Schiefner, 245; Rockhill, 31–32.

²⁰⁸⁰ - Lalitav., ch. XXI, гатты 22–25. Атаки Мары изображены на северных вратах ступы в Санчи: Fergusson. Tree and Serpent Worschip Frontispiece.

²⁰⁸¹ - Lalitav., ch. XXI, pp. 271–272. В Ниданакате, pp. 100–101, Мара, в качестве свидетелей, ссылается на своих воинов. Ср. Bigandet, ch. V, p. 88. В камбоджийской легенде, Livres sacrés, I, 53, богиня земли, Неавг-Преас-Тхорни, не только подтверждает слова Готамы, но и потопляет внезапно хлынувшим потоком войско Мары, после чего он обращается в бегство, «кланяясь святому и желая ему благоденствия». В Магавасту, II, 341–345 и 412, от подземного гула Мара и его воины пали к ногам Будды и семь дней оставались недвижимыми. Изображения явления богини земли есть на одном Лагорском рельефе – Foucher, fig. 200 а, и на Сарнатской стеле Fig. 413 с. Ср. об этих изображениях пояснения Грюнведела в Buddh. Kunst. 96–99. Турфанские изображения – Altbuddh. Kultstätten. 139, 237. Жест Будды, призывающий землю в свидетельницы, (рука, опущенная книзу во время сидения под деревом) стал в буддийской иконографии символом самой акта «просветления». Относящиеся сюда примеры из памятников – у Фуше, fig. 205 и 209 и у Pleyte, fig. 94. Объяснение значения жеста есть у Гиуэн-Танга VIII, p. 408, Fr. Julien.

²⁰⁸² - Lalitav., ch. XXI, pp. 280–281. Более краткий, но, вероятно, более древний гимн сохранился в Ниданакате, 101–102; сходно, ещё короче. Bigandet, V, 89. В Магавасту стихотворные приветствия разных божеств – II, 112–415, 417.

²⁰⁸³ - «Солнце было ещё на горизонте, когда Великое Существо обратило в бегство войско Лукавого»: Xidânakathâ, p. 102.

²⁰⁸⁴ - Следуем Будда-Чарите, XIV, 1–68 и Фо-шо-гинг-тсан-кингу, III, 14, 1111–1168.

²⁰⁸⁵ - Buddha-Carita. XIV, 68–91. Fo-sho... III, 14, 1169–1177.

²⁰⁸⁶ - Nidānakathā, pp. 103–104: другой, сильно отличающийся перевод этого трудно передаваемого гимна у Spence Hardy, Manual of Buddhism, p. 180.

²⁰⁸⁷ - Mahāvagga, I, 1, 1–2.

²⁰⁸⁸ - «Цепь причин», или доктрина 12 нидан (причин бытия), как разъясняет Ольденберг в своих ценных примечаниях к переводу Магавагги, S.B.E. XVII, 75, есть не что иное, как расширенная форма ответа на проблему, поставленную во 2-й и 3-й из «Четырёх благородных истин» буддийской догматики: о происхождении и разрушении страдания. В «Четырёх благородных истинах» причина страдания сведена к жажде или желанию, танхе (напомним, что это и есть имя одной из дочерей Мары!) в её тройственной форме: жажды наслаждения, бытия и счастья. В систему же 12 нидан жажда также включена, но поставлена не на первом месте: ей предшествуют другие причины, из коих первоначальной признаётся неведение, авитжъя.

²⁰⁸⁹ - В 9 сутте Маджхиманикайи (Sammādiṭṭhisutta) I B 82–83 Neum.) неведение определяется как «незнание страдания, происхождения страдания, разрушения страдания и пути, ведущего к уничтожению страдания... Возникновение заблуждения обуславливает происхождение неведения; уничтожение заблуждения обуславливает уничтожение неведения». Неразъяснённым при этом, однако, остаётся важное недоумение: откуда может рождаться заблуждение, если оно «обуславливает» неведение? Если из веры в реальность и ценность «внешностей», атрибутов, качеств вещей, из самкхар, – то ведь эта фальшивая оценка сама происходит от неведения! Получается «ложный круг»...

²⁰⁹⁰ - В 9-й речи Манджиманикайи, I, 82 Neum. а также в Samyutta-nikāya, II, 12, 27) самкхары сводятся к трём разрядам: самкхаром тела, речи и духа; первые (kāyasamkhāra) состоят (по объяснениям Самкхара-Ямаки в Абхидхамма-Питаке) во

вдыхании и выдыхании вторые (*vacîsaṃkhâra*) во внимании и расследовании; третьи (*cittasaṃkhâra*) – в идеях, ощущениях и всех атрибутах духа, кроме внимания и расследования. Вибханга увеличивает число разрядов самкхар до шести: 1) ведущие к праведности, 2) ведущие к греховности, 3) ведущие к неподвижности, и произведения 4) тела, 5) речи и 6) мысли. S.B.E. XVII, p. 76–77. Note. Классификация самкхар в ранне-буддийскую пору не была разработана, и значение самого термина в буддийской словесности широко расходится по смыслу. Разъяснения его значения даёт Рис-Дэвидс во введении к Мага-Судассана-сутте, *Buddhist Suttas*. S.B.E. XI, p. 242–243: означая буквально «со-делания», *confections*) от «*kar*»-делать и «*saṃ*» – вместе), самкхары могли бы означать «произведения, продукты», если бы в применении этого термина не входило представления о том, что они не сами собой возникают, а предполагают производителя, их соделывающего. Рис-Дэвидс, за отсутствием адекватного подлиннику термина, соглашается на передачу самкхар словами «тенденции и потенциальности», давая в своём «Буддизме» (Ed. 1890, p. 91–92) позднейшую классификацию их по 52 категориям. Другая (55-членная) приведена у Spence Hard). *Manual*. 404 sq. Ср. ещё о значении термина «самкхары» замечания Зейденштюкера в *Pāli-Buddhism. Texte aus dem buddhistischen Pāli-Kanon*. Breslau, 1911, 26–27.

²⁰⁹¹ - К пяти общепризнанным чувствам индусы добавляют «внутреннее, духовное» чувство.

²⁰⁹² - *Mahāvagga*, I. 1, 2–7.

²⁰⁹³ - *Majjhima-nikāya*, 36 сутта. I. 392–395. Neum.

²⁰⁹⁴ - *Idem*. Sutta 26. I, 267 и Dutoit. *Das Leben Des Buddha*. Leipzig, 1906, 64, упорно переводящий нирвану выражением «*Wonne des Sich-versenkens*».

²⁰⁹⁵ - Признание этих совпадений и заимствовавший самим Готамой есть в 4 части Авгуттара-никайи (*Catukka-Nipāto*), *Die Reden des Buddha aus der Angereichten Sammluug (Aṅguttara-Nikāya) übers, v. Blukkuh Nyāntiloka*. IV Band. *Das Vierer-Buch*. Breslau, 1912, № 185. S. 376 ff.; в числе «принятых от жрецов

(браминов) истин» значатся столь существенные для буддизма положения, как: «все пожелания (похоти) преходящи, полны страдания, изменчивы», «всякое бытие преходяще, полно страдания, изменчиво»; «ни я никому, нигде, ни в каком отношении не принадлежу, ни мне ничто, нигде, ни в каком отношении не принадлежит». Примером почти дословного перенесения в буддийскую догматику более древних учений может служить следующий текст из Мандукийя-Упанишада, Mândûkya-Up. 7, совпадающий с текстом Ангуттары-никайи: Vierer-Buch. № 175, S. 348 и так описывающий четвертую, высшую степень созерцания, на которой угасает субъективное сознание: «не изнутри сознательное, не извне сознательное, не обоюдосторонне сознательное, не друг через друга сознательное, не сознательное и не бессознательное, невидимое, неопишное, неосязаемое, безпризначное, непредставимое, необозначимое состояние веры в Единое Я (то есть в трансцендентальную сущность), в которой мир явлений исчез совершенно». Это, отрицательными чертами характеризуемое, отношение к мировой всеобъемлющей сущности (прежнему Атману Упанишад) буддизм перемещает на своё отношение к нирване.

²⁰⁹⁶ - «Полное знание озарило его мгновенно», – говорит бирманское сказание. Bigandet, ch. 1, p. 95.

²⁰⁹⁷ - Udana. I, 1 sqq.

²⁰⁹⁸ - Nidânakathâ, p. 106.

²⁰⁹⁹ - Там же, p. 109.

²¹⁰⁰ - Bigandet, ch. V, p. 96.

²¹⁰¹ - Классическая формулировка проблемы сводилась к познанию «четырёх благородных истин»: что такое страдание? Как оно возникает? как прекращается? и каков путь к его прекращению? Как раз эти истины и составляют содержание первой, Бенаресской проповеди Будды, прозванной «Основанием Царства Праведности». В Samyutta-nik. V, 56, II, 9, sqq. поясняется, что «именно при уразумении этих благородных истин» Будде и «открылись очи, перед ним восстала истина,

явилось знание и раскрылась духовная ясность»: Ср. 141 сутту Маджжиманикаи и в Самийутте-никае II, 12, 2; II. 12, 27 etc.

²¹⁰² - В *Aṅguttara-Nik. Vierer-Buch. № 77. S. 166.* Закон кармы принимается как факт, входящий в число «четырёх великих Необъяснимых».

²¹⁰³ - В «Цепи причин», постигнутой в ночь просветления родником страдания признана танха. Это положение обильно подтверждается учительными речами Будды. Так в *Samyutt. nik. V, 56, 11.* «причина страдания есть производящая возрождение танха, сопровождаемая довольством и похотью..., жажда чувственных пожеланий, жажда бытия, жажда развития, самопроявления». В *Samyutt. nik. II, 12, 1* указаны шесть родов танхи: жажда телесных форм, жажда звуков, жажда запахов, жажда вкусов, жажда прикосновений, жажда явлений. В Итивуттаке, 15 (*The Iti-Vuttaka. Sayings of Buddha, transl. by Möore. New-York, 1908, p. 29*) «жажда» названа «главной цепью», мешающей избавиться от возрождения и перевоплощения, а потому и «источником страдания»; праведная жизнь возможна лишь при освобождении от танхи. По Дхаммападе, XXIV, v. 334–340 «жажда в беззаботном человеке разрастается, как лесная лиана, и страдания его умножаются этой ядовитой жаждой, как быстро плодящаяся трава бирана. С одолевающего же эту лютую жажду спадают страдания, как капли дождя с листа лотоса. Спасительное слово поэтому молвлю я вам: вырывайте прочь корень жажды (танхи), дабы вновь не сломил вас Искуситель-Мара, как ломает стремительный речной разлив тростники. Как дерево, хотя и срубленное, отрастает вновь, пока корни целы, так, пока не уничтожены корни танхи, горе жизни будет возвращаться снова и снова... Всюду проникают ручьи похоти; все обвивает лиана страсти; подрежьте же её в самом корне знанием». Мы видели далее, что в схеме «цепи причин» танха однако занимает не начальное, а срединное положение, первопричиной же заблуждений и их следствий признано неведение. Подтверждение этой схемы («12 видан») находим в Улане *Udānam, 1, 1–3*; в англ. переводе Стронга *London, 1902, p. 1–4*: также в немец. сборнике *Pali-Buddhismus in Übersetzungen. Texte*

aus dem Buddhistischen Kanon, übers, v. Seidenstücker. Breslau, 1911, 41–42); повторения и разъяснения той же схемы – в Самийутта-никайе: II, 12, 20; II, 12, 2; II, 12, 27.

²¹⁰⁴ - Aṅguttara-nikāya. II B. 4 Thl. 39 Sutta; перевод, в Buddhistische Anthologie. Texte aus dem Pali-Kanon übersetzt von K.E. Neumann. Leiden, 1892, 132–133 и в Die Reden des Buddha aus der Angereichten Sammlung (Aṅguttara-Nikāyo) des Pāli Kanons übersetzt. von Bhikkhu Nyāṇtiloka. IV Band. Das Vierer-Buch. (Catukka-nipāto). Breslau, 1912. №№ 39–40, S. 86–87.

²¹⁰⁵ - Aṅguttara-nikāya. III, 87.

²¹⁰⁶ - Aṅgut.-nik. Das V ierer-Buch. № 196. S. 426 ff.

²¹⁰⁷ - Sutta-Nipāta, 248 и Dhammapada, 141.

²¹⁰⁸ - Aṅgut.-nik. übers, von Bhikkhu-Nyāṇtiloka. Das Zweier-Buch (Dukanipāto). Breslau, 1911, № 16. S. 17–18. Das Vierer-Buch. № 61. S. 131. «Есть плод, есть результат добрых и злых дел», сказано в Puggala-Paṇṇatti. Das Buch der Charaktere. Aus dem Buddhistischen Pāli-Kanon (Abhidhammo) übersetzt von Bhikkhi Nyāṇtiloka. Breslau, 1910, S. 39. S. 88.

²¹⁰⁹ - Aṅgutt.-nik. Vierer-Buch. № 233. S. 477. «Я учу и неделанию, и деланию: неделанию дурного и деланию хорошего». Aṅgutt.-nik. Zweier-Buch. № 26. S. 25–26.

²¹¹⁰ - Puggala-Paṇṇatti, § 87. S. 39. «Поведение, углубление и прозрение – все нужны»: Там же, § 135–137. S. 59–60.

²¹¹¹ - Sutta-Nipāta. vv. 846; 803 и Mahāparinibbana-sutta. II, 9.

²¹¹² - «Надо отречься от влечения к каким бы то ни было областям, божественным и человеческим, от области самого Брамана» Sutta-Nipāta, 524; «надо преодолеть привязанность и к божественному», 641.

²¹¹³ - Определения длины жизни разных разрядов небесных существ и богов даны в Ангуттаре-никайе: Vierer-Buch. № 125. S. 262–264. О различных разрядах (формах) возрождений – там же: № 124 и 126, S. 266–267, 271. Подробно о категориях праведности и мудрости и соответствующих им степенях и достоинствах форм перевоплощения трактует Пуггала-Панньяти, I, 1 sqq. Возрождение в так называемых «Чистых Обителях» (по Дикха-Никайе их – пять: (Avihā, Atappā, Sudassā,

Sudasî и Akaniṭṭha); ср. Puggala-Paṇṇati. (II, 46) – удел высшего разряда праведников, так называемых «никогда не возвращающихся» (anâgâmi), которые, после земной жизни, переходят в «Чистые Обители», а оттуда уже вступают в мир нирваны.

²¹¹⁴ - Sutta-Nipâta. 1104:1106. Saṃyutta nikâya. XII. 7. говорит, что святость основана ни на чём ином, как именно на чистом знании, а именно: на знании изменчивости и преходимости всего сущего, на знании страдания, на знании несубстанциальности пяти аспектов бытия и на знании условности возникновения бытия.

²¹¹⁵ - Aṅguttara-nik. Vierer-Buch. 45; 46. S. 96–101. Saṃyutta-nik. IV, XXXV, 116.

²¹¹⁶ - Caroline Rhys Davids во введении к её переводу Дхамма-Сангани. London, 1900, p. XXXV.

²¹¹⁷ - Saṃyut.-nik. II B. XXII Thl. Sutta 20.

²¹¹⁸ - «Безгранично сознание; безгранично царство безграничного сознания», – читаем в Ангуттара-Никае. Vierer-Buch. № 191. S. 394.

²¹¹⁹ - На вопрос «кем правится мир»? он отвечал: «сознанием правится мир: с сознанием связан мир; силе сознания подчинён мир». Aṅgutt.-nik. Vierer-Buch, № 186, S. 379.

²¹²⁰ - После полного преодоления царства безграничной области сознания приобретает (созерцатель) восприятие: «ничто не существует», восприятие «царства небытия» Aṅgutt.-nik. Eka-Nipâto. XX, 2. Einer-Buch. S. 86 и Vierer-Buch. № 190, S. 394.

²¹²¹ - Все представления разделяются на «задерживающие» (освобождение), на «особые» экстатические, освобождающие от мышления путём понятий, и на так называемые «прорывающие или прободающие» иллюзию ложного мировоззрения, дарующие сознание ничтожества всего сущего и отвращение ко всему, связанному с представлениями о бытии. Aṅguttara-nik. Vierer-Buch, № 179. S. 360–361. После непрестанного отказа или уклонения от шести областей сознания (исходящих из данных пяти внешних чувств и шестого – внутреннего) или (что – то же) после того, как угаснут эти шесть областей сознания, не

остаётся (за пределами их) уже более ничего объяснимого («доступного сознанию»). Vierer-Buch. № 173, S. 346–347. Или, как ещё определённое сказано в Самийутте-никайе. IV: «глаза и формы; уши и тоны (звуки), нос и запахи, язык и соки, тела и прикосновения, рассудок и вещи; – вот и все, ученики, вот и всё, что есть»! А если так, то «до каких пределов, братия, достигают пределы шести областей сознания, как раз до этих же пределов распространяется и субъективный мир, и наоборот: доколе распространяется субъективный мир, дотолé простираются и шесть областей сознания. При непрестанном отклонении, следовательно, и угашении шести областей сознания, братия, угасает, умирает и субъективный мир, приходит субъективный мир к упокоению». Aṅgutt.-nik. Vierer-Buch. № 175. S. 348. Ср. Sechster-Buch. 14 Sutta.

²¹²² - «Разрушив представление личности, как реальной сущности, можем одолеть смерть». Sutta-Nipâta, 1118. Отрицание субстанциальности личной души и принадлежности ей чего-либо (отрицание «Я» и «Моего»): Saṃyutt.-nik. III B. Thl. 3 Sutta и подробнее III B. 22 Thl. Sutta 29–33: «тело есть зло; чувство есть зло; представление есть зло; различение есть зло; сознание есть зло... Тело, чувство, представления, различения, сознание – вот преходящее. Изъятие их, прекращение их, уничтожение их – вот непреходящее, неразрушающееся... От того, что не принадлежит вам, от того откажитесь, и то, от чего вы откажетесь, послужит вам к спасению, к счастью. Что же не принадлежит вам? Тело, чувство, представление, различение, сознание... откажитесь же от них, и отказ будет вам во спасение и в счастье». То же в «Увещании к Рахуле» (сыну Готамы) в Vierer-Buch № 177. S. 355–356: «тот, кто во всех четырёх стихиях (будто бы входящих в состав „Я“), не будет усматривать личности (Я), ни чего-либо принадлежащего личности, – тот разрушил алчность (бытия), разорвал цепи и положил конец страданию, конец помрачению личностью. помрачению, мешающему полному прозрению». «Упразднение личности (sakkâyanirodho) равнозначает упразднению неведения». Там же № 178. S. 357 ff. и № 33. S. 70 и Majjhima-nik. 28 сутта. Оно обязательно для ищущего избавления, ибо

тот, кто в теле, в чувстве, в представлении и различении и в сознании, и в совокупности их, составляющих то, что называют личностью, будет видеть нечто субстанциальное, тот будет заблуждаться, надмеваться, будет в чаду, в угаре, будет сгорать и истлевать как в пламени. *Aṅguttara-nik. Vierer-Buch. № 200. S. 453–456.* Отрицание принадлежности человеческой личности её тела, её ощущений, восприятий, сознания и волевых действий необходимо было буддизму потому, что эти пять «кханд или аспектов бытия» (см. о них разъяснения Самийутты-никайи, XXII, I, 4 сутта) составляют якобы обычно признаваемые основы «веры в личность» (*Sakkâya-diṭṭhi, attavâda-diṭṭhi*), (*Majjhima-nik. 22 сутта*) I, B. 223 Neum.), осуждавшейся буддизмом впоследствии в качестве форменной ереси, но уже и с самого начала вызывавшей постоянное противодействие со стороны Будды, учившего, что „Я“ как реальная, объективная субстанция не существует, что за таковую мы принимаем только наше субъективное обобщение вышеперечисленных пяти субъективных же аспектов бытия (кханд), которые однако все находятся в непрерывных процессах возникновения, роста и исчезновения, а потому не имеют устойчивости, не в силах, следовательно, создать чего-либо постоянного и тождественного, как и не могут они быть сочтены нашей собственностью, ибо они – явления мирового процесса, вне нашей власти стоящего, до нас и после нас совершающегося. В столь авторитетной *Магавагге* (I, 6, 38–46; ср. *Digha-Nikâya. Brâhma-jala-sutta*) Готама говорит: «тело не есть моё Я; ощущение не есть Я; перцепция не есть Я; сознание не есть Я... А потому наученый, благородный слушатель слова истины, утомившись телом, чувствованием, перцепцией, самкхарами и сознанием, имеет возможность сбросить с себя всё это и стать свободным, истощив в себе этим путём способность к возрождению, чем и завершается святость, чем и выполняется долг, а возвращение в этот мир становится невозможным».

²¹²³ - *Iti-Vuttaka. § 112.*

²¹²⁴ - *Dhamma-Cakka-Ppavattana-sutta, 9 sqq. Buddh. Suttas. S.B.E. M. 150* также *Sutta-Nipata, v. 54 и 81: «не руководством других, а... своим собственным разумением».*

- 2125 - Sutta-Nipata. v. 538.
- 2126 - Там же. vv. 934; 1052; 1065.
- 2127 - Dhamma-Cakka-Ppavattana-sutta. 21. S.B.E. XI, 152.
- 2128 - Sutta-Nipata. v. 358; 1135 sqq.
- 2129 - Digha nikâya. Brahma-jala-sutta, 28.
- 2130 - Sutta-Nipâta. 596; 177; 555; 962.
- 2131 - Тексты о всеведении Будды бесчисленны; некоторые будут указаны ниже.
- 2132 - «Ясновидящим» постоянно называется он, напр., Sutta-Nipata, vv. 562, 596, 956, 992–993, 160 etc.
- 2133 - Нстойчиво, многократно повторял он в своих последних беседах: «велик плод, велико преимущество серьёзного созерцания, соединённого с правильных поведением: велик плод, велико преимущество рассудка, соединённого с серьёзным созерцанием... Этим освобождаются от великих зол: от чувственности, индивидуальности (привязанности к своей личности), от обмана и заблуждения». Mahâparinibbana-sutta. I, 12; 14. II, 11; IV, 4; 12.
- 2134 - «Правильное углубление есть один из четырёх путей добродетели, путь благородный и древний, изначальный, неуничтоженный (и поныне), негибнущий и не имеющий погибнуть, непорицаемый аскетами, жрецами и мудрецами». Aṅguttara-Nikâya. Vierer-Buch. № 29–30, S. 62–63. О «четырёх степенях углубления» (Джанах, дхийянах) – Saṃyutta-nikâya, V, 45, 8 (перевод этого текста – в сборнике Зейденштюкера, Pâli-Buddhismus, 19); Aṅgutt.-nik. Vierer-Buch. № 198 и 244. S. 444; 499. Einer-Buch. XX, 2. № 31. S. 79, Наилучшее описание процесса созерцания или «углубления», – в Majjhima-nik. Sutta 43 и 44. О каталептических явлениях при высоких степенях экстаза («чем отличается это состояние от состояния смерти?») – Sutta 43, p. 246 подлинника или S. 466. В. I немец. перевода и Mahâparinib. sutta VI, 11–12. О «касинах», искусственных, внешними приёмами вызываемых способах ускорять и усиливать «сосредоточение» (самадхи) для вступления в состояние джханы см. Digha-nikâya. Saṅgiti-sutta Majjhima-nik. Sutta 77, p. 330 – подлин., или II, 325 немец. пер. Ср. Aṅguttara-

nik. Eka-Nipâta. XX, 2. Касина состоит в сосредоточении всего внимания на каком-либо видимом предмете, обыкновенно – на особо для того сделанном кругу, окрашенном в голубую, жёлтую, красную и белые краски, или же на клочке земли («зелёная касина») или на поверхности воды («водяная к.»), или на огне, либо на какой-либо точке окружающей атмосферы («воздушная к.»); к этому присоединили ещё сосредоточение внимания «на пространстве» и «на сознании» («карина пространства и к. сознания»); «пространственную» карину получали пристальным устремлением взора на небо через круглое отверстие в стене или крыше, а старанием представить себе это последнее восприятие само как некий видимый объект получали «каину сознания». К этим «десяти областям Единой Нераздельности (цельности)», указанным самим Буддой (Majjhima-nik. Sutta. 1. с.) прибавили ещё 11-ю, «световую карину» – световое впечатление, получаемое через окно или ключевую скважину в замке. Сосредоточение внимания должно было длиться до тех пор, пока у созерцателя не получался, при открытиях и закрытых глазах, лупообразный световой рефлекс, перенося внимание на который, получали новый, уже бескрасочный и бесформенный внутренний рефлекс, походивший «на сверкающую звезду или на луну, выходящую из-за облаков». При появлении такового, препятствия к концентрации внимания будто бы исчезали и сосредоточение, граничащее с первой джханой, наступало, а с тем вместе открывался вход и в область джхан.

²¹³⁵ - Четыре «упражнения в сосредоточении». Aṅguttara-nik. Vierer-Buch. № 41. S. 90. Семь «членов просвещения» – Majjhima-nik. Sutta. 77, p. 326 подл. или II, 321 нем. пер.: Aṅgutt.-nik, Vierer-Buch. № 236. S. 482. Einer-Buch. XX, 2, № 31. S. 82. Восемь «положений господства» (над обманом иллюзорного постоянства внешних вещей) – Mahâ-parinibbâna- sutta. III, 24–42, и Majjhima-nik. Sutta 77, p. 327 подл., II, 322 нем. пер.

²¹³⁶ - «Десять созерцаний», указанных в Aṅguttara-nik. Eka-Nipâta. XVI и XX, 2:1) о Просветлённом (о Будде); 2) об учении; 3) об обязанностях ученика; 4) о правилах добродетели; 5) о щедрости; 6) о небесных духах; 7) о вдыхании и выдыхании; 8) о

смерти;9) о теле;10) о мире.Подробно о созерцании над телом – там же, XXI. «Это созерцание, с навыком и настойчиво проводимое, братия, ведёт к высокому одушевлению, высокому благословению, к великому миру и к ясности звания, отворяет око разумения, ведёт к благу уже и в здешнем мире и осуществляет плоды освобождения путём знания». При этом размышлении «дурное не возникает: дурное исчезает; доброе возникает и растёт; заблуждение меркнет, знание пробуждается: омрачение предубеждением к своей личности пропадает; так искореняются дурные влечения и спадают цепи бытия... Имеющий прозрение в свойства и природу тела воистину вкушает Непреходящее». В тесной связи с этим прозрением – «созерцания претящего» или «девять (иногда – десять) созерцаний над трупом» (там же). Созерцания Будде *buddhânussati*) являются средством:1) к возбуждению внутренней энергии в верующем,2) к прозрению изменчивости, болезненности, разрушимости и несущественности всего бытия (этот вид созерцания называется випассаной).

²¹³⁷ - *Aṅgutt. nik. Vierer-Buch.* № 161 и 163. S. 314; 320 f.

²¹³⁸ - Там же. I. с. и № 167–168. S. 329–332.

²¹³⁹ - *Sutta-Nipata.* vv. 567; 1136 sqq.

²¹⁴⁰ - Описание этого процесса применительно к самому Будде дано в *Mahâparin. sutta.* VI. 11 sqq.

²¹⁴¹ - *Dhamma-Sangani.* B. I. Ch. 2: «восемь искусственных приёмов» («касин», *attakasinam*) и пять джхан § 5; 160–175: «4 способа совершенствования» § 175 sqq; «4 объекта мысли» § 180 sqq; 16 сочетаний, ведущих к джханам, § 186 sqq; и в § 203, опять о касинах и т. д.

²¹⁴² - Наставления к созерцанию постоянно сопровождаются обещаниями успешности для «старающихся». Так – уже в речах Будды: так и в позднейшей литературе, напр.: «все исполнительные и ревностные ученики будут одарены трансцендентным буддическим просветлением и мудростью», – внушает Праджна-Парамита. *The Diamond-Sûtra or Prajna-Paramita translated from the Chinese by W. Gemmel.* London, 1912, p. 63.

2143 - «Мудрый человек постоянно думает: как я и другие существа можем стать буддой?» – говорит Saddharma-Puṇḍarika. «Самадхи» требуется от всякого «желающего войти в сущность Татагаты», – говорит Ашвагоша: (Discourse on the Awakening of the Faith in Mahdyana. Chicago. 1900, 139.

2144 - См. ниже, в рассказе о первых обращениях. По Ангуттире-никайе, Eka-Nipāta. XIII, «он не имеет второго, ему равного, с ним схожего; он никем не превзойдён, ни с кем не сравним».

2145 - Aṅgutt.-nik Eka-Nipata. XV.

2146 - Aṅgutt. nik. Vierer-Buch. № 15. S. 36: № 23. S. 50 ff. etc. Eka-Nipāta. XIII.

2147 - Mahâparimbbana-sutta. II, 9.

2148 - Sutta-Nipāta, vv. 508, 539, 544.

2149 - Aṅguttara-nik. Vierer-Buch. № 36. S. 78–79.

2150 - Там же. Zweier-Buch. № 44. S. 47.

2151 - Там же. Einer-Buch. XIII. № 17. S. 28.

2152 - Aṣvaghosha. Discourse of the Awakening of the Faith in the Mahâyana, translated from the Chinese version by Teitaro Suzuki. Chicago, 1900. p. 99.

2153 - Там же, 103–104.

2154 - Там же, 78.

2155 - Там же, 79–80.

2156 - Там же, 93; 99–100.

2157 - Там же. 49.

2158 - The Diamond Sûtra or Prajna-Paramita. Translated from the Chinese by W. Gemmell. London, 1912, p. 53. Писанная первоначально по-санскритски, эта сутра была переведена на китайские Кумарадживой в 405 г. (р. X–XI и Edkins. Chinese Buddhism. London, 1893, 280), а затем на тибетский, монгольский и маньчжурский языки. Об этой, особенно любимой книге северных буддистов один китайский комментатор замечает: «как брильянт превосходит все другие драгоценные камни блеском и неразрушимостью, так же точно и мудрость „Алмазной сутры“ превосходит и переживёт всякое другое

философское знание». О ней см. Васильев. Буддизм. 1, 145 и слл.

²¹⁵⁹ - Prajña-Paramita, p. 73–74.

²¹⁶⁰ - Лалитаvistара, особенно богатая длинными списками этих достоинств, с любовью перечисляет их при разных удобных случаях.

²¹⁶¹ - Aṣvaghosha. Awakening of the Faith, 128; 135.

²¹⁶² - Sutta-Nipāta, vv. 1119; 1121.

²¹⁶³ - Там же, 508.

²¹⁶⁴ - Там же, 540:544.

²¹⁶⁵ - Mahāparinibbāna-Sutta. II, 33; 35.

²¹⁶⁶ - Rhys Davids. Buddhism, p. 39. Note, ed. 1890.

²¹⁶⁷ - Hiouen-Tsang. VIII, Vol. I, pp. 466–470, tr. S. Julien.

«Хотя много дней утекло с той поры, – говорит рассказчик, – статуя ещё стоит на своём месте и произведение бога не претерпело ни малейшего изъяна. Так как оно находится в тёмном помещении, оно непрестанно освещается факелами и лампадами. Однако желающие увидеть благосклонный лик не могут явственно различить его иначе, как поутру, ловя отражение лучей солнца в зеркале. Лица, коим удаётся узреть божественный лик, не могут удержаться при этом от тяжкого волнения».

²¹⁶⁸ - Из Фа-Гиэна, ch. VI, p. 24–25, Legge, мы узнаём, что для получения изображения ещё не пришедшего на землю будды Майтрейи один архат «своей сверхъестественной силой» откомандировал на небо Тушиты, искусного художника, который, определив высоту, сложение и выражение бодхисаттвы и вернувшись на землю, после троекратных попыток, удачно передал его образ в виде деревянной статуи.

²¹⁶⁹ - Cunningham. Mahābodhi or the great Buddhist Temple under the Bodhi-tree of Buddha-Gaya. London, 1879. Pl. VIII, I and II: рисунки перепечатаны у Фуше. L'art gréco-bouddhique, fig. 206 и 177; второе изображение, впрочем, относится к моменту отроческого экстаза Готама под деревом джимбу. На Бхаргутских рельефах находим два изображения поклонения

богов и слонов трону будды Кассапы, под деревом же, и также без фигуры будды. Cunningham. The Stupa of Bhargut. Pl. XXX.

²¹⁷⁰ - Foucher. Fig. 210 и текст, pp. 408–420. Ср. Боро-Будурские рельефы: Pleyte. Fig. 93 и 96, поклонение богов и людей; турфанские изображения дерева Бодхи и сцен, к нему относящихся: Grünwedel. Mtbudd. Kultstätten: 119, 218, 231, 287, 16.

²¹⁷¹ - Рельеф из Гандхара у Grünwedel. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, fig. 10: внизу – проповедь в Бенаресе, в средней полосе – коленопреклонение новообращённых, в верхней – поклонение чаше, помещённой на троне. Другая сцена поклонения чаше – на пьедестале статуи Будды – у Foucher. L'art greco-bouddhique. Fig. 211; Боро-Будурский рельеф – Pleyte. Fig. 104. В турфанской иконографии мотив поднесения чаши часто встречается; см. Altbuddh. Kunststätten. Index; напр. Fig. 265.

²¹⁷² - История храма в вышеуказанной монографии Куннингама (Mahâbodhi etc.) и его же Archeological Survey of India. I, 1–13 (Simla 1871); III, 79 sqq. (Calcutta, 1873); кроме того – Kâjendrâlata-Mitra. Buddhagaya, the Hermitage of Sâkyamuni. Calcutta, 1878.

²¹⁷³ - См. выше, стр. 91. Сцена насаждения ветви Бодхидрумы на Цейлоне, изображённая на столпе косалийского царя Прасснаджиты в Барахате у Cunningham. Stupa of Bharhut. Pl. XIII; XXX.

²¹⁷⁴ - Mahâparinibbâna-sutta. V, 16–20. Обещание награды за паломничества к этим местам – там же, 21–22. О соблюдении этого предписания упоминает Фа-Гиэн. Ch. 31, p. 90 ed. cit.: в другом тексте (ch. 22, p. 68) однако он называет четырьмя достопримечательнейшими пунктами, связанными с историей всех будд места, где они обрели просветление, где они «повернули Колесо Закона», где защищали его от еретиков и где они спускались на землю с неба 33-х после проповеди там Закона своим матерям.

²¹⁷⁵ - Указано в примечании 178 {сноска № 2173. Редакция Азбуки веры.}.

²¹⁷⁶ - Fa-Hien. Ch. 31, pp. 87–90 и Ch. 22. p. 66.

²¹⁷⁷ - Вихара – монастырь: ступа (тхупа) – святилище, воздвигнутое или для хранения мощей Будды (это – «дхатугарбхи» или «дагобы» – «мощехранительницы»), или на местах особенно примечательных в жизни его. Форма их такова: квадратное каменное основание; на нём массивная, широко-куполообразная надстройка; на ней – терраса с зонтикообразной, цельной или на несколько частей и уступов расчленённой крышей. Первоначально ступы были царскими усыпальницами. Храмами они бывали только временно, в дни духовных торжеств, процессий при поклонении мощам и т. п.; обычным же местом назидательных и молитвенных собраний у буддистов были так называемые «залы собраний», «течайтийи, тучетийи». О ступах и о соответствующих им тибетских х'ортенах см. Waddell. The Buddhism of Tibet London. 1895, 262 sq. Об архитектуре вихар-монастырей – там же, p. 260; их центром и храмом в Тибете и поныне остаётся зала собраний.

²¹⁷⁸ - Hiouen-Tszip. VIII, pp. 455–492, trad. St. Julien.

²¹⁷⁹ - Cp. Seydel. Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre. Leipzig, 1882, 156 ff. его же Die Buddha-Legende und das Leben Jesu. Leipzig, 1884, 20 ff; 62 f. Edmunds. Buddhist and Christian Gospels now first compared from the originals. 4-th ed. Philadelphia, 1908. I, 192 sqq. Van den Bergh van Fysinga. Indische Einflüsse auf evangel. Erzählungen. Gottingen, 1904, 31 ff. О неосновательности и неубедительности этих сближений – Windisch. Mara und Buddha (с Виндишем соглашается и Эйзинга. 40). Келлог. Буддизм и Христианство. Изд. 2. Киев, 1894, 59 сл., 93 сл., 107 сл., и Архимандрит Василий. Христианская религия и буддизм. Миссионерское Обозрение. Август 1911. 729 и слл.

²¹⁸⁰ - Seydel. Die Buddha Legende, 24.

²¹⁸¹ - Fo-sho-hing-tsan-king, III, 13, vv. 1076, 1047, 1089, 1077, 1106, 1108, 1112, 1167, 1178.

²¹⁸² - Проф. Тареев в своей книге «Искушение Богочеловека». Москва, 1892, в противоположность критикам, смотрящим на искушение Христа как на единичный,

исключительный момент в жизни Его (например: Hühnefeld. Die Versuchungsgeschichte nach ihren geschichtlichen Grundlagen untersucht. Berlin. 1880), рассматривает искушения, «как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа».

²¹⁸³ - «Я совершенно познал истину и всю её открыл вам. Блюдайте же ревностно свои думы, живите в полном сознании: рассуждайте правильно: живите в правильном, непрерывном рассуждении в духе. Вот вам завет мой». Mahâparinibbâna-Sutta, II, 13–15.